Die Göttin neben dem Kreuz - Zur Entwicklung und Bedeutung weiblicher Gottesvorstellungen bei kirchlich-christlich und feministisch geprägten Frauen in der Bremischen Evangelischen Kirche

Von der Gemeinsamen Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften der Universität Hannover

zur Erlangung des Grades einer

Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)

genehmigte Dissertation

von Edith Franke

geboren am 10.10.1960 in Hannover

1999

Referent: Prof. Dr. Hubert Seiwert
Korreferentin: Prof. Dr. Gudrun-Axeli Knapp

Tag der Promotion: 5.5.1999

Abstract

Die religiöse Landschaft der Gegenwart ist geprägt von einem Bedeutungsverlust konventioneller Religiosität und wachsender Säkularisierung verschiedener Lebensbereiche. Gleichzeitig stoßen neue religiöse Orientierungen auf großes Interesse. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist das zunehmende Interesse an weiblichen Symbolisierungen des Göttlichen sowohl innerhalb des Christentums als auch im Kontext neuer religiöser Bewegungen.
In dieser Arbeit beschäftige ich mich mit einer Facette religiöser Gegenwartskultur, indem ich religiöse Neuorientierungen kirchlich-christlich und gleichzeitig feministisch orientierter Frauen untersuche. Es geht dabei vor allem um die Erkundung von Zusammenhängen zwischen individueller Biographie, spezifischen Lebensbedingungen von Frauen in modernen, westlichen Industriegesellschaften und ihren Vorstellungen vom Göttlichen.
Die Annäherung an das untersuchte Phänomen erfolgt zum einen über eine Analyse feministisch-theologischer und spiritueller Literatur und zum anderen mittels halboffener Leitfadeninterviews. Ein besonderes Augenmerk liegt dabei auf dem Zusammenhang zwischen lebensgeschichtlichen und religiösen Veränderungsprozessen und der Frage, wie es zur Entwicklung von Göttinvorstellungen kommt.
Die Auswertung der Interviews zeigt, daß es in der untersuchten Gruppe ein starkes Interesse an der Auseinandersetzung mit weiblichen Gottesbildern oder Göttinnen gibt. Dabei wird häufig der Wunsch nach neutralen, stärker auf die Natur bezogenen Gottesvorstellungen geäußert. Die bewußte Wahl weiblicher Gottesbilder wird in erster Linie als Möglichkeit genutzt, androzentrische Konzeptualisierungen aufzubrechen. Innerhalb bzw. am Rande der Kirchen läßt sich die Entwicklung einer religiösen Frauenkultur feststellen, in der der Bezug auf weibliche Gottesbilder eine erhebliche Rolle spielt. Diese Entwicklung ist Teil innerchristlicher Pluralisierungsprozesse, die sowohl in theologischer als auch in religionspraktischer Hinsicht zum Tragen kommen. Die in dieser Studie beobachteten Pluralisierungs- und Individualisierungsprozesse innerhalb des Christentums werden ebenso wie die Entwicklung einer feministisch geprägten religiösen Frauenkultur und eine starke Subjektorientierung als charakteristische Momente allgemeiner Wandlungsprozesse in der religiösen Gegenwartskultur herausgearbeitet.

Schlagworte zum Inhalt:
Frau
Göttin
Religion

Abstract

In contemporary western societies, conventional religiosity has become increasingly irrelevant, while many spheres of life have more and more secularized. Simultaneously, new religious movements have sprung up and demand attention. In this connection, the increasing interest in female symbolizations of the divine in both Christianity and the new religious movements stands out.
This study deals with one aspect of this on-going religious re-orientation by focusing on women with feminist attitudes who were socialized in a Christian setting. The study describes the context of individual life-courses, women's specific living conditions in modern western industrialized cultures and their images of the divine. First, feminist theological and feminist spiritual literature has been analyzed. Secondly, women were interviewed on the basis of a semi-open interview geared to investigating transformations in social roles as well as self-images and religious behaviour. Special attention was paid to the development of female images of God or his replacement by goddesses. It is shown that there is a great deal of interest in examining female images of the divine or goddesses. Many women are looking for gender neutral or more nature-based symbolizations of the divine. The decision in favour of female images is often based on the wish to undermine androcentric concepts of the divine.
Whether operating within Christian churches or on their fringes, women are developing a religious (sub-)culture of their own, which is marked by reference to female images of the divine. This development is part of the on-going pluralization in Christianity, which has an effect on both theology and on religious practise. Processes of pluralization and individualization in Christianity, the development of a feminist religious sub-culture and the emphasis placed on individual orientation are all typical of the religious transformation to be observed at present.

Catch words:

Woman
Goddess
Religion

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 5

1 Theoretische und methodische Vorüberlegungen 16

1.1 Die ambivalente Wirkung von Modernisierungsprozessen auf Lebensentwürfe und Selbstbilder von Frauen 20

1.2 Zwischen Tradition und Innovation - Religiöse Neuorientierung von kirchlich geprägten Frauen 27

1.2.1 Zur Situation von Frauen in der Kirche 27

1.2.2 Frauen in der Bremischen Evangelischen Kirche - Eine empirische Untersuchung 30

Die Untersuchungsgruppe - Inhaltliche und methodische Konzeption - Zusammenfassung der Ergebnisse

1.3 Methodologische Fragestellungen und Probleme 36

1.3.1 Zur Relevanz qualitativer empirischer Forschung für die Untersuchung aktueller religiöser Wandlungsprozesse 36

1.3.2 Begründung der Methodenwahl 42

2 Zur Aktualität weiblicher Gottesvorstellungen 47

2.1 "The Goddess is alive!" - Die Entstehung von Göttinvorstellungen im Rahmen der feministischen Bewegung 49

2.2 Präsenz von Göttinbildern in der öffentlichen Kultur 53

2.2.1 Literatur 53

Feministische Theologie - Religionsgeschichte - Kunst und Kunstgeschichte - Tiefenpsychologisch orientierte Psychologie und Psychotherapie - Religiöse Literatur in verschiedenen Gebieten der Esoterik - Belletristik

2.2.2 Ausstellungen/Museen 59

2.2.3 Presse/Medien 61

2.2.4 Kultur- und Bildungsangebote 62

Autonome Projekte - Kirchliche Einrichtungen

2.3 Göttinkonzepte und weibliche Bilder vom Göttlichen in der feministisch-theologischen und spirituellen Literatur 66

2.3.1 Die Göttin in dreifacher Gestalt: Als Jungfrau, Mutter und Weise Alte 67

2.3.2 "Göttinnen in jeder Frau" - Die Göttin als psychologisches Konzept 71

2.3.3 Die ontologische Position Mary Dalys 73

2.3.4 Konzepte zur Integration weiblicher Aspekte in die christliche Trinität 76

2.3.4.1 Erdmutter, Himmelskönigin, Maria 77

2.3.4.2 Die "Heilige Geistin" 81

2.3.4.3 Jesus als Verkörperung frauenfreundlicher Traditionen im Christentum 84

2.4 Zusammenfassung: Die umstrittene Bedeutung von Göttinkonzepten 86

3 Erhebungsinstrumente und Hypothesenbildung 90

3.1 Die Untersuchungsgruppe - Auswahlkriterien und Kontaktaufnahme 90

3.2 Die Fragebögen 93

3.3 Die Interviews - Durchführung und Leitfaden 93

3.4 Hypothesenbildung und Entwicklung von Auswertungsschwerpunkten 97

3.5 Das Auswertungsverfahren 99

4 Auswertung der qualitativen Studie 102

4.1 Beschreibung der Untersuchungsgruppe 103

4.1.1 Alter 104

4.1.2 Lebenssituation 105

4.1.3 Bildung und Berufstätigkeit 106

4.1.4 Religiöses Leben 108

4.1.5 Beschäftigung mit Frauenfragen 110

4.1.6 Das Sample im Überblick: Kurze Einzelfalldarstellung 111

4.2 Kritische Auseinandersetzung mit der Frauenrolle 115
4.2.1 Herkunftsfamilie 115
4.2.2 Beruflicher Weg 118
4.2.3 Kontakt zu Frauenbewegung, Feminismus und feministischer Theologie 121

4.3 Religiöse Erziehung 131
4.3.1 Wichtige Bezugspersonen 132
4.3.2 Religiöse Praxis 134
4.3.3 Bilder vom Göttlichen in Kindheit und Jugend 137
4.3.4 Kirchengemeinde, Schule und Konfirmandenunterricht 140

4.4 Gottesvorstellungen der Befragten 146
4.4.1 Hinweise auf Gottesvorstellungen durch die (religiöse) Gestaltung der Umgebung 147
4.4.2 "Wer oder was ist eigentlich Gott?" - Erste Antworten 149
4.4.3 Entstehung und Entwicklung der Vorstellungen vom Göttlichen 152
4.4.3.1 Brüche und Veränderungen 153
4.4.3.2 Zur Genese individueller weiblicher Gottesbilder 162
4.4.4 Bilder vom Göttlichen 169
4.4.4.1 Einstellungen zu männlich-väterlichen Gottesbildern 169
4.4.4.2 Weiblich symbolisierte Bilder vom Göttlichen 172
Die Göttin in dreifacher Gestalt - Bezug auf einzelne Göttinnen - Die Göttin als psychologisches Konzept - Integration weiblicher Aspekte in das christliche Gottesbild durch innerchristliche Traditionen
4.4.4.3 Nicht-personifizierte und naturbezogene Vorstellungen vom Göttlichen 189
4.4.5 Quellen der Vorstellungen vom Göttlichen 194

4.5 Religiöse Praxis 197
4.5.1 Bezug zu traditionellen Gottesdiensten 198
4.5.2 Bedeutung frauenspezifischer Angebote religiöser Praxis 201
4.5.3 Bevorzugte Elemente religiöser Praxis 206

Bewegung und Körperlichkeit – Meditatives Erleben - Integration religiöser Handlungen in den Lebensalltag - Bezug auf die Natur

4.6 Zusammenfassung 212

5 Die Göttin neben dem Kreuz - Zusammenfassende Darstellung und Interpretation der Auswertungsergebnisse 214

5.1 Brüche mit der Tradition - Zur Situation und Identität als Frau 216

Ausbildung und Beruf / Situation als Frau – Herkunftsfamilie

5.2 Weichenstellungen bis zur Gegenwart - Zur Bedeutung der religiösen Erziehung 224

5.3 Identifikation und Kontrast - Zur Entwicklung und Bedeutung weiblicher Gottesvorstellungen 227

5.3.1 Literatur und Frauengruppen 230

5.3.2 Weibliche Göttlichkeit als identitätsvergewissernde Konstruktion 232

5.4 Bedürfnisorientierung und Erfahrungsbezug - Zentrale Aspekte neuer religiöser Praxis von Frauen 241

6 Individualisierung, spirituelle Frauenkultur und Selbstthematisierung als Aspekte religiöser Neuorientierung in der Gegenwart 246

Abkürzungsverzeichnis 256

Literaturverzeichnis 257

Anhang: Dokumentation des Interviewleitfadens und des Fragebogens 280

Einleitung

> "Der Frau fehlt ein Spiegel, um Frau zu werden. Einen Gott haben und seine Gattung werden, ist nicht voneinander zu trennen. Gott ist der andere, den wir unbedingt brauchen, um zu *werden*. Wir brauchen die Ahnung einer Vollkommenheit, um zu werden. [...]
> Ein *weiblicher* Gott steht noch aus."[1]

> "Das Bild der Göttin inspiriert uns Frauen, uns selbst als göttlich, unsere Körper als geweiht, die wechselnden Phasen unseres Lebens als heilig, unsere Aggression als gesund, unseren Zorn als reinigend und unsere Macht, zu stillen und zu gebären, aber notfalls auch zu begrenzen und zu zerstören, als die eigentliche Kraft zu betrachten, die alles Leben erhält. Durch die Göttin können wir unsere Stärke entdecken, unseren Geist erleuchten, unseren Körper uns zu eigen machen und unsere Gefühle annehmen. Wir können aus unseren engen, einengenden Rollen ausbrechen und wir selbst werden."[2]

Bei einer Sichtung der aktuellen religiösen Landschaft in der Bundesrepublik fällt ein religionswissenschaftlich interessantes Phänomen auf: Göttinbilder[3] tauchen sowohl in der Szene neuer religiöser Orientierungen als auch in der feministisch-christlichen Theologie auf. Dieser für eine kirchlich-christlich geprägte Kultur ungewöhnliche Bezug auf weibliche Gottesvorstellungen hat mich zu der Fragestellung veranlaßt, in welchem Kontext, vor welchem Entstehungshintergrund und in welcher Funktion weibliche Gottesbilder verwendet werden. Mich interessierte die Entwicklung von Göttinbildern vor allem in bezug auf die veränderten Lebensbedingungen und Selbstbilder von Frauen und als Folge bzw. Ausdruck gesellschaftlichen und religiösen Wandels in modernen Industriekulturen des Westens.

---

1 Luce Irigaray: Genealogie der Geschlechter. Freiburg 1989, 111; Hervorhebungen im Original.

2 Starhawk: Der Hexenkult als Ur-Religion der Großen Göttin. Magische Übungen, Rituale und Anrufungen. Freiburg 1985, 23 (engl.: The Spiral Dance. A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess. New York 1979).

3 Ich verwende in dieser Arbeit den Singular "Göttin"bild/er analog zu der üblichen Verwendung von "Gottes"bild/er. Den Plural verwende ich dann, wenn die Vielzahl und Heterogenität konkreter weiblicher Gottheiten betont werden soll. Für die Verwendung des Singulars spricht auch die in der feministischen Spiritualität verbreitete Auffassung von der Existenz *einer* umfassenden Göttin, die sich in unterschiedlichen Erscheinungsformen manifestiert; vgl. dazu auch die Ausführungen in Kapitel 2.3.1.

Die in der sozialwissenschaftlichen Forschung konstatierte "Auflösung traditionaler Lebenswelten" ist zum einen mit neuen Freiheiten, z.B. größeren individuellen Entscheidungsmöglichkeiten, zum anderen aber auch mit neuen Zwängen und Abhängigkeiten sowie dem Verlust "konventioneller Stützen" verbunden.[4] So sind die Menschen heute stärker als in traditionellen Gesellschaften vor die Aufgabe gestellt, eine eigene Biographie zu "basteln" und einen Sinn- und Orientierungsrahmen zu entwickeln.[5]

Für Frauen verläuft dieser Prozeß unter besonderen Bedingungen. Sie sind in stärkerem Maße als Männer dem sogenannten "Doppelgesicht von Freisetzungsprozessen" ausgesetzt, da sie mit der Bewältigung gegenläufiger Erwartungen von Berufs- und Familienleben konfrontiert sind.[6] Darüber hinaus sehen sich Frauen spezifischen "Identitätszwängen" in Form von geschlechtsspezifischen Rollenanforderungen und Bewertungen ausgesetzt.[7]

---

4 Jürgen Habermas: Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt a. M. 1988, 234; dazu auch Ulrich Beck: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a. M. 1986 u. die verschiedenen Beiträge in: Ulrich Beck / Elisabeth Beck-Gernsheim: Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Frankfurt a. M. 1994

5 Vgl. dazu die Argumentation von Ulrich Beck / Elisabeth Beck-Gernsheim: Nicht Autonomie, sondern Bastelbiographie. Anmerkungen zur Individualisierungsdiskussion am Beispiel des Aufsatzes von Günter Burkart. In: Zeitschrift für Soziologie, 22, H.3, 1993, 178-187, bes. 185f.; vgl. dazu auch die Ausführungen in Kapitel 1.1.

6 Vgl. dazu Elisabeth Beck-Gernsheim: Vom "Dasein für andere" zum Anspruch auf ein Stück "eigenes Leben". In: Soziale Welt, 34, 1983, 307-340 und die verschiedenen Beiträge in Claudia Born / Helga Krüger (Hg.): Erwerbsverläufe von Ehepartnern und die Modernisierung weiblicher Lebensläufe. Weinheim 1993. Zum Konzept der doppelten Vergesellschaftung bzw. Sozialisation von Frauen auf Familie und Beruf vgl. Regina Becker-Schmidt: Die doppelte Vergesellschaftung - die doppelte Unterdrükkung. Besonderheiten der Frauenforschung in den Sozialwissenschaften. In: Lilo Unterkircher / Ina Wagner (Hg.): Die andere Hälfte der Gesellschaft. Österreichischer Soziologentag 1985. Wien 1987, 10-25 und dies.: Individuum, Klasse und Geschlecht aus der Perspektive der kritischen Theorie. In: Wolfgang Zapf (Hg.): Die Modernisierung moderner Gesellschaften. Verhandlungen des 25. Deutschen Soziologentages in Frankfurt am Main 1990. Frankfurt a. M. / New York 1991, 383-394.

7 Gudrun-Axeli Knapp: Arbeitsteilung und Sozialisation. Konstellationen von Arbeitsvermögen und Arbeitskraft im Lebenszusammenhang von Frauen. In: Ursula Beer (Hg.): Klasse Geschlecht. Feministische Gesellschaftsanalyse und Wissenschaftskritik. Bielefeld 1989, 267-308, hier. 268f. Dies zeigt sich, so Knapp, "in den offenen und verborgenen Curricula geschlechtsspezifischer Sozialisation, die darauf aus sind, Selbstdefinition und Selbstwahrnehmungen von Frauen an die herrschenden Bilder von Weiblichkeit und weiblichem Arbeitsvermögen zu binden"; als Beispiel nennt Knapp das gesellschaftliche Konzept von Mütterlichkeit. Ibid., 269. Neuere empirische Studien können inzwischen zeigen, daß "eine erhebliche Kluft zwischen gesellschaftlich legitimierten Realitätskonstruktionen und der faktisch bewältigten und selbstgestalteten Realität von Frauen liegt." Claudia Born / Helga Krüger/ Dagmar Lorenz-Meyer: Der unentdeckte Wandel. Annäherung an das Verhältnis von Struktur und Norm im weiblichen Lebenslauf. Berlin 1996, 30f.

Die Auflösung traditioneller Aufgabenstellungen und Orientierungsmuster geht einher mit dem Wandel normativer Rollenvorgaben[8] und spiegelt sich im Plausibilitätsverlust etablierter Sinnsysteme. Glaubensaussagen etablierter Religionen mit ihrem Beharren auf traditionellen Geschlechtsrollenzuweisungen und einer androzentrischen Symbolik haben für viele Frauen an Überzeugungskraft verloren. Doch mit dem Bedeutungsverlust konventioneller Religiosität und wachsender Säkularisierung verschwinden weder die Religionen noch religiöse Bedürfnisse.[9] So unterliegen Religion und aktives Glaubensleben einerseits einem massiven Bedeutungsverlust, die christlichen Kirchen verlieren ihre gesellschaftsintegrierende Kraft[10], und andererseits stoßen neue religiöse Orientierungen einschließlich charismatischer christlicher Strömungen auf reges Interesse und Zulauf.[11] Bemerkenswert ist dabei das Interesse an Göttinnengestalten, das sowohl im Kontext neuer religiöser Orientierungen als auch in der christlichen Theologie und Praxis zu beobachten ist.

In dieser Arbeit untersuche ich Verbindungslinien zwischen den Lebensbedingungen von Frauen in modernen Gesellschaften[12], den Wandlungen ihrer Selbstbilder und ihren Vorstellungen vom Göttlichen.

---

8 Vgl. Gudrun Braemer / Mechtild Oechsle: Die Verortung im Geschlechterverhältnis als Strukturierungsmoment der Lebensplanung von Frauen. In: Born / Krüger 1993, 151-171, hier 158.

9 Über einen längeren Zeitraum ging man in der Religionssoziologie von der These aus, daß die zunehmende Säkularisierung der Gesellschaft zu einem kontinuierlichen Bedeutungsverlust bis hin zum Verschwinden von Religion führen würde. In der neueren Debatte wird dagegen stärker die Privatisierung oder Individualisierung der religiösen Orientierungen betont. Vgl. zu der umfangreichen und strittigen Debatte exemplarisch die verschiedenen Beiträge in: Karl Gabriel (Hg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996a.

10 So beispielsweise Karl Gabriel: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne. Gütersloh 1993, bes. 52-68.

11 Vgl. z.B. Eileen Barker: Neue religiöse Bewegungen. Religiöser Pluralismus in der westlichen Welt. In: Religion und Kultur. Sonderband 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, hg. von Jörg Bergmann / Alois Hahn / Thomas Luckmann. Opladen 1993, 231-248; Morris Berman: Die Wiederverzauberung der Welt. Am Ende des Newtonschen Zeitalters. Reinbek 1985; Christoph Bochinger: "New Age" und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen. Gütersloh 1995; Karl Gabriel: Gesellschaftliche Modernisierung und der Bedeutungswandel des Religiösen. In: Erwin Teufel: (Hg.): Was hält die moderne Gesellschaft zusammen? Frankfurt a. M. 1996b, 162-172; Hansjörg Hemminger (Hg.): Die Rückkehr der Zauberer. New Age. Eine Kritik. Reinbek 1987; Michael Klöcker / Udo Tworuschka (Hg.): Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland. Landsberg 1997.

12 Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß sich die Bezeichnungen "moderne Industriekulturen" / "moderne Industriegesellschaften" in dieser Arbeit ausschließlich auf

Folgende Fragestellungen standen am Anfang: Wie erklärt sich das Aufleben von Göttinbildern zum gegenwärtigen Zeitpunkt innerhalb einer kirchlich-christlich geprägten Kultur? Führt die Lösung von traditioneller Arbeitsteilung und überlieferten Rollenvorgaben sowie die zunehmende ökonomische Eigenständigkeit von Frauen zu veränderten Formen von Religiosität, in der weibliche Gottesbilder und Göttinvorstellungen bevorzugt werden? Wie sehen Göttinvorstellungen innerhalb christlich geprägter Religiosität aus und wie gestaltet sich eine entsprechende religiöse Praxis? Welche Bedeutung haben weibliche Bilder vom Göttlichen/Heiligen für Frauen hinsichtlich ihres Selbstbildes und ihres persönlichen und religiösen Alltags?
Anhand der Betrachtung des religiösen Verhaltens kirchlich-christlich und feministisch orientierter Frauen lassen sich diese Fragestellungen exemplarisch bearbeiten. Gerade bei dieser Gruppe von Frauen wirken sich die beschriebenen gesellschaftlichen Prozesse in besonderer Weise aus. Feministisch orientierte Frauen stehen zum einen für die Veränderung und kritische Reflexion der klassischen weiblichen "Normalbiographie" mit ihren typischen Phasen von Heirat, Aufgabe der Berufstätigkeit, Erziehung der Kinder und Durchleben der Nachkinderphase.[13] In religiöser Hinsicht sind sie zum anderen in einen konflikthaften Veränderungsprozeß involviert, der zu religiösen Neuorientierungen führt. Auch Aspekte allgemeiner, aktueller religiöser Wandlungsprozesse können an dieser Gruppe gut beleuchtet werden, weil in einer feministisch orientierten Religiosität der geschlechtsspezifische Aspekt der Enttraditionalisierung besonders deutlich wird.

Indem ich mich in dieser Arbeit mit Formen individueller Religiosität[14] von Frauen beschäftige, untersuche ich eine Facette gelebter Religion in der Gegenwart.

---

westliche Gesellschaften bezieht, insbesondere die Staaten im westlichen Europa und Nordamerika.

13 Dieser Begriff wurde von René Levy: Der Lebenslauf als Statusbiographie. Die weibliche Normalbiographie in makrosoziologischer Perspektive. Stuttgart 1977, geprägt.

14 In dieser Studie verwende ich den Begriff "individuelle Religiosität" in ähnlicher Weise wie Söderblom, die in Anlehnung an Schleiermacher für den christlichen Kontext zwischen Formen "individueller", "kirchlicher" und "öffentlicher" Religion unterscheidet. Dabei betrifft öffentliche Religion in erser Linie das von Staat und Gesellschaft getragene, religiös fundierte Wert- und Normensystem, während kirchliche Religion insbesondere die von der Institution Kirche definierte und tradierte Form der Religion betrifft. Mit individueller Religion ist eine Form subjektiver Religiosität gemeint, die individuelle religiöse Sinndeutungen vornimmt und dabei eher selektiv auf kirchlich-christliche Deutungsmuster zurückgreift. Vgl. Kerstin Söderblom: Grenzgängerinnen. Die Bedeutung von christlicher Religion in den Lebensgeschichten lesbischer Frauen

In der religionswissenschaftlichen Debatte um das Selbstverständnis der Disziplin wurde schon 1979 darauf hingewiesen, daß Religionswissenschaft in erster Linie mit dem religiösen Selbstverständnis von Menschen und weniger mit Religion als kultureller Erscheinung zu tun habe.[15] Peter Antes plädiert dafür, Religion nicht als "geschlossenes organisches Gebilde" zur Grundlage religionswissenschaftlicher Forschung zu machen, sondern "Religiös-Sein" als Bestandteil menschlichen Lebens, als "anthropologische Komponente" aufzufassen.[16] In der Religionswissenschaft mehren sich die Stimmen, die die Untersuchung gelebter Religion und neuer religiöser Bewegungen als eine vordringliche Aufgabe ansehen.[17]

Ursula King hat mehrfach auf die Marginalisierung und Unsichtbarkeit des religiösen Lebens von Frauen in der religionsgeschichtlichen Forschung hingewiesen[18] und fordert eine geschlechterdifferenzierende Perspektive sowohl im Hinblick auf die Wahl des Untersuchungsgegenstandes als auch im Hinblick auf die Vorgehensweise bei der Datengewinnung: "Attention to gender is beginning to reshape both the perception of and the participation in knowledge. In the study of religion it is therefore no longer enough to ask *what* we know about religion, but equal attention must be paid to how we come to know what we know. [...] Critical attention to gender variables not only affects the analysis of religious

---

in (West-)Deutschland. In: Kristian Fechtner / Michael Haspel (Hg.): Religion in der Lebenswelt der Moderne. Stuttgart u.a. 1998, 48-66; hier bes. 51f.

15 Peter Antes: Die Religionswissenschaft als humanwissenschaftliche Disziplin. In: ZMR, 63, 1979, 275-282, hier 277. In eine ähnliche Richtung gehen die Überlegungen von Kippenberg, der mit seiner Forderung nach einer "diskursiven Religionswissenschaft" dafür plädiert, die Bedeutung religiöser Äußerungen und Handlungen in ihrem Kontext zu untersuchen und nicht von einer standardisierten Definition von Religion auszugehen. Vgl. dazu Hans G. Kippenberg: Diskursive Religionswissenschaft. In: Burkhard Gladigow / Hans G. Kippenberg: Neue Ansätze in der Religionswissenschaft. München 1983, 9-28; hier 21ff.

16 Antes 1979, 277.

17 Vgl. z.B. Martin Baumann: "Merkwürdige Bundesgenossen" und "naive Sympathisanten". Die Ausgrenzung der Religionswissenschaft aus der bundesdeutschen Kontroverse um neue Religionen. In: ZfR, 3, 1995, 111-136; Rainer Flasche: Neue Religionen als Forschungsgegenstand der Religionswissenschaft. In: Zeitschrift für Mission 4, 1978, 164-173; Hans-Jürgen Greschat (Hg.): Mündliche Religionsforschung. Erfahrungen und Einsichten. Berlin 1994; Ursula King: Female Identity and the History of Religions. In: Victor Hayes (Hg.): Identity Issues and World Religions. Selected Proceedings of the 15th Congress of the IAHR in Sidney, August 1985. Bedford Park 1986, 83-92, bes. 86 und vgl. auch verschiedene Beiträge in Gritt M. Klinkhammer / Steffen Rink / Tobias Frick (Hg.): Kritik an Religionen. Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen. Marburg 1997.

18 Vgl. King 1986, 84ff. sowie dies.: Introduction: Gender and the Study of Religion. In: Ursula King (Hg.): Religion and Gender. Oxford 1995, 1-38, bes. 24.

texts, but it also raises many questions about conceptual categories governing the gathering of data fieldword".[19]
King bezeichnet die Einbeziehung einer geschlechterdifferenzierenden Perspektive in die Religionsforschung als einen wichtigen Wendepunkt in der Geschichte des Fachs. Sie hebt besonders drei Aspekte hervor: erstens die Untersuchung der Rolle und des Status von Frauen in religiösen Institutionen und Traditionen, zweitens die Frage nach der Repräsentanz von Frauen in der religiösen Sprache und im religiösen Denken, die die Frage nach dem Zusammenhang theologischer Konzeptionen von Weiblichkeit mit der sozialen Stellung von Frauen einschließt, und drittens die Frage nach den religiösen Erfahrungen von Frauen und deren Repräsentanz in der religiösen Tradition.[20]
In der vorliegenden Studie wird der Zusammenhang von Gottesbildern und Selbstbildern von Frauen untersucht und damit die Konstruktion theologischer und sozialer Konzepte von Weiblichkeit thematisiert. Die Verwendung qualitativer Methoden soll dem Anspruch nach einer Forschungsperspektive Rechnung tragen, in der subjektive Formen gelebter Religion betrachtet werden. Die Themenstellung dieser Studie knüpft an Kings Forderungen an und versteht sich als ein Beitrag zur empirischen Erforschung der religiösen Gegenwartskultur, in der die subjektive Religiosität bzw. Alltagsreligiosität[21] im Zentrum steht.

Im folgenden sollen einige der in dieser Arbeit verwendeten Begriffe, so wie ich sie benutze, definiert werden.
Die Begriffe *Religiosität* und *Spiritualität* verwende ich, um die individuelle, erfahrungsbezogene Dimension von Religion zu beschreiben. Damit folge ich zum einen der Selbstbezeichnung der von mir untersuchten Frauen und schließe mich zum anderen der in der neueren religionssoziologischen, -psychologischen und religionswissenschaftlichen Forschung gängigen Termi-

---

19 King 1995, 20; Hervorhebungen im Original.

20 Vgl. Ursula King: Religion and Gender. In: dies. (Hg.): Turning Points in Religious Studies. Essays in Honour of Geoffrey Parrinder. Edinburgh 1990, 275-286, bes. 281-284.

21 Zum Verständnis von Alltagsreligiosität als individuelle und dogmatisch nicht gebundene Form religiöser Sinngebung und Praxis im konkreten Lebensalltag ohne expliziten Bezug auf kirchlich-christliche Traditionen vgl. Magdalene Bußmann: Christlich-kirchlich distanzierte Religiosität - Hinweise zum Problem: Alltagsreligiosität von Frauen. In: Religionspädagogische Beiträge, 22, 1988, 81-91, bes. 86ff.

nologie an.[22] Begriffe wie *Frömmigkeit* oder *Glaubensleben* stehen eher für eine enge Bindung an traditionelle Christlichkeit im Rahmen der etablierten Kirchen[23], während Religiosität und Spiritualität stärker die anthropologische und individuell-biographische Dimension von Religion betonen.[24] Ich verwende diese beiden Begriffe weitgehend synonym, wobei mit *Spiritualität* die Distanz zu etablierten und institutionalisierten Formen von Religion stärker zum Ausdruck kommen soll.

Die Bezeichnung *Feministische Spiritualität* ist in den letzten Jahren immer mehr zu einer Sammelbezeichnung für bestimmte Strömungen religiöser Neuorientierung von Frauen geworden. Sie steht für "eine mehr oder weniger eng vernetzte Bewegung einzelner, feministisch orientierter Frauen und Gruppierungen, die sich in spezifischer Weise von traditionellen Religionen und religiösen Institutionen abgrenzt und in der unter Bezugnahme auf unterschiedlichste religiöse Traditionen neue Formen und Inhalte religiöser Praxis entwikkelt werden."[25] Gemeinsames Merkmal ist die Kritik patriarchaler Gesellschaft und Religion sowie das Streben nach einer frauenbezogenen, nicht androzentrischen Religiosität. Feministische Spiritualität ist konfessionell nicht gebunden; wichtigste Träger feministischer Spiritualität sind vor allem freie, oft private

---

22 So beispielsweise Bochinger 1995, 377-398; Karl-Fritz Daiber: Religion in Kirche und Gesellschaft. Theologische und soziologische Studien zur Präsenz von Religion in der gegenwärtigen Kultur. Stuttgart u.a. 1997, 71-82; Rudolf Feig: Zur Struktur der religiösen Einstellung. Über Verständnis und Wertschätzung von Religiosität. In: Archiv für Religionspsychologie, Bd.17, 1985, 11-20 (in diesem Bericht über eine empirische Studie zur Analyse des Verständnisses und der Wertschätzung von Religiosität wird u.a. ein für diese Studie entwickeltes statistisches Instrumentarium zur Merkmalsbestimmung von Religiosität vorgestellt); Bernhard Grom: Religionspsychologie. München / Göttingen 1992, bes. 14-16 u. 374-381; Hubert Knoblauch: Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Einleitungsartikel in: Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion. Frankfurt a. M. 1991, 7-41, bes. 32f. und die Ausführungen von Luckmann a.a.O. 108-150.

23 Mit der Bezeichnung Kirche/Kirchen sind in dieser Arbeit immer die christlichen Kirchen in Deutschland gemeint, insbesondere die beiden großen, die evangelisch-lutherische und die römisch-katholische Kirche. Bei Verwendung des Singular ist in der Regel die evangelisch-lutherische Kirche und im empirischen Teil speziell die Bremische Evangelische Kirche als engerer Bezugsrahmen dieser Arbeit gemeint.

24 Vgl. dazu auch die Dokumentation einer Diskussion um den Begriff (feministische) Spiritualität in: Donate Pahnke / Regina Sommer (Hg.): Göttinnen und Priesterinnen. Facetten feministischer Spiritualität. Gütersloh 1995, 18-27.

25 Edith Franke: Feministische Spiritualität. In: Klöcker / Tworuschka 1997, Abschnitt IX,6, 1-11, hier 1.

Frauenritualgruppen,[26] die in vielfältiger Weise auf traditionelle religiöse Kontexte zurückwirken.

Im Begriff *weibliche Gottesvorstellungen* impliziert die Attributsetzung *weiblich* zwei verschiedene Bedeutungsebenen: zum einen im Sinne von *Gottesvorstellungen der Frauen* und zum anderen eine Sprache und Symbolisierung[27] von Gottesvorstellungen, die sich auf weibliche Sprachformen und weibliche Erfahrungszusammenhänge bezieht. Da es in dieser Untersuchung ausschließlich um Gottesvorstellungen von Frauen geht, ist die erste Bedeutungsebene ohnehin eingeschlossen. Die Begrifflichkeit verweist deshalb vor allem auf die Verwendung weiblicher Symbolik bei der Beschreibung vom Göttlichen/Heiligen. Dabei gehe ich nicht von einer biologisch vorgegebenen, spezifischen Substanz oder Existenz von *Weiblichkeit* aus. *Weiblichkeit* und *Männlichkeit* verstehe ich als Kategorien, die durch Sozialisation erworben werden und veränderbare Geschlechtsrollenzuweisungen enthalten. Die existierenden kulturtypischen Zuschreibungen und Lebensmuster für Frauen und Männer sind nicht aufgrund biologischer Vorgaben festgelegt oder unveränderbar.[28] Entsprechend kann auch nicht von *den Frauen* oder *der weiblichen Erfahrung* schlechthin gesprochen werden. Aufgrund kulturell normierter Lebensbedingungen von Frauen kann jedoch von einer relativen Ähnlichkeit in den Handlungs- und Lebensmustern und in Konfliktkonstellationen ausgegangen werden. Die Begriffe *Weiblichkeit* oder *weiblich* verwende ich mit den durch die westeuropäische Kultur geprägten Zuschreibungen und Konventionen.

---

26 Vgl. Donate Pahnke: Rituale in der feministischen Spiritualität. In: Pahnke / Sommer 1995, 114-135, hier 114.
Dazu gehört auch die Gruppe derjenigen Frauen, die sich als "neue Hexen" bezeichnen und eine feministische, göttinorientierte Spiritualität praktizieren; vgl. dazu Anmerkung 148 u. in Kapitel 2.3.1.

27 Mit den Begriffen *Symbolisierung* oder *Symbolik* erfasse ich in dieser Arbeit schlicht alle sinnbildlichen Darstellungen und Bezeichnungen, die von den untersuchten Frauen für das Göttliche/Heilige benutzt werden - ungeachtet möglicher psychologischer oder philosophisch-historischer Bezüge des Symbolbegriffs. Ich verwende den Symbolbegriff allerdings in der Regel mit einer Fokussierung auf nicht-sprachliche Symbolik und hebe sprachliche Symbolisierungen meist gesondert hervor.

28 Hier unterscheide ich mich deutlich von Ansätzen, die von einer natürlichen und ursprünglichen Weiblichkeit ausgehen, so beispielsweise Autorinnen aus der Jungschen Tradition (vgl. dazu Kapitel 2.3.2 in dieser Arbeit). Ich schließe mich der von Carol Hagemann-White so genannten "Null-Hypothese" an, daß es "keine notwendige, naturhaft vorgeschriebene Zweigeschlechtlichkeit gibt, sondern nur verschiedene kulturelle Konstruktionen von Geschlecht", aus: Carol Hagemann-White: Wir werden nicht zweigeschlechtlich geboren. In: Dies. / Maria S. Rerrich (Hg.): Frauen Männer Bilder. Männer und Männlichkeit in der feministischen Diskussion. Bielefeld 1988, 224-235, hier 230.

Wenn ich in dieser Arbeit von *traditionell* oder *konventionell/etabliert* spreche, nehme ich eine Perspektive ein, die bestimmte gesellschaftliche und religiöse Entwicklungen und Bestände als von einem breiten gesellschaftlichen Konsens getragen betrachtet, die erst durch die Studenten- und Frauenbewegung in den späten 60er Jahren grundsätzlich in Frage gestellt wurden und sich im Kontrast zu neuen oder aktuellen Entwicklungen als *traditionell/konventionell* konturieren.

Im Zusammenhang mit der religiösen Neuorientierung von Frauen wird in dieser Arbeit auch häufiger der Begriff *Identität bzw. religiöse Identität* verwendet. Ich beziehe mich in meinem Verständnis von Identität auf Jürgen Lott, der hervorhebt, daß Identität nicht als stabile Größe, als ein einmal zu erreichender oder erreichter Zustand, mißzuverstehen ist, sondern als "ein lebenslanger Prozeß, der sich gesellschaftlichem Handeln von Subjekten verdankt" und sich als Bestandteil und Folge sozialer Interaktion entwickelt.[29] Lebensgeschichte, insbesondere die erzählte Lebensgeschichte, ist dabei zu verstehen als ein "jeweils aktuell hergestelltes Konstrukt, eine von vielen Lebensgeschichten, die als Interpretation aus der Fülle des Erlebten möglich ist".[30]

Die Arbeit gliedert sich in sechs Kapitel und ist folgendermaßen aufgebaut:
Das erste Kapitel der Arbeit stellt einige theoretische und methodische Vorüberlegungen vor und gibt zunächst einen Überblick zu den Auswirkungen gesellschaftlicher Wandlungsprozesse auf die Lebensgestaltung von Frauen. Dabei stehen Veränderungen weiblicher Rollenvorgaben, Selbstbilder und Lebensentwürfe im Mittelpunkt (1.1).
Weiterhin wird die religiöse Neuorientierung von Frauen in der kirchlich-christlich geprägten Kultur der Gegenwart betrachtet (1.2). Zur Konkretisierung

---

29 Jürgen Lott: Handbuch Religion II. Erwachsenenbildung. Stuttgart u.a. 1984, bes. 82-178; hier 83. Lott bezieht sich in seinen Ausführungen wesentlich auf Jürgen Habermas: Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? In: ders. / Dieter Henrich: Zwei Reden. Aus Anlaß des Hegel-Preises. Frankfurt a. M. 1974, 23-75 und Rainer Döbert / Jürgen Habermas / Gertrud Nunner-Winkler (Hg.): Entwicklung des Ichs. Königsstein 1980.

30 Lott 1984, 83. Das Moment der Konstruktion der Lebensgeschichte z.B. im Setting eines (biographischen) Interviews oder einer anderen Erzählsituation trifft in ähnlicher Weise auch auf die Erzählungen der Vorstellungen vom Göttlichen/Heiligen zu, wie sie im Verlauf von Interviews (z.B. in der vorliegenden Studie) entwickelt werden.

der Situation von Frauen in der Kirche nutze ich eine von mir durchgeführte empirische Studie der Bremischen Evangelischen Kirche (1.2.1 und 1.2.2).
Im letzten Teil des Kapitels wird die methodische Ausrichtung der Arbeit erläutert. Dabei wird das methodische Vorgehen vor allem in Hinblick auf die Problematik bei der Untersuchung religiöser Neuorientierungen von Frauen und in bezug auf unterschiedliche religionswissenschaftliche Forschungsansätze beschrieben und begründet (1.3.1 und 1.3.2).

Das zweite Kapitel gibt einen historischen Überblick zur Entstehung und Entwicklung der "Göttinbewegung" (2.1).
Anhand von feministisch-theologischer und spiritueller Literatur sowie der Sichtung der entsprechenden "Szene" (Veranstaltungskalender, Gruppenangebote etc.) skizziere ich im zweiten Kapitelabschnitt die aktuelle Präsenz von Göttinbildern (2.2). Im dritten Teil des Kapitels stelle ich dann verschiedene Konzepte weiblicher Gottesvorstellungen vor (2.3). Schließlich folgt eine Einschätzung der Bedeutung dieser Göttinkonzepte für die religiöse Neuorientierung (2.4).

In den daran anschließenden Kapiteln wird die empirische Untersuchung vorgestellt. Anhand von Interviews mit kirchlich-christlich und feministisch orientierten Frauen werden Zusammenhänge zwischen lebensgeschichtlichen und religiösen Veränderungsprozessen untersucht. Besonderes Gewicht liegt dabei auf der Frage, wie es zur Entwicklung von Göttinvorstellungen kommt und welche Bedeutung die Verwendung weiblicher Gottesbilder für die befragten Frauen hat.

Im dritten Kapitel werden die Gewinnung der Untersuchungsgruppe, das Erhebungsverfahren, die Auswertungsschwerpunkte und zugrundeliegende Hypothesen beschrieben (3.1 bis 3.4) und das Auswertungsverfahren vorgestellt (3.5).

Das vierte Kapitel beinhaltet die Beschreibung der Untersuchungsgruppe (4.1) und die Auswertung des Interviewmaterials. Folgende Aspekte werden im einzelnen untersucht: die Auseinandersetzung mit der Frauenrolle (4.2), die religiöse Sozialisation, besonders im Hinblick auf Bilder vom Göttlichen in Kindheit und Jugend (4.3) und schließlich die aktuellen Vorstellungen vom Göttlichen

(4.4). Der letzte Auswertungsabschnitt stellt die religiöse Praxis der befragten Frauen vor (4.5). Am Schluß des Kapitels folgt eine Zusammenfassung der Auswertungsergebnisse (4.6).

Eine zusammenfassende Darstellung sowie Interpretation und Diskussion der Ergebnisse erfolgt unter vier ausgewählten Gesichtspunkten, die in Bezug zu den o.g. Auswertungsschwerpunkten stehen, im fünften Kapitel: Es geht dabei um die Brüche mit einem traditionellen Frauenbild (5.1), den Einfluß der Erfahrungen mit Religion in der Kindheit auf die religiöse Entwicklung (5.2), die Frage nach der Entstehung und Funktion weiblicher Gottesbilder (5.3) und zuletzt um Neuentwicklungen in der religiösen Praxis der Befragten (5.4).

Am Schluß der Arbeit wird die religiöse Neuorientierung kirchlich-christlich und feministisch orientierter Frauen im Hinblick auf allgemeine Tendenzen aktueller religiöser Wandlungsphänomene betrachtet und auf charakteristische Merkmale hingewiesen (Kapitel 6).

1 Theoretische und methodische Vorüberlegungen

Die Frage nach dem Zusammenhang von verändertem religiösen Verhalten und gesellschaftlichen Wandlungsprozessen stand am Anfang meiner Untersuchung. In dieser Arbeit wird diesbezüglich eine Facette religiöser Neuorientierungen betrachtet und durch die Auswertung qualitativen Datenmaterials beschrieben. Religiöse und soziale Wandlungsprozesse zeigen sich in vielen Bereichen. Das Interesse an weiblichen Gottheiten muß im Kontext einer veränderten sozialen Lage von Frauen in modernen Gesellschaften betrachtet werden. Die individuelle Perspektive, wie sie in den von mir durchgeführten Interviews deutlich wird, verweist immer auch auf allgemeinere Strukturen: Beispielsweise wird die Schwierigkeit, Berufstätigkeit und die Versorgung der Familie zu vereinbaren, oft als persönliches Problem erlebt, gleichzeitig aber ist es auch Folge der allgemeinen Auflösung traditioneller Aufgabenverteilungen in den Familien sowie besserer Bildungs- und Berufsmöglichkeiten für Frauen.
In diesem Kapitel skizziere ich zunächst den Stellenwert von Religion in der modernen Gesellschaft, bevor ich charakteristische Merkmale veränderter Lebenslagen und Selbstbilder von Frauen beschreibe. Auf diese Weise soll ein Bezugsrahmen geschaffen werden, in den das Phänomen der Attraktivität und Bedeutung weiblicher Gotttesbilder in der religiösen Neuorientierung von Frauen eingeordnet werden kann.

Um die Charakteristika aktueller Gesellschaftstruktur zu kennzeichnen, werden häufig Konzeptionen wie *Individualisierung, Informations- oder Multimediagesellschaft, Erlebnisgesellschaft* oder auch *multikulturelle Gesellschaft* verwendet. Diese Begriffe stehen für unterschiedliche theoretische Perspektiven, die jeweils bestimmte Aspekte gesellschaftlicher Entwicklungen oder Erscheinungen hervorheben. Ulrich Beck z.B. stellt das Phänomen zunehmender Entscheidungs- und Gestaltungsmöglichkeiten in nahezu allen Lebensbereichen einschließlich der damit verbundenen Risiken und neuen Zwänge als wesentliches Merkmal aktueller Gesellschaftsentwicklung in den Mittelpunkt seiner Theoriebildung.[31] Andere sehen in der Virtualisierung des Alltags durch neue

---

[31] Die These von der "Individualisierung" der Gesellschaft wurde vornehmlich von Ulrich Beck zu Beginn der achtziger Jahre entwickelt, sie konstatiert einen grundlegenden Wandel im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft. Vgl. Ulrich Beck: Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheit, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten. In: Reinhard Kreckel

Kommunikationstechnologien die gravierendste Veränderung moderner Gesellschaften.[32] Eher sozialpolitisch orientierte Theorien beschreiben die durch Globalisierung und Migrationsbewegungen bedingte Begegnung verschiedener Kulturen innnerhalb einer Gesellschaft als typische Erscheinung der Gegenwart, aus der sich nicht nur spezifische politische, soziale und ökonomische, sondern auch das Selbstverständnis und die Sinnorientierung der Menschen betreffende Fragestellungen und Probleme ergeben.[33] In einer kultursoziologischen Perspektive dagegen erscheint die zunehmende "Erlebnisorientierung" als zentrales Phänomen neuer gesellschaftlicher Entwicklungen (Schulze).[34]
Bei aller Unterschiedlichkeit der theoretischen Ansätze besteht weitgehend Einigkeit darüber, daß moderne Gesellschaften von einem Bewußtsein geprägt sind, für das "nicht die Erfahrung des Bestandes, sondern die *Veränderlichkeit* aller Dinge konstitutiv"[35] ist. Prozesse gesellschaftlicher Modernisierung werden als funktionale Differenzierung des gesellschaftlichen Systems verstanden, die die Menschen zunehmend mit Fragen von Sinngebung und Orientierung konfrontrieren.[36] Moderne Gesellschaften produzieren eine unübersehbare Vielfalt von Alltagswirklichkeiten, die sich einer einheitlichen Sinndeutung entzieht.[37] Gerade der "Überschuß an Kontingenzen" in der modernen Gesellschaft schaffe einen "neuen Bedarf an Religion"[38], und es fehle an allgemein verbind-

---

(Hg.): Soziale Ungleichheiten. Sonderband 2 der Sozialen Welt. Göttingen 1983, 35-74; ders.: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a. M. 1986.
Dazu auch: Hanns-Georg Brose / Bruno Hildenbrandt (Hg.): Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende. Opladen 1988; Norbert Elias: Die Gesellschaft der Individuen. Frankfurt a. M. 1987; Niklas Luhmann: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1989, bes.: Individuum, Individualität, Individualismus, 149-258.

32 Vgl. u.a. Josef Brauner / Roland Bickmann: Cyber Society. Das Realszenario der Informationsgesellschaft: Die Kommunikationsgesellschaft. Düsseldorf 1996 und Detlef Drewes: Die Online-Gesellschaft. Die virtuelle Zukunft hat begonnen. München 1997.

33 Vgl. z.B. Charles Taylor: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt a. M. 1993.

34 Gerhard Schulze: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt a. M. / New York 1996.

35 Franz-Xaver Kaufmann: Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen 1989, 19, Hervorhebungen im Original.

36 So u.a. Habermas 1988; Niklas Luhmann: Soziale Systeme. Frankfurt a. M. 1987 und s.a. Kaufmann 1989, bes. 14-69.

37 Kaufmann 1989, 21ff., 63f. Kaufmann betont den Aspekt, "Modernität als Bewußtsein und Legitimation zunehmender Veränderlichkeit oder Kontingenz" zu bestimmen und grenzt sich damit von Habermas ab, der das "Projekt Moderne" als Möglichkeit verstehe, das Programm der Aufklärung zum Ende zu bringen (ibid., 45f.).

38 Karl Gabriel: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne. Freiburg / Basel / Wien 1993; hier 157ff.; vgl. dazu auch Detlef Pollack: Was ist Religion? Probleme der Definition. In: ZfR, 3, 1995, 163-190, bes. 184ff.

lichen kollektiven Deutungsmustern[39]. So ist das Individuum darauf angewiesen, selbst eine Identität und Orientierung zu entwickeln und zu bewahren.

Die Wirkung der Moderne auf religiöse Phänomene wird in unterschiedlicher Weise gedeutet. Während Seiwert eine ansteigende Bedeutung des Religiösen als Ausdruck der Erfahrung der Moderne versteht, die sich sowohl in institutionalisierten Religionen als auch in sogenannten alternativen religiösen Orientierungen äußern kann,[40] spricht Gabriel von einer "religiösen Produktivität" der Moderne, die die Tendenz habe, "den traditionellen Deutungsrahmen der christlichen Tradition zu überschreiten und individuell geprägte Synkretismen hervorzubringen".[41] Gabriel bringt den Bedeutungsverlust der Kirchen mit einem steigenden Bedarf an Religion in Zusammenhang.[42] Dieser Auffassung widerspricht Pollack, der nicht den Bedeutungsverlust traditioneller Religionen und den Zwang zur individuellen Wahl einer religiösen Orientierung für das konstitutive Moment von Religion in modernen Gesellschaften hält, sondern vielmehr die neue Möglichkeit, die religiöse Frage "offen" zu lassen. In der Folge könnten - müßten aber nicht - verschiedene religiöse Orientierungen gewählt werden. Dabei allerdings dürfe die anhaltend starke soziale Bedeutung der Großkirchen nicht unterschätzt werden. Der Aufschwung esoterischer und okkultistischer Neuorientierungen wird von Pollack nicht als Kompensation des Bedeutungsverlustes der institutionalisierten Großkirchen gesehen, sondern als Minderheitenphänomen.[43]

Der gesellschaftliche Bedeutungsverlust von Religion läßt sich, so Pollack, sowohl in der institutionell geprägten "rituellen Dimension" als auch in ihrer "individuellen Überzeugungsdimension" beobachten. Religiöse Individualisierungsprozesse seien vor allem bei "kirchennahen und hochengagierten Kirchenmit-

---

39 Kaufmann 1989, 61.

40 Hubert Seiwert: Religion in der Geschichte der Moderne. In: ZfR, 3, 1995, 91-101, hier 100. Seiwert wendet sich gegen Auffassungen von Moderne, die von einer Unvereinbarkeit von Religion und Moderne ausgehen. Diese sei, so Seiwert nicht aufgrund empirischer Befunde ableitbar, "sondern allein aus einem Selbstbild einer Moderne, die von Religion frei sein will" erklärbar (ibid., 99). Seiwert betont die Bedeutung zeitgenössischer Religionen als "Formen *religiöser Sinngebung*" [...], die auf die Erfahrung der Moderne reagieren" (ibid., 100, Hervorhebungen im Original) und geht von Religion als einer "Option" der Moderne aus.

41 Gabriel 1993, 159 u. ders. 1996b, 171.

42 Gabriel 1993, 133 u. 157ff.

43 Detlef Pollack: Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie. In: Karl Gabriel (Hg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996a, 57-85.

gliedern und bei den Kirchenfernen bzw. Konfessionslosen anzutreffen".[44] "Das heißt, die Kirchen beherrschen noch immer weitgehend das religiöse Feld. Da aber ihre gesellschaftliche Prägekraft zurückgeht, weiten sich die religiösen Spielräume, und an den Rändern der kirchlichen Gemeindekerne, aber noch immer innerhalb der großen religiösen Institutionen, lagern sich alternative Religionsformen an, die gleitend übergehen in die Therapie-, Selbstverwirklichungs- und Lebensstilszene des außerkirchlichen Bereichs."[45]

Doch unabhängig von der Einschätzung der Gewichtung traditioneller und neureligiöser Orientierungen läßt sich seit den späten siebziger Jahren ein neu erwachtes Interesse an Religion beobachten, das als "typischer Ausdruck von Modernität selbst" angesehen werden kann.[46] Es richtet sich im übrigen keineswegs ausschließlich auf neue religiöse Orientierungen, sondern umfaßt durchaus auch innerkirchliche Traditionen, wie z.B. die Kirchentags-Bewegung oder charismatische Strömungen.[47] Pollack betont, daß Auffassungen, die lediglich der Krise der Moderne eine religionsproduktive Wirkung zurechnen, dem Säkularisierungstheorem insofern verhaftet bleiben, als nicht zentrale Funktionsweisen der Moderne selbst als religionsproduktiv angesehen werden.[48]

So ist zwar die Analyse der Situation von Religion in modernen Gesellschaften religionssoziologisch umstritten, es kann aber davon ausgegangen werden, daß in besonderer Weise eine Notwendigkeit zu individueller Identitätsbildung[49]

---

44 Pollack 1996, 83; wobei die Konfessionslosen häufig jedoch zugleich ihre Religiosität ablegten. Pollacks Auffassung nach sprechen Statistiken dafür, daß mit der Kirchendistanz auch die individuelle Spiritualität sinke und Religiosität nach wie vor hauptsächlich "kirchlich definiert" sei (ibid., 79). Damit schränkt er die u.a. von Luckmann vertretene These ein, daß eine "neue von den Kirchen unabhängige Religiosität im Entstehen begriffen ist". Hauptsächlich seien es Kirchenmitglieder mit einem "mittleren Verbundenheitsgrad zur Kirche, die sich am offensten für nicht christliche Religionen aussprechen" (ibid., 81).

45 Ibid.

46 Im Sinne von Kaufmann 1989, 32ff.; in eine ähnliche Richtung argumentiert Seiwert 1995, 100; vgl. Anmerkung 40.

47 Die Rezeptionen bestimmter religiöser Traditionen in Teilen der sog. Alternativbewegung können nur dann als "amoderne" Ansätze zur Konsolidierung neuer Dauerhaftigkeiten gedeutet werden, wenn der Begriff Moderne entsprechend normativ gefüllt ist. So z.B. Kaufmann 1989, 29 u. 48.

48 Pollack 1996, 61 - gegen die Position von Gabriel (1993).

49 Zur Problematik der Herstellung von Identität und Individualität existiert mittlerweile eine umfangreiche Literatur unter verschiedenen Gesichtspunkten wie z.B. der Geschlechtsidentität oder bezogen auf die Frage, was denn nun "individuell" sei. Exemplarisch seien hier genannt: Niklas Luhmann: Copierte Existenz und Karriere. Zur Herstellung von Individualität. In: Beck / Beck-Gernsheim 1994, 191-200 u. Monika Wohl-

und Sinnorientierung besteht, die in religiöser Hinsicht zu Neuorientierungen jenseits traditioneller Religiosität führen kann. Ausgehend von dieser Konzeptualisierung ist die vorliegende Untersuchung geplant. Es geht darum, exemplarisch religiöse Neuorientierungen von Frauen zu analysieren und dabei die Entwicklung weiblicher Gottesbilder in einem kirchlich-christlich geprägten Kontext zu kennzeichnen. Die Perspektive ist dabei eine religionswissenschaftlich-deskriptive Betrachtung der Selbstäußerungen der Frauen im Hinblick auf die Wahl weiblicher Konnotationen des Göttlichen/Heiligen. Es erfolgt keine theologisch-systematische Auseinandersetzung zum Gottesverständnis.
Das hier fokussierte Phänomen individueller, religiöser Neuorientierungen von Frauen und die damit verbundene Fragestellung nach Ursachen und typischen Entwicklungsmustern, läßt sich vor allem mit den bereits erwähnten Konzepten von Individualisierung und Pluralisierung ertragreich analysieren.

Es folgt nun zunächst ein Überblick zur Wirkung von Modernisierungsprozessen auf die Lebenssituation von Frauen (1.1). Danach steht die Situation von Frauen in der Kirche sowie deren religiöse Neuorientierungen im Mittelpunkt (1.2). Das Kapitel schließt dann mit der Diskussion methodischer Fragestellungen (1.3).

1.1 Die ambivalente Wirkung von Modernisierungsprozessen auf Lebensentwürfe und Selbstbilder von Frauen

Vergleicht man die Lebensentwürfe junger Frauen heute mit denen ihrer Mütter oder Großmütter, dann fallen einschneidende Veränderungen auf. Dabei geht es vor allem um größere Bildungsmöglichkeiten, häufigere Berufstätigkeit mit eigenem Einkommen und eine insgesamt stärkere Vielfalt der Lebensformen. Die Soziologin Elisabeth Beck-Gernsheim kennzeichnet diese Veränderungen in den Lebensbedingungen und Lebensentwürfen von Frauen als eine Entwicklung "Vom 'Dasein für andere' zum Anspruch auf ein Stück 'eigenes Leben'".[50] Frauen seien zunehmend aus der unmittelbaren Bindung an die Familie

---

rab-Sahr: Biographische Unsicherheit. Formen weiblicher Identität in der "reflexiven Moderne": Das Beispiel der Zeitarbeiterinnen. Opladen 1993.

50 Beck-Gernsheim 1983.

herausgelöst und die sogenannte "weibliche Normalbiographie" habe einen "Individualisierungsschub" durchgemacht.[51]

"Er [der Individualisierungsschub, E.F.] bringt, das ist unbestreitbar, die Öffnung neuer Handlungsräume, neue Entscheidungsmöglichkeiten und Lebenschancen für Frauen. Aber er bringt ebenso offensichtlich auch neue Unsicherheiten, Konflikte und Zwänge. Denn zum einen brechen nun auch in die weibliche Normalbiographie jene Risiken ein, denen zuvor nur die Männer ausgesetzt waren. Darüber hinaus entstehen zusätzliche Risiken, weil der Individualisierungsprozeß für Frauen 'unvollständig' bleibt, in einem eigentümlichen *Zwischenstadium* befangen. Denn Frauen heute sind nicht mehr so selbstverständlich wie früher über das Familiendasein und den Mann als Ernährer definiert; aber sie sind immer noch weit mehr als Männer für die Familienaufgaben zuständig, weit weniger durch eine eigene Arbeitsmarkt- und Berufsexistenz abgesichert. Dieses 'Nichtmehr' und 'Noch-nicht' erzeugt zahlreiche Ambivalenzen und Widersprüche im weiblichen Lebenszusammenhang. Während alte Beschränkungen zurücktreten und manche Entwicklungsmöglichkeiten sich öffnen, entstehen gleichzeitig neue Abhängigkeiten und Zwänge, deren Folgen noch nicht abzusehen sind. Die Lebensperspektiven von Frauen sind 'vorbildlos' geworden - offener *und* ungeschützter als früher."[52]

Beck-Gernsheim stützt sich in ihren Ausführungen auf die These von der *Individualisierung*, die in der neueren sozialwissenschaftlichen Diskussion zwar umstritten ist, mittlerweile aber eine relativ breite Zustimmung gefunden hat.[53] Als zentrales Merkmal moderner Gesellschaftsentwicklung gilt dabei, daß eine wachsende "Freisetzung" des Menschen aus den Sozialformen der industriellen Gesellschaft zu beobachten ist.[54] Der größeren Freiheit in der individuellen

---

51 Ibid., 308f.

52 Ibid., 309, Hervorhebungen im Original.

53 Vgl. die verschiedenen Beiträge in Ulrich Beck / Elisabeth Beck-Gernsheim (Hg.): Riskante Freiheiten. Frankfurt a. M. 1994.

54 Individualisierung läßt sich nach Beck vor allem durch drei Aspekte kennzeichnen: zum einen durch die "Herauslösung" des Menschen aus historisch gewachsenen Sozialformen und -bindungen, wie Klasse, Familie, Berufsbindung, soziale und regionale Milieus (die *"Freisetzungsdimension"*) und zum zweiten durch den "Verlust von traditionalen Sicherheiten", die Erschütterung der Plausibilität traditioneller Glaubenssysteme und das Fehlen einer handlungsleitenden Wert- und Normenorientierung (die *"Entzauberungsdimension"*). Während diese beiden Merkmale zu einer Herauslösung aus überlieferten Bezugssystemen, Werten und Normen führen und eine individuelle Gestaltung vieler Lebensbereiche ermöglichen, entsteht gleichzeitig eine "neue Art der sozialen Einbindung" (die *"Kontroll- bzw. Reintegrationsdimension"*). Insbesondere dieses dritte Merkmal führt zu vielfältigen Konflikten für die einzelnen, die ihr Leben in der Spannung zwischen den Polen Selbstbestimmung (mehr Freiheiten und Wahlmöglichkeiten) und neuen gesellschaftlichen Zwangslagen, wie z.B. den Erfordernissen

Gestaltung vieler Lebensbereiche stehen jedoch Einschränkungen und gesellschaftliche "Standardisierungen", z.B. durch ökonomische Bedingungen, gegenüber.
So bringt die Individualisierung in der Lebensgestaltung mehr Freiräume in den Bereichen Bildung, Beruf sowie in der Gestaltung von Beziehungen. Gleichzeitig aber ist es unvermeidlich, sich den Gesetzen des Arbeitsmarktes zu unterwerfen, familiäre Rollen- und Aufgabenverteilung je neu zu verhandeln und einen eigenen, Identität vermittelnden Lebensplan zu entwerfen.[55] Im Hinblick auf strukturelle Veränderungen der Erwerbsarbeit kommt es zu Auflösungserscheinungen der "arbeitsgesellschaftlichen Normalbiographie" und der bisher weitgehend "institutionalisierten Verlaufsmuster des Lebens", die eine eigenständige biographische Orientierung notwendig machen.[56]

Wo in vormodernen Gesellschaften durch die Familie, die Schichtzugehörigkeit oder durch den Glauben Sicherheit und Orientierung geboten wurde, entsteht ein Vakuum, das neu gefüllt werden muß. Bisher gültige Deutungsmuster sind brüchig geworden, jede einzelne/jeder einzelne ist gefordert, eigene Antworten zu finden bzw. aus dem "Sinn-Angebot" das passende auszuwählen: "Die Normalbiographie wird damit zur 'Wahlbiographie', zur 'reflexiven Biographie', zur 'Bastelbiographie'" und in der Konsequenz stehen alle menschlichen Lebensbereiche zur Wahl, "Leben, Tod, Geschlecht, Körperlichkeit, Identität, Religion, Ehe, Elternschaft, soziale Bindungen - alles wird sozusagen bis ins Kleingedruckte hinein entscheidbar, muß, einmal zu Optionen zerschellt, entschieden werden."[57]

---

des Arbeitsmarktes, des Wohnungsmarktes, des Bildungsangebotes usw. gestalten müssen. Herausgelöst aus traditionellen Bezügen und sozialen Vorgaben ist das Individuum frei und gleichzeitig gezwungen, den Lebenslauf entsprechend der erwähnten Rahmenbedingungen zu gestalten. Vgl. dazu die Lit. in Anmerkung 31, sowie Beck 1986, bes. 205ff.; Ulrich Beck / Elisabeth Beck-Gernsheim: Individualisierung in modernen Gesellschaften. Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie. In: dies. 1994, 10-39; bes. 11ff. und Hanns-Georg Brose / Monika Wohlrab-Sahr: Formen individualisierter Lebensführung von Frauen - ein neues Arrangement zwischen Familie und Beruf? In: Hanns-Georg Brose (Hg.): Berufsbiographien im Wandel. Opladen 1986, 105-145.

55 Vgl. Ulrich Beck: Freiheit oder Liebe. Vom Ohne-, Mit- und Gegeneinander der Geschlechter innerhalb und außerhalb der Familie. In: Ulrich Beck / Elisabeth Beck-Gernsheim: Das ganz normale Chaos der Liebe. Frankfurt a. M. 1990, bes. 33f. und darin der Beitrag von Beck-Gernsheim, bes. 105ff. Beck-Gernsheim nennt dieses Phänomen das "Doppelgesicht von Freisetzungsprozessen" ibid., 105.

56 Martin Kohli: Institutionalisierung und Individualisierung der Erwerbsbiographie. In: Beck / Beck-Gernsheim 1994, 219-244; hier 231 u. 232.

57 Beck / Beck-Gernsheim 1994, 13 u.16.

Nach Ansicht von Beck und Beck-Gernsheim führt die zunehmende Komplexität im Entscheidungsfeld zu einem erhöhten Konfliktpotential in Partnerschaftsbeziehungen, Ehe und Familie, weil verbindliche Regeln fehlen.[58] Während das Leben einerseits zur "selbstentworfenen Biographie" wird, muß die individuelle Lebensplanung andererseits mit den Anforderungen der Existenzsicherung, den Bedingungen des Marktes und den neuen Rollen- und Aufgabenverteilungen abgestimmt werden. Ich werde im folgenden zeigen, daß dies für Frauen in zugespitzter Form zutrifft.

Eine historische Betrachtung zeigt, daß Frauen erst seit den 60er Jahren von den beschriebenen Individualisierungsprozessen verstärkt betroffen sind. Das Funktionieren der im 19. Jahrhundert entstehenden Industriegesellschaft basierte wesentlich auf einer geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung im Rahmen der Kleinfamilie. Die Aufgabe des Mannes bestand darin, alle Arbeitskapazitäten für die ökonomische Existenzsicherung durch außerhäusliche, bezahlte Erwerbsarbeit einzusetzen und die wesentliche Aufgabe der Frau war es, durch die Übernahme der privaten Alltagsarbeit - Kinderversorgung, Haushaltsführung, Behördengänge usw. - dem Mann dafür den Rücken freizuhalten. Die Aufteilung dieser Funktionen zwischen Frauen und Männern war bis 1977 im Familienrecht der Bundesrepublik Deutschland verankert.[59] Die Anforderungen des Arbeitsmarktes in der Industriegesellschaft setzen bis heute Berufsbiographien voraus, in denen alle Energie für die berufliche Tätigkeit aufgewendet werden kann. Die Erledigung von Reproduktionstätigkeiten paßt nicht in eine "ideale Berufsbiographie" hinein. Als selbstverständlich wird vorausgesetzt, daß die private Alltagsarbeit von anderen - und das heißt in vielen Fällen von der Ehefrau - bewältigt wird.[60]

Die Selbstverständlichkeit geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung und traditioneller Weiblichkeitszuweisungen wurde in den letzten dreißig Jahren in ihrer

---

58 Vgl. dazu Elisabeth Beck-Gernsheim: Bis daß der Tod euch scheidet? Wandlungen von Liebe und Ehe in der modernen Gesellschaft. In: Archiv für Wissenschaft und Praxis der sozialen Arbeit, Bd. 17, 1986, 144-173, hier 150ff.

59 Vgl. in Elisabeth Beck-Gernsheim: Das halbierte Leben. Männerwelt Beruf, Frauenwelt Familie. Frankfurt a. M. 1992, 64.

60 Vgl. dazu ibid., 68ff.

Plausibilität und Gültigkeit jedoch grundlegend erschüttert. Vor allem folgende Faktoren spielten dabei eine entscheidende Rolle: [61]

1. Die zunehmende Einbeziehung von Frauen in die Erwerbstätigkeit nach dem Zweiten Weltkrieg,
2. die Veränderung des Lebenszyklus durch die Verlängerung der Lebenserwartung,[62]
3. die Entlastung von Hausarbeit durch technische Rationalisierung und deren gleichzeitige Dequalifizierung,
4. die stärkere Kontrolle über die Zahl der Kinder und den Zeitpunkt von Mutterschaft durch Verhütungsmittel und Schwangerschaftsabbruch,
5. die größere Vielfalt von Lebensformen durch das neue Familienrecht und vor allem
6. die Verbesserung der Bildungschancen für Mädchen und Frauen.

Alle diese Faktoren führten zu gravierenden Veränderungen in der Zuteilung bestimmter Arbeitsbereiche an Frauen und Männer.[63] Der Status "Hausfrau" verliert an gesellschaftlicher Anerkennung, so daß Frauen in stärkerem Maße nach erfüllter Arbeit außerhalb des Hauses suchen. In der sozialwissenschaftlichen Literatur wird die zunehmende subjektive Bedeutung der Berufsbiographie für Frauen konstatiert.[64] Das scheint jedoch nicht nur die jüngere Frauengeneration, sondern auch ältere Frauen, die früher nicht die Möglichkeit zu beruflicher Bildung und Tätigkeit hatten, zu betreffen. So streben viele Frauen nach der Phase der Kinder- und Familienarbeit eine berufliche oder ehrenamtliche Tätigkeit an, weil sie allein mit ihrem Status als Ehefrau, Mutter, Großmutter nicht zufrieden sind. Nicht wenige Frauen versuchen einen Wieder- oder Neu-

---

61 Vgl. dazu Ulrich Beck / Elisabeth Beck-Gernsheim: Das ganz normale Chaos der Liebe. Frankfurt a. M. 1990 sowie Beck 1986, 160-195.

62 Die Phase des "Dasein-für-Kinder" wird zu einem vorübergehenden Lebensabschnitt, dem noch zwei bis drei Jahrzehnte ohne Sorge für die Kindererziehung und -betreuung folgen; vgl. dazu Ulrich Beck: Freiheit oder Liebe. Vom Ohne-, Mit- und Gegeneinander der Geschlechter innerhalb und außerhalb der Familie. In: Beck / Beck-Gernsheim 1990, 20-64.

63 Zum Wandel der traditionellen Familie vgl. Achim Kraul et. al.: Familiäre Lebenswelten. In: Manfred Cierpka (Hg.): Handbuch der Familiendiagnostik. Berlin / Heidelberg / New York 1996, 195-223.

64 Vgl. z.B. Brose 1986; Beck-Gernsheim 1992 u. Helga Bilden: Geschlechterverhältnis und Individualität im gesellschaftlichen Umbruch. In: Hildegard Keupp / Helga Bilden (Hg.): Verunsicherungen. Das Subjekt im gesellschaftlichen Wandel. Göttingen 1989, 19-46.

einstieg in den Beruf und/oder engagieren sich in einer ehrenamtlichen Tätigkeit.[65]

In Widerspruch zu den neuen Freiheiten stehen vielfältige gegenläufige Entwicklungen. So fehlen für die Verwirklichung einer geradlinigen Berufskarriere häufig entsprechende Möglichkeiten der Kinderbetreuung oder es ist schwierig, überhaupt einen geeigneten Arbeitsplatz zu finden. Die ansteigenden Scheidungszahlen verweisen auch auf die Brüchigkeit der Versorgung der Frau durch Ehe und Familie. Das zeigt sich z.B. an der wachsenden Zahl alleinerziehender Mütter, von denen ein großer Teil auf Sozialhilfe angewiesen ist.[66] Das neue Familienrecht ermöglicht insgesamt zwar einen größeren Freiraum in der Lebensgestaltung von Frauen, andererseits aber fehlen gesellschaftlich institutionalisierte Strukturen zur ökonomischen und sozialen Absicherung.
Auch die starke berufliche Motivation junger Frauen[67] trifft nicht auf gleichermaßen gestiegene Chancen, nach Abschluß der Ausbildung einen qualifizierten Arbeitsplatz zu bekommen. Noch immer ist der Frauenanteil in höheren beruflichen Positionen sehr gering. So sind beispielweise in der Wirtschaft nur 2,7% der Stellen mit Dispositionsbefugnis von Frauen besetzt.[68] Darüber hinaus zeigt sich, daß nicht nur der Berufseinstieg für jüngere Frauen schwieriger ist als für die jungen Männer, sondern daß auch die Rückkehrchancen in den Beruf nach Arbeitslosigkeit oder Arbeitsunterbrechung infolge von Kinderbetreuungszeiten erheblich schlechter sind. Die hohe Bildungs- und Berufsmotivation von Frauen trifft auf konträre Tendenzen des Arbeitsmarktes.[69] Die wirt-

---

65 Dieses Phänomen kann insbesondere im kirchlichen Bereich beobachtet werden. Kircheninterne Studien zeigen, daß der weitaus größte Teil (etwa 80%) der ehrenamtlichen Arbeit von Frauen geleistet wird. Mehr als 80% dieser Frauen sind älter als 40 und wenden mehr als sechs Stunden wöchentlich für diese Tätigkeit auf. Als häufigste Motivation wird neben der Freude an der ehrenamtlichen Arbeit der Wunsch, etwas Sinnvolles zu tun sowie die Möglichkeit, persönliche Fähigkeiten entwickeln zu können, angegeben. Vgl. dazu Edith Franke: Frauen in der Bremischen Evangelischen Kirche sind gefragt. Bericht über die Bestandsaufnahme zur Situation von Frauen in der Bremischen Evangelischen Kirche. (Kircheninterne Veröffentlichung) Bremen 1992, 34ff. u. 42.

66 Bundesministerium für Frauen und Jugend: Frauen in der Bundesrepublik Deutschland. Rheinbach 1992, 85.

67 Ibid., 19ff.

68 Ibid., 31 u. 37 sowie Beck 1990, 28.

69 Vgl. Beck 1990, 24 u. 31. Eine Studie hat ergeben, daß bei Mädchen zwischen 15 und 19 Jahren die Verwirklichung des Berufswunsches noch vor Heirat und Mutterschaft an erster Stelle steht. Born / Krüger / Lorenz-Meyer weisen darauf hin, daß zwar allgemein von einem erhöhten Interesse junger Frauen an Ausbildung und Berufstätigkeit ausgegangen wird, daß die Forschung jedoch kaum die Diskrepanz zwischen Bildungsmotivation und ihren Einlösemöglichkeiten für die Generation der älteren Frau-

schaftliche Rezession der letzten Jahre führte zu einem überproportionalen Anstieg der Erwerbslosigkeit bei Frauen.[70] Insgesamt fehlt es an Arbeitsmöglichkeiten, die der zunehmenden Qualifikation der Frauen entsprechen.
Frauen stehen heute im Generationenvergleich in der Regel besser da, ohne jedoch mit den Männern gleichgezogen zu haben. Das Interesse von Frauen an eigenständiger ökonomischer Absicherung und Berufstätigkeit gerät nach wie vor in Konflikt mit Wünschen nach Partnerschaft und Mutterschaft; und häufig sind berufstätige Mütter einer Mehrfachbelastung ausgesetzt, da sie mit traditionellem Rollenverhalten ihrer Partner konfrontiert sind.[71] Insofern müssen Frauen in hohem Maße individuelle Lösungen (er-)finden und die "Wahlbiographie" wird zu einem Balanceakt zwischen widersprüchlichen Erwartungen, Wünschen und Aufgabenstellungen.[72]

---

en untersucht hat. Die empirische Studie zu Lebensverläufen älterer Frauen, die die Autorinnen vorgenommen haben, zeigt die Diskrepanz zwischen gesellschaftlichen Erwartungen an die damals jungen Frauen (z.B. die Erwartung der Ehemänner, daß die Frauen nach der Heirat die Berufstätigkeit aufzugeben haben) und ihren eigenen Wünschen (z.B. nach Beendigung einer Ausbildung und Fortführung einer Berufstätigkeit) auf. Darüber hinaus wird deutlich, daß die Forschung häufig von "zählebigen Normalitätsunterstellungen" ausgeht, die so nicht zutreffend sind. So konnte die qualitative Studie zeigen, daß die befragten Frauen nicht im Gegensatz zu den heute jungen Frauen erst in einer späten Lebensphase wieder berufstätig sein wollten, sondern im Schnitt schon nach fünf Jahren Unterbrechung eine Erwerbstätigkeit wieder aufnehmen wollten. Born / Krüger / Lorenz-Meyer 1996, bes. 11-13 u. 271-284.

70 Vgl. Bundesministerium für Frauen und Jugend 1992, 54ff.

71 Vgl. dazu Born / Krüger 1993; darin wird in verschiedenen Beiträgen das Problem des Geschlechterverhältnisses bei berufstätigen Paaren/Eltern thematisiert.

72 Im Zusammenhang der Diskussion um die konflikthafte Identitätsbildung von Frauen in modernen, westlichen Industriegesellschaften, die mit der Gleichzeitigkeit alter Rollenerwartungen als Hausfrau und Mutter sowie veränderter gesellschaftlicher Ansprüche, z.B. sich im Beruf zu bewähren und aktiv am öffentlichen Leben teilzunehmen, wird von einer "fragmentarischen Identität" gesprochen. Vgl. dazu Henning Luther: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart 1992; darin bes. 160-182. Vgl. dazu auch die Überlegungen im Hinblick auf religiöse Identitätsbildung von Frauen von Regina Sommer: Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen. Eine qualitativ-empirische Studie über den Zusammenhang von biographischer Struktur und religiöser Orientierung. Stuttgart u.a. 1998; bes. 86-88 u. 288-302.

1.2 Zwischen Tradition und Innovation - Religiöse Neuorientierung von kirchlich geprägten Frauen

Veränderungen in den Rollenerwartungen und Selbstbildern von Frauen wirken sich auch auf das religiöse Verhalten, die religiöse Identität, aus.[73] Frauen müssen heute eigene Lebensentwürfe entwickeln, ohne auf Halt und Orientierung gebende Vorbilder und Traditionen zurückgreifen zu können.[74] Verbindliche Modelle alltagspraktischen Handelns gibt es (noch) nicht.[75] Auch in religiöser Hinsicht sind Frauen deshalb auf der Suche nach Ansätzen und Ausdrucksmöglichkeiten, die identitätsstiftend sein können. Sie stehen in vielfältiger Weise zwischen Tradition und Innovation - auch im Bereich des Religiösen. Nach wie vor z.B. leisten Frauen traditionell den weitaus größten Teil der (ehrenamtlichen) Arbeit in den Kirchengemeinden.[76] Gleichzeitig aber sind sie es, die innerkirchliche Reformbewegungen wie die feministische Theologie gründen und in Gruppierungen jenseits etablierter Religionssysteme neue spirituelle Formen und Inhalte entwickeln.[77]

1.2.1 Zur Situation von Frauen in der Kirche

Das enge Nebeneinander von Bindungen an vertraute, christliche Traditionen und der Suche nach religiöser Neuorientierung läßt sich gerade anhand der Situation von Frauen in der Kirche[78] gut beobachten. Hier zeigt sich einerseits der Wunsch, an Überliefertes und Vertrautes anzuknüpfen und andererseits eine zunehmende Suche nach veränderten religiösen Inhalten und Formen, die das neue Selbstbewußtsein von Frauen auch in religiöser Hinsicht aufnehmen und ihre spezifischen Bedürfnisse und Erfahrungen berücksichtigen. Gerade Frauen, die sich im sozialen Alltag als aktiv Handelnde erleben, die selbständig arbeiten, zur Existenzsicherung der Familie beitragen oder sogar allein dafür

---

73 Vgl. dazu Beck-Gernsheim 1983, die den Verlust identitätsstiftender Vergewisserungen durch traditionelle Bezugssysteme hervorhebt.

74 Ibid., 314.

75 Ibid., 323.

76 Vgl. Anmerkung 65.

77 Vgl. dazu auch Kapitel 2.1 in dieser Arbeit.

78 Zur Erinnerung: Ich gehe von einer in vieler Hinsicht ähnlichen Situation von Frauen in den christlichen Kirchen aus, beziehe mich aber in dieser Arbeit in der Regel auf die evangelisch-lutherische Kirche (vgl. auch Anmerkung 23).

aufkommen, fühlen sich von traditionellen christlichen Frauenbildern, die eine dienende und dem Mann untergeordnete Rolle beschreiben, nicht angesprochen.[79] Sie wünschen sich einen eigenen Zugang zur Transzendenz und eine stärkere Beteiligung an theologischen Interpretationen und Gestaltung religiöser Praxis. Am deutlichsten zeigen sich diese Veränderungen in der feministischen Theologie.[80] Die Spannweite der Veränderungsbestrebungen feministisch geprägter Frauen in der Kirche läßt sich durch zwei Pole markieren: Auf der einen Seite steht schließlich der Auszug aus der Kirche[81] und auf der anderen Seite das Streben nach innerkirchlichen Reformen, z.B. durch Integration neuer religiöser Inhalte und Formen. So befinden sich viele Frauen im kirchlichen Kontext "zwischen Engagement und Enttäuschung"[82], im "Exodus in eine befreiende Kirche"[83] und sind nicht selten Grenzgängerinnen zwischen kirchlichem Christentum und neuen religiösen Orientierungen[84].

Die Kirchen bemühen sich in den letzten Jahren zunehmend, die Kritik von Frauen aufzunehmen und ihren Wünschen entgegenzukommen. Die Kritik seitens der feministischen Theologie an der Diskrepanz zwischen dem starken Engagement der Frauen und ihrer fehlenden Repräsentanz in den Leitungsgremien der Kirche hat zu Veränderungsinitiativen geführt: So wurde beispielsweise ein Studien- und Bildungszentrum der Evangelischen Kirche für Frauen eingerichtet[85], auf den evangelischen Kirchentagen gehören Frauenforen und frauenspezifische Veranstaltungen mittlerweile zum festen Programm, zahlreiche Landeskirchen haben Frauenbeauftragte eingestellt und in vielen lo-

---

79 Vgl. dazu exemplarisch die Beschreibung der Distanziertheit gegenüber kirchlicher Tradition in der Religiosität von Frauen bei Bußmann 1988, bes. 81-86.

80 Vgl. dazu besonders Kapitel 2.

81 Vgl. dazu z.B. die Posititon von Mary Daly: Jenseits von Gottvater, Sohn und Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung. München 3. Auflage 1984 (Boston 1973; erste deutsche Ausgabe München 1980) und den Band von Andrea Schulenberg: Feministische Spiritualität. Exodus in eine befreiende Kirche? Stuttgart u.a. 1993; die Autorin bietet seit einigen Jahren freie Ritualgruppen, spirituelle Workshops etc. unter dem Namen "der rote Faden" als selbständige, vom kirchlichen Kontext unabhängige spirituelle Lehrerin an. Sie nennt sich seitdem Aerdna Schulenberg; vgl. dazu auch in Kapitel 2.2.4.

82 Astrid Hieber / Ingrid Lukatis: Zwischen Engagement und Enttäuschung. Frauenerfahrungen in der Kirche. Hannover 1994 und Cornelia Dassler / Astrid Hieber / Ingrid Lukatis: Geht´s Frauen in der Kirche besser? Frauenerfahrungen im Horizont sozialwissenschaftlicher Analysen. Hemmingen 1997.

83 Vgl. Schulenberg 1993.

84 So auch das Resultat einer Befragung zu feministischer Spiritualität von Donate Pahnke: Was Frauen glauben. Ergebnisse einer empirischen Befragung. Im Druck befindlich, Bremen 1998.

85 Frauenstudien- und -bildungszentrum der EKD, Anna Paulsen Haus, in Gelnhausen.

kalen und auch überregionalen Veranstaltungen sind frauenbezogene Themen ein wichtiger Bestandteil von Seminaren und Tagungen.[86]

Auch von Seiten der Kirchenleitung wurde das Thema aufgegriffen: So beschäftigte sich die 7. Synode der EKD (Evangelische Kirche in Deutschland) auf ihrer Tagung 1989 mit dem Schwerpunktthema "Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche".[87] Ein dort mit breiter Zustimmung gefaßter Synodalbeschluß[88] fordert eine verstärkte Mitwirkung von Frauen in kirchlichen Entscheidungsprozessen, die "Würdigung" und Einbeziehung weiblicher Lebensentwürfe in Predigt und Gemeindeleben, eine "frauengerechte Sprache" sowie die Aufnahme von Impulsen feministischer Bibelarbeit im Hinblick auf die Beschreibung Gottes als "Du, das in weiblicher und männlicher Form symbolhaft beschrieben werden kann".[89] Darüber hinaus wurde beschlossen, theologische Frauenforschung zu fördern, Frauen in sozialen Notlagen zu unterstützen und die Teilhabe von Frauen an Leitungsfunktionen zu stärken. Zielsetzung sei es, "Frauen auf allen Ebenen kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens voll zu beteiligen".[90]

Von nahezu allen evangelischen Landeskirchen wurden in den letzten Jahren Untersuchungen zur Situation von Frauen in der Kirche in Auftrag gegeben. Inzwischen liegen Abschlußberichte dieser Studien vor.[91] Trotz aller Unterschiedlichkeit in der Methodik und inhaltlichen Schwerpunktsetzung der Erhebungen wird übereinstimmend eine strukturelle Benachteiligung von Frauen im kirchlichen Kontext festgestellt.[92]

---

86 Dies gilt in ähnlicher Weise für die katholische und evangelische Kirche. Im folgenden werde ich mich jedoch ausschließlich auf die evanglisch-lutherische Kirche als dem engeren Bezugsrahmen dieser Arbeit beziehen.

87 Kirchenamt der EKD im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.): Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh 1990.

88 Ibid., 8-35.

89 Ibid., 15-17.

90 Ibid., 34.

91 Eine zusammenfassende Übersicht gibt Christiana Hilpert-Fröhlich: Auswertung von empirischen Untersuchungsergebnissen und Berichten zur Situation der Frauen in der Landeskirche. Hg. vom Sozialwissenschaftlichen Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland. SWI Materialien. Ohne Jahres- und Ortsangabe.

92 Hilpert-Fröhlich o.J., 8. So fühlen sich viele Frauen durch eine männlich geprägte Sprache gestört und wünschen eine Beschäftigung mit feministischer Theologie im kirchlichen Kontext; auch der Wunsch nach Veränderungen religiöser Praxis im Hinblick auf stärker gemeinschaftsbezogene Liturgie, zeitgemäßere Ausdrucksformen wie Tanz und Bewegung, die Berücksichtigung von alltags- und handlungsbezogenen Themen sowie die Abkehr von einseitig männlicher Bibelauslegung und eine stärkere Berücksichtigung von Frauengestalten wurde häufig geäußert. Ibid., 13f. u. 16f.

Da die in dieser Arbeit thematisierte religiöse Neuorientierung kirchlich-christlich geprägter Frauen in Zusammenhang mit der Unzufriedenheit und Gefühlen der Heimatlosigkeit von Frauen im traditionellen kirchlichen Kontext gesehen werden muß, möchte ich im folgenden exemplarisch die Situation von Frauen in der Bremischen Evangelischen Kirche anhand einer eigenen quantitativen Untersuchung beschreiben. Erst vor dem Hintergrund einer solch breiten bzw. allgemeinen Darstellung werden konkrete religiöse Veränderungsprozesse plausibel.

1.2.2 Frauen in der Bremischen Evangelischen Kirche - Eine empirische Untersuchung

Unter dem Titel "Frauen in der Bremischen Evangelischen Kirche sind gefragt" wurde im Auftrag der Bremischen Evanglischen Kirche (BEK) eine quantitative Erhebung von Dezember 1990 bis März 1992 geplant und durchgeführt. Der Abschlußbericht wurde auf dem Kirchentag[93] der BEK am 25.3.1992 kirchenintern veröffentlicht.[94] Die Nutzung dieser Erhebung zur Situation und Befindlichkeit von Frauen in der Bremischen Evangelischen Kirche bietet sich an, da ich für den empirischen Teil der vorliegenden Arbeit ausschließlich Frauen aus dem Umfeld der BEK interviewt habe.
Aus den Ergebnissen dieser repräsentativ angelegten Studie sollten sowohl Informationen über die allgemeine Situation von Frauen in der Kirche gewonnen, als auch Hinweise auf spezifische Problemfelder und mögliche Entstehungszusammenhänge für religiöse Neuorientierungen kirchlich-christlich geprägter Frauen gefunden werden. Die Auswertung der quantitativen Erhebung bildete einen wichtigen Ausgangspunkt für die Konzeption der hier vorliegenden Studie.

---

93 Kirchentag bedeutet in der organisatorischen Struktur der BEK eine Versammlung gewählter Vertreter/Vertreterinnen der verschiedenen Gemeinden und Institutionen, sie stellt das höchste beschlußfassende Gremium dar und tagt einmal im Jahr.

94 Vgl. Franke 1992.

Ziel der Kirchenstudie war es, ein umfassendes Bild über die Befindlichkeit, Wünsche und Probleme der Bremischen Kirchenfrauen zu erhalten.[95] Es sollten sowohl verschiedene Alters- und Berufsgruppen als auch kirchennahe und -ferne Frauen erreicht werden. Ein breit angelegter Fragebogen, der über verschiedene Multiplikatoren[96] weit gestreut verteilt wurde, sollte einen möglichst repräsentativen Einblick ergeben.
Die Rücklaufquote von 25,5% bei 4000 verteilten Fragebögen lag deutlich über dem Level ähnlicher Erhebungen. Viele Frauen beschränkten sich bei der ein- bis zweistündigen Bearbeitung des Fragebogens nicht auf das Ankreuzen, sondern fügten ausführliche Kommentare, Erklärungen und Vorschläge hinzu.[97] Ausgewertet wurde schließlich eine repräsentative Stichprobe von 342 Fragebögen.

Ich beschreibe im folgenden die soziodemographische Struktur der Untersuchungsgruppe, stelle dann die inhaltliche und methodische Konzeption der Erhebung vor und fasse anschließend die Ergebnisse zusammen.

Die Untersuchungsgruppe
Die *Altersstruktur* zeigt, daß die mittleren und älteren Jahrgänge besonders stark vertreten sind. 46,5% der Befragten sind zwischen 41 und 60 Jahre alt und 21,6% sind älter als 61 Jahre. Die 21-40jährigen sind dagegen nur mit 29,2% vertreten. Dieser Zusammensetzung entspricht auch die Aktivität und Vertretung verschiedener Altersgruppen im kirchlich-gemeindlichen Bereich.
Die Verteilung der *Tätigkeitsfelder* zeigt, daß sowohl Frauen geantwortet haben, die stark im kirchlichen Bereich engagiert sind, als auch solche, die in loser Verbindung zur Kirche stehen. Von den befragten Frauen sind 34,2% in der Kirche ehrenamtlich tätig, für 26,0% ist die Kirche Arbeitgeberin, für 7,6% der Frau-

---

95 Auftraggeber der Studie waren die Kirchenleitung und ein Beirat von zwanzig Frauen, der aus verschiedenen Berufs- und Interessengruppen kirchlich-engagierter Frauen zusammengesetzt war.

96 Die Mitglieder des Beirates, Vertreterinnen verschiedener Berufsgruppen, Pfarramtssekretariate und die Postfächer der einzelnen Gemeinden.

97 Es kann deshalb zum einen auf ein großes Interesse seitens der Befragten bezüglich dieses Themas geschlossen werden. Zum anderen trug vermutlich auch die Überschaubarkeit und größere persönliche Einbindung der einzelnen Kirchenmitglieder in der spezifischen Struktur der Großstadtkirche Bremen und das große Engagement vieler einzelner Frauen aus unterschiedlichen Tätigkeitsfeldern der kirchlichen Arbeit zum hohen Rücklauf dieser Erhebung bei.

en trifft beides zu (also insgesamt 67,8%). Etwa ein Drittel der Befragten (32,2%) zählen sich zu den eher lose und sporadisch mit der Kirche verbundenen Frauen.

Zum *Familienstand* der Befragten: Über die Hälfte, 56,4%, der antwortenden Frauen sind verheiratet, 14,9% sind verwitwet, 11,4% sind geschieden oder leben getrennt und 17,3% sind ledig. 22,3% der Frauen haben keine Kinder, 55,3% haben bis zu zwei Kinder und 21,9% der Befragten haben drei oder mehr Kinder. Entsprechend der Altersstruktur der Erhebung sind 73,9% der Kinder der antwortenden Frauen über 18 Jahre alt. Nur 17% der Befragten haben Kinder im Vorschulalter.

Die Zahlen bezüglich des *Bildungsstandes* der Befragten zeigen, daß Frauen mit einem mittleren oder hohen Bildungsabschluß im kirchlichen Leben besonders stark vertreten sind: 20,8% haben die Hauptschule abgeschlossen, 39,8% die mittlere Reife und 36% der Befragten haben Abitur oder ein abgeschlossenes Hochschulstudium.[98]

Inhaltliche und methodische Konzeption

Da das Spektrum der nachgefragten Themenbereiche möglichst vielfältig sein sollte, wurde eine Befragung mit quantitativen und weitgehend standardisierten Variablen gewählt. Anhaltspunkte für die inhaltliche Gestaltung des Fragbogens ergaben sich in vorbereitenden Gesprächen und Interviews mit Frauen aus unterschiedlichen kirchlichen Tätigkeitsfeldern sowie den Mitgliedern des begleitenden Beirates als Expertinnen.

Der Fragebogen umfaßte schließlich vier Themenschwerpunkte:

1. Persönliche Erfahrungen in und mit der Kirche (z.B. Gottesdienstgestaltung, Vereinbarkeit von Familie und kirchlichen Aktivitäten, Feministische Theologie, Zusammenarbeit von Frauen und Männern im kirchlichen Bereich u.ä.)
2. Das Ehrenamt in der Kirche
3. Kirche als Arbeitgeberin
4. Spezifische Erfahrungen der Ehefrauen von Pastoren und anderen kirchlichen Mitarbeitern.

Am Schluß wurden die Frauen dazu aufgefordert, Kritik oder Vorschläge zum Thema "Frauen in der Kirche" aufzuschreiben.

---

[98] Alle Zahlenangaben sind dem o.g. Abschlußbericht, Franke 1992, entnommen; hier 9-14.

Schon die Veröffentlichung des Abschlußberichtes anläßlich des Kirchentages 1992 zeigte, daß durch die Erhebung viele der vorher entwickelten Hypothesen mit "harten" Zahlen belegt werden konnten.[99] Die Auswertung der Daten machte vor allem deutlich, daß gerade die jüngeren, zahlenmäßig weniger vertretenen Frauen weitaus unzufriedener mit ihrer Stellung in der Kirche sind als die Mehrheit der älteren Frauen.[100] So fordern beispielsweise junge Frauen häufiger eine Bezahlung bzw. Kostenerstattung für ehrenamtliche Tätigkeit und setzen sich mit dem Bild der dienenden Frau kritisch auseinander. Anders als die älteren Frauen, die mit der traditionellen Rolle einer selbstlosen Helferin weniger Probleme haben, streben jüngere Frauen vermehrt verantwortliche bzw. leitende Positionen in der Kirche an.[101]

Zusammenfassung der Ergebnisse

Die Ergebnisse der Erhebung zeigen vor allem eine Entfremdung der befragten Frauen von traditionellen religiösen Inhalten und Formen im Gemeindealltag. So bestätigt sich z.B. der Eindruck, daß insbesondere der traditionelle Gottesdienst auf mangelnde Resonanz stößt. Obwohl ein großer Teil der Befragten eng mit der Kirche verbunden ist, erleben 43% Gottesdienstbesuche als nicht besonders wichtig. Veränderungsvorschläge zur Gestaltung von Gottesdiensten kommen dabei insbesondere von denjenigen Frauen, die den Gottesdienstbesuch als wichtig bezeichnen.

Im Unterschied dazu ist die Teilnahme an kirchlich-gemeindlichen Gruppen für mehr als zwei Drittel der befragten Frauen von großer Bedeutung (68,7%).[102] 52,0% nehmen an einer Frauengruppe und/oder Frauenveranstaltungen teil[103] und finden das mindestens so wichtig wie den Gottesdienstbesuch. Deutlich

---

99 Es tauchten viele Fragen nach den Hintergründen und Motiven des Antwortverhaltens auf, denen dieses quantitative Verfahren jedoch nicht gerecht werden konnte. Die gewonnenen Aussagen waren häufig zu allgemein und inhaltlich zu wenig differenziert, um konkrete Schlußfolgerungen daraus ableiten zu können.

100 Franke 1992, 15 u. passim.

101 Ibid., 53 u. 34-54.

102 Ibid., 15-18. Eine ganz ähnliche Tendenz zeigt sich auch bei den im Rahmen der vorliegenden Arbeit interviewten Frauen. Auch sie machen viele Vorschläge zur Veränderung kirchlich-christlicher Praxis, insbesondere der Gottesdienste, und betonen die Wichtigkeit kirchlicher Frauengruppen für ihr soziales und religiöses Leben; vgl. in dieser Arbeit Kapitel 4.5.

103 Franke 1992, 27.

wird außerdem, daß sich gerade jüngere Frauen mit ihren Fragen und Problemen von den kirchlichen Angeboten nicht angesprochen fühlen.[104]
Ein ähnliches Bild zeigt sich bei der Frage, ob sich Frauen an der männlich geprägten Kirchensprache stören (z.B. bei Anreden wie "liebe Brüder" oder "Gott, der Herr"). Hier fühlt sich die große Mehrheit (71,3%) der jüngeren Frauen (bis 40J.) gestört, bei den 41-60jährigen Frauen sind es noch 49,8% und bei den über 61jährigen Frauen fühlen sich 67,3% nicht gestört oder geben an, daß es ihnen egal sei.[105]
Überraschend einheitlich über alle Altersgruppen hinweg wird die Frage beantwortet, ob sich die Kirche mit feministischer Theologie auseinandersetzen sollte. 71,1% halten dies für wünschenswert oder sogar notwendig. Der Prozentsatz bei den jüngeren Frauen liegt hier sogar noch etwas höher (88,9% der 15-20jährigen und 77,3% der 21-40jährigen), bei den älteren Frauen entsprechend niedriger (60,3% der über 61jährigen). Am stärksten ausgeprägt ist der Wunsch nach Beschäftigung mit feministischer Theologie seitens der haupt- und ehrenamtlich in der Kirche tätigen Frauen.[106]
Insgesamt zeigt sich, daß ein großer Teil kirchlich orientierter Frauen Veränderungen im Gottesdienst wünscht, sich an der männlich geprägten Sprache stört und eine Auseinandersetzung mit feministischer Theologie wünscht. Gerade stark engagierte Frauen setzen sich kritisch mit männlich geprägten Strukturen in Gemeinde und Theologie auseinander. So wünschen sich z.B. viele der ehrenamtlich engagierten Frauen mehr Einfluß- und Entscheidungsmöglichkeiten und sind der Ansicht, daß in der Kirche "Frauen dienen und Männer leiten".[107]
Neben den vorgegebenen Antwortkategorien zeigt darüber hinaus die Fülle zusätzlicher Meinungsäußerungen das starke Bedürfnis der Frauen, eigene Wünsche und Kritik zum Ausdruck zu bringen.[108]

---

104 Ibid., 18.
105 Ibid., 19f.
106 Ibid., 20-22. Eine ausführliche Darstellung der Untersuchungsergebnisse finden sich im Abschlußbericht zu dieser Studie. Alle hier angeführten Ergebnisse entsprechen weitgehend den Trends ähnlicher Untersuchungen; vgl. dazu den zusammenfassenden Bericht zu den empirischen Untersuchungen der evangelischen Landeskirchen von Hilpert-Fröhlich o.J., passim.
107 Franke 1992, 51 u. 53.
108 Daß die Kirche die Unzufriedenheit der Frauen wahrgenommen hat und darauf reagiert, zeigt sich an der Einstellung einer Frauenbeauftragten für die BEK im Sommer 1994.

Die Studie belegt empirisch eindeutig, daß innerhalb der Kirche nicht nur seitens exponierter Vertreterinnen, sondern auch an der Basis Unzufriedenheit besteht und Veränderungen gewünscht werden. Besonders ausgeprägt findet sich das bei den jüngeren und/oder berufstätigen Frauen, die in ihrem Lebensstil nicht dem traditionellen Frauenbild entsprechen. Vor diesem Hintergrund bot sich eine weitergehende Untersuchung von feministisch orientierten Frauen an, weil die allgemein beobachteten Veränderungen hier im individuellen Lebensverlauf besonders prägnant zu finden sein müßten.[109]

Folgende Beobachtungen aus der quantitativen Studie weisen auf Aspekte hin, die im Hinblick auf verändertes religiöses Verhalten kirchlich-christlich geprägter Frauen eine besondere Bedeutung haben:

1. Das *Interesse an feministischer Theologie*: Kirchlich-christlich orientierte Frauen interessieren sich für feministisch geprägte Auseinandersetzungen mit Theologie und Kirche.
2. Die *Bedeutung von Frauengruppen und frauenspezifischen Veranstaltungen:* Kirchlich-christlich orientierte Frauen sind mit dem traditionellen Sonntagsgottesdienst als zentralem Ort ihres religiösen Lebens unzufrieden und suchen nach Veränderungen vor allem in Frauenbezügen.
3. Der *Wunsch nach inklusiver liturgischer Sprache, auch in der Sprache vom Göttlichen:* Die Mehrheit, vor allem jüngere Frauen, ist unzufrieden mit einem Sprachstil, der ausschließlich Männer anspricht und Transzendenz lediglich männlich symbolisiert.
4. Der *Wunsch nach stärkerer Berücksichtigung der Erfahrungen von Frauen in Theologie und Kirche*: Gerade jüngere Frauen fühlen sich mit ihren Fragen und Problemen in der Kirche/Gemeinde nicht gut vertreten.

Darauf aufbauend sollten vor allem folgende Fragestellungen bearbeitet werden: Welche Konsequenzen hat die zunehmende Unzufriedenheit und Distanz gegenüber traditionellen kirchlichen Inhalten und Formen im Hinblick auf individuelle Gottesvorstellungen und die religiöse Praxis? Wie erklärt sich eine Bezugnahme auf weibliche Gottesvorstellungen?

---

[109] Vgl. dazu auch in Kapitel 3.1.

1.3 Methodologische Fragestellungen und Probleme

Da die religionswissenschaftliche Beschäftigung mit der christlichen Kultur der Gegenwart und insbesondere mit der religiösen Identität von Frauen bisher ein weitgehend vernachlässigtes Gebiet der Forschung darstellt und darüber hinaus Methoden qualitativer Sozialforschung nur selten angewendet worden sind, möchte ich in diesem Kapitel die Wahl der verwendeten Methode erläutern und begründen (1.3.2) sowie eine Einordnung in die religionswissenschaftliche Forschungstradition vornehmen (1.3.1).

1.3.1 Zur Relevanz qualitativer empirischer Forschung für die Untersuchung aktueller religiöser Wandlungsprozesse

Die religionswissenschaftliche Betrachtung religiöser Phänomene wurde lange von philologischen und historischen Arbeitsweisen sowie einer Fokussierung auf vergangene und fremde Religionen dominiert.[110] Aktuelle religiöse Wandlungsprozesse und Neubildungen im Christentum blieben weitgehend ausgespart[111] und sind vorwiegend Gegenstand kirchensoziologischer Studien.[112]

---

110 Ausführlicher dazu in: Edith Franke: Zur religionswissenschaftlichen Erforschung aktueller religiöser Wandlungs- und Erneuerungsprozesse am Beispiel veränderter Gottesvorstellungen kirchlich-christlich und feministisch geprägter Frauen. In: Kristian Fechtner / Michael Haspel (Hg.): Religion in der Lebenswelt der Moderne. Stuttgart u.a. 1998, 88-101, bes. 88-91.

111 Die Sichtung religionswissenschaftlicher Literatur zum Themenbereich aktueller Religiosität in christlich geprägten, westlichen Industriegesellschaften zeigt, daß klassische Forschungsgebiete der Religionswissenschaft meistens in fremden und oft der Vergangenheit angehörenden Kulturen und Religionen angesiedelt ist. Ein spezifisches Merkmal religionswissenschaftlicher Arbeit scheint die Beschäftigung mit nichtchristlichen Systemen zu sein. "Theologen erforschen die eigene Religion, Religionswissenschaftler erforschen zumeist eine fremde. [...] Ihr Gebiet liegt meist entfernt von der Heimat und berührt die Belange weder ihrer Freunde noch die ihrer Familie." So wird es von Greschat in seiner 1988 erschienenen Einführung in das Studium der Religionswissenschaft vertreten. Hans-Jürgen Greschat: Was ist Religionswissenschaft? Stuttgart u.a. 1988, 129.
Eine Durchsicht von zehn Jahrgängen renommierter und international bekannter religionswissenschaftlicher Fachzeitschriften (Numen, History of Religions, JSSR und ZRGG von 1980-1990) bestätigt diese Tendenz. Eine gewisse Ausnahme bildet dabei das soziologisch und psychologisch orientierte Journal for Scientific Study of Religion, JSSR, in dem sich einige Berichte über empirische Untersuchungen zum religiösen Bewußtsein und religiösen Verhalten in der Gegenwart befinden. Diese Artikel geben jedoch in erster Linie Aufschluß über die jeweils erhobenen Daten und Ergebnis-

Erst in den letzten Jahren zeichnet sich eine neue Schwerpunktsetzung und Pluralisierung religionswissenschaftlicher Untersuchungsmethoden ab. Eine Sichtung neuerer religionswissenschaftlicher Forschungsvorhaben und Ergebnisse läßt ein gestiegenes Interesse an religiöser Kultur der Gegenwart erkennen.[113] Einige dieser Beiträge basieren auf Erkenntnissen, die im Prozeß empirischer Forschung gewonnen wurden.

Religionswissenschaftliche Arbeit kann meiner Ansicht nach nur dann einen Beitrag zur Theoriebildung über Strukturen und Verläufe religiöser Wandlungsprozesse leisten, wenn die aktuelle, sich verändernde religiöse Landschaft auch empirisch untersucht wird. Nur so können Informationen gewonnen werden, die helfen, Fragen nach der Motivation und der Entwicklung eines veränderten religiösen Verhaltens zu beantworten.[114]

Gerade weil Gruppierungen im Grenzbereich etablierter Religionen Kristallisationspunkte für aktuelle Veränderungsprozesse im religiösen Verhalten sind, reicht das Studium religiöser Texte und die Untersuchung etablierter Formen religiöser Praxis allein nicht aus, um aktuelle religiöse Wandlungsprozesse zu erfassen und zu beschreiben. Es müssen Erhebungs- und Untersuchungsmethoden ähnlich denen der ethnologischen Feldforschung oder sozialwissenschaftlichen Erhebungen angewendet werden, um von den religiös Handelnden selbst wissenschaftlich verwertbares Datenmaterial zu erhalten. Dabei können sowohl qualitativ als auch quantitativ vorgehende empirische Verfahren durchgeführt werden. Dazu gehören z.B. teilnehmende Beobachtung, Befragungen in Einzel- oder Gruppeninterviews, narrativ oder mittels eines Leitfadens erhoben, in offenen Gesprächen oder durch Fragebogenaktionen.

---

se. Eine Auswertung und Interpretation des reichhaltigen Materials erfolgt nicht oder nur in Ansätzen; vgl. z.B. JSSR, 26, 1987; 27, 1988 u. 28, 1989.

112 So z.B. in jüngster Zeit die neue Studie der Evangelischen Kirche zur Kirchenmitgliedschaft: Klaus Engelhardt / Hermann von Loewenich / Peter Steinacker (Hg.): Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Gütersloh 1997 oder die Studie von Klaus-Peter Jörns: Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben. München 1997.

113 Vgl. Franke 1998, 3f. Als Beispiele seien hier nur genannt: Baumann 1993; Bochinger 1995; Birgit Heller: Heilige Mutter und Gottesbraut. Frauenemanzipation im modernen Hinduismus am Beispiel der Ramakrsna-Bewegung und der Visva Dharma-Bewegung. Habilitation Hannover 1997; Yvonne Karow: Bhagwan-Bewegung und Vereinigungskirche. Stuttgart u.a. 1989, Pahnke 1991; Usarski 1988 u. Hartmut Zinser / Gerhard Schwarz / Babett Remus: Psychologische Aspekte neuer Formen der Religiosität. Bericht einer empirischen Untersuchung zu persönlichkeitspsychologischen Dimensionen der Mitgliedschaft in religiösen Bewegungen und der Esoterik. Tübingen 1997.

114 Beispiele für die Anwendung solcher Methoden finden sich in den Angaben unter Anmerkung 113; s.a. der Band von Greschat 1994.

Die in meiner Studie gewählte Methode halboffener Interviews zielt darauf ab, Freiraum für individuelle Akzentuierungen zu geben. Die interviewten Frauen sollten auf diese Weise als "Expertinnen" ihrer eigenen Lebensgeschichte bzw. ihrer Religiosität zu Wort kommen. Inhaltlich vorgegebene Antwortkategorien wurden vermieden. Dieses Verfahren ermöglicht eine Wahrnehmungseinstellung, mit der auch Unvorhergesehenes erfaßt werden kann. Es ist einerseits strukturiert genug, um theoretische und empirische Vorkenntnisse einfließen zu lassen und andererseits wird es den Besonderheiten des Einzelfalls gerecht.
Die Anwendung solcher Untersuchungs- und Auswertungsmethoden in der aktuellen Religionsforschung kann zu neuen Erkenntnissen bezüglich der Funktion und Motivation veränderten religiösen Verhaltens führen. In einem zweiten Schritt könnte dann vor dem Hintergrund solcher möglichst breit gefächerter Erhebungen auf allgemeinere Strukturen in der Wandlung religiösen Verhaltens geschlossen und damit ein Beitrag für die Entwicklung entsprechender religionswissenschaftlicher Theorien geleistet werden.[115]

Mit der Entscheidung für eine bestimmte Methode, quantitativ oder qualitativ, wird der mögliche Erkenntnisgewinn wesentlich beeinflußt. Ich stelle im folgenden Möglichkeiten und Grenzen quantitativer und qualitativer Verfahren gegenüber, um ihre Anwendungsmöglichkeiten in der Religionswissenschaft zu verdeutlichen und insbesondere meine Methodenwahl in der vorliegenden Studie zu begründen.
In den Sozialwissenschaften wurde bis Mitte der 60er Jahre vorwiegend mit Methoden quantitativer Sozialforschung gearbeitet.[116] Die Qualität empirischer Sozialforschung wurde vornehmlich daran gemessen, wie gut ihr eine Übertragung naturwissenschaftlicher Forschungsmodelle gelang.[117] Mit Hilfe von Umfragen, Experimenten und weitgehend standardisierten Fragebögen wurde in großem Umfang Datenmaterial gesammelt und mittels statistischer Rechenprogramme ausgewertet. Auf diese Weise sollten Daten gewonnen werden, die repräsentative und belegbare Aussagen erlauben, die dann in Form von Zahlen, Tabellen und Graphiken veranschaulicht werden können.

---

115 Dies ist auch ausgeführt in Franke 1998.

116 Vgl. Philipp Mayring: Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zu qualitativem Denken. Weinheim 1993, bes. 1-23.

117 Vgl. Christel Hopf: Soziologie und qualitative Sozialforschung. In: dies. / Elmar Weingarten (Hg.): Qualitative Sozialforschung. Stuttgart 1993 (1. Aufl. 1979), 11-37 u. dazu auch Siegfried Lamnek: Qualitative Sozialforschung Bd.1. Methodologie. München 1988.

Unbestritten ist, daß sich solche Vorgehensweisen eignen, empirisch prüfbare Hypothesen zu untersuchen. Seit Beginn der 70er Jahre wuchs allerdings die Kritik an dieser Forschungspraxis und ihrer einseitigen Bindung an standardisierte Erhebungsverfahren. Es entstanden Forschungsprojekte in den Sozialwissenschaften, die in stärkerem Maße auf qualitative Methoden zurückgriffen.[118] Hauptkritikpunkte an rein quantitativ orientierter Sozialforschung beziehen sich auf eine ahistorische, objektivierende und reduktive Datengewinnung und -analyse, die dem Untersuchungsgegenstand nur begrenzt angemessen ist. Im Zählen von Verhaltenseinheiten und Messen von Einstellungen spiegele sich ein reduktionistisches Verständnis sozialer und psychischer Strukturen. Zunehmend wurden deshalb auch Methoden der qualitativen Forschung, wie etwa teilnehmende Beobachtung, offene oder halbstrukturierte Interviews und ein hermeneutischer Umgang mit Texten bedeutsam. Die Vielzahl sozialwissenschaftlicher Literatur zu diesem Thema in den 80er und 90er Jahren und das Erscheinen verschiedener methodischer Kompendien dokumentieren das Interesse an dieser Forschungsorientierung.[119]

Qualitative Sozialforschung geht davon aus, daß die von ihr untersuchte soziale Welt ihre Sinn- und Relevanzstruktur von den in ihr lebenden, denkenden und handelnden Menschen erhält:[120] "Gemeint ist hiermit eine Sichtweise, die berücksichtigt, daß die in soziologische Untersuchungen einbezogenen Menschen immer schon in bestimmten sozialen Kontexten und strukturierten Zusammenhängen stehen"[121], von denen nicht einfach abstrahiert werden kann.

Der soziale Kontext wird dabei nicht nur als ein Klassifikationsmerkmal (z.B. Berufszugehörigkeit, Bildungsstand) verstanden, sondern als komplexer Handlungszusammenhang.[122] Immer, wenn soziale und/oder individuelle Wahrnehmungen und Deutungssysteme untersucht werden, bietet sich deshalb der Einsatz qualitativer Verfahren an. Kennzeichnend ist ein größerer Freiraum, der

---

118 Vgl. dazu in Hopf / Weingarten 1993.

119 Vgl. z.B. das 1991 erschienene Handbuch zur qualitativen Sozialforschung von Uwe Flick / Ernst v. Kardorff / Heiner Keupp / Lutz von Rosenthal / Stehpan Wolff (Hg.): Handbuch qualitativer Sozialforschung. München 1991, das einen guten Überblick über die vielfältigen Aspekte, methodischen Probleme und die interdisziplinären Auswirkungen der qualitativen Sozialforschung verschafft und eine reichhaltige Bibliographie liefert.

120 Vgl. Ernst v. Kardorff: Qualitative Sozialforschung. Versuch einer Standortbestimmung. in Flick u.a. 1991, 3-8 u. Ralf Bohnsack: Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in Methodologie und Praxis qualitativer Forschung. Opladen 1991.

121 Hopf 1993, 19.

122 Vgl. Bohnsack 1991, 21ff.

der Subjektivität der Befragten eingeräumt wird.[123] Auf eine detaillierte Hypothesenbildung wird dabei zu Beginn des Forschungsvorhabens verzichtet, so daß der formalen Hypothesentestung im Vergleich zu quantitativen Verfahren eine geringere Bedeutung zukommt. Qualitative Verfahren ermöglichen es demgegenüber, neue Hypothesen im Forschungsprozeß selbst zu entwickeln, die dann sukzessive überprüft und modifiziert werden können. "Konstitutiv für qualitative Forschung sind also die enge Wechselbeziehung zwischen theoretischem Vorverständnis und empirischem Material und das Verfahren einer sich schrittweise vortastenden Klärung und Revision von Begriffen, Interpretationen und theoretischen Annahmen."[124]

Als "kleinsten gemeinsamen Nenner" der verschiedenen qualitativen Forschungstraditionen benennt v. Kardorff: "Qualitative Forschung hat ihren Ausgangspunkt im Versuch eines vorrangig deutenden und sinnverstehenden Zugangs zu der interaktiv 'hergestellt' und in sprachlichen wie nicht-sprachlichen Symbolen repräsentiert gedachten sozialen Wirklichkeit. Sie bemüht sich dabei, ein möglichst detailliertes und vollständiges Bild der zu erschließenden Wirklichkeitsausschnitte zu liefern. Dabei vermeidet sie so weit wie möglich, bereits durch rein methodische Vorentscheidungen den Bereich möglicher Erfahrungen einzuschränken [...] Die bewußte Wahrnehmung und Einbeziehung des Forschers und der Kommunikation mit den 'Beforschten' als konstitutives Element des Erkenntnisprozesses ist eine zusätzliche, allen qualitativen Ansätzen gemeinsame Eigenschaft"[125], wobei die Interaktion zwischen Forscher/in und dem Gegenüber selbst reflektiert werden soll.[126]

---

123 Insbesondere bei Methoden wie z.B. biographischen oder narrativen Interviews (vgl. z.B. Fritz Schütze: Biographieforschung und narratives Interview. In: Neue Praxis. Kritische Zeitschrift für Sozialarbeit und Sozialpädagogik 13, H.3, 1983, 283-293) oder der kollektiven Erinnerungsarbeit (vgl. z.B. Frigga Haug: Erinnerungsarbeit. Hamburg 1990).

124 Hopf 1993, 29. Im Idealfall werden solche Aspekte auch in quantitativen Verfahren berücksichtigt, so daß die Güte empirischer Verfahren nicht allein nach der Unterscheidung qualitativ-quantitativ erfolgen kann.

125 v. Kardorff 1991, 4.

126 Vgl. dazu auch Regina Becker-Schmidt / Helga Bilden: Impulse für die qualitative Sozialforschung aus der Frauenforschung. In: Flick u.a. 1991, 23-30.
Ein selbstreflexiver Umgang im Forschungsprozeß, in dem Gefühle des Forschers/der Forscherin als Hinweise auf den Forschungsgegenstand bearbeitet werden, ist von der Ethnopsychoanalytikerin und Kulturwissenschaftlerin Maya Nadig zunächst für die ethnologische Feldforschung entwickelt und gefordert worden. (Vgl. Maya Nadig: Der feministische Umgang mit der Realität und die feministische Forschung. Zehn Thesen. In: Karola Brede u.a. (Hg.): Befreiung zum Widerstand. Aufsätze über Feminismus, Psychoanalyse und Politik. Frankfurt a. M. 1987, 162-171, bes. 169)
Ein solches Vorgehen kann auch für die religionswissenschaftliche Arbeit von großem Nutzen sein, unabhängig davon, ob ein Forscher/eine Forscherin sich mit einer frem-

Ein solches Herantasten an den Forschungsgegenstand und eine genaue Beachtung des Kontextes sind für die Untersuchung gelebter Religiosität unerläßlich. Wenn Erkenntnisse über aktuelle religiöse Wandlungsprozesse gewonnen werden sollen, die auch Veränderungen individueller Religiosität einschließen, muß sich religionswissenschaftliche Forschung entsprechender methodischer Verfahrensweisen bedienen.

Vor allem im Rahmen sozialwissenschaftlicher Methoden wie teilnehmender Beobachtung oder Interviews muß auch die Beziehung zwischen Forscher/in und "Forschungsgegenstand" berücksichtigt werden.
Die Auseinandersetzung mit der eigenen religiösen und/oder ideologischen Gebundenheit, den persönlichen Vorlieben und Abneigungen hilft, Voreingenommenheit gegenüber dem Forschungsgegenstand zu erkennen und zu verwerten. Besonders bedeutungsvoll ist ein solches Vorgehen, wenn kulturelle oder religiöse Phänomene erforscht werden. Gerade in Interviews mit ihrem prozeßhaften Verlauf spielt sowohl die Beziehung zwischen beiden Gesprächspartnern/innen als auch der Kontext eine wichtige Rolle, so daß auch subjektive Wahrnehmungen, die über das bloße Protokollieren des Gesprächs hinausgehen, wichtige Informationen vermitteln (vgl. dazu auch Kapitel 3.4 und 4.4.1).

Ein wesentliches Ziel qualitativer Methoden besteht darin, komplexe Deutungs- und Wahrnehmungsmuster zu beschreiben und Strukturzusammenhänge[127] aufzudecken, um eine umfassende Analyse individueller und kollektiver Handlungskontexte zu ermöglichen und damit Mechanismen der "gesellschaftlichen

---

den oder der eigenen religiösen Kultur beschäftigt. In eine ähnliche Richtung gehen auch die Überlegungen zur Ethik des Forschenden im Prozeß der teilnehmenden Beobachtung von Roland Girtler: Methoden der qualitativen Sozialforschung. Wien / Köln / Weimar 1992, bes. 124ff. u. 150ff.

127 Dies ist beispielsweise das erklärte Ziel der "objektiven Hermeneutik". Bei diesem von Oevermann entwickelten Verfahren geht es um die Aufdeckung latenter Sinnstrukturen im Prozeß der Kommunikation und Interaktion. Vgl. Ulrich Oevermann / Tillmann Allert / Elisabeth Konau / Jürgen Krambeck: Die Methodologie einer "objektiven Hermeneutik" und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften. In: Hans-Georg Soeffner (Hg.): Interpretative Verfahren in den Sozialwissenschaften. Stuttgart 1979, 352-434; Beispiele für die Anwendung dieses Verfahrens finden sich in der Auswertung biographischer Interviews im Hinblick auf den Zusammenhang von religiöser Orientierung und Lebensmuster z.B. bei Stephanie Klein: Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie. Stuttgart u.a. 1994 sowie Sommer 1998.

Konstruktion der Wirklichkeit" (Berger u. Luckmann[128]) herauszuarbeiten.[129] Qualitative Forschung bietet als "dichte Beschreibung" (Geertz[130]) eine wichtige Voraussetzung und zugleich Ergänzung zur quantitativ-statistischen Forschungstradition ist deshalb im Hinblick auf die Untersuchung gelebter Religiosität eine zentrale methodische Zugangsweise.
Eine Religionswissenschaft, die sich bemüht, aktuelle komplexe religiöse Phänomene empirisch zu beschreiben, sollte dabei auf methodische Entwicklungen in den Sozialwissenschaften und der Psychologie zurückgreifen und deren Anwendung im eigenen Fach vorantreiben.

1.3.2 Begründung der Methodenwahl

Sozialwissenschaftliche Untersuchungen zeigen, daß Wissenschaftlerinnen, die Problemlagen von Frauen untersuchen, eher qualitative Methoden, wie z.B. biographische Fallstudien, Interviews oder teilnehmende Beobachtung, bevorzugen.[131] Becker-Schmidt u. Bilden betonen, daß dabei qualitative Methoden nicht einfach beliebter sind, sondern sich forschungspraktisch als angemessener erweisen. "So sind die Lebensverhältnisse von Frauen einmal durch ihre Position in der Geschlechterhierarchie bestimmt, zum anderen durch die Klassen- oder Schichtzugehörigkeit. Historisch-geschlechtliche und berufsspezifische Arbeitsteilung verschränken sich, normative Anforderungen, die aus tradierten Weiblichkeitsbildern herrühren, und faktische, die aus dem Eindringen von Frauen in ehemalige Männerdomänen erwachsen, geraten in Widersprüche zueinander. Diskontinuitäten und biographische Brüche gehören zu weiblichen 'Normalbiographien', wenn Phasen des Familienlebens quer zu beruflichen Statuspassagen liegen."[132]

---

128 Peter L. Berger / Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. (1. Auflage: engl. 1966, dt. 1969) Frankfurt a. M. 1990.

129 S. dazu Hopf 1993, Oevermann u.a. 1979 u. v. Kardorff 1991.

130 Clifford Geertz: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M. 1987. Geertz' Konzept der "dichten Beschreibung" geht in eine ähnliche Richtung wie die Vorgehensweise und Zielsetzung qualitativer Sozialforschung.

131 Vgl. Becker-Schmidt / Bilden 1991.

132 Ibid., 25.

Die Strukturzusammenhänge, in die Frauen eingebunden sind, sind von Widersprüchen gekennzeichnet; so passen z.B. Anforderungen des Erwerbslebens häufig nicht zu den Anforderungen der Erziehung und Versorgung von Kindern. Die Reaktionen auf solche Unvereinbarkeiten sind individuell sehr verschieden und von biographischer Vorerfahrung, psychischer Verfassung und sozialen Ressourcen abhängig.[133] Untersuchungen, die sich mit dem Leben von Frauen in der Gegenwart beschäftigen, müssen diese Widersprüche und Diskontinuitäten berücksichtigen. Qualitative Untersuchungsansätze lassen neben dem konkreten Erfragen biographischer Informationen Raum, frei zu berichten, weil die Subjektivität der Befragten interessiert und gerade keine "Störgröße" ist. Dabei entsteht jedoch das methodische Problem, einerseits die Einmaligkeit der einzelnen Biographie zu bewahren und andererseits die auf allgemeine gesellschaftliche Strukturen zurückzuführenden Aspekte in den Lebensläufen zu erkennen.
Wenn die Erfahrungen von Frauen in einem qualitativen Forschungsprozeß untersucht werden, müssen idealerweise neben Bereichen gemeinsamer Betroffenheit auch Unterschiede zwischen Forscherin und untersuchten Frauen erkannt und bearbeitet werden.[134] In der qualitativen Forschung spielt deshalb die Selbstreflexion in methodischer und theoretischer Hinsicht eine große Rolle. Diesem Anspruch versuchte ich in meiner Arbeit dadurch gerecht zu werden, indem ich in Anlehnung an Nadigs ethnopsychoanalytische Methode zusätzlich zu den eigentlichen Interviewprotokollen sog. kontextuelle Protokolle führte, in denen ich Beobachtungen, Gefühle, Irritationen oder Fragen während des Forschungsprozesses festhielt. Aufgrund des gewählten Auswertungsverfahrens nutzte ich die kontextuellen Protokolle in der konkreten Auswertung der Arbeit in erster Linie als Möglichkeit, den eigenen Standort zu meinem Forschungsgegenstand zu reflektieren und um einige zusätzliche Informationen hinzuzuziehen (vgl. Kapitel 4.4.1).

---

133 Vgl. dazu auch Kapitel 1.1 in dieser Arbeit.

134 So fordern Becker-Schmidt / Bilden: "Frauenforschung kann aber nicht beim Konstatieren von Erfahrungen stehenbleiben: Sie muß die konstitutiven Bedingungen für Lebenserfahrungen und Lebenspraxen von Frauen - der Untersuchten und wenigstens ansatzweise auch der Forscherinnen - analytisch herausarbeiten. Gerade indem sie die so in ihrem Kontext verstandenen Erfahrungen und Praxen der Forscherinnen und der anderen Frauen in Beziehung zueinander setzt [...] entsteht vertiefte Erkenntnis von Frauenwirklichkeiten." Becker-Schmidt / Bilden 1991, 26.

Aufgrund des bislang wenig entwickelten Forschungsstandes zum Thema habe ich ein *explorierend* vorgehendes Verfahren gewählt. Aus der Analyse von veränderten Lebenslagen und Selbstbildern moderner Frauen in Kapitel 1 und der ordnenden Beschreibung von Gottes- und Göttinnenvorstellungen in der feministisch-theologischen und spirituellen Literatur in Kapitel 2 leiteten sich Fragestellungen ab, die sich in der Entwicklung des Interview-Leitfadens spiegeln. Die gewählte Methode sollte strukturiert genug sein, um theoretische und empirische Vorkenntnisse einfließen lassen zu können und andererseits offen genug, um auch Unvorhergesehenes zu erfassen. Halboffene Interviews können so auch der Besonderheit des Einzelfalls gerecht werden. Die Auswertungsmethode soll darüber hinaus auch allgemeinere Strukturen sichtbar machen, um Hypothesen bezüglich der Funktionen von Gottesvorstellungen kirchlich-christlich und feministisch geprägter Frauen zu untersuchen. Methodisch betrachtet handelt es sich um einen Beitrag qualitativer Religionsforschung im Rahmen einer sozialwissenschaftlich und systematisch-empirisch orientierten Religionswissenschaft.[135]

Im Zentrum steht die Erhebung und Auswertung von zehn Leitfadeninterviews mit Frauen aus dem Umfeld der Bremischen Evangelischen Kirche (ausführlicher in Kapitel 3). Als Hintergrundinformationen wurden Ergebnisse meiner quantitativen Erhebung ergänzend hinzugezogen (vgl. Kapitel 1.2.2).
Es geht hier vor allem um die Erkundung von Zusammenhängen zwischen individueller Biographie, spezifischen Lebensbedingungen von Frauen in modernen Industriegesellschaften und ihren Vorstellungen vom Göttlichen/Heiligen. Eine Untersuchung der von mir gewählten Gruppe bietet die Möglichkeit, exemplarisch eine Facette individueller religiöser Neuorientierungen zu untersuchen. Gerade kleine, innovative Gruppierungen können Hinweise auf zukünftige breitere kulturelle Entwicklungen, hier im Hinblick auf religiöse Wandlungsprozesse, liefern, da sie Kristallisationspunkte gesellschaftlicher Umbruchsituationen darstellen.[136] In ihnen kommen in verdichteter Form begin-

---

135 Zu einer empirischen Fundierung religionswissenschaftlicher Forschung vgl. beispielsweise: Hubert Seiwert: Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebezug. In: ZMR, 61, 1977, 1-18 sowie Peter Antes: Systematische Religionswissenschaft. Eine Neuorientierung. In: ZMR, 70, 1986, 214-221.

136 King weist darauf hin, daß gerade aufgrund der Untersuchung solcher kleinen Gruppierungen, wie beispielsweise der feministischen Religiosität, Hinweise auf eine allgemeinere "Verlagerung der religiösen Bewußtseinserfahrung am besten zu beobachten" sei. Ursula King: Der Beitrag der feministischen Bewegung zur Veränderung des reli-

nende allgemeingesellschaftliche Veränderungsprozesse zum Ausdruck. Wie beispielsweise an der Ökologie-Bewegung deutlich wird, diffundieren entsprechende Ideen und Aktivitäten in andere gesellschaftlich-kulturelle Strömungen hinein – verändern dabei insgesamt, aber auch sich selbst.

Das hier betrachtete Sample ist entsprechend kein repräsentativer Ausschnitt von Frauen in der evangelischen Kirche. Im Vordergrund stand das Anliegen, die o.g. Fragestellungen an einer definierten, kleinen Gruppe mit qualitativen Methoden genauer zu untersuchen. Gemäß der methodischen und inhaltlichen Vorgaben war mir daran gelegen, einerseits eine weitgehend homogene Gruppe zu untersuchen. Andererseits sollte aber auch eine gewisse Bandbreite von Frauen erreicht werden, um Hinweise auf bedeutungsvolle Unterschiede in den Umgangsweisen mit religiöser Neuorientierung zu erhalten. So habe ich im Hinblick auf die Auswahl der zu befragenden Frauen folgende Kriterien beachtet: erstens eine gewisse Streuung im Hinblick auf das Alter, damit generationsspezifische Unterschiede zum Tragen kommen, zweitens ein differierender Grad an Verbundenheit mit der Kirche (sowohl kirchennahe als auch relativ kirchenferne Frauen) und drittens eine Streuung im Hinblick auf den sozialen Status, so daß unterschiedliche Lebensformen (mit oder ohne Kinder, allein lebend etc.) vorkommen. Die Beschränkung auf zehn Interviews ermöglicht dabei eine inhaltsanalytische Betrachtung auch des Einzelfalls und läßt darüber hinaus im Sinne der angestrebten Streuung hinsichtlich Alter, Kirchenverbundenheit und Lebensform eine differenzierte Betrachtung unterschiedlicher Faktoren zu, die vor dem Hintergrund der theoretischen Einbettung des Phänomens (vgl. dazu Kapitel 1.1 und 2) als bedeutsam eingeschätzt werden können.
Das Datenmaterial dient im Sinne einer Pilotstudie der Differenzierung von aus der Literatur gewonnenen Beobachtungen und Hypothesen. Die Auswertung bewegt sich auf einer Grenzlinie zwischen Einzelfallanlyse und Stichprobenauswertung und ist insofern ein Vorgehen mit "mittlerer Tiefenschärfe". Sinnvoll wäre es, im weiteren Forschungsprozeß auch größere Stichproben zu untersuchen, um diesen empirisch bislang wenig erforschten Themenbereich aktueller, sich wandelnder Religiosität von Frauen in der westlichen, christlich geprägten Kultur zu vertiefen.

---

giösen Bewußtseins. In: Knut Walf (Hg.): Stille Fluchten. Zur Veränderung des religiösen Bewußtseins. München 1983, 38-61; hier 39.

Die konkrete Beschreibung der einzelnen methodischen Verfahrensschritte dieser Studie findet sich in Kapitel 3.

2 Zur Aktualität weiblicher Gottesvorstellungen

In diesem Kapitel soll das Phänomen der Aktualität und Attraktivität weiblicher Gottesbilder und Göttinnen in einer traditionell androzentrisch und monotheistisch geprägten Kultur anhand der Betrachtung feministisch-religiöser Literatur beschrieben werden. Dabei geht es zunächst um die Entstehung göttinorientierter Spiritualität im Rahmen der feministischen Bewegung[137] (2.1) sowie um die Skizzierung der Präsenz von Göttinbildern in der öffentlichen (Medien-)Kultur (2.2). Im dritten Abschnitt des Kapitels schließlich werden unterschiedliche Göttinkonzepte vorgestellt (2.3).
Die Vielfalt der Literatur belegt die Popularität einer göttinorientierten Spiritualität. Eine Sichtung dieser Literatur ist aber auch deshalb sinnvoll, weil die Beschäftigung mit entsprechenden Büchern offensichtlich ein wesentlicher Motivationsfaktor ist, sich weiblichen Gottesvorstellungen zuzuwenden (vgl. hierzu auch Kapitel 4.4.3 und 5.3.1). Die Kennzeichnung verschiedener Göttinkonzepte dient darüber hinaus auch der Strukturierung der Interviews sowie deren Auswertung (vgl. Kapitel 3.5 und 4.4.4).

Die Untersuchung der Entwicklung weiblicher Gottesvorstellungen und Göttinbilder in der Religiosität von Frauen bezieht sich in erster Linie auf die Situation in Deutschland. Die neueren Entwicklungen in feministisch orientierter Religiosität und die damit zusammenhängenden Diskussionen in der Frauenbewegung stehen jedoch in engem Bezug zur nordamerikanischen und westeuropäischen Entwicklung. Deshalb werde ich auch englischsprachige Literatur und ihre Rezeption dort einbeziehen, wo sie wichtige Ergänzungen und Hintergrundinformationen liefert. Ein charakteristisches Merkmal der feministischen Bewegung, egal, ob säkular oder religiös orientiert, besteht gerade darin, daß sie über konfessionelle und regionale Grenzen hinaus vernetzt ist.[138]
Aufgrund der durch die Teilung Deutschlands bedingten Unterschiede in der religiösen Kultur und Sozialisation gelten die hier getroffenen Aussagen in erster Linie für den westdeutschen Bereich. Die Diskussionen im inzwischen ge-

---

137 Eine ausführlichere Darstellung zur Entstehung und Entwicklung feministischer Spiritualität, in der eine göttinorientierte Spiritualität wesentlicher Bestandteil ist, findet sich im Handbuchartikel "Feministische Spiritualität", Franke 1997, 6.

138 Vgl. z.B. das europäische Netzwerk für Frauen in theologischer Forschung (European Society for Women in Theological Research - ESWTR), das regelmäßig Kongresse in verschiedenen europäischen Ländern veranstaltet, die auch von Frauen aus den USA und Asien besucht werden.

samtdeutsch arbeitenden "Netzwerk Feministische Theologie"[139] zeigen, daß sich die Probleme und Anliegen von Frauen in beiden Teilen Deutschlands zwar in vielerlei Hinsicht ähneln, daß ostdeutsche Frauen sich schwerpunktmäßig jedoch eher mit Fragen der Kirchenpolitik und mit Problemen bei der beruflichen und familiären Neuorientierung auseinandersetzen.[140] Offen ist, ob sich eine Kritik des christlichen Gottesbildes in den neuen Bundesländern in ähnlicher Weise wie im Westen entwickeln wird.

In der feministisch-theologischen Literatur und entsprechenden Veranstaltungen spielt die Zugehörigkeit zur Konfession eine untergeordnete Rolle, auch wenn ein Schwerpunkt in der Bezugnahme auf die jüdisch-christliche Tradition liegt.[141] Zwar werden im Hinblick auf die religiöse Sozialisation sowie auf kirchenpolitische Fragen konfessionell unterschiedliche Erfahrungen ausgetauscht und voneinander abgegrenzt. Streitpunkte in der feministischen Theologie bestehen jedoch selten in Differenzen hinsichtlich konfessioneller Fragen, sondern eher in der unterschiedlichen Abgrenzung von traditioneller Kirchlichkeit. Ich werde deshalb nur dann auf konfessionelle Unterscheidungen hinweisen, wenn in der Literatur selbst darauf Wert gelegt wird oder dezidiert konfessionelle Problemstellungen aufgegriffen werden.

---

139 Vgl. die Terminankündigungen und Tagungsberichte des "Netzwerk Feministische Theologie", die in unregelmäßigen Abständen in der Zeitschrift "Schlangenbrut - eine Streitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen" veröffentlicht werden (z.B. Schlangenbrut 5, H.16, 1987, 48).

140 Vgl. dazu: Stichwort "Feministische Theolgie in der ehemaligen DDR" von Annemarie Schönherr. In: Wörterbuch für Feministische Theologie (WFT), hg. von Elisabeth Gössmann u.a., Gütersloh 1991, 106-108.

141 Veranstaltungen im Zusammenhang Feministischer Theologie, z.B. die Sommeruniversität für Frauen in Kassel oder Sammelbände zur Feministischen Theologie, unterscheiden in der Regel nicht nach Konfessionen, sondern bieten meist eine Mischung katholischer, evangelischer und hin und wieder jüdischer Theologinnen - wobei Autorinnen z.B. aus islamischen oder hinduistischen Kontexten in der Regel nicht vertreten sind. Engere Verbindungen gibt es zu Frauen, die sich aus der jüdisch-christlichen Tradition gelöst haben und sich nun dem Kontext autonomer feministischer Spiritualität zuordnen. Von ihnen gibt es vereinzelte Beiträge auch in sonst eher christlich-theologisch geprägten Sammelbänden, wie z.B. die Beiträge von Carol Christ oder Ursa Krattiger Tinga in dem Aufsatzband von Angelika Schmidt-Biesalski (Hg.): Befreit zu Rede und Tanz. Frauen umschreiben ihr Gottesbild. Stuttgart 1989.

2.1 "The Goddess is alive!"[142] - Die Entstehung von Göttinvorstellungen im Rahmen der feministischen Bewegung

Die Entstehung einer göttinorientierten Spiritualität ist untrennbar mit der "Neuen Frauenbewegung" in den späten sechziger Jahren in Mitteleuropa und Nordamerika verbunden. Ihre Haltung gegenüber Religion war (und ist es zum Teil bis heute) mindestens kritisch, häufig grundsätzlich ablehnend. Ausgangspunkt ist die Überzeugung, daß Religion eines der wichtigsten Instrumente zur Legitimierung und Stabilisierung der Diskriminierung von Frauen ist. Religion wird dabei oft gleichgesetzt mit den christlichen Kirchen. Die Ablehnung von Religion und Religiosität führte dazu, daß jegliche Religionszugehörigkeit bzw. Ausübung religiöser Praxis als mit einem feministischen Bewußtsein unvereinbar angesehen wurde.[143]

In feministischen Kreisen wurde in dieser Zeit auf vielfältige Weise der Abschied vom traditionellen christlichen Vatergott verkündet. Allen voran die amerikanische Theologin und Philosophin Mary Daly mit ihrem sehr bekannt gewordenen Buch "Jenseits von Gottvater, Sohn und Co" (Boston 1973, in Deutschland zuerst München 1980)[144]. Sie analysiert darin den Androzentrismus in der Kirchengeschichte und den elementaren christlichen Glaubensdogmen und

---

142 Naomi Goldenberg: Changing of the Gods. Feminism and the end of traditional religions. Toronto 1979; darin bes. Kapitel 7 "Feminist Witchcraft - The Goddess is alive!", 85-114.

143 Vgl. dazu Florence Hervé (Hg.): Geschichte der deutschen Frauenbewegung. Köln 1982 und Herrad Schenk: Die feministische Herausforderung: 150 Jahre Frauenbewegung in Deutschland. München ^{6}1992 (Originalausgabe 1980). Schenk widmet sich in ihrem Buch sowohl der sog. "Ersten Frauenbewegung" im 19. Jahrhundert als auch der "Neuen Frauenbewegung" seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts. Sie stellt ihre Geschichte und wichtigsten Ziele vor. Das in der Frauenbewegung entstehende Interesse an "weiblicher Spiritualität", vor allem in seinen "extremen Ausdrucksformen", wie z.B. "'feministische' Hexenzirkel und Göttinnensekten", gebe es laut Schenk aber in der Bundesrepublik im Gegensatz zu den USA bislang nicht. Schenk wertet diese Orientierung zum einen als positive Möglichkeit, ein neues "Verhältnis zur Natur, zum Körper" zu schaffen, hält aber eine "Annahme der alten patriarchalischen Formeln, 'Frau gleich Körper', 'Frau gleich Natur'" für problematisch, da sich dieser "neue Weiblichkeitsmythos" an der alten Vorstellung "vom 'wesensgemäß Weiblichen'" orientiere. Sie plädiert deshalb für eine politisch-kämpferische Ausrichtung des Feminismus. Ibid., 161-162.
Zur Entstehung der feministischen Theologie vgl. z.B. Rita Burrichter / Claudia Lueg: Aufbrüche und Umbrüche. Zur Entwicklung Feministischer Theologie in unserem Kontext. In: Christine Schaumberger / Monika Maaßen (Hg.): Handbuch Feministische Theologie. Münster 1989, 14-35.

144 Daly 1984, vgl. Anmerkung 81. Dieses Buch zählt vermutlich zu denjenigen Werken, die in den Literaturlisten feministischer Theologinnen am häufigsten auftauchen. Zur weiteren Entwicklung Mary Dalys völlig außerhalb des christlich-theologischen Kontextes vgl. Kapitel 2.3.3.

kommt zu dem Schluß, daß Feministinnen die grundlegend patriarchalen Religionen hinter sich lassen müssen.
Die zunehmenden Säkularisierungstendenzen führten in der modernen Gesellschaft jedoch nicht zum Aussterben von Religionen bzw. religiösen Bedürfnissen. Entsprechend erlebten auch viele Feministinnen, daß mit der Ablehnung traditioneller Religionen nicht gleichzeitig alle Wünsche nach religiöser Orientierung und Praxis aufhörten. So begann sowohl außerhalb als auch innerhalb etablierter religiöser Systeme die Suche nach religiösen Inhalten und Formen, in denen sich feministisch orientierte Frauen wiederfinden können.
"Die Göttin lebt!" - mit diesem emphatischen Ausruf beschreibt die amerikanische Religionspsychologin und Feministin Naomi Goldenberg die im Entstehen begriffene Göttinbewegung in den USA schon Ende der siebziger Jahre.[145] In dieser Zeit erscheint unter dem Titel "Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion" einer der ersten Sammelbände mit Aufsätzen zu neuen religiösen Entwicklungen im Zusammenhang mit der feministischen Bewegung. Herausgeberinnen sind eine jüdische und eine christliche Theologin: Judith Plaskow und Carol Christ.[146] Die Autorinnen sind Frauen aus unterschiedlichen religiösen Kontexten, die ihre Religiosität mit einem feministischen Bewußtsein in Verbindung bringen und erste Ansätze einer von Frauen entworfenen und praktizierten Religiosität vorstellen. Inhaltlich geht es um unterschiedliche Facetten feministischer Religiosität, vom Hexenkult bis zu einer feministischen Kritik des christlich-jüdischen Gottesbildes. Dort findet sich auch der inzwischen zu den Klassikern feministisch-theologischer Publikationen gehörende Beitrag von Carol Christ mit dem Titel "Why Women Need the Goddess"[147]. Dieser Band und weitere ähnliche Veröffentlichungen haben auch im deutschsprachigen Raum sowohl in der Theologie als auch bei religiös interessierten Frauen eine starke Wirkung hinterlassen.

Mittlerweile gibt es eine unübersehbare Vielfalt an Literatur und Veranstaltungen zu feministischer Spiritualität (vgl. dazu ausführlicher in Kapitel 2.2.1). Feministisch orientierte Frauen sind in vielfältiger Weise dabei, neue religiöse Ausdrucks- und Gestaltungsformen zu entwickeln. Nach wie vor ist das ein Prozeß,

---

145 S. Anmerkung 142.

146 Carol P. Christ / Judith Plaskow (Hg.): Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion. New York 1979.

147 Carol P. Christ: Why Women Need the Goddess. Phenomenological, Psychological, and Political Reflections. In: Christ / Plaskow 1979, 273-287.

der sowohl innerhalb als auch am Rande traditioneller religiöser Systeme verläuft. In besonderem Maße betrifft das die "freien", oft auch privaten Frauengruppen. Hier werden losgelöst von der jüdisch-christlichen Tradition alte und neue religiöse Elemente in eine frauenbezogene Spiritualität integriert.

In den USA ist im Zusammenhang mit der Entstehung feministisch-spiritueller Gruppierungen eine wachsende Aufmerksamkeit gegenüber den Themen: Hexen[148], Magie und Göttinnen zu beobachten. So wird Zsuzsanna Budapest[149], die sich als Feministin und Hexe versteht, 1976 wegen Wahrsagerei verhaftet. Der in der Öffentlichkeit Aufsehen erregende Prozeß, in dem ein altes Gesetz gegen Hexen angewendet werden sollte, endet schließlich mit der Abschaffung dieses Gesetzes. Gleichzeitig wurde eine aus diversen Hexenkreisen bestehende Hexenschutzorganisation, "The Covenant of the Goddess", vom Staat offiziell als Kirche anerkannt.[150] In der Folge können Mitglieder des Covenants an ihren Feiertagen, z.B. Halloween (Hexenneujahr), frei nehmen und ihre Ausgaben von der Steuer absetzen. Nach Aussage von Zsuzsanna Budapest hatte der Covenant 1979 etwa 700 Mitglieder, gegenwärtig seien es vermutlich einige tausend.[151]

---

148 Die Verwendung des Begriffs "Hexe" ist nicht unproblematisch, da er nicht nur als Selbstbezeichnung heutiger Frauen verwendet wird, sondern beispielsweise auch als Schimpfwort oder abwertendes Etikett für Feministinnen. Vgl. dazu: Donate Pahnke: Die Spur der weisen Frauen. Von der altgermanischen Zeit über die historischen Hexen bis hin zu den heutigen feministischen Hexen. In: Birgit Janetzky / Esther Mingram / Eva Pelkner. (Hg.): Aufbruch der Frauen. Herausforderungen und Perspektiven feministischer Theologie. Münster 1989, 137-149.
Ich verwende den Begriff "neue Hexen" deshalb, weil bestimmte Frauen sich selbst ausdrücklich als "Hexen" bezeichnen und damit einerseits auf die historischen Hexen Bezug nehmen und andererseits diesen Begriff als Symbol neuer-alter weiblicher Macht verstehen. Vgl. dazu auch Budapest 1995, 20-22 (s. Anmerkung 149) und Starhawk 1985, 20f.

149 Zsuzsanna Budapest ist u.a. Autorin von: Herrin der Dunkelheit, Königin des Lichts. Das praktische Anleitungsbuch für die neuen Hexen. Freiburg 3. Auflage 1995 (das Original erschien 1979/80 in den USA). Die Schreibweise des Names von Budapest variiert in der Literatur; vgl. folgende Anmerkung. Ich verwende hier immer diejenige, mit der sie als Autorin der deutschsprachigen Übersetzung ihrer Bücher geführt wird.

150 Diese Informationen stammen aus einem Interview mit Zsuzsanna Budapest, vgl.: "Interview mit Zsusanne Budapest", geführt von Lilly Friedberg. In: Schlangenbrut 4, H.15, 1986, 29-32. Es geht aus dem Text jedoch nicht hervor, welcher der amerikanischen Bundesstaaten gemeint ist; vermutlich betrifft es Kalifornien, den Staat, in dem Budapest seit vielen Jahren lebt. Vgl. dazu auch die Angaben im Interview und die Informationen zu den Autorinnen in dem Sammelband von: Irene Dalichow (Hg.): Zurück zur weiblichen Weisheit. Freiburg 1990, 48-63 u. 172.

151 Vgl. dazu das Interview, vorausgegangene Anmerkung.

Etwa im selben Zeitraum, in dem Mary Daly eine Ära "Beyond God The Father"[152] verkündet hatte, veröffentlicht die feministische Psychologin, Therapeutin und Hexe Starhawk (bürgerlicher Name Miriam Simos) ein Buch mit Ritualen des feministischen Hexenkultes, in dem die Große Göttin und ihr männlicher Gefährte, der gehörnte Gott, im Mittelpunkt der Religiosität stehen.[153]
Diese Bücher werden wenige Jahre später ins Deutsche übersetzt, seitdem mehrfach wieder neu aufgelegt und auch in feministisch-theologischen Kreisen rezipiert.
In Deutschland intensiviert sich die Auseinandersetzung mit den als patriarchal kritisierten Strukturen in Christentum und Kirche seit Beginn der achtziger Jahre. Es zeigt sich dabei, daß die feministische Kritik am Christentum zwar zu einer Distanzierung von traditioneller Theologie und Kirche führt, dabei aber nicht in eine grundsätzlich antireligiöse Haltung mündet. Zunächst geht es häufig um die Aufarbeitung als belastend erlebter Sozialisationserfahrungen mit christlicher Religion.[154] Später folgen erste Versuche, neue religiöse Orientierungen innerhalb und außerhalb des Christentums zu entwickeln.[155] Wichtige Impulse für die Entwicklung einer nicht-christlichen Spiritualität gehen im deutschsprachigen Raum von der Philosophin Heide Göttner-Abendroth aus, die die These vom matriarchalen Ursprung aller Religion aufstellt und versucht, eine "matriarchale Spiritualität" zu entwickeln.[156]

---

152 Vgl. Anmerkung 144.

153 Starhawk 1985, vgl. Anmerkung 2. Es folgen weitere Veröffentlichungen in ähnlicher Richtung, z.B. dies.: Wilde Kräfte. Sex und Magie für eine erfülltere Welt. Freiburg 1987 (engl. Dreaming the Dark, 1982); und dies.: Mit Hexenmacht die Welt verändern. Freiburg 1991 (engl. Truth oder Dare. San Francisco 1990).

154 Vgl. z.B. Dagmar Scherf (Hg.): Der liebe Gott sieht alles. Erfahrungen mit religiöser Erziehung. Frankfurt 1986; Elisabeth Moltmann-Wendel (Hg.): Frau und Religion. Gotteserfahrungen im Patriarchat. Frankfurt 1983; Ursa Krattiger: Die perlmutterne Mönchin. Reise in eine weibliche Spiritualität. Zürich 1984 und Judith Jannberg: Ich bin ich. Aufgezeichnet von Elisabeth Dessai. Frankfurt 1983.

155 So z.B. Judith Jannberg: Ich bin eine Hexe. Aufgeschrieben von Gisela Meussling. Bonn 1984; Luisa Francia: Berühre Wega, kehr' zur Erde zurück. Trancen, Meditationen und Rituale mit den Sternen. München 1985; dies.: Mond, Tanz, Magie. München 1986 und kontinuierlich weitere Veröffentlichungen in den folgenden Jahren sowie Elga Sorge: Religion und Frau. Weibliche Spiritualität im Christentum. Stuttgart u.a. 4. Auflage 1987.

156 Heide Göttner-Abendroth: Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung. München 1984a (1. Auflage 1980) und dies.: Die tanzende Göttin. Prinzipien einer matriarchalen Ästhetik. München 1984b (1. Auflage 1982).

2.2 Präsenz von Göttinbildern in der öffentlichen Kultur

Außer in der Literatur werden auch in anderen gesellschaftlich-kulturellen Bereichen Göttinnen stärker thematisiert. Zuweilen sind sie ein interessantes Thema für die Medien. Präsent sind Göttinbilder auch in kunst- oder religionshistorischen Ausstellungen, in religiösen Bildungsveranstaltungen und insbesondere in Workshops und Seminaren im Kontext feministischer Spiritualität und Bildungsarbeit.

2.2.1 Literatur

Ein wichtiger Faktor für die Verbreitung feministischer Spiritualität war und ist die entsprechende Literatur. Einige Autorinnen erlangten im deutschsprachigen Raum durch ihre Publikationen und ihre Tätigkeit als Referentinnen bzw. Kursleiterinnen von Workshops oder Seminaren große Bekanntheit. Auf diese Weise werden die jeweiligen Ansätze feministischer Spiritualität verbreitet und Anleitungen zu einer individuellen religiösen Praxis vermittelt.[157] Es entwickeln sich erste Formen einer eng auf weibliche Erfahrungen bezogenen und vorwiegend an Göttinnen orientierten Spiritualität. Diese meist an die Ideen prominenter Frauen angelehnte feministisch religiöse Praxis übt offensichtlich eine große Anziehungskraft auf solche Frauen aus, die sich in traditionellen religiösen Systemen nicht mehr zu Hause fühlen. In vielen Städten oder auch ländliche Bildungs- und Kulturzentren werden inzwischen entsprechende Gruppen und Veranstaltungen zu feministischer Spiritualität angeboten. Einen Eindruck über unterschiedliche Formen feministischer Spiritualität geben Gaube/Pechmann 1986 und Pahnke/Sommer 1995.[158] Gut dokumentiert ist die Verbreitung feministisch-religiöser Neuorientierungen auch in der in Münster erscheinenden Zeitschrift "Schlangenbrut - Streitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen", die vierteljährlich erscheint und neben feministisch-

---

157 So beispielsweise Francia 1986; Göttner-Abendroth 1984a und 1984b oder Ute M. Schiran: Menschenfrauen fliegen wieder. Die Jahreskreisfeste als weiblicher Initiationsweg. München 1988.

158 Karin Gaube / Alexander Pechmann: Magie, Matriarchat und Marienkult. Frauen und Religion. Versuch einer Bestandsaufnahme. Reinbek 1986; Pahnke / Sommer 1995.

theologischen Beiträgen auch Artikel und Veranstaltungshinweise aus dem christlich-jüdischen und dem nicht-christlichen Kontext enthält.

Religiöse Neuorientierungen von Frauen zeigen sich als äußerst heterogen. Sie sind häufig eng mit einem Interesse an weiblichen Gottesbildern und an verschiedenen, oft frühgeschichtlichen Kulturen verbunden. Dabei artikuliert sich dieses Interesse nicht nur in religiöser Hinsicht, sondern es hat auch verschiedene Forschungsaktivitäten angeregt. Auffällig ist dabei die Vermischung von religiös-spirituellem und wissenschaftlich-historischem Interesse der Autorinnen. So ist beispielsweise Barbara Walker Verfasserin eines Lexikons mit dem Titel "Das geheime Wissen der Frauen"[159], in dem sich das Bemühen um die Sammlung historischen Wissens mit dem Glauben an eine ursprünglich matriarchale, friedliche Religion sowie dem Wunsch nach Wiederbelebung einer "gütigen Göttin" in unserer Kultur[160] vermischen.
Ein Blick in die mittlerweile zum festen Bestandteil aller größeren Buchläden gehörenden Esoterikabteilungen zeigt eine ständig wachsende Zahl von Buchtiteln, die sich mit Göttinnen beschäftigen. Die häufig programmatisch formulierten Titel, wie z.B. "Wiederkehr der Göttin"[161], "Warum Frauen die Göttin brauchen"[162], "Der Weg zur Göttin der Tiefe. Die Erlösung der dunklen Schwester: eine Initiation für Frauen"[163] oder "Die Weiblichkeit Gottes"[164] zeigen, daß viele Autorinnen die Überzeugung teilen, daß die neu entstehende Göttinnenspiritualität auf alte, vergessene und unterdrückte Religionen zurückgeht. Göttinnen werden als spirituelles Symbol für die Befreiung der Frauen von patriarchalen Strukturen in Religion und Gesellschaft gesehen.
Dazu im folgenden ein kurzer Überblick über die Literatur.

---

159 Barbara G. Walker: Das geheime Wissen der Frauen. Ein Lexikon. Frankfurt a. M. 1993. In ähnlicher Weise verfährt auch Göttner-Abendroth 1984a.

160 Walker 1993, Einführung, XII.

161 Monica Sjöö / Barbara Mor: Wiederkehr der Göttin. Die Religion der kosmischen Mutter und ihre Vertreibung durch den Vatergott. Braunschweig 1986.

162 Dieses ist der Titel der deutschen Übersetzung eines Aufsatzes von Carol P. Christ (vgl. Anmerkung 147). Carol P. Christ: Warum Frauen die Göttin brauchen. In: Schlangenbrut 3, H.8, 1985, 6-19.

163 Silvia Brinton Perera: Der Weg zur Göttin der Tiefe. Die Erlösung der dunklen Schwester: Eine Initiation für Frauen. Interlaken 1988. Eine Auseinandersetzung mit dem an der Psychologie C.G. Jungs orientierten Ansatz von Silvia Brinton Perera findet sich in folgendem Beitrag: Edith Franke: Inannas Abstieg in die Unterwelt als "Reise in das weibliche Unbewußte". In: Donate Pahnke (Hg.): Blickwechsel. Frauen in Religion und Wissenschaft. Marburg 1993, 175-208.

164 Christa Mulack: Die Weiblichkeit Gottes. Matriarchale Voraussetzungen des Gottesbildes. Stuttgart 1983.

Feministische Theologie

Hier finden sich vor allem Beiträge zur Rekonstruktion von Frauengestalten in biblischen Geschichten, systematische Auseinandersetzungen mit dem Gottesbild sowie Erfahrungsberichte und Analysen zur Situation von Frauen in der Kirchengeschichte. Darüber hinaus werden Göttinnen im religionsgeschichtlichen Umfeld der Bibel untersucht sowie kritische Bearbeitungen des traditionellen Marienbildes gegeben.[165]

Auch autobiographische Berichte christlicher Frauen[166] und Veröffentlichungen zu neuen Formen einer feministischen Thealogie und/oder göttinorientierten Spiritualität im Christentum gehören in diesen Bereich.[167]

Religionsgeschichte

In den letzten Jahren sind vermehrt religionsgeschichtliche Studien zu Göttinnen erschienen. Einige davon führe ich exemplarisch auf: Der Theologe Urs Winter veröffentlichte eine auch in der feministischen Theologie häufig rezipierte Forschungsarbeit zur Göttin im Umfeld des alten Israel.[168] Eine breit angelegte

---

165 Aus der Fülle der Literatur seien hier nur einige exemplarisch genannt: Elisabeth Moltmann-Wendel: Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus. Gütersloh 1980; Rosemary Radford Ruether: Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie. Gütersloh 1985; Christa Mulack: Im Anfang war die Weisheit. Feministische Kritik des männlichen Gottesbildes. Stuttgart 1988; Frauenforschungsprojekt zur Geschichte der Theologinnen Göttingen (Hg.): "Darum wagt es Schwestern ..." Zur Geschichte evangelischer Theologinnen in Deutschland. Neukirchen-Vluyn 1994; Doris Kaufmann: Frauen zwischen Aufbruch und Reaktion. Protestantische Frauenbewegung in der 1.Hälfte des 20. Jahrhunderts. München / Zürich 1988; Schulenburg 1993; Silvia Schroer: Die Zweiggöttin in Palästina/Israel. Von der Mittelbronze-Zeit bis zu Jesus Sirach. In: Jerusalem. Texte - Bilder - Steine. Fribourg / Göttingen 1987, 201-225; Christa Mulack: Maria. Die geheime Göttin im Christentum. Stuttgart 1985. Vielfältige weitere Literaturhinweise finden sich beispielsweise in den Lexikonartikeln des Wörterbuchs Feministische Theologie (WFT), hg. von Elisabeth Gössmann u.a., Gütersloh 1991.

166 Z.B. Marga Bührig: Spät habe ich gelernt, gerne Frau zu sein. Eine feministische Autobiographie. Stuttgart 1988; Carol P. Christ: Odysee with the Goddess. A Spiritual Quest in Crete. New York 1995; Marianne Dirks (Hg.): Glauben Frauen anders? Erfahrungen. Freiburg, Basel, Wien 1987; Krattiger 1984; Norbert Sommer (Hg.): Nennt uns nicht Brüder! Frauen in der Kirche durchbrechen das Schweigen. Stuttgart 1985; Carola Wolf (Hg.): Macht und Ohnmacht der Frauen in der Kirche. Fünfzehn persönliche Erfahrungen. Stuttgart 1983.

167 Vgl. z.B. Brigitte Enzner-Probst / Andrea Felsenstein-Roßberg: Wenn Himmel und Erde sich berühren. Texte, Lieder und Anregungen für Frauenliturgien. 2 Bde. Gütersloh 1994; Pahnke/Sommer 1995; Schmidt-Biesalski 1989; Sorge 1987; Bärbel von Wartenberg-Potter: Wir werden unsere Harfen nicht in die Weiden hängen. Engagement und Spiritualität. Stuttgart 1986.

168 Urs Winter: Frau und Göttin. Exegetische und Ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. Fribourg / Göttingen 1983.

Studie mit Quellentextsammlung zu Göttinnen aus verschiedenen historischen Kulturen des indogermanischen Sprachraums liefert Vera Zingsem[169]. Desweiteren aber belegen auch fachspezifische Arbeiten aus der Orientalistik, Archäologie oder den Altertumswissenschaften, wie z.B. die Studien von Marija Gimbutas zur Göttin im alten Europa[170], Hiltrud Neumer-Pfaus Arbeiten zu griechischen Göttinnen[171], Monika Hörigs Beiträge zur syrischen Göttin[172] und Adelheid Herrmann-Pfandts Studien zu indotibetisch buddhistischen und hinduistischen Göttinnen[173] ein wachsendes wissenschaftliches Interesse an weiblichen Gottheiten.

Einen besonderen Stellenwert hat die inzwischen recht umfangreiche Literatur zur Matriarchatsforschung, die in verschiedenen Disziplinen (z.B. Ethnologie, Geschichte, Theologie und Philosophie) zu finden ist. Entsprechende Untersuchungen reichen dabei von eher spekulativ-utopischen Theorien bis hin zu detaillierten archäologischen Studien. Bedeutungsvoll ist dabei eine kontroverse Debatte darüber, ob historische Belege gefunden werden können, oder ob Wunschdenken und Idealisierungen die Forschung motivieren und verzerren.[174]

---

169 Vera Zingsem: "Der Himmel ist mein, die Erde ist mein": Göttinnen großer Kulturen im Wandel der Zeiten. Tübingen 1995.

170 Marija Gimbutas: The Gods and Goddesses of Old Europe. London 1974; dies.: The Language of the Goddess. London 1989; dies.: Civilization of the Goddess. London 1991.

171 Hiltrud Neumer-Pfau: Studien zur Ikonographie und gesellschaftlichen Funktion hellenistischer Aphrodite-Statuen. Bonn 1982.

172 Monika Hörig: Dea Syria. Studien zur religiösen Tradition der Fruchtbarkeitsgöttin in Vorderasien. Neukirchen-Vluyn 1979.

173 Adelheid Herrmann-Pfandt: Dakinis. Zur Stellung und Symbolik des Weiblichen im tantrischen Buddhismus. Indica et Tibetica, Bd.20, Bonn 1992; dies.: The Good Woman's Shadow. Some Aspects of the Dark Nature of Dakinis and Shakinis in Hinduism. In: Axel Michaels / Cornelia Vogelsanger / Annette Wilke (eds.): Wilde Goddesses in India and Nepal. Studia Religiosa Helvetica, Vol.2, Bern u.a. 1996, 39-70.

174 Als Beispiele unter vielen seien hier nur folgende genannt: Marija Gimbutas 1974-1991; Heide Göttner-Abendroth: Das Matriarchat, Bd. I-II,2, Stuttgart u.a. 1988-1993; Brigitte Nolleke: Matrifokale Gesellschaften und magisches Bewußtsein. In: dies.: In alle Richtungen zugleich. Denkstrukturen von Frauen. München 1985, 59-103; Beate Wagner-Hasel: Das Matriarchat und die Krise der Modernität. In: Feministische Studien, 9, H.1, 1991, 80-95; Gerda Weiler: Das Matriarchat im Alten Israel. Stuttgart u.a. 1989.
Weitere Literaturhinweise finden sich in folgender Bibliographie: Gunhild Bose: Bibliographie Matriarchatsforschung. In: Schlangenbrut, 11, H.42, 1993, 32-33 u. in dem Artikel zum Stichwort "Matriarchat" von Donate Pahnke, in: WFT, 1991, 283-285.

Kunst und Kunstgeschichte

Auch die Zahl der Ausstellungen, Bildbände, aber auch poetischen Werke zu Göttinnen ist recht umfangreich und spiegelt das Interesse aus kunsthistorischer und künstlerischer Sicht.[175] (Vgl. auch in Kapitel 2.2.2)

Tiefenpsychologisch orientierte Psychologie und Psychotherapie

Hauptsächlich aus den USA kommt Literatur, die vor dem Hintergrund der Analytischen Psychologie C. G. Jungs und/oder der transpersonalen Psychologie Therapiekonzepte vorstellt, in denen Mythen und besonders Göttinnen als Schlüsselbilder für die psychische und spirituelle Identitätsentwicklung genutzt werden.[176] Doch auch innerhalb des deutschsprachigen Raums finden sich in den letzten Jahren vermehrt Veröffentlichungen. So beschäftigt sich beispielsweise die Therapeutin Ingrid Riedel mit dem Demetermythos und Mutter-Tochter-Beziehungen, Elisabeth Hämmerling zeichnet den Unterweltsgang der Inanna als Initiationsweg für heutige Frauen nach und Sonja Rüttner-Cova sieht im Märchen von Frau Holle Spuren einer ursprünglich matriarchalen Göttinmythologie enthalten.[177] (Vgl. dazu auch in Kapitel 2.3.2)

Religiöse Literatur in verschiedenen Gebieten der Esoterik

Bücher, die sich mit astrologischen Deutungen oder Interpretationen zu Tarotkarten befassen, beziehen sich oft auf Göttinnen und ihre Mythen. So z.B. Luisa Francias "Hexentarot" und ihre Deutung von Sternzeichen.[178] Auch die runden Tarotkarten von "Motherpeace", die sowohl in der künstlerischen Gestaltung als auch in der Interpretation auf Frauen und Göttinnen bezogen sind: "It is this

---

175 So z.B. der Ausstellungskatalog von Judith Chicago: The Diner Party. A Symbol of Our Heritage. Garden City 1979; der Bildband von Adele Getty: Göttin. Mutter des Lebens. München 1993; ein Bildband zu biblischen Frauen von Emil Bürger (Hg.): Große Frauen der Bibel in Bild und Text. Freiburg 1993; Angela Lorent: Findegöttinnen. Eggenfelden 1993 (eine Art Märchenbuch zu Göttinnen).

176 So beispielsweise Brinton Perera 1988; Clarissa Pinkola Estés: Die Wolfsfrau. Die Kraft der weiblichen Urinstinkte. München 1996 (New York 1992); Jean Shinoda Bolen: Göttinnen in jeder Frau. Psychologie einer neuen Weiblichkeit. Basel 1986; Marion Woodman: Heilung und Erfüllung durch die große Mutter. Interlaken 1987; dies.: Leben aus der Kraft der Göttin. Eine psychologische Studie über die Neugeburt des Weiblichen. Interlaken 1988 und Jennifer B. Woolger / Roger J. Woolger: Göttinnen. Urbilder für eine Psychologie der Frau. Hamburg 1991.

177 Ingrid Riedel: Demeters Suche. Mütter und Töchter. Zürich 1989; Elisabeth Hämmerling: Mondgöttin Inanna. Ein weiblicher Weg zur Ganzheit. Zürich 1990; Sonja Rüttner-Cova: Frau Holle, die gestürzte Göttin. Märchen, Mythen, Matriarchat. Basel 1986.

178 Luisa Francia: Hexentarot. Zürich 1984 und dies. 1985.

graphic remembrance of the Great Mother and Her peaceful, life-loving cultures that the Motherpeace Round Tarot celebrates and reclaims."[179]
Weiterhin ist eine ganze Reihe von Ritualbüchern, Liedsammlungen u.ä. im Zusammenhang der Göttinspiritualität der "neuen Hexen" erschienen.[180] Trotz vieler Unterschiede im Einzelnen, ist allen der Bezug auf eine Göttin, die sich durch Naturverbundenheit auszeichnet, gemeinsam.

Belletristik
Auch in der sog. unterhaltenden Literatur ist eine verstärkte Thematisierung der Religiosität von Frauen bzw. Göttinspiritualität zu beobachten. So sind u.a. die vielfach aufgelegten Romane von Marion Zimmer Bradley wie "Die Nebel von Avalon" oder "Die Feuer von Troja"[181] mit großer Auflagenstärke bis in die Bestsellerlisten gestiegen. In allen diesen Büchern sind Frauen die Heldinnen und die beschriebene Religion und rituelle Praxis zentriert sich um eine Große (Mutter-)Göttin oder steht zumindest in Opposition zu androzentrischen Glaubensdogmen bzw. institutionalisierten Religionen.[182]

Die Sichtung feministisch-religiöser Literatur zeigt, wie vielfältig und umfangreich die Versuche geworden sind, vor dem Hintergrund des Plausibilitätsverlusts traditioneller Rollenvorgaben und Idealbilder eine eigenständige frauenfreundliche Religiosität zu entwickeln. Dabei werden religionsgeschichtliche Phänomene neu untersucht und zugleich wird in wissenschaftlicher, künstleri-

---

179 Motherpeace Round Tarot. Instructions by Karen Vogel and Vicky Nobel. Stamford, Berkeley 1983, hier im Anleitungsheft S.9; s.a. Geraldine Thorsten: Sternzeichen der Göttin. Die Astrologie der Frau. München 1990.

180 So z.B. Budapest 1995; Elisabeth Burmeister: Labyrinth. Hymnen und Lieder. München 1981; Anna Dinkelmann: Kreisen. Frauenrituale und Feste. Holthausen 1983; Hallie Iglehart: Weibliche Spiritualität. Traumarbeit, Meditationen und Rituale. München 1987; Ursula Jung (Hg.): Das neue Frauenliederbuch. Stuttgart 1993; Schiran 1988 und Starhawk 1983.

181 Marion Zimmer Bradley: Die Nebel von Avalon. Frankfurt a. M. 1983; dies.: Die Feuer von Troja. Frankfurt a. M. 1990 und eine Reihe weiterer, ähnlicher Romane dieser Autorin. Mein Eindruck ist, daß durch diese lebendige Schilderung einer Religiosität mit einer Göttin im Zentrum viele Frauen zu Experimenten mit neuen rituellen Formen und Inhalten inspiriert wurden.

182 So zum Beispiel der vierbändige Romanzyklus von Jean M. Auel: Ayla und der Clan des Bären. Frankfurt a. M. 1981; Das Tal der Pferde. München 1984; Die Mammutjäger. Berlin, Frankfurt a. M. 1986 und Das Tal der großen Mutter. Hamburg 1991, die im Laufe der Jahre in großer Auflage im Heyne-Verlag als Taschenbücher erschienen oder die bislang dreibändige Geschichte einer weisen Frau (Hebamme, Kräuterfrau, Frau mit besonderen spirituellen Kräften) von Judith Merkle Riley: Die Stimme. München 1989; Die Vision. München 1991 und Die Zauberquelle. München 1996.

scher und poetischer Hinsicht nach alternativen historischen Modellen in Kultur und Religion gesucht.

2.2.2 Ausstellungen/Museen

Auch in Austellungen und Museen spiegelt sich das gestiegene Interesse an weiblichen Gottheiten. Seit Mitte der achtziger Jahre existiert beispielsweise in Wiesbaden ein Frauenmuseum, das es sich zur Aufgabe gemacht hat, "weibliche Geschichte wieder lebendig werden zu lassen".[183] Historische Göttinnen und die Stellung der Frau in verschiedenen Kulturen sind dort Themenschwerpunkte. 1993 wurde eine Ausstellung mit dem Titel "Sprache der Göttin - Annäherung an das Werk von Marija Gimbutas" eröffnet, die sowohl archäologisch-religionsgeschichtlich über Göttinnen informieren will als auch Eindrücke über aktuelle Göttinspiritualität vermittelt.
Die Ausstellung des Kunstwerks "Dinner Party - Das Fest der 1000 Frauen" der amerikanischen Künstlerin Judith Chicago in Frankfurt 1986 erregte Streit und Aufsehen über die feministische Szene hinaus.[184] Chicago, die mit ihrem Kunstwerk in den USA großen Erfolg hatte, errichtete ein symbolisches Festmahl für bedeutsame Frauengestalten, deren Leben im Lauf der Geschichte vergessen oder verschwiegen wurde. Für 39 Frauen bzw. Göttinnen aus verschiedenen Mythologien und geschichtlichen Epochen wurde an einem dreiekkigen Bankettisch zum Festmahl gedeckt, wobei für jede eine individuelle künstlerische Gestaltung gefunden wurde.[185] In Deutschland begann die Ausstellung mit einem Fest in der Frankfurter Oper, bei dem die Festteilnehmerinnen die Frauen der "Dinner Party" repräsentierten und durch Tänze, Vorträge und Rituale auch deren Kultur lebendig werden ließen. Auch hier vermischen sich religionsgeschichtliche Informationen und Rekonstruktionen mit aktuellen Interpretationen und neuer, spiritueller Praxis.

---

183 Frauenmuseum Wiesbaden, Wörthstr.5, 65185 Wiesbaden. Vgl. Begleitprospekt zur Ausstellung "Frauen-Kraft, Ursprung aller Kultur. Frauenfiguren, Arbeitsgeräte, Arbeitsweisen, Funde, Zeichen, Symbole und Kraftplätze damals und heute." Wiesbaden 1988.

184 Vgl. dazu einen Artikel im *Spiegel* vom 16.6.1986: "Frauenkunst soll aus Blut und Milch sein" von Caroline Fletcher, 166-173.

185 Vgl. dazu den Ausstellungskatalog von Judith Chicago, s. Anmerkung 175. Für jede Frau wurde ein Porzellanteller gestaltet und eine Stickerei angefertigt.

In Bremen fand 1987 eine Ausstellung zur Kultur Zyperns statt, die mit dem Titel "Aphrodites Schwestern - 9000 Jahre Kultur Zyperns" überschrieben war, und bei der "die Verehrung der 'Großen Göttin' zum roten Faden" der Ausstellung gemacht wurde.[186]

Eine Ausstellung zum Wandel des biblischen Bildes der Eva[187] war von 1985-1987 an verschiedenen Orten der Bundesrepublik zu sehen. Hier wurde besonders die in der jüdischen Mythologie als Vorgängerin Evas bekannte, darüber hinaus aber kaum beachtete Gestalt der Lilith zum Thema gemacht.[188]

1992 wurde die Textsammlung "Auf den Spuren der Göttin"[189] veröffentlicht, die aus einem Projekt zweier Volkshochschulen mit dem Titel "Auf den Spuren der Göttin. Die Suche nach dem Matriarchat, ihre kultursoziologischen Auswirkungen und ihre Bedeutung für die Identität von Frauen heute" hervorging. Im Mittelpunkt des Projektes stand eine Studienreise von 22 Frauen in die Türkei unter der Fragestellung "Türkei - Land der Väter oder der Mütter?" Aus diesem Projekt entstand auch eine Wanderausstellung "... und machten uns auf den Weg ... Auf den Spuren der Göttin. Eine Frauenreise durch Anatolien".

Eine enge Verbindung und Vermischung der traditionell eher getrennten Bereiche von wissenschaftlichem und spirituellem Interesse wird deutlich. Dies setzt sich fort in den dazu publizierten Dokumentationsbänden, die sowohl wissenschaftlich orientierte Vorträge von Christa Mulack (Bd. I) als auch persönliche Berichte der Reiseteilnehmerinnen zu ihren spirituellen Erfahrungen (Bd. II u. III) enthalten.

Insgesamt zeigt sich, daß es vielfältige Veranstaltungen und Ausstellungen zum Thema Hexen sowie nicht-christlichen Religionen gibt, in deren Zentrum Göttinnen standen oder stehen.[190]

---

186 Vgl. Handbuch und Katalog zur Ausstellung "Aphrodites Schwestern - 9000 Jahre Kultur Zyperns" Bremen 1987, Umschlagrückseite.

187 "Die andere Eva - Wandlungen eines biblischen Frauenbildes". Trapez Verlag Menden 1985.

188 Vgl. dazu den Kommentar einer feministischen Theologin zu dieser Ausstellung: Barbara Siebel-Robra: Die Göttin kommt wieder. In: Schlangenbrut 3, H.11, 1985, 26-28

189 Die insel, Volkshochschule Marl (Hg.): Text-Sammlung. Auf den Spuren der Göttin, I bis IV. Marl 1992, 2. Auflage Göttert-Verlag, Marl 1993.

190 Vgl. z.B. Heidi Staschen, Regina Troschke und Thomas Hausschild: Hexen. Katalog zur Sonderausstellung im Hamburgischen Völkerkundemuseum 1979 und die vom Hamburger Völkerkundemuseum initiierte "Hexen-Gedenkwoche" (30.1.1990 - 4.2.1990).

2.2.3 Presse/Medien

Auch für die Medien sind die "neuen Hexen" und die Göttinspiritualität hin und wieder Anlaß, über den Bedeutungsverlust der christlichen Kirchen bzw. über das wachsende Interesse an neuen religiösen Orientierungen zu berichten. So nennt der *Stern* seine Titelstory im September 1986 "Die Hexen kommmen. 15 Millionen Deutsche glauben an die Macht der Magie"[191]. Der Artikel bezieht sich auf das damals gerade erschienene Buch "Die neuen Hexen" von Gisela Graichen[192], in dem Interviews mit Frauen und Männern aus dem Wicca-Kult wiedergegeben sind. Anhand einiger Beispiele wird über den Alltag und die religiöse Praxis dieser Hexen berichtet. Diese seien der Auffassung, "daß die Religion der Großen Göttin wiederbelebt werden muß, um die globale Katastrophe zu verhindern".[193] In anderer Weise, wenn auch ähnlich reißerisch, plaziert die Modezeitschrift *Petra* im Oktober 1991 ihre Titelstory. Unter der Frage "Welche Göttin sind Sie?"[194] wird ein Psychotest angeboten, bei dem durch das Beantworten von 14 Multiple-Choice-Fragen jede Frau herausfinden könne, von welcher Göttin sie "regiert" werde und welche Eigenschaften und Bedürfnisse vernachlässigt worden seien.[195] An der Präsenz dieses Themas in Zeitschriften, die ein breites Leserinnenpublikum erreichen, wird deutlich, daß die Beschäftigung mit Hexen, Göttinnen und Matriarchatstheorien auch außerhalb der feministischen Bewegung auf reges Interesse stößt.

Gut nachvollziehen läßt sich die zunehmende Aktualität von Göttinnen in der feministischen Theologie bei einer Sichtung der 1983 gegründeten und in wachsender Auflagenzahl erscheinenden Zeitschrift "Schlangenbrut"[196]. Hier wird die Kritik am christlich-patriarchalen Gottesbild und die Suche nach einer frauenfreundlichen Sprache und Symbolik des Göttlichen/Heiligen immer wieder thematisiert. Mehrfach bilden Themen wie "Göttinnen", "Matriarchat" "weibliche Spi-

---

191 Vgl. *Stern*, H.38, 11. September 1986, 17A-17G.

192 Gisela Graichen: Die neuen Hexen. Gespräche mit Hexen. Hamburg 1986.

193 *Stern*, H.38, 1986, 17G.

194 "Welche Göttin sind Sie? Die Psyche der Frau ist neu erforscht". In: Zeitschrift *Petra*, H. 10, Oktober 1991, 135-152.

195 Dieser Artikel erschien in der Rubrik "Psychologie" und bezieht sich auf ein nicht nur in den USA sehr populäres Buch, das in antiken Göttinnen symbolische Sinnbilder für Wesenszüge in jeder Frau sieht. Die Auseinandersetzung mit diesen Gottheiten und ihren Mythen soll dabei zu einer vertieften Selbsterkenntnis führen; vgl. Woolger / Woolger 1991.

196 Vgl. zur Geschichte und Konzeption der Schlangenbrut: Elke Gerfertz: Eine feministisch-theologische Zeitschrift. Schlangenbrut. In: Christine Schaumberger / Monika Maaßen (Hg.): Handbuch Feministische Theologie. Münster 1989, 208-211.

ritualität" oder "Hexen" inhaltliche Schwerpunkte.[197] Regelmäßig werden hier außerdem Veranstaltungshinweise, Tagungsberichte und Buchbesprechungen zu feministischer Religiosität veröffentlicht.

2.2.4 Kultur- und Bildungsangebote

Autonome Projekte

Über das gesamte westdeutsche Bundesgebiet verstreut sind in den letzten Jahren autonome, aus Einzelinitiativen gegründete Bildungs- und Kulturzentren von und für Frauen entstanden. Diese Häuser bieten ein buntgemischtes Programm an: von Kursen zur Motorrad-Reparatur über Heilkräuterkunde, Massagetechniken bis hin zu Fotographie, Rhetorik und regelmäßigen Angeboten im spirituellen Bereich.

Exemplarisch seien hier nur einige unter vielen genannt: Kurse, Seminare, Vorträge und Reisen zur Feministischen Ur- und Frühgeschichte von M. Schäfer, das Jahresprogramm "der Rote Faden" von A. Schulenburg, die "Rituale im Jahreskreis" von M. Zemp. Dazu kommt ein breites Angebot entsprechender Veranstaltungen in Frauenbildungshäusern wie z.B. in Altenbücken, Charlottenberg, Zülpich oder Osteresch. Manche der o.g. Autorinnen haben eigene Zentren gegründet, wie z.B. Göttner-Abendroth das Zentrum "Hagia, Akademie und Coven für kritische Forschung und Erfahrung" in Weghof, oder sie verbinden sich in einem Konvent oder Clan wie die Schiranfrauen[198]. Andere haben sich in lockerer Zusammenarbeit oder in Vereinen zusammengetan wie z.B. "Lichtquelle. Verein zur Förderung von Bildung und Kommunikation für Frauen" in Brunken oder das "Frauenseminarhaus Tara e.V." in Koppenwind. Darüber hinaus gibt es eine Vielzahl einzelner Frauenritualgruppen, die sich aus privaten Initiativen gebildet haben und für Teilnehmerinnen von außen nicht offen sind.

---

197 Vgl. dazu Schlangenbrut 3, H.10, 1985; 3, H.11 1985; 5, H.19, 1987; 8, H.30, 1990; 11, H.42, 1993 und 12, H.44, 1994.

198 Schiran 1988, 39.

Aufgrund des eher privaten Charakters und einer fehlenden übergreifenden organisatorischen Struktur sind viele dieser Einrichtungen nur locker vernetzt und können hier deshalb nicht systematisch aufgeführt werden.[199]
Ein exemplarischer Blick in die Jahresprogramme von 1994 und 1998 der genannten Institutionen vermittelt einen Eindruck vom Spektrum und der inhaltlichen Orientierung dieser Angebote. So bietet das Frauenbildungs- und Ferienhaus in Altenbücken (bei Bremen) 1994 einen Kurs mit dem Thema "Matriarchat und Mountainbyke" an, bei dem mit dem Fahrrad verschiedene Orte frühgeschichtlich-matriarchaler Bedeutung angesteuert werden sollen. 1998 werden verschiedene Seminare angeboten, in denen es um Religiosität von Frauen geht - wie z.B.: "Wege zur Frauenkraft - Weiblicher Schamanismus", "Spiritualität und Religiosität unter Frauen" und "Frauenrituale und Göttinnenkultur". In Zülpich (bei Köln) wird im September 1994 "Das Fest der Wandlung" angeboten, bei dem "die Göttin in ihrer rätselhaften, blauen Sphinxgestalt" kennengelernt werden soll; im Sommer 1998 findet eine Seminarwoche zum Thema "Auf den Spuren der Göttin und den Bildern des Lebens" statt. Im Frauenbildungshaus Osteresch (bei Lingen) stehen im Juni 1994 ein Wochenendseminar mit dem Titel "Die Göttin der Tiefe. Erinnerungsarbeit" und im September 1998 ein Seminar zu "Mondkraft - Sexualität und Spiritualität" auf dem Programm. Das Frauenteam "die drei von nebenan" bietet an verschiedenen Orten in der Bundesrepublik das ganze Jahr über Ritualfeste und -gruppen (Ritual

---

199 Zur Orientierung füge ich einige Adressen relativ bekannt gewordener Zentren, Bildungshäuser oder Vereine bei, die ihrerseits auch Ansprechpartnerinnen oder Multipikatorinnen für weitere Adressen sein können. Häufig finden sich in Frauenbuchläden, städtischen Frauenzentren, Frauencafés, Naturkostläden, Einrichtungen zur Geburtsvorbereitung oder in Frauengesundheitszentren Auslagen mit Handzetteln, Programmheften und Veranstaltungsankündigungen entsprechender Gruppen aus der jeweiligen Region; zuweilen sind auch in einschlägigen Büchern Kontaktadressen für interessierte Frauen angegeben (vgl. Starhawk 1991, im Anhang). Entsprechend der in Entstehung begriffenen, sich verändernden Struktur feministischer Spiritualität wechselt auch das Angebot. So gibt es häufige Namensänderungen oder Einrichtungen lösen sich auf, weil sich der Kreis der Verantwortlichen ändert. Ich habe deshalb nur einige wenige Adressen von Häusern und Einrichtungen exemplarisch aufgenommen, die seit mehreren Jahren ein beständiges Angebot zu feministischer Spiritualität bieten und auch Sammelpunkte für verschiedene Strömungen geworden sind. Hier bieten auch einzelne der in diesem Kapitelabschnitt genannten Autorinnen und Veranstalterinnen ihre Kurse und Workshops an: Arkuna. Frauenforschungs- und Bildungszentrum. Reinsburgstr. 194, 70197 Stuttgart; Frauenseminarhaus Tara e.V. Bergstr. 3, 96181 Koppenwind; Schwarze Hecke. Ziriah Voigt. Falderstr.1, 53902 Bad Münstereifel; Frauenbildungshaus Altenbücken. Schürmannsweg 25, 27333 Bücken; Frauenbildungshaus Anraff/Frauenbildungsstätte Edertal. Königsbergerstr. 6, 34549 Edertal/Anraff; Frauenbildungshaus Osteresch. Zum Osteresch 1, 48496 Hopsten-Schale; Frauenbildungs- und Ferienhaus Zülpich. Prälat-Franken-Str. 13, 53909 Zülpich-Lövenich.

des Neubeginns im Frühling und Ritual der Wandlung im Herbst), Vorträge zu verschiedenen Göttinnen und Mythen sowie Reisen an "matriarchale Orte" (z.B. zur "Fraueninsel Malta") an. Die ehemalige Theologin Jutta Voss gründete sogar einen eigenen Verein, das "Institut für Gynergetik in Kultur, Religion und Therapie e.V.", das "spirituelle Entwicklung weiblicher Energien in Körper, Seele und Geist" fördern und unterstützen möchte. Hier wird z.B. eine Jahresgruppe angeboten unter dem Motto "Die Göttin in Dir". Ziel der Gruppe sei es, "zu den inneren Orten der weiblich-göttlichen Energie" zu gelangen.[200]
Der Bereich organisatorisch ungebundener Gruppen, die sich zu Jahreszeitenfesten oder Mondritualen treffen,[201] läßt sich systematisch kaum erfassen. Mein Eindruck ist jedoch, daß die Verbreitung und Aktualität entsprechender Veranstaltungen recht ausgeprägt ist. So erlebte ich selber in einem Volkshochschul Yoga-Kurs für Frauen einen ganz selbstverständlichen Bezug auf Göttinnen. Mythen von Göttinnen wurden vorgelesen, die Winterzeit als "Zeit der dunklen Göttin beschrieben" und Gesänge an die Göttin Kali intoniert, ohne daß sich dieser Kurs explizit als feministisch-spiritueller Kreis gefunden hätte. Auch ein zufällig in meine Hände gelangter schmaler Band, in dem eine "Frauen'göttin'gruppe" in poetischer Form einen spirituellen Reisebericht im Selbstverlag veröffentlicht hat,[202] bestärkt diesen Eindruck von einer breiten Wirkung göttinorientierter Spiritualität, die an keine Institution gebunden ist.

Kirchliche Einrichtungen

Die Veranstaltungskalender kirchlicher Bildungsakademien und Einrichtungen für Frauenarbeit und -bildung belegen ebenfalls die oben aufgeführten Vermutungen. Ich möchte das kurz am Beispiel von Angeboten im Rahmen der Bremischen Evangelischen Kirche verdeutlichen. Seit Mitte der achtziger Jahre finden sich regelmäßig Kurse, Vorträge und Seminare, die eine kritische Auseinandersetzung mit dem Androzentrismus in Theologie und Kirchengeschichte thematisieren. Im Herbst 1992 bot das Evangelische Bildungswerk in Zusammenarbeit mit der Evangelischen Frauenhilfe in Bremen unter anderem zwei

---

200 Vgl. die Programmhefte der entsprechenden Veranstalterinnen und Bildungshäuser für die Jahre 1994 und 1998.

201 So z.B. die aus privater Initiative organisierte Seminarreihe zu feministischer Spiritualität, die ein Seminar mit dem Titel "Göttinnen im Pentagramm" für September 1994 in Süddeutschland anbietet. Ankündigungen wie diese finden über die in Anmerkung 199 genannten Verteiler oder durch Mund-zu-Mund-Propaganda Zugang zu interessierten Frauen.

202 Maria P. Lehmann / Heike Rosenbaum: Schlangenhaut. Innenreiseansichten. Aphrodite Selbstverlag Hannover 1995.

Seminare zu Frauenbildern in der Bibel an: "'Aufrecht und frei' - Frauen in der Bibel" und "'Das Weib schweige in der Gemeinde!'?", 1991 wurden vom gleichen Träger Kurse zu "Frauen in der Mythologie" und "Der Mythos der 'Großen Göttin'" angeboten. Ein Bildungsurlaub mit dem Titel "Tausche alten Gott gegen neue Göttin! - Werkstatt Feministische Theologie" soll "neue religiöse Räume für Frauen eröffnen" (Programmheft der evangelischen Frauenhilfe Bremen für das Frühjahr 1994).

Einige kirchliche Bildungseinrichtungen, die ihre Adressatinnen bundesweit ansprechen, wie z.B. die Evangelische Akademie Bad Boll und das im Juli 1994 eingeweihte Frauenbildungs- und Studienzentrum der Evangelischen Kirche Deutschland (EKD) in Gelnhausen bieten in regelmäßigen Abständen Vorträge, Workshops und Werkstätten zu feministischer Theologie und neuen Formen religiöser Praxis an. So lautete der Titel eines Vortrags von Christa Mulack im Dezember 1991 in der Akademie Bad Boll "Auf den Spuren der Göttin der Steinzeit - wie Frauen sie heute erleben" und im Februar 1994 beschäftigte sich die "Werkstatt feministische Theologie für Frauen" mit dem Thema "Gottesumbrüche - Gotteserkennen und Frauengeschichte". Die Veröffentlichungen, die im Zusammenhang mit diesen Tagungen entstehen,[203] zeigen, daß solche Akademien Orte sind, an denen sich regelmäßig feministisch und religiös interessierte Frauen sowohl zum inhaltlichen Austausch als auch zur Erprobung neuer Formen religiöser Praxis treffen. So haben sich in diesem Rahmen Ansatzpunkte für die Entwicklung einer feministisch-spirituellen Kultur gebildet, die von einer großen inhaltlichen Bandbreite gekennzeichnet ist.

---

[203] Vgl. die in regelmäßigen Abständen erscheinenden Arbeitshilfen und Dokumentationen zur Werkstatt Feministische Theologie in Bad Boll.

2.3 Göttinkonzepte und weibliche Bilder vom Göttlichen in der feministisch-theologischen und spirituellen Literatur

Im folgenden stelle ich vier verschiedene Konzepte von Göttinvorstellungen bzw. weiblichen Symbolisierungen des Göttlichen/Heiligen vor. Diese Konzepte repräsentieren unterschiedliche Richtungen einer an Göttinnen orientierten feministischen Spiritualität. Sie sind hier idealtypisch voneinander abgegrenzt dargestellt. In konkreten religiösen Kontexten tauchen sie häufig vermischt und weniger eindeutig identifizierbar auf (vgl. dazu auch in 4.4). Dabei wird deutlich, daß sich unterschiedliche Göttinkonzepte bestimmten spirituellen Gruppierungen zuordnen lassen. So ist das Konzept einer dreifachen Göttin (2.3.1) vorwiegend in Kreisen autonomer Frauenritualgruppen und bei den "neuen Hexen" zu finden. Im Rahmen tiefenpsychologisch und therapeutisch orientierter Gruppen werden Göttinnen als intrapsychisches Phänomen verstanden (2.3.2) und in der feministischen Theologie wird häufig auf biblische Traditionen weiblicher Gottesbilder Bezug genommen (2.3.4). Das Verständnis des Göttlichen/Heiligen als "Dynamik des Seins" im Sinne von Mary Daly (2.3.3) läßt sich nicht einer konkreten religiös-spirituellen Praxis oder bestimmten Gruppierung zuordnen, ist aber für viele Autorinnen, insbesondere feministische Theologinnen, ein bedeutsames Konzept.

In der konkret praktizierten Religiosität kommt es häufig zu konzeptuellen Vermischungen und Überschneidungen, da viele der teilnehmenden Frauen in verschiedenen Gruppierungen parallel aktiv sind. Die Wahl der Göttinvorstellungen erfolgt häufig individuell und assoziativ, so daß die entstehenden spirituellen Orientierungen äußerst heterogen sind. Verstärkt wird dieses Phänomen durch die bislang kaum vorhandene Institutionalisierung.
Aufgrund dieser fehlenden Dogmatisierung und Schulenbildung wird eine systematische Erfassung erschwert. Dennoch lassen sich die im folgenden skizzierten Konzepte weiblicher Gottesvorstellungen deskriptiv recht gut spezifizieren. Sie kennzeichnen unterschiedliche Ausrichtungen göttinorientierter Religiosität hinsichtlich der Wahl und Verwendung weiblicher Konnotationen.

2.3.1 Die Göttin in dreifacher Gestalt: Als Jungfrau, Mutter und Weise Alte

Das Bild einer dreifaltigen Göttin als Jungfrau, Mutter und Weise Alte bringt symbolisch die verschiedenen Lebensphasen einer Frau zum Ausdruck. Mittlerweile ist es das populärste Göttinkonzept und ein fester Bestandteil feministischer Göttinspiritualität geworden[204]. Besonders deutlich ist der Bezug auf dieses Göttinkonzept im Kreis der "neuen Hexen". Von ihnen wurde es erstmals ausführlich beschrieben und in religiöse Praxis umgesetzt.
Die Göttin gilt hier als Quelle allen Lebens und steht in engem Bezug zu ihrem Gefährten, dem Sohn-Geliebten, dem "gehörnten Gott" der Jagd und des Tierlebens.[205] Der Menstruationszyklus und die Phasen des Mondes werden symbolisch auf eine dreifache Göttin bezogen. In einer ihrer ersten Veröffentlichungen schreibt Starhawk: "As the new moon or crescent, she is Maiden, the Virgin - not chaste, but belonging to herself alone, not bound to any man. She is wild child, lady of the woods, the huntress, free and untamed - Artemis, Kore, Nimue. White is her color. As the full moon, she is the mature woman, the sexual being, the mother and nurturer, giver of life, fertility, grain, offspring, potency, joy - Tana, Demeter, Diana, Ceres, Mari. Her colors are the red of blood and the green of growth. As waning or dark moon, she is the old woman, past menopause, the hag or crone she is ripe wisdom, patroness of secrets, prophecy, divination, inspiration, power - Hecate, Ceridwen, Kali, Anna. Her color is the black of night. [...] She is found in the world around us, in the cycles and seasons of nature, and in mind, body, spirit, and emotions within each of us. Thou art the Goddess. I am the Goddess. All that lives (and all that is, lives), all that serves life, is Goddess."[206]
Die Elemente Erde, Wasser, Feuer und Luft gelten als Manifestation der Göttin. Sie wird als überall in der Natur und in jeder Frau gegenwärtig gedacht. Feste zu Ehren der Göttin orientieren sich an den Jahreszeiten, sie kehren zyklisch jedes Jahr wieder.

---

204 Eine erste Systematisierung des Symbolsystems der neu entstehenden Göttinspiritualität findet sich bei Pahnke. Donate Pahnke: Ethik und Geschlecht. Menschenbild und Religion in Patriarchat und Feminismus. Marburg 1991, Kapitel IV.6.1 "Das Symbolsytem der 'Göttinreligion'", 221-228.

205 Vgl. dazu Ursula King: Goddesses, Witches, Androgyny and Beyond? Feminism and the Transformation of Religious Consciousness. In: dies. (Hg.): Women in the World's Religions Past and Present. New York 1987 und Starhawk 1985, 30f., 50ff. u. 144ff.

206 Starhawk: Witchcraft and Women's Culture. In: Christ / Plaskow 1979, 263.

Eine andere Vertreterin dieses Göttinkonzepts, die auch in Deutschland große Bekanntheit erlangt hat, ist Zsuzsanna Budapest.[207] Vor allem aber Starhawk, deren Bücher praktische Ritualanleitungen und Übungen für Hexen enthalten, hat für die Entstehung und Entwicklung von Hexenkreisen und Ritualgruppen in Deutschland wichtige Impulse gegeben. Seit einigen Jahren reist sie regelmäßig nach Europa und bietet Workshops, "Witch-Camps", Vorträge und Rituale an.[208]

Obwohl das Spektrum der neuen Hexengruppen vielfältig ist, steht doch immer die Verehrung einer Göttin im Zentrum des Kultes. Ihr Gefährte, der "gehörnte Gott", wird unterschiedlich einbezogen. Der Göttin werden viele Namen gegeben und sie wird in vielerlei Erscheinungsformen und Aspekten verehrt. "Das Symbol der Göttin hat so viele Gesichter, wie es Frauen gibt, die sie beschreiben".[209]

Gemeinsam ist den "neuen Hexen" die bewußte Abgrenzung vom monotheistischen Gottesbild der jüdisch-christlichen Religion und die Berufung auf alte, vorchristliche Traditionen von Hexenwissen, Magie und Ritualen. Hinzu kommen Neuerungen, die aus dem gegenwärtigen Erleben und der aktuellen Auseinandersetzung von Frauen mit Religion und Gesellschaft entwickelt werden. Dies hat zur Folge, daß historische Gottheiten und ihre Mythen vor allem als Quelle der Inspiration gesehen werden, aus der je nach Bedürfnislage geschöpft werden kann.[210]

In diesen Gruppierungen hat die These von Göttner-Abendroth, daß allen patriarchalen Religionen eine matriarchale Religion mit einer dreifaltigen Göttin im Zentrum vorausgegangen sei, eine weitreichende Wirkung erzielt und dabei auch zu kontroversen Diskussionen geführt.[211] Göttner-Abendroth gründete auch eine Akademie, in der die von ihr vertretene Spiritualität in Workshops,

---

207 Budapest 1995; vgl. auch in Kapitel 2.1. Budapests "Anleitungsbuch für die neuen Hexen" erscheint 1995 in Deutschland bereits in der 3. Auflage.

208 Vgl. dazu die Adressen- und Kontaktliste in Starhawk 1991, 437.

209 Pahnke 1991, 221; s. z.B. auch Budapest 1995, 355-361.

210 Vgl. dazu Starhawk 1991, 11.

211 Vgl. dazu in Kapitel 2.2.1 u. Anmerkung 156. Die mittlerweile wiederholten Neuauflagen der Bücher Göttner-Abendroths belegen, wie groß ihr Leserinnenkreis ist. Die Diskussionen, die sich im Zusammenhang mit ihren Thesen ergaben, bewegen sich auf drei Ebenen: So gibt es Auseinandersetzungen über inhaltliche Aspekte, Kritik bezüglich der wissenschaftlichen Belegbarkeit und nicht zuletzt Kritik und Konflikte bezüglich der organisatorischen und personellen Strukturen ihres Akademieprojekts. (Vgl. dazu auch die Diskussion in der Zeitschrift Schlangenbrut 9, H.35, 1991; 10, H.36, 1992 u. 10, H.37 1992)

Vorträgen und Seminaren praktiziert und theoretisch weiterentwickelt werden soll.[212]

Während bei Göttner-Abendroth und in etwas anderer Bedeutung auch bei Starhawk die Gestalt des Heros bzw. des gehörnten Gottes eine wichtige Bedeutung hat, beziehen sich andere Autorinnen dieses Spektrums ausschließlich auf die Göttin. So beispielsweise die ebenfalls im deutschsprachigen Raum bekannt gewordenen Luisa Francia[213] und Judith Jannberg[214], die vor allem den Aspekt der Identifizierung mit dem Göttlichen betonen.

Für Jannberg steht die Verbindung zu eigenen, weiblichen Kräften im Vordergrund. Sie erlebt sich selbst als "wiedergekommene Hexe"[215] und begleitet andere Frauen in ihre sog. Hexenregressionen, die zu den "weiblichen Ursprüngen" zurückführen sollen: "Wir haben die Göttin in uns. Jede Frau kann über ihr inneres Selbst mit der Göttin Kontakt aufnehmen. Für unsere Religion, für diese Rückbindung brauchen wir keine Kirche, kein Gebäude, keine Mission, keine Organisation, kein Testament, keine Bibel, kein Studium. Die Gesetze der Göttin sind in uns und um uns in der Natur wirksam."[216]

Andere Frauen betonen eher den Aspekt der Verbundenheit mit der Natur und/oder feiern die Feste des "Jahresrades" mit Rückbesinnung auf ihre Ahninnen, ohne dezidiert Göttinnen anzurufen. So z.B. die Frauen aus der Lebens- und Arbeitsgemeinschaft um Ute Manan Schiran[217], die sich einen gemeinsamen "Clan"-Namen gegeben haben.

> "Aus der Quelle meiner Ahnin
> forme ich mit eigner Hand
> jetzt mein Leben,
> jetzt mein Lieben,
> jetzt mein altes Frauenland."[218]

Anhängerinnen eines solchen Göttinkonzeptes orientieren sich in der Ritualpraxis am Ablauf der Jahreszeiten, die mit der o.g. Vorstellung der Göttin in ihrer dreifachen Gestalt korrespondiert: Mädchen/junge Frau=Frühling, reife

---

212 Vgl. Göttner-Abendroth 1984b. Heide Göttner-Abendroth ist seit 1986 Leiterin und Gründerin von "Hagia", Akademie und Coven für kritische matriarchale Forschung und Erfahrung.

213 So z.B. Francia 1986 oder dies.: Drachenzeit. München 1987.

214 Jannberg 1983.

215 Ibid., 33 u. 37ff.

216 Ibid., 148f.

217 Schiran 1988.

218 Ibid., 187.

Frau=Sommer, Weise Alte=Herbst/Winter. Das Jahr wird dabei durch acht Feste strukturiert: Halloween am 31. Oktober, die Wintersonnenwende, das Lichterfest am 2. Februar, die Frühjahrstagundnachtgleiche, Walpurgis oder Beltane am 31. April, die Sommersonnenwende, das Erntefest am 1. August und die Herbsttagundnachtgleiche.[219]
Eine wichtige Rolle spielen zusätzlich Feste im Rhythmus des Mondzyklus, die wiederum eng mit dem Menstruationszyklus verbunden werden.[220] So entwickelt z.B. Francia Menstruationsrituale im Zusammenhang mit verschiedenen Mondphasen und setzt die Göttin in der dreifaltigen Gestalt mit der "Menstruations-Triade" gleich: Das Mädchen vor der Menstruation ist in der jungfräulichen, weißen Göttin symbolisiert; die Frau, die blutet, die fruchtbar und/oder Mutter ist, wird in der roten Muttergöttin symbolisiert und die alte Frau, die nicht mehr blutet, findet ihre Entsprechung in der schwarzen Göttin bzw. in der Gestalt der Weisen Alten.[221]

Zentral für dieses Göttinkonzept ist die Vorstellung der engen Verbindung und auch Identifizierung der einzelnen Frauen mit der Göttin, die in Sätzen wie z.B.: "Die Göttin bin ich. Ich bin die Göttin" geäußert wird.[222] Die Göttin wird als Gegenüber oder Spiegel gedacht und gleichzeitig gilt jede einzelne Frau selbst als Manifestation der Göttin. Durch die Identifikation mit der Göttin soll ein neues Verständnis und Bild des weiblichen Selbst erreicht werden.[223] Dabei spielt die Orientierung an den eigenen Bedürfnissen aufgrund der je spezifischen Lebenssituation für die Wahl der Göttinbilder und ihre Interpretation eine entscheidende Rolle.

---

219 Vgl. dazu Budapest 1995, 155-190; Göttner-Abendroth 1984a, 223ff.; Pahnke 1991, 225-227; dies. 1995, 114-135; Schiran 1988, 139ff. und Starhawk 1985, 251ff.

220 Francia 1986 und 1987.

221 Francia 1987, bes. 46 u.ff.

222 Budapest schreibt: "Alle Rufnamen von Frauen gehen letztendlich auf Göttinnennamen zurück, so wie alle Frauen ohne Ausnahme Verkörperungen der Mutter sind - Manifestationen der Göttin auf der Erde." Budapest 1995, 361; ähnlich Jannberg 1983, 78-81: "Ich bin eine Göttin und ich bin in der Lage, wieder eine potentielle Göttin zu gebären" (ibid., 80); "Du Gaia bist ich" (Heide Göttner-Abendroth: Du Gaia bist Ich. Matriarchale Religionen früher und heute. In: Luise F. Pusch (Hg.): Feminismus. Inspektion der Herrenkultur. Frankfurt a. M. 1983, 171-195; hier 171) und Starhawk schreibt: "In der Hexenreligion glauben wir nicht an die Göttin, wir verbinden uns mit ihr [...] und durch uns selbst. Sie ist da. Sie ist in uns allen." (Starhawk 1985, 121).

223 Vgl. dazu auch Pahnke 1991, 223.

2.3.2 "Göttinnen in jeder Frau"[224] - Die Göttin als psychologisches Konzept

Unter dieser Perspektive werden Göttinnen als symbolischer Ausdruck und Spiegelbild eigener, oft unbewußter Persönlichkeitsanteile konzeptualisiert.[225] Häufig sind es Therapeutinnen aus der Tradition der Analytischen Psychologie C. G. Jungs, die sich auf diese Weise mit Göttinnengestalten beschäftigen. Im Rahmen tiefenpsychologischer Therapien, in Traumanalysen und Deutungen von Phantasien und Visionen soll ein Abstieg in das Unbewußte, in den "Bereich der Göttin" vorgenommen werden. So wie vergessene Göttinnenbilder wiederentdeckt und neu gesehen werden können, sollen auch verschüttete Aspekte der Persönlichkeit ins Bewußtsein geholt und integriert werden.[226]
Hier geht es nicht darum, den historischen Kontext der Göttinnen aufzudecken oder einen neuen Göttinkult zu initieren. Göttinnen und Mythen werden als inspirierende Bilder in einem introspektiven Prozeß der Selbstwerdung genutzt. Die Beschäftigung mit verschiedenen Göttinnen und ihren Mythen soll zu einer vertieften Auseinandersetzung mit eigenen Kräften, Schwächen und Entfaltungsmöglichkeiten führen. Unterschiedliche Göttinnenfiguren steht dabei für die Vielfalt weiblicher Persönlichkeitsanteile. Eine Beschäftigung mit ihnen soll dazu verhelfen, Hindernisse, Hemmungen und Verwundungen auf dem Weg zu sich selbst zu überwinden und zu einem vollständigeren Bewußtsein des Selbst, des Frau-Seins führen. Die Identifizierung mit Göttinnengestalten wird als heilsamener Prozeß bei psychischen Störungen gesehen. Neurotische Störungen und verschiedene Krankheiten (z.B. Bulimie und Magersucht) werden als Ausdruck einer nicht gelebten, verborgenen "Weiblichkeit" verstanden, die durch den Kontakt mit der Göttin reaktiviert werden und so zur Heilung beitragen kann.[227]

---

224 Bolen 1986.

225 Ausführlicher beschäftigt sich damit mein Beitrag: Edith Franke: Inannas Abstieg in die Unterwelt als "Reise in das weibliche Unbewußte". In: Donate Pahnke (Hg.): Blickwechsel. Frauen in Religion und Wissenschaft. Marburg 1993, 175-208, bes. 197ff.

226 In dieser Hinsicht haben Brinton Perera 1988, Bolen, 1986 und Marion Woodmann: Heilung und Erfüllung durch die Große Mutter. Eine psychologische Studie über den Zwang zur Perfektion und andere Suchtprobleme als Folgen ungelebter Weiblichkeit. Interlaken 1987 sowie dies.: Leben aus der Kraft der Göttin. Eine psychologische Studie über die Neugeburt des Weiblichen. Interlaken 1988, dieselbe Herangehensweise.

227 Woodman 1987, 31-55 u. 95f. u. dies. 1988, 99ff.

In diesem Zusammenhang rückt vor allem der Aspekt der dunklen Göttin - als Symbolisierung der im Patriarchat unterdrückten und als "böse" abgewehrten Eigenschaften wie Zorn, Aggression und zerstörerische Kraft - ins Zentrum des Interesses. So sieht Brinton Perera im Unterweltsgang der sumerischen Göttin Inanna einen Abstieg in die Tiefe des weiblichen Unbewußten symbolisiert. Durch die Annäherung an die eigenen Tiefenschichten des Bewußtseins, die einer Initiation in das Wesen der "Göttin der Tiefe" entsprechen, sollen Frauen bei der Suche nach ihrem "weiblichen Urgrund" und ihrer "Ganzheit" unterstützt werden.[228] Der Weg dieser Selbstwerdung wird als "Rückkehr" bzw. als Einweihung in die verschiedenen Aspekte der Göttin aufgefaßt.[229]

Im wesentlichen geht es bei dieser Strömung darum, Göttinnenmythen im Verlauf therapeutischer Prozesse als Projektionsfeld für Frauen zu nutzen. Der Mythos dient als Bildmaterial für einen innerpsychischen Prozeß der Kontaktaufnahme und Konfrontation mit dem eigenen Unbewußten. Durch diesen neuen Zugang zum Unbewußten könne dann eine tiefgreifende Veränderung der Persönlichkeitsstruktur erreicht werden, wobei allerdings bis dahin gültige Muster und Aspekte der Persönlichkeit aufgegeben werden müßten.[230]
Frauen, die abgeschnitten von ihren im Verborgenen liegenden, unbeachteten Affekten leben, erfahren nach Aussage Brinton Pereras die "Energien der dunklen Göttin" häufig als Depression, Hilflosigkeit, Leiden an innerer Leere und Sinnlosigkeit. Sie fühlen sich von Emotionen überwältigt und leiden an psychosomatischen und psychischen Erkrankungen. Auf diese Weise fordere die dunkle Göttin eine Konfrontation mit den abgespaltenen Energien und Affekten und mache den "Abstieg" heutiger Frauen in dunkle Bereiche des eigenen Inneren notwendig.[231]
Auch von deutschsprachigen Autorinnen sind mehrere Veröffentlichungen zu diesem Thema erschienen.[232] In ihrem Buch "Mondgöttin Inanna. Ein weiblicher Weg zur Ganzheit" beschreibt Elisabeth Hämmerling ihren eigenen "Weg zu In-

---

228 Schon die Verwendung dieser Begrifflichkeit weist darauf hin, daß die Autorin ganz im Sinne C. G. Jungs von der Existenz eines unbewußten und geschlechtsspezifischen Anteils der Psyche ausgeht. Die angestrebte "Ganzheit" der Persönlichkeit - d.h. ein ausgewogenes Verhältnis zwischen bewußten und unbewußten Strebungen - soll durch eine Integration dieses Anteils der Psyche erreicht werden.

229 Vgl. Brinton Perera 1988, 8f. u. 14.

230 Vgl. ibid., 17ff.

231 Vgl. ibid., 36ff.

232 Z.B. Riedel 1989 und Hämmerling 1990.

anna".[233] Auf der Suche nach einer "'großen Geschichte', deren Bilder und Lebens-Lauf das große Weibliche hätten spiegeln können"[234] sei eine Imaginationsreise im Rahmen ihrer Frauengruppe für die Autorin zum Anlaß geworden, nach einer "Göttin, die alle Mondphasen lebt und so die weibliche Ganzheit repräsentiert"[235], zu suchen. In der sumerischen Göttin Inanna habe die Autorin nun eine "vollständige Mondgöttin" gefunden. In ihrem Buch erzählt Hämmerling den Unterweltsgang dieser Göttin nach. Die Autorin möchte Frauen durch die Beschäftigung mit der Göttin Inanna einen Zugang zu "ganzheitlicher Weiblichkeit" ermöglichen.

Vertreterinnen dieser Richtung gehen von einer archetypisch vorhandenen "Weiblichkeit" aus, die in jeder Frau, wenn auch verdeckt oder unterdrückt, vorhanden sei. Diese "Ur-Weiblichkeit" wird ausnahmslos positiv gewertet und gilt als Quelle der Heilung: die "Rückkehr" zu ihr wird als Weg zur Erlangung einer ganzheitlichen Persönlichkeit gesehen.

2.3.3 Die ontologische Position Mary Dalys

Die amerikanische Theologin und Philosophin Mary Daly liefert in ihren Büchern "Jenseits von Gottvater, Sohn und Co."[236] und "Gyn/Ökologie"[237] eine radikale Kritik patriarchaler Strukturen in Religion und Gesellschaft, die sie schon 1978 in der Formel "Wenn Gott männlich ist, dann ist das Männliche Gott"[238] auf den Punkt brachte. Diese Aussage ist für viele feministische Theologinnen und Religionskritikerinnen Anstoß für ihre eigene Auseinandersetzung mit dem männlich geprägten Gottesbild geworden. Daly gilt als Wegbereiterin verschiedener Strömungen feministischer Theologie.[239] Ihre Patriarchatskritik und ihre Aufforderung an Frauen, sich auf die "metapatriarchale Reise" in eine eigene Spiri-

---

233 Hämmerling 1990, 9-14.
234 Ibid., 9.
235 Ibid., 11.
236 Daly 1984.
237 Mary Daly: Gyn/Ökologie. Eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus. München 1981 (Boston 1978).
238 Mary Daly: Der qualitative Sprung über die patriarchale Religion (1978). In: Moltmann-Wendel 1983, 110-123; hier 110.
239 Vgl. Monika Jakobs: Frauen auf der Suche nach dem Göttlichen. Die Gottesfrage in der feministischen Theologie. Münster 1993, 96 u. ff.

tualität zu machen[240] und aus Frauensolidarität und "Hexenkraft" Energie für die spirituelle Selbstfindung zu schöpfen, hat sowohl Theologinnen als auch andere religiös interessierte Frauen inspiriert, die eigenen spirituellen Bedürfnisse ernstzunehmen und sie mit Bildern und Symbolen aus der Erfahrung weiblicher Lebenszusammenhänge zu beschreiben.

Obwohl Daly die Auffassung vertritt, daß im Gegensatz zum "nekrophilen" Vatergott mit dem Symbol der Göttin das "Leben-liebende Sein der Frauen und der Natur bestätigt" werde[241], plädiert sie dafür, jegliche anthropomorphe Gottesvorstellung aufzugeben.[242] Sie grenzt sich in ihren neueren Veröffentlichungen sowohl von der Theologie als auch von einer Thealogie oder Theasophie ab und definiert sich als radikal-feministische Philosophin.[243] Sie tritt dafür ein, "das Transzendente eher als Verb, an dem wir teilhaben - aus dem heraus wir leben, uns bewegen und unser Sein schöpfen"[244] auszudrücken. Mit der Dynamik des Verbs "sein" werde der Prozeß des Werdens und das spirituelle Gefühl der Verbundenheit, das vor allem im Rahmen der Frauenbewegung erlebt werde, ausgedrückt:[245]

"Ich will damit sagen, daß das Zutagetreten der gemeinschaftlichen, engagierten Selbst-Bewußtheit der Frauen eine *schöpferische, politische Seinsbezeugung* ist. Sie ist ein Sichtbarwerden des Heiligen (eine Hierophanie), eben weil sie erlebte Teilhabe am Sein und damit eine Seinsbezeugung (Ontophanie) ist. [...] Die Entfaltung des Frauen-Bewußtseins läßt die unendliche Entfaltung Gottes erahnen."[246]

Nach Daly beinhaltet der gemeinsam erlebte Prozeß der weiblichen Selbstwerdung die religiöse Dimension des Feminismus und führt damit zu einer neuen Identität von Frauen. Daly spricht davon, daß Frauen sich auf dem Weg der Befreiung von patriarchalen Strukturen an die "Göttin er-innern" und damit das eigene Selbst wiederfinden müssen: "Wenn wir uns weigern, bei diesem Morden und Verstümmeln unseres eigenen Selbst mitzuwirken, so ist das der Anfang dafür, die Göttin zu er-innern - die tiefe Quelle schöpferischer Integrität in uns Frauen."[247]

---

240 Vgl. Daly 1981 passim.
241 Daly 1984, 8.
242 Ibid., 48.
243 Vgl. Mary Daly: Ich gehöre nicht dazu. Ein Interview. In: Marlies Fröse (Hg.): Utopos - Kein Ort. Bielefeld 1988. 154-162; bes. 159f.
244 Daly 1984, 49.
245 Ibid., 48-60.
246 Ibid., 50-51.
247 Daly 1981, 133.

Das Vergessen und die Unterdrückung weiblicher Gottheiten in der Religionsgeschichte geht nach Mary Daly einher mit der Diskriminierung und Unterdrükkung realer Frauen. Die Erinnerung an weibliche Gottheiten biete die Möglichkeit, sich der eigentlichen weiblichen Kraft wieder bewußt zu werden. Daly will damit jedoch keine Göttinreligion ins Leben rufen, sondern bewußt machen, in welch vielfältiger Hinsicht "Göttinnen-Mord" im Leben realer Frauen wiederzufinden ist; so z.B. durch die Witwenverbrennung in Indien (Sati), das Fußeinbinden in China, Genitalverstümmelungen in Afrika, Hexenverbrennungen in Europa und die Gynäkologie in Amerika.[248] Sie sieht in der Vitalisierung weiblicher Gottheiten einen Akt der Selbstbestärkung und Bewußtwerdung von Frauen, grenzt sich jedoch von einer "Göttinspiritualität im New-Age-Stil", die "passivisierende" Wirkung habe, ab.[249]

Vor allem in ihren späteren Büchern wird deutlich, daß sich Daly in erster Linie als Reisende - in ständigem Aufbruch befindlich - versteht. Mit der Kraft poetischer Sprache und visionärer Bilder möchte sie auch andere Frauen zu ihrer "metapatriarchalen Reise" ermutigen. In ihrem neuesten, autobiographischen Buch beschreibt sie ihren Lebensweg als eine Reise durch verschiedene "Spiral-Galaxien".[250] Die kritische Auseinandersetzung mit dem Christentum, die sie schließlich zu einem qualitativen Sprung über die patriarchale Religion hinaus geführt habe, versteht Daly als eine Station auf diesem Weg und kennzeichnet sie als ihre zweite "Spiral-Galaxie". Dieser folgen dann verschiedene Phasen des "Spinnens", der "Explosion" und "Expansion" in weitere "Spiral-Galaxien", in denen sie schließlich einen Bruch mit allem bisherigen traditionellen Denken vollzogen habe.[251] Den Weg in ihre aktuelle Situation, in die "vierte Spiral-Galaxie", beschreibt sie mit Bildern aus Kinderreimen, wie z.B. "die Kuh, die über den Mond sprang". Damit möchte Daly ausdrücken, daß sie ihr Leben in einer Existenzweise jenseits der patriarchalen Wirklichkeit ansiedelt.[252]

---

248 Ibid., 132-133 und passim.

249 Mary Daly: Auswärts Reisen. Die strahlkräftige Fahrt. München 1994, 255. Daly kritisiert an dieser Stelle, daß der ursprünglich radikale Impuls der Feministinnen zum Teil in einen "bequemen Status" gemündet sei, in dem Beziehungen wichtiger als Aktivitäten seien und die Etablierung therapeutischer und spiritueller Gruppierungen eine lebendige Weiterentwicklung des Feminismus verhindere.

250 Vgl. Daly 1994 die Überschriften des Inhaltsverzeichnisses, die diese Stationen kennzeichnen, und passim.

251 Gekennzeichnet und nachvollziehbar sind diese Lebensphasen auch anhand ihrer Publikationen.

252 Daly 1994, 408ff.

Obwohl Daly nicht als Vertreterin der Göttinbewegung gesehen werden kann, wurde ihre weitreichende Kritik des christlichen Gottesbildes häufig für die Entwicklung neuer Gottesbilder und Göttinvorstellungen genutzt.[253]
Der Stellenwert, den Daly dem Göttin-Symbol zuordnet, läßt sich mit dem Ansatz von Irigaray vergleichen. Beide repräsentieren eine Richtung, in der das Bild der Göttin zwar als wichtiges und die Identität stärkendes Symbol gilt, nicht aber mit konkreter spiritueller Praxis oder kultischen Handlungen verbunden wird.[254] In eine ähnliche Richtung scheint die Motivation derjenigen religiös interessierten Frauen zu gehen, die sich nicht einer göttinorientierten religiösen Praxis zuwenden, sondern Bilder, Mythen und auch künstlerische Darstellungen von Göttinnen als Sinnbild einer nicht-patriarchalen Kultur und Religion verstehen.

2.3.4 Konzepte zur Integration weiblicher Aspekte in die christliche Trinität

Im folgenden geht es um Konzepte weiblicher Gottesvorstellungen, die innerhalb der christlichen Theologie bzw. an ihrer Grenze anzusiedeln sind. Sie zielen darauf, innerhalb bestehender theologischer Konzeptionen des christlichen Gottesverständnisses Interpretationsmöglichkeiten für weibliche Symbolisierungen des Göttlichen zu finden. Dabei wird die christliche Trinität einer systematischen Kritik unterzogen, und es werden verschiedene Ansätze zur Neuinterpretation oder Ergänzung ihrer Bestandteile entwickelt:

1. die Ergänzung *Gottvaters* um eine weibliche Gefährtin oder die Betonung seiner "weiblichen Anteile" (2.3.4.1),
2. die Überführung des *Heiligen Geistes* in ein weibliches Prinzip (2.3.4.2) und
3. die Interpretation *Jesu* als Vertreter einer frauenfreundlichen Strömung des Christentums (2.3.4.3).

---

253 Dalys spätere Entwicklung stößt in der feministischen Theologie allerdings kaum noch auf Resonanz und wird entsprechend wenig rezipiert.

254 Vgl. Irigaray 1989.

2.3.4.1 Erdmutter, Himmelskönigin, Maria

Erdmutter

Angeregt durch die These zur Existenz einer matriarchalen Göttinreligion von Göttner-Abendroth[255] fordert die evangelische Theologin Elga Sorge dazu auf, das Bild von Gottvater durch die Vorstellung der "Erdmutter" bzw. "Mutter Göttin" zu ergänzen.[256] Entsprechend werden von ihr biblische Texte, beispielsweise die Zehn Gebote, die Seligpreisungen des Neuen Testamentes[257] und das Vaterunser, uminterpretiert und zum Teil neu formuliert.[258]

In der vierten Neuauflage ihres Buches stellt Sorge ein programmatisches Glaubensbekenntnis vor, das von ihr parallel zum Vaterunser umformulierte "Mutterunsere". Dieser Text trug u.a. wesentlich dazu bei, daß Sorge 1986 von der Evangelischen Kirche die Lehrerlaubnis für ihre Tätigkeit als Religionspädagogin an der Gesamthochschule Kassel entzogen wurde.[259]

> "MUTTERUNSERE
>
> Heilige Mutter MATER-ia,
> Du bist Himmel und Erde,
> Feuer, Wasser, Luft und Geist,
> die EINE mit vielen Namen,
> Inanna, Ishtar, Lilith, Eva, Maria,
> die ektstatische Verschmelzung von Göttin und Gott,
> die alles gebiert.
> [...]
> Mutter Gottes, Du bist nicht die Magd des HERRN,
> der die Erde unterwirft und die Frauen,
> und Du verschlingst niemanden;
> denn Du liebst und erlöst
> Deine Töchter und Söhne aus Magdschaft und Knechtschaft
> und verwandelst Unterdrückung, Leiden und Tod
> in neues, ewiges Leben.
> [...]
> Du bist die Kraft in allem,

---

255 Vgl. dazu in Kapitel 2.1 und 2.2.1; sowie Göttner-Abendroth 1984a.

256 Sorge 1987, 119ff.

257 Ich verwende in dieser Arbeit die in der christlichen Theologie üblichen Bezeichnungen "Altes Testament" (=erstes Testament, hebräische Bibel) und "Neues Testament", die auch von den zitierten Autorinnen und den befragten Frauen benutzt werden.

258 Sorge 1987, 89ff.

259 Vgl. dazu die Berichte in: Schlangenbrut 5, H.18, 1987, 46-51 und 7, H.27, 1989, 40-42 sowie die Dokumentation "Hexenjagd auf Evangelisch" hg. vom Arbeitskreis Feministischer Bibellektüre Kassel. Selbstverlag Kassel 1987.

die tollkühn liebende Jungfrau,
die kosmische Mutter alles Lebendigen,
die uralte Weisheit
und die Liebe und das Vertrauen und die Offenheit
in ewiger Glückseligkeit. AMEN."[260]

Bei Sorge steht die Göttin als Mutter Erde dem himmlischen Vatergott komplementär gegenüber; durch ihre Integration soll ein ganzheitliches Gottesbild im Christentum ermöglicht werden.[261]
Durch ihre Deutung biblischer Texte und christlicher Dogmen (so werden z.B. aus den zehn Geboten "zehn Erlaubnisse"[262]) möchte sie die "frauenfreundlichen" und "biophilen" Elemente des Christentums, die in der Kirchengeschichte unterdrückt und verschwiegen worden seien, wiederbeleben und den Weg für eine "erosbejahende, leben- und frauenliebende Spiritualität"[263] bereiten.

Himmelskönigin

Die Religionspädagogin Gerda Weiler, die sich als Matriarchatsforscherin versteht, betont stärker den Aspekt der Göttin als Himmelskönigin.[264] Weiler möchte Spuren der Himmelsgöttin/Himmelskönigin in biblischen Texten ausfindig machen und damit das christliche Gottesbild um eine matriarchale Dimension erweitern. Die hebräische Bibel sei im Grunde "eine Sammlung matriar-

---

260 Sorge 1987, Umschlagseite u. 91.

261 Vgl. dazu besonders Sorge 1987, 66, 91, 119ff. u. 137.

262 Ibid., 97f.

263 Ibid., 17.

264 Gerda Weiler: Ich verwerfe im Lande die Kriege. Das verborgene Matriarchat im Alten Testament. München 1984; dies. 1989 u. dies.: Ich brauche die Göttin. Zur Kulturgeschichte eines Symbols. Basel 1990. Im zweiten der hier genannten Bücher (1989) setzt sich Weiler mit dem gegen sie erhobenen Vorwurf des Antijudaismus auseinander. Sie vermeidet in ihren neueren Veröffentlichungen bewußt den Begriff "Altes Testament", seit ihr bewußt geworden sei, "daß wir mit diesem Begriff ein Buch lebendigen Glaubens abwerten" (Weiler 1989, 8). Ihre Grundthese vom matriarchalen Ursprung biblischer Texte bleibt jedoch auch in ihren neuen Veröffentlichungen bestehen.
Zum Vorwurf des Antisemitismus und Antijudaismus in Strömungen feministischer Theologie, die den Juden die Vertreibung der ursprünglich matriarchalen Göttin anlaste und im Christentum bzw. in Jesus Christus die Überwindung der patriarchalen jüdischen Religion sehe, vgl. die Diskussion in der Schlangenbrut, insbesondere 5, H.16, 17 und 18, 1987 sowie Christine Schaumberger (Hg.): Weil wir nicht vergessen wollen ... Zu einer Feministischen Theologie im Deutschen Kontext. AnFragen1. Münster 1987 und Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hg.): Verdängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte. München 1988.

chaler Kulttexte, aus denen die Herrin des Himmels eliminiert ist".[265] Durch die religionshistorische Beschäftigung mit altorientalischen Göttinnen sollen die matriarchalen Wurzeln der jüdisch-christlichen Religion freigelegt und zugleich Orientierungen für die Zukunft aufgezeigt werden.[266] Dabei sei die Große Göttin besonders als "integrierende Kraft ganzheitlicher Weiblichkeit"[267] bedeutsam, weil sie die im dualistischen Denken des Patriarchats auseinanderfallenden Gegensätze von Leben und Tod, männlich und weiblich zu einer neuen Ganzheit zusammenführen könne.[268] Gerda Weiler wehrt sich gegen die Einschätzung der Kirche, daß Göttinreligion "heidnisch" sei und plädiert für die "Erinnerung" an die Göttin und die Einbeziehung matriarchaler Thealogie in die christliche Theologie.[269] An den Schluß ihres Buches "Ich brauche die Göttin" stellt Weiler eine Aretalogie der Palmengöttin Tamar. Diese Göttin sei eine "Urgöttin", durch die heutige Frauen zu ihrer verlorenen Vergangenheit zurückkehren könnten.[270]

> "Ich bin Tamar,
> die von Anfang war,
> Bevor die erste Geburt geschah,
> Da war Ich.
> Ich bin, die ich bin:
> Die Göttin des Ursprungs,
> Unzerstörbare Kraft
> seit Weltenbeginn.
> [...]
> Ich bleibe in ewiger Wandlung die Eine:
> Bin Jungfrau, Geliebte und Mutter zugleich.
> Lebenden bin ich Weg, Ziel und Weisung,
> Sterbenden schenke ich Hoffnung und Trost."[271]

---

265 Weiler 1984, 52 u. dies. 1989, 29ff.
266 Weiler 1989, 26ff.
267 Weiler 1990, 156.
268 Vgl. Weiler 1990 passim, bes. 152-162.
269 Ibid.
270 Ibid., 163.
271 Ibid., 164-166.

Auffällig bei Sorge und Weiler ist, daß sie sich zwar beide auf die Idee einer matriarchalen dreifaltigen Göttin beziehen, daß jedoch das Element der Weisen Alten und insbesondere der Aspekt der dunklen, zerstörerischen Kraft der Göttin keinen Eingang in ihre Göttinvorstellungen findet, während er bei den "neuen Hexen" und Vertreterinnen tiefenpsychologischer Interpretationen von Göttinnen (vgl. 2.3.1 und 2.3.2) betont wird. Den hier genannten Vertreterinnen feministischer Theologie geht es eher darum, sowohl den Himmel als auch die Erde als Wirkungsbereich weiblicher Göttlichkeit herauszustellen, um damit die männliche Dominanz "im Himmel" zu durchbrechen und so nährende, mütterliche Aspekte Gottes in die christliche Trinität hineinzuholen.

Maria

Die Frage, ob in der Gestalt der Maria eine positive Identifikationsfigur für Frauen oder gar die Manifestation einer weiblichen Gottheit innerhalb der christlichen Religion gesehen werden kann, ist in der feministischen Theologie umstritten. Für Daly kann Maria aufgrund ihrer Unerreichbarkeit als Jungfrau und Mutter zugleich keine befreiende oder stärkende Vorbildfunktion einnehmen.[272] Nach Auffassung von Monika Jakobs biete Maria in diesem Sinne jedoch als "Negation des Mythos vom weiblichen Bösen" eine Chance für die "Definition des Guten im Weiblichen".[273]

In der feministischen Theologie wird hin und wieder eine Parallele zwischen der Marienverehrung und dem Kult um nicht-christliche Göttinnen gezogen. Die Verehrung Marias als Himmelskönigin wird dabei als das Weiterleben der Göttinreligion in der Volksfrömmigkeit interpretiert.[274] Die mythische Gegenwart der Göttin sei "trotz aller theologischen Verkleinerungen von Marias 'Rolle'" in diesem "verblaßten Spiegelbild" noch erkennbar.[275] Auch Mulack sieht in Maria als Himmelskönigin den weiblichen Aspekt des christlichen Gottes symbolisiert und nennt sie die "geheime Göttin im Christentum":[276]

"Als Himmelskönigin kann Maria uns Frauen helfen, unseren spezifisch weiblichen Erfahrungen mit dem Göttlichen Ausdruck zu verleihen. In ihr finden wir ein

---

272 Daly 1984, 100-117; dies. 1981, 96-111.

273 Jakobs 1993, 132.

274 Dieses Phänomen analysiert Goldenberg 1979. Ein Beispiel für eine solche Orientierung ist Mulack 1985.

275 Daly 1981, 108.

276 Christa Mulack: Maria. Die geheime Göttin im Christentum. Stuttgart 1985.

christlich legitimiertes Symbol, daß das weibliche Antlitz der Gottheit offenbart. Es ist Trägerin jahrtausendealter weiblicher Potenzen, die nicht nur dazu angetan sind, der Frau ein stärkeres Selbstwertgefühl zu vermitteln, sondern die ebenso die männliche Einseitigkeit der patriarchalen Gottesvorstellung in Frage stellen und überwinden helfen und damit letztlich der Auferstehung der religiös mündigen Frau auf breiterer Ebene einleiten kann."[277]
Andere Autorinnen merken kritisch an, daß diese Aufwertung Marias lediglich zu einer komplementären Ergänzung des männlichen Gottesbildes führe und damit das traditionelle Gottesbild eher bestärke.[278] Die katholische Theologin Catharina Halkes dagegen versucht, eine feministisch-kritische Mariologie der Befreiung zu entwickeln,[279] während Maria Kassel aus einer tiefenpsychologisch geprägten Sichtweise in Maria ein Symbol der "Anima" sieht.[280]

2.3.4.2 Die "Heilige Geistin"

Ein weiteres Beispiel für den Versuch, aus biblischen Vorgaben frauenfreundliche und auf weibliche Erfahrungen bezogene Bilder und Symbole vom Göttlichen zu finden, zeigt sich in der Interpretation der Gestalt der biblischen Weisheit (auch: Sophia, Schechina und Ruach).[281] Mit der Aufwertung der Figur der Weisheit in den Texten der hebräischen Bibel soll, so Elisabeth Moltmann-Wendel, die nahezu ausschließlich männliche Sprache und Prägung des jüdisch-christlichen Gottesbildes (Vater, Richter, Herr, König etc.) durchbrochen werden:[282]
"Jahwes Schutz- und Sorgefunktionen sind in den verschiedensten Bildern von Mütterlichkeit gezeichnet: im Behüten wie eine Adlermutter, im Anfertigen von

---

277 Mulack 1985, 238.
278 So z.B. Jakobs 1993, 132.
279 Catharina Halkes: Maria, die Frau. Mariologie und Feminismus. In: Walter Schöpsdau (Hg.): Mariologie und Feminismus. Göttingen 1985, 42-70.
280 Maria Kassel: Maria und die menschliche Psyche. Tiefenpsychologische Überlegungen. In: Concilium, 19, 1983, 653-659.
281 Vgl. dazu Jakobs 1993, 87ff.
282 Vgl. dazu auch Mulack 1983; Silvia Schroer: Gott-Sophia und Jesus-Sophia. In: Bibel und Liturgie 62, 1989, Nr.1, 20-25; Elisabeth Schüssler Fiorenza: Auf den Spuren der Weisheit - Weisheitstheologisches Urgestein. In: Verena Wodtke (Hg.): Auf den Spuren der Weisheit: Sophia - Wegweiserin für ein weibliches Gottesbild. Freiburg 1991, 24-40; Elisabeth Moltmann-Wendel: Gott aus dem patriarchalen Gefängnis befreien. In: Schmidt-Biesalski 1989, 9-19 und Wodtke 1991.

Kleidern, im Beschaffen von Brot [...]. Die 'Barmherzigkeit Gottes' ist hebräisch 'der Mutterleib' (rächam). [...] Dies sorgende, bewahrende, erhaltende und rettende Handeln Gottes bricht dann in der Spätzeit Israels in der Gestalt der *Weisheit*, Sophia, noch einmal *massiv* durch. Die Weisheitstheologie ist heute für viele - für Männer und Frauen - die des scheinbar so launisch-eifernden Jahwes müde sind, eine faszinierende Entdeckung. Diese Weisheit ist als Frau, als Tochter Gottes verstanden, war vor der Schöpfung bei ihm, spielte vor ihm allezeit. Statt strafender, richtender, vernichtender Bilder verbinden sich mit ihrer Gestalt Bilder des Umfassens, Heilens, weisen Regierens."[283]

Für Moltmann-Wendel findet sich die alttestamentliche Weisheitstradition, in der sich Züge altorientalischer Göttinnen bewahrt hätten, auch in neutestamentlichen Texten wieder. Sie stimmt mit Elisabeth Schüssler Fiorenza[284] überein, daß die in der Bergpredigt verkündete bedingungslose Liebe Gottes nur vor dem Hintergrund der Sophia-Tradition zu verstehen sei. Die Göttin könne für Moltmann-Wendel jedoch nicht zum göttlichen "Gegenüber" werden. Moltmann-Wendel fordert stattdessen dazu auf, sich in "weiblicher Gottes-Sprache" zu üben: "Gott - unsere Mutter" oder "Unser Vater-Mutter in den Himmeln" und "Gott - Sie und unsere Freundin".[285] Damit soll eine Befreiung von patriarchalen Engführungen in der Sprache und in den Bildern vom Göttlichen erreicht werden: "Sie - die Geistin - läßt uns zu Gott alle Sinne entfalten und läßt Gott mit allen Sinnen wieder aufleben. [...] Sie ist die weibliche hebräische Ruach, die Lebenskraft, die in uns und unter uns und in der Schöpfung wohnt."[286]

Mit der Weisheitstheologie soll eine frauenfreundliche, nicht-autoritäre Religion entworfen und so ein neuer Freiraum für die Einbeziehung weiblicher Erfahrungen bei der Interpretation des christlichen Gottesbildes eröffnet werden.[287]

---

283 Moltmann-Wendel 1989, 14-15; Hervorhebungen im Original.

284 Elisabeth Schüssler Fiorenza: Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge. Gütersloh 1993.

285 Moltmann-Wendel 1989, 18.

286 Ibid.

287 Vgl. dazu auch Jakobs 1993, 79-95; so auch die Zielsetzung im Sammelband von Elisabeth Moltmann-Wendel (Hg.): Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes. Studien zur Feministischen Theologie. Gütersloh 1995b: "Auf der Suche nach weiblichen Symbolen innerhalb eines androzentrischen Christentums mit überwiegend männlichen Bildern und Symbolen stießen Frauen schon früh auf Geist, der in seinem hebräischen Ursprung weiblich verstanden war. Das Wort 'Geistin' kam in der Feministischen Theologie in Gebrauch, und ein Trinitätsfresko im Bayrischen Urschalling, das zwischen zwei männlichen Gestalten eine weibliche Gestalt zeigt, schien den Beweis zu bringen. Dieses Bild tauchte bald auf Bucheinbänden und in Büchern als überzeugendes Symbol für die Weiblichkeit des Geistes auf und bestätigte zunächst einmal die weibliche Suche. Die hebräische 'Ruach' wurde ein hoffnungsvolles Zeichen für eine kommende Feministische Theologie, die zugleich die Neutralisierung der 'Ruach' als

Bei der Umsetzung in die religiöse Praxis spielt die "Heilige Geistin"/die Weisheit eine große Rolle. In vielen Veröffentlichungen feministischer Andachten, Gottesdienste und Liturgien wird mit der Rede von der "Heiligen Geistin" die Möglichkeit einer weiblichen Sprache vom Göttlichen genutzt:[288]

> "Heute morgen wollen wir dich, du Geist Gottes anrufen
> Ruach, Sophia sind deine Namen in der Bibel - sei mit uns.
> Möge die Geistin uns an diesem Morgen mit ihrem Leben erfüllen."[289]

> "Du, Weberin Gott,
> öffne uns unsere Augen für das Geheimnis und die Kraft
> Deiner Geistin."[290]

> "Heilige Geistin, sei Wasser und Brot in Wüstennot.
> Sei um uns mit deinem Segen."[291]

Die Motivation feministischer Theologinnen, die Weisheit/Sophia neu zu interpretieren und ihr Gewicht zu verleihen, liegt nach Hildegunde Wöller und Helen Schüngel-Straumann vor allem darin begründet, daß sich hier ein "legitimer Freiraum" in der Theologie findet, Anknüpfungspunkte für weibliche Aspekte der christlichen Trinität zu entwickeln und auf diese Weise zu einem ausgewogeneren Verhältnis männlicher und weiblicher Aspekte des christlichen Gottesbildes zu gelangen.[292]

'Pneuma' und ihre Vermännlichung als 'Spiritus Sanctus' aufzuarbeiten hatte." Ibid., 7 u. passim.

288 Vgl. dazu auch: Ernie Kutter-Linßner: Der Weisheit eine Wohnung bereiten. Liturgie für Frauen. In: Arbeitsgruppe "Frauenzentrum beim Kirchentag in München" (Hg.): Frauen im Zentrum. Dokumentation zum Evangelischen Kirchentag 1993 in München. München 1994, 74-83.

289 Evangelische Akademie Bad Boll: Feministische Theologie-Praxis. Werkstattbuch 2. Arbeitshilfen H.5, Bad Boll 1992, 66.

290 Ibid., 97.

291 Ibid., 119.

292 Hildegunde Wöller: Sophia (Weisheit). In: Maria Kassel (Hg.): Feministische Theologie. Perspektiven und Orientierungen. Stuttgart 1987 45-58; Helen Schüngel-Straumann: Ruah (Geist-, Lebenskraft) im Alten Testament. In: Kassel 1987, 59-73.

2.3.4.3 Jesus als Verkörperung frauenfreundlicher Traditionen im Christentum

Die feministische Kritik traditioneller Christologie als patriarchal ist umfangreich und vielfältig. Daly vertritt hier die radikalste Position, indem sie positive Deutungsmöglichkeiten der Jesusgestalt ebenso wie das Christentum insgesamt als sexistisch und nicht reformierbar verwirft.[293] Insgesamt aber nehmen neue Interpretationen des Glaubens an Jesus Christus als Symbol der Befreiung für Frauen und als Ausdruck frauenfreundlicher Aspekte des Christentums in der feministischen Theologie inzwischen einen großen Raum ein.[294]
Jesus wird in unterschiedlicher Weise als positives und befreiendes Symbol für Frauen gedeutet. Dabei spielt auch der Bezug auf die alttestamentliche Weisheitstradition eine zentrale Rolle. So gilt er einigen Theologinnen als Repräsentant dieser alten, auf matriarchale Ursprünge zurückgehend gedeuteten Tradition.[295] Schüssler Fiorenza versteht Jesus als Personifikation der göttlichen Weisheit/Sophia, die alle Menschen, einschließlich der Frauen, umfasse.[296] Bei Sorge gilt Jesus als Verkörperung "kosmischer Kraft". Er sei kein jüdischer Messias, sondern eine matriarchale Herosgestalt und verstehe Sünde als "Mangel an Übereinstimmung mit dem Willen des Himmlischen Vaters (und der Erdenmutter)".[297] In ähnlicher Weise interpretiert auch Mulack Jesus als einen Mann, der in der Tradition eines matriarchalen Welt- und Wertverständnisses handelt, der von einer Frau zum Messias gesalbt, den Männern die weibliche Weisheit vermittelt und Frauen in ihrem "Sosein" bestätigt.[298]
Moltmann-Wendel sieht Jesus als einen Menschen, der auch mit Frauen in nicht-hierarchischen und auf Gegenseitigkeit beruhenden Beziehungen lebte.[299]
Die amerikanische Theologin Carter Heyward entwirft ein Bild von Jesus als jemand, "der sich dazu entschied, Gott leibhaftig werden zu lassen". Er habe

---

293 Daly 1981 und dies.: 1984, bes. 88-117.

294 Ein kurzer Überblick dazu findet sich im WFT, unter dem Stichwort "Jesus Christus" von Doris Strahm, 200-207.

295 Vgl. beispielsweise, Christa Mulack: Jesus - der Gesalbte der Frauen. Weiblichkeit als Grundlage christlicher Ethik. Stuttgart 1987, Wöller 1987 sowie Sorge 1987.

296 Schüssler Fiorenza 1993, bes. 177-189.

297 Sorge 1987, 127 u. 122. Auch bei Hildegunde Wöller: Ein Traum von Christus. In der Seele geboren, im Geist erkannt. Stuttgart 1987, bes. 79-109 u. 265f. gilt Jesus als Heros, der den Archetyp des Selbst symbolisiere und zu der Erfahrung von Christus in jedem Mann/jeder Frau verhelfen könne.

298 Vgl. Mulack 1987, 7-18, bes. 15 u. 267ff.

299 Elisabeth Moltmann-Wendel: Das Land, wo Milch und Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie. Gütersloh 1995a, bes. 123-183.

Gott als "Macht in Beziehung" in seinem Leben deutlich machen können, indem er Beziehungen zu Menschen in wechselseitiger Liebe, Gerechtigkeit und Gleichheit gelebt habe:[300]

"Aber entwerfen wir einen Jesus, dessen Liebe zu Gott seine Liebe zu den Menschen ist, einen Jesus, dessen ethische Norm lautet: Gott zu lieben bedeutet nichts anderes als den Nächsten zu lieben wie uns selbst. Gott zu lieben heißt gerechte Beziehung, Gerechtigkeit unter den Menschen zu schaffen. Mit Gott durch Gott und für Gott zu handeln heißt mit der Menschheit, für die Menschheit und durch menschliche Entscheidung zu handeln. Gott zu lieben heißt die Menschheit auf so intime Weise zu lieben, daß erkannt wird: Das Reich Gottes ist hier und jetzt unter den Menschen, die die Menschheit lieben."[301]

Ein weiterer bedeutender Interpretationsstrang in der feministischen Theologie basiert auf dem befreiungstheologischen Ansatz. Hier wird Jesus als Befreier der Unterdrückten gesehen und seine Bedeutung als Befreier der Frauen wird besonders herausgestellt.[302]

Die feministisch theologische Diskussion um die Bedeutung Jesus Christus zeigt, daß gerade hier Möglichkeiten positiver Identifikation für christlich und feministisch orientierte Frauen gesucht und entwickelt werden. Es scheint, daß die fundamentale Bedeutung des Glaubens an Jesus Christus eine Neuinterpretation oder "Re-Vision"[303] der Christologie für feministische Theologinnen unumgänglich macht. Darüber hinaus bietet die Jesus-Gestalt Ansatzmöglichkeiten, christliche Glaubensinhalte auf einen konkreten, lebenspraktischen Alltag zu beziehen.[304]

---

300 Carter Heyward: Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung. Stuttgart 1986, bes. 44 u. 52-120.

301 Heyward 1986, 97-98.

302 Bekannte Vertreterinnen dieser Strömung sind z.B. Radford Ruether 1985, bes. 145-170; Luise Schottroff / Dorothee Sölle: Das Kreuz: Baum des Lebens. Stuttgart 1987. Eine Sammlung feministisch-befreiungstheologischer Texte zu Christus erscheint 1996: Renate Jost / Eveline Valtink: Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie. Gütersloh 1996.

303 So bei Strahm, WFT, 201 u. 206.

304 Vgl. dazu die Ausführungen zu "Der ethische Jesus" in: Roselies Taube / Claudia Tietz-Buck / Christiane Klinge: Frauen und Jesus Christus. Die Bedeutung von Christologie im Leben protestantischer Frauen. Stuttgart u.a. 1995, bes. 33-48; vgl. auch in Kapitel 4.4.4.2.

2.4 Zusammenfassung: Die umstrittene Bedeutung von Göttinkonzepten

Zweifelsohne nehmen Auseinandersetzungen mit dem christlichen Gottesbild sowie die Entwicklung neuer Gottesvorstellungen in der feministisch-theologischen und spirituellen Literatur einen großen Raum ein. Dabei werden weibliche Gottesbilder und Göttinnen sehr unterschiedlich verwendet und bewertet.
In der feministischen Theologie ist es unumstritten, vergessene Frauengestalten sowohl in der Kirchengeschichte als auch in der Rezeption biblischer Texte "wiederzubeleben" und dabei die Lebenserfahrungen heutiger Frauen einzubeziehen. Auch die Kritik an einer einseitig männlichen Rede vom Göttlichen wird nahezu durchgängig geteilt. Unterschiedlich und strittig ist jedoch, in welcher Weise sich diese Kritik auf Neukonzeptionen des Göttlichen auswirken und welchen Stellenwert dabei weibliche Gottesvorstellungen erhalten. Sollen Göttinnen aus dem religionshistorischen Umfeld der Bibel stärker beachtet und in das Jahwebild integriert werden?[305] Kann eine feministische Hermeneutik frauenfreundliche Traditionen in der Bibel aufzeigen?[306] Enthält die Bibel selbst Elemente, die sich mit Zielen und Interessen der Frauenbewegung decken?[307] Soll dem christlichen (Vater-)Gott eine (Mutter-)Göttin zur Seite gestellt werden[308] oder kann sich christliche Religion auf ein weibliches Bild vom Göttlichen zentrieren?[309]

In der Folge dieser Diskussionen entstanden sehr verschiedene Konzeptionen vom Göttlichen/Heiligen. Ich habe in diesem Kapitel diejenigen vorgestellt, die Göttlichkeit mit weiblichen Konnotationen und/oder Göttinnen in Verbindung bringen. Dabei zeigte sich, daß Aussagen über eine dreifache Göttin, die Göttin als "Mutter allen Lebens" oder als die "All-Eine" vor allem in solchen Gruppen

---

305 Vgl. z.B. Silvia Schroer: Die Aschera. Kein abgeschlossenes Kapitel. In: Schlangenbrut Nr. 44, 1994, 16-22.

306 Vgl. Nicole P. Zunhammer: Feministische Hermeneutik. In: Christine Schaumberger / Monika Maaßen (Hg.): Handbuch Feministische Theologie. Münster 1989, 256-284 u. vgl. auch Jakobs 1993, 70-78.

307 In diese Richtung argumentiert z.B. Rosemary Radford Ruether 1985 und vgl. auch Luise Schottroff: Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments. München 1990 und Dorothee Sölle: Vater, Macht und Barbarei: Feministische Anfragen an autoritäre Religion. In: Bernadette Brooten / Norbert Greinacher: Frauen in der Männerkirche. Mainz u. München 1982, 149-157 und dies.: Und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Stationen feministischer Theologie. München 1987; auch Heyward 1986.

308 Sorge 1987.

309 Z.B. Mulack 1983 und Weiler 1990.

wiederzufinden sind, die sich als außerhalb des Christentums stehend definieren (vgl. 2.3.1 und 2.3.2). Hier wird weibliche Göttlichkeit in dem von Christ ausgeführten Sinn als ein positives Symbol weiblicher Macht, weiblicher Körperlichkeit, weiblichen Willens und der Verbundenheit der Frauen untereinander genutzt.[310] Es dient vor allem als Möglichkeit einer Identifizierung von Frauen mit dem Göttlichen und als Bezugspunkt einer entsprechenden religiösen Praxis.
In der feministischen Theologie dagegen ist es eher verbreitet, "mütterlich von Gottvater"[311] zu sprechen. Darüber hinaus wird versucht, weibliche Elemente in die christliche Trinität hineinzuholen, z.B. mit der Figur der "Heiligen Geistin", Neuinterpretationen von Maria und Jesus (vgl. 2.3.4). Der Bezug auf biblische Traditionen bleibt dabei für viele feministische Theologinnen so wichtig, daß die wenigen biblischen Aussagen, die das Göttliche in weiblichen Bildern und Gestalten beschreiben, großes Gewicht erhalten.[312]
Die direkte Einbeziehung weiblicher Gottheiten in die christliche Glaubenslehre ist innerhalb der feministischen Theologie umstritten und hat eine ganze Reihe kontroverser Literatur zur Göttinspiritualität hervorgebracht. Eine der profiliertesten Kritikerinnen christlicher Göttinspiritualität ist die amerikanische Theologin Rosemary Radford Ruether, die der Göttinbewegung Verfälschung historischer Tatsachen, ein simplifizierendes Verständnis der Bibel und eine männerfeindliche Anthropologie vorwirft.[313] Im deutschsprachigen Raum wird diese Kritik vor allem von Susanne Heine[314] und Marie Theres Wacker[315] vertreten.
Ein weiterer Kritikpunkt an der Göttinspiritualität zielt darauf, daß mit einem weiblichen Gottesbild zwar eine frauenfreundliche Sprache vom Göttlichen erreicht werde, diese aber erneut eine Reduzierung der göttlichen Fülle zur Folge habe.[316] Die Berufung auf eine mit dem Naturkreislauf identifizierte Göttin laufe auf eine gefährliche Festschreibung und Rechtfertigung bestehender Verhältnisse hinaus, statt zu Veränderungen aufzurufen. In der Komplementarität der

---

310 Vgl. Christ 1979.

311 Z.B Moltmann-Wendel 1995a, 97-109; Helen Schüngel-Straumann: Denn Gott bin ich, und kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament kritisch betrachtet. Mainz 1996, bes. 33-71.

312 So beispielsweise bei Virginia Mollenkott: Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel. München 1990.

313 Vgl. Radford Ruether 1985 und dies.: Unsere Wunden heilen - unsere Befreiung feiern: Rituale in der Frauenkirche. Stuttgart 1988.

314 Susanne Heine: Wiederbelebung der Göttinnen? Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie. Göttingen 1986.

315 Marie Theres Wacker (Hg.): Der Gott der Männer und die Frauen. Düsseldorf 1987, darin bes. dies.: Die Göttin kehrt zurück. Kritische Sichtung neuerer Entwürfe, 11-37.

316 Vgl. dazu auch: Angelika Schmidt-Biesalski (Hg.): Befreit zu Rede und Tanz. Frauen umschreiben ihr Gottesbild. Stuttgart 1989; darin dies.: Vorwort, 7f.

Göttin-Heros-Struktur werde außerdem der Opfergedanke nicht überwunden und eine "Heiligsprechung der grausamen Natur" propagiert. Weiterhin könne die Große Göttin als *bewußt* gegen das Patriarchat eingesetztes Symbol keine befreiende Kraft entfalten, da sie lediglich unter einem funktionalen Aspekt gesehen werde. "Das in der Literatur zur Göttinfrage begegnende Desinteresse am Wahrheitsanspruch der Rede von der Großen Göttin [...] jenseits ihrer Funktion gründet, zu Ende gedacht, die Befreiung in der Unwahrheit."[317]
Einen anderen Kritikpunkt hebt Ulrike Wagner-Rau hervor, die in der Identifizierung einzelner Frauen mit der Göttin einen "gefährlichen Größenwahn" und in der Folge "Gefahren der Selbstvergottung bzw. auch der Selbstüberforderung" sieht, dabei aber die Bedeutung des Göttinsymbols als Anregung zur Entwicklung neuer Frauenbilder anerkennt.[318]
Dagegen betonen Vertreterinnen der Göttinbewegung, wie z.B. Starhawk oder Goldenberg im Sinne von Monique Wittig die föderlichen Möglichkeiten, selbst und bewußt Göttinkonzepte zu konstruieren bzw. gegebenenfalls zu "erfinden". Die Bedeutung der Vergangenheit einer Religion liege hauptsächlich darin, "wie sie auf die Gegenwart übertragen" werde.[319] Hier steht die Göttin als Symbol weiblicher Stärke und Macht für die Identitätsbildung von Frauen im Mittelpunkt, und nicht ein Wahrheitsanspruch.[320]

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß feministische Theologinnen weibliche Bilder vom Göttlichen nahezu ausschließlich in Anknüpfung an biblische Traditionen entwickeln und sich dabei um historische Genauigkeit und hermeneutische Ableitung bemühen. Dagegen sind Autorinnen aus der nicht-christlichen Szene feministischer Spiritualität weniger an einer historischen Herleitung und stärker an den aktuellen Bedürfnissen von Frauen interessiert. Davon ausgehend kommt es dann zu spirituellen Neuschöpfungen.
Für die vorliegende Studie stellen sich inbesondere die folgenden Fragen: Inwieweit beschäftigen sich Frauen, die aus einer relativ engen Verbindung zum kirchlich-christlichen Kontext kommen, mit Göttinvorstellungen? In welcher Weise werden diese mit christlicher Tradition zusammengebracht? Welchen Ent-

---

317 Wacker 1987, 34 und s.a. 32ff.
318 Ulrike Wagner-Rau: Zwischen Vaterwelt und Feminismus. Eine Studie zur pastoralen Identität von Frauen. Gütersloh 1992, hier 166f.
319 Naomi Goldenberg: Spiritualität und Thealogie. In: Kassel 1988, 165-189, hier 181-182.
320 So ausdrücklich bei Starhawk 1985, 23 u. Irigaray 1989, 111.

stehungshintergrund hat die Betonung weiblicher Gottesbilder und wie wirkt sich eine göttinzentrierte Religiosität aus?[321]

[321] Vgl. hierzu auch Kapitel 3.5.

3 Erhebungsinstrumente und Hypothesenbildung

Wie schon in Kapitel 1.3 ausgeführt, habe ich mich aufgrund des bislang wenig entwickelten Forschungsstandes zu diesem Thema entschieden, halboffene Interviews durchzuführen. Es handelt sich dabei um ein explorierendes Verfahren, das im Verlauf des Forschungsprozesses die schrittweise Entwicklung von Hypothesen zuläßt.
Aus der in den ersten beiden Kapiteln erfolgten Analyse der veränderten Lebenslagen und Selbstbilder moderner Frauen sowie ihrer religiösen Neuorientierungen im Hinblick auf weibliche Gottesvorstellungen ergaben sich spezifische Fragestellungen, die zur Wahl der genutzten Erhebungsinstrumente führten. Weiterhin folgte daraus die Hypothesenbildung sowie die Entwicklung des Interviewleitfadens.
Die folgende Beschreibung der methodischen Einzelschritte verdeutlicht, wie meine Fragestellungen bearbeitet wurden.
In Kapitelabschnitt 3.1 werden Informationen zur Untersuchungsgruppe gegeben, Abschnitt 3.2 stellt die verwendeten Kurzfragebögen vor und in Kapitel 3.3 werden das Interviewverfahren sowie der zugrunde gelegte Leitfaden vorgestellt. Die Auswertungsschritte werden in Abschnitt 3.4 beschrieben. Im letzten Teil, 3.5, stelle ich die leitenden Hypothesen der Untersuchung vor und erläutere kurz ihren Entstehungshintergrund.

3.1 Die Untersuchungsgruppe - Auswahlkriterien und Kontaktaufnahme

Auswahlkriterien
Um eine gewisse Homogenität und Vergleichbarkeit des Untersuchungssamples zu erreichen, bezieht sich die Auswahl der Probandinnen ausschließlich auf evangelische Frauen aus Bremen, einschließlich der näheren Umgebung. Eine zu große Disparität bezüglich regionaler oder konfessioneller Unterschiede sollte damit vermieden werden.[322]

---

[322] So dürften beispielsweise bei katholischen und evangelischen Frauen erhebliche Unterschiede im Umgang mit der Marienvorstellung deutlich werden (vgl. hierzu auch Kapitel 4.4.4.2); auch in anderer Hinsicht ließen sich Anschlußstudien konzipieren, in der konfessionelle Unterschiedlichkeiten hinsichtlich feministischer Religiosität untersucht werden. In dieser Studie geht es jedoch darum, Hinweise auf spezifische Merk-

Für die Auswahl der befragten Frauen wurden zwei Kriterien zugrunde gelegt:
1. Ein mindestens loser Bezug zur Bremischen Evangelischen Kirche (BEK).[323]
Es sollten Frauen erreicht werden, die eine gewisse Vertrautheit mit kirchlich-christlicher Umgebung haben und in diesem Umfeld religiös sozialisiert worden sind.
Frauen, die aus der Kirche ausgetreten sind, wurden nicht in die Befragung aufgenommen, weil davon ausgegangen werden kann, daß dann Problemlagen zum Tragen kommen, die Fragestellung und Ziel dieser Arbeit überschreiten würden.[324]

2. Kontakt mit Ideen feministischer Theologie und/oder kirchlicher und sozialer Frauenbewegung.
Erreicht werden sollten Frauen, die sich mit der traditionellen Rolle in der Gesellschaft, ihrer Stellung in der Kirche und Kirchengeschichte und dem männlich geprägten Gottesbild kritisch auseinandergesetzt haben. Dieses Auswahlkriterium war vor allem deshalb wichtig, weil in der Untersuchung ein besonderes Augenmerk auf Veränderungen und Krisen in der sozialen und religiösen Lebenswelt von Frauen gelegt wird. Das Interesse für feministische Literatur und/oder Ideen der Frauenbewegung geht in der Regel mit Brüchen in der Übereinstimmung mit traditionellen Lebens- und Denkmustern einher bzw. folgt darauf. Die Betrachtung der damit verbundenen religiösen Neuorientierung und Entwicklung sich verändernder Glaubensvorstellungen sollte im Zentrum meiner Studie stehen.

Auf die Untersuchung einer kontrastierenden Vergleichsgruppe habe ich verzichtet. So kann diese Befragung in Form von Intensivinterviews einerseits den Kriterien standardisierter, quantitativer Verfahren nicht genügen. Andererseits aber ermöglicht die Konzentration auf diese bestimmte Gruppe von Frauen eine

---

male veränderter Gottesvorstellungen von Frauen sowie Entwicklungen in Richtung einer feministischen Religiosität zu finden. Diese lassen sich leichter an einer relativ homogenen Gruppe entwickeln und bieten dann Vergleichsmöglichkeiten mit anderen Gruppen an. Darüber hinaus sei noch einmal darauf hingewiesen, daß feministische Theologie sich als eine weitgehend ökumenische Bewegung versteht; vgl. dazu auch in Kapitel 2).

323 Die Verbundenheit mit der Kirche wurde jedoch nicht ausdrücklich an der formalen Kirchenmitgliedschaft festgemacht.

324 Ansätze zur Untersuchung dieses "Grenzgebietes" finden sich bei Pahnke 1998, Schulenburg 1993 u. zum Teil bei Sommer 1998.

differenziertere Bearbeitung als andere methodische Vorgehensweisen. Methodisch leitend ist, daß der persönlichen Geschichte der Frauen viel Raum gegeben wird.
Ziel ist die empirisch geleitete Untersuchung der aus der Theorie gewonnenen Überlegungen und Thesen zu veränderten Gottesvorstellungen kirchlich-christlich und feministisch geprägter Frauen. Diese Veränderungen sind sowohl heterogen als auch einem ständigen Wandlungsprozess unterworfen, so daß sie nicht in vorgegebene Kategorien einer quantitativen Untersuchung eingeordnet werden können. Mit der Entscheidung für zahlenmäßig wenige, dafür aber ausführliche Interviews sollte das Aufzeigen von Zusammenhängen zwischen Veränderungen im sozialen und persönlichen Leben und den Folgen für die Gestaltung der Gottes- bzw. Göttinvorstellungen von Frauen ermöglicht werden.[325]

Kontaktaufnahme

Durch meine Arbeit an der quantitativen Studie zur Situation von Frauen in der Bremischen Evangelischen Kirche[326] bin ich mit vielen kirchlich engagierten Frauen in Kontakt gekommen, die sich mit feministischer Theologie und Inhalten der Frauenbewegung beschäftigt haben. Einige Frauen berichteten von der Mitgestaltung und Teilnahme an Frauengottesdiensten und anderen frauenspezifischen Veranstaltungen. Über diese mir bekannten Frauen habe ich im Sinne der o.g. Kriterien Kontakt zu den von mir befragten Frauen hergestellt. Bezüglich des Alters, Bildungs- und Lebensstandes der interviewten Frauen wurden keine Vorgaben gemacht. Lediglich die Gewinnung von jüngeren Interviewpartnerinnen kam erst dadurch zustande, daß ich die o.g. Kontaktpersonen gezielt nach möglicherweise in Frage kommenden jüngeren Frauen fragte.[327] In einem kurzen persönlichen Gespräch oder (in den meisten Fällen) in einem ersten Telefongespräch wurde die Intention der Studie vorgestellt und die Bereitschaft zur Teilnahme erfragt.

---

325 Klaus Bitter, der narrative, problemzentrierte Interviews mit Konvertiten zum tibetischen Buddhismus führte und auswertete, weist außerdem darauf hin, daß "die Erfahrung in der Praxis zeigt, daß bei guter Auswahl der Interviewpartner das Material ab dem 12. Interview zunehmend redundant wird." Klaus Bitter: Konversionen zum tibetischen Buddhismus. Eine Analyse religiöser Biographien. Göttingen 1988, 107. Vgl. dazu auch die Ausführungen in Kapitel 1.3.2.

326 Vgl. Kapitel 1.2.2.

327 Die typische Altersstruktur im kirchlichen Kontext engagierten Frauen mit einer auffälligen Häufung von Frauen über 40 Jahre führte sicherlich dazu, daß es leichter fiel, zunächst ältere Frauen zu erreichen.

3.2 Die Fragebögen

Nachdem die Frauen sich zur Teilnahme bereit erklärt hatten, bekamen sie zunächst einen vierseitigen Fragebogen[328] zugeschickt, der vor dem vereinbarten Interviewtermin zurückgesandt werden sollte.
Diese vorab erfolgte schriftliche Befragung dient zum einen der Erfassung biographischer Informationen über religiöse Sozialisation und persönliche Interessengebiete im Zusammenhang mit Religion. Zum anderen sollte eine grobe Einschätzung der Lebenssituation und religiösen Orientierung der Befragten gewonnen und eine Einstimmung auf das Gespräch erreicht werden. Der Fragebogen hatte insofern die Funktion, das Interview selbst zu entlasten und zugleich inhaltlich vorzubereiten. Die Gewinnung einiger quantitativer Daten konnte darüber hinaus die Vergleichbarkeit und spätere Gruppenbildungen bei der Interviewauswertung erleichtern. Eine kombinierte Auswertung von Fragebogen und Interview kann außerdem als methodische Triangulation[329] zur Validierung der Daten beitragen. Mir ging es dabei vor allem um eine Ergänzung der Interviewdaten, wie dies in einigen Fragebereichen dann auch umgesetzt werden konnte (vgl. hierzu Kapitelabschnitt 3.4 u. auch in 4.4.2).

3.3 Die Interviews - Durchführung und Leitfaden

Durchführung
In den Jahren 1993 und 1994 habe ich mit zehn Frauen Interviews geführt und dokumentiert. Die Interviews dauerten jeweils etwa zwei Stunden und fanden alle in den Privatwohnungen der Befragten statt. Die Gespräche wurden tontechnisch aufgezeichnet und zu einem schriftlichen Protokoll transkribiert. Zu-

---

328 Ein Muster des Fragebogens findet sich im Anhang zu dieser Arbeit.

329 Zur Triangulation vgl. den Artikel von Uwe Flick: Triangulation. In: Flick u.a. 1991, 432-434. Unter Triangulation wird "eine Strategie der Validierung" verstanden. Dies kann duch die Kombination von verschiedenen Datenquellen, den Einsatz verschiedener Beobachter oder auch durch die Kombination verschiedener Theorien bei der Annäherung an den Forschungsgegenstand bedeuten. Ziel der hier gemeinten methodischen Triangulation ist ein "Gegeneinander-Ausspielen" verschiedener Methoden (z.B. unterschiedlicher Skalen innerhalb eines Fragebogens oder auch verschiedener Methoden wie Fragebogen und Interview), um die Validität von Feldforschungsergebnissen zu verbessern; ibid., 432.

sätzlich erstellte ich kurz nach den Interviews eine Beschreibung des Kontextes der Befragung (Situation, Vorgeschichte) sowie meiner eigenen Einschätzung des Gesprächs und der Gesprächspartnerin im sog. kontextuellen Protokoll, das ich als eine Art Arbeitstagebuch führte.
Dieses schriftliche "Festhalten" von Kontextbedingungen, Einschätzungen und korrespondierenden Gefühlen der Interviewerin soll der Forderung nach prozessualer Selbstreflexion Rechnung tragen und das Verhältnis von Fragender und Befragter analysieren. Die Bedeutung und der Einfluß der Kommunikationsstile im Interview sollen nicht als "Störfall" oder "naturgegeben", sondern als konstitutiver Bestandteil des Forschungsprozesses aufgefaßt werden. Vor diesem Hintergrund ergeben sich Interpretationsmöglichkeiten insbesondere von auffälligen und unklaren Erhebungsbefunden und Hinweise zur Interpretation und Ergänzung des Datenmaterials.[330]

Die Gespräche beginnen mit einer Einleitungsphase, in der ich zunächst über Intention und Methode meiner Untersuchung Auskunft gebe. Dabei können sowohl fachliche als auch persönliche Interessen thematisiert werden. Es soll damit eine möglichst offene Gesprächsatmosphäre hergestellt werden, die es erleichtern sollte, über persönliche Gottesvorstellungen zu sprechen.
Der Haupteil des Interviews orientiert sich an den Themenschwerpunkten des Interviewleitfadens.[331] Dabei wurde ein hierarchisches Verfahren gewählt, in dem einem inhaltlichen Schwerpunkt verschiedene Fragemöglichkeiten untergeordnet wurden. Um die Vergleichbarkeit der Interviews zu erleichtern, sollten alle Fragebereiche mit einer etwa gleichlautenden Frage bzw. Aufforderung zum Erzählen eingeleitet werden. Die Vertiefung und Differenzierung richtete sich dann wesentlich nach der Art und Weise, wie die Befragten antworteten. Grundlage für die folgenden Fragen waren die im Leitfaden vorgegebenen Fragemöglichkeiten, die jedoch weder in der Reihenfolge noch im Wortlaut oder im Umfang übereinstimmen mußten. Damit sollte der individuellen Situation der Befragten, ihrer Verbalisierungsfähigkeit sowie der Bereitschaft, offen zu sprechen, Rechnung getragen werden. Im Vergleich zu narrativen oder biographischen Interviews, die bis auf kurze Erzählimpulse seitens der Inter-

---

330 Vgl. hierzu auch in Kapitel 1.3, sowie die Einbeziehung solcher Befunde im Auswertungskapitel 4.4.1.

331 Zur Verwendung von problemzentrierten Leitfaden im Interview vgl. Andreas Witzel: Verfahren der qualitativen Sozialforschung. Überblick und Alternativen. Frankfurt a. M. 1982, bes. 66ff.

viewer/in ganz offen gehalten sind, wurde in diesem Verfahren zwar eine thematische Fokussierung vorgenommen, gleichzeitig aber bot der flexible und auf die individuelle Situation der Befragten abgestimmte Gesprächsverlauf viel Raum für persönliche Akzentsetzungen und situativ geleitete Fragen.[332]
Durch eine aktive Gesprächsstrategie sollten subjektive Bedeutungen im Dialog geklärt und durch vertiefende Nachfragen auftretende Widersprüche beachtet werden. Auf diese Weise soll das "Forschungsobjekt" zur Mitinterpretin der eigenen Geschichte werden.[333]
Die Interviews verliefen entsprechend unterschiedlich. So war bei einigen Frauen das Mitteilungsbedürfnis so groß, daß ich nach der anfänglichen Fragestellung nur mit Mühe die vorbereiteten Themenbereiche unterbringen konnte, während andere Frauen nur knapp und mit Unbehagen oder zögerlich auf Fragen antworteten. Das dokumentiert sich auch in der unterschiedlichen Länge der Interviewprotokolle, die zwischen 15 und 60 Seiten Text aufweisen.
Ich habe trotz dieser Unterschiedlichkeiten alle zehn geführten Interviews in diese Arbeit aufgenommen und nicht, wie bei ähnlichen Untersuchungen manchmal üblich, so viele Interviews geführt, bis zehn "ähnliche" Texte vorlagen. Die weniger ausführlichen Äußerungen einer jüngeren Frau habe ich beispielsweise als Ausdruck unsicherer Zurückhaltung aufgrund einer bislang wenig intensiven Beschäftigung mit diesem Themengebiet interpretiert. Andere ausführlichere Aussagen können z.B. als Hinweis auf eine längere Auseinandersetzung mit dem Thema gelten. Qualitative Untersuchungen dieser Art können und wollen nicht den Standard der Vergleichbarkeit quantitativer Methoden erreichen. Ziel ist vielmehr die Beachtung individueller Perspektiven, um diese dann für die Entwicklung allgemeiner Hypothesen zu nutzen.
Dem Interviewsetting entsprechend variierte bei der Durchführung der Interviews auch mein Verhalten gegenüber den Befragten. Blieb es in einigen Situationen beim distanzierteren Sie, so ergab sich in anderen Kontakten schnell ein vertrauterer Umgang und es wurde von beiden wie selbstverständlich die Du-Form gewählt. Zuweilen entstand an manchen Punkten des Interviews viel Widerstand und Verunsicherung. Eine Vertiefung oder ein Nachfragen vermied

---

332 Witzel betont die Funktion des Leitfadens als "Orientierungsrahmen bzw. Gedächtnisstütze für den Interviewer", der zu einer Unterstützung der Erzählsequenzen der Interviewten dienen soll. Im Mittelpunkt des Interesses stehe vielmehr der "Gesprächsfaden des Interviewten", den der Leitfaden "lediglich als eine Art Hintergrundsfolie begleitet". Ibid., 90f.

333 Vgl. dazu Jörg Sommer: Dialogische Forschungsmethoden. Eine Einführung in die dialogische Phänomenologie, Hermeneutik und Dialektik. München, Weinheim 1987.

ich an solchen Stellen dann, wenn eine persönliche Konfliktsituation deutlich wurde, die den Kontext der Befragung zu sehr verließ. Manchmal überließ ich es den befragten Frauen allein, wie weitgehend sie berichten mochten. Ein solcher Interviewstil muß aus ethischen Gründen, insbesondere in qualitativen Erhebungen (wie z.B. auch bei Feldforschung oder teilnehmender Beobachtung), beachtet werden.[334] Es sollte trotz einer zuweilen sehr vertrauensvollen und persönlichen Gesprächssituation bei den Interviews nicht um eine Art Lebensberatung gehen, auch wenn das Gespräch helfen kann, Positionen zu klären und zu vertiefen.

Interviewleitfaden

Die Konzeption des Interviewleitfadens[335] erfolgte in enger Bindung an die Hypothesen, die aus den Beobachtungen und Analysen in Kapitel 1 und 2 dieser Arbeit entwickelt wurden (vgl. zum Prozeß der Hypothesenbildung Kapitel 3.4). Zu Beginn stand eine einleitende, weitgehend offene Gesprächsphase, in der die Studie erläutert und Informationen zum Ablauf des Interviews gegeben wurden und in der Gelegenheit zur Klärung von Fragen bestand. Die Themenschwerpunkte des Interviews orientierten sich an folgenden Inhalten: 1. Identität als Frau in Familie und Gesellschaft, 2. Religiöse Identität (religiöse Sozialisation, Brüche und Krisen, Verhältnis zu Kirche und Christentum), 3. Beschreibung der Vorstellungen vom Göttlichen/Heiligen, 4. Religiöse Praxis und am Schluß 5. Wünsche und Überlegungen für die Zukunft im Hinblick auf die religiöse Entwicklung.

Der Interviewleitfaden wurde vor allem als Orientierung für Schwerpunktsetzungen im Gespräch genutzt. Zuweilen ergab sich die Thematisierung bestimmter Inhalte von selbst, andere mußten gezielt nachgefragt werden.

---

334 Vgl. dazu beispielsweise Girtler 1992, 124ff. u. 49ff.

335 Eine Dokumentation des Interviewleitfadens findet sich im Anhang dieser Arbeit.

3.4 Hypothesenbildung und Entwicklung von Auswertungsschwerpunkten

Die Bildung von Hypothesen und die Entwicklung von Auswertungsschwerpunkten dieser Studie speisten sich vor allem aus zwei Quellen.
1. Die Ergebnisse der quantitativen Erhebung zur Situation und Befindlichkeit von Frauen in der Bremischen Evangelischen Kirche (vgl. Kapitel 1.2.2), die an einer annähernd repräsentativen Gruppe durchgeführt wurde, erlauben Aussagen über die allgemeine Situation von Frauen in der Kirche und konnten darüber hinaus für eine Präzisierung spezifischer Problemfelder im Verhältnis von Frauen und Kirche genutzt werden. Wünsche nach Beschäftigung mit feministischer Theologie, die zentrale Bedeutung von Frauengruppen und frauenspezifischen Veranstaltungen im kirchlichen Bereich, der Wunsch nach einer nichtandrozentrischen Sprache und nach stärkerer Berücksichtigung der Erfahrungen von Frauen im Kontext der Kirchengemeinden bei gleichzeitiger Distanz gegenüber traditioneller Kirchlichkeit wurden deutlich. Diese Befunde flossen in die Konzeption der vorliegenden Studie ein, vor allem auch bei der Hypothesenbildung.
2. Die systematische Rezeption einschlägiger Literatur zur feministischen Spiritualität und Theologie (vgl. Kapitel 2) war ein weiterer wichtiger Aspekt bei der Planung der Untersuchung. Die Veröffentlichungen zu feministisch geprägter Spiritualität von Frauen im christlichen und nicht-christlichen Bereich zeigten, daß verschiedene voneinander abgrenzbare Richtungen neuer religiöser Orientierungen im Hinblick auf die Verwendung weiblicher Gottesvorstellungen identifiziert werden können (vgl. Kapitel 2.3 u. 2.4).
Bei aller Unterschiedlichkeit von in der Literatur erkennbaren Bezügen auf Göttinbilder stellte sich die Kritik an einem ausschließlich männlich geprägten Gottesbild und die mehr oder weniger ausgeprägte Bezugnahme auf weibliche Gottesbilder bzw. weibliche Symbolik und Sprache vom Göttlichen als kleinster gemeinsamer Nenner heraus. Ein besonderes Gewicht liegt bei den Darstellungen neuer religiöser Praxisformen.

Mein Anliegen war es, herauszufinden, ob und wie sich diese Phänomene im (religiösen) Alltag kirchlich-christlich geprägter Frauen niederschlagen. Die Ergebnisse der quantitativen Studie waren dabei wichtige Hintergrundinformationen. In der qualitativen Studie sollte untersucht werden, ob Wandlungen im Lebensalltag und Selbstbild kirchlich-christlich und feministisch orientierter

Frauen zur Entwicklung einer göttinorientierten Spiritualität führen und welche Bedeutung eine Bevorzugung weiblicher Gottesvorstellungen für Frauen haben kann.
Vor diesem Hintergrund entstanden zwei zentrale Hypothesen, die sich im Verlauf der Durchführung der Interviews präzisierten.

Hypothese 1:
Eine kritische Auseinandersetzung mit der Rolle als Frau bzw. ein gewandeltes Selbstbild geht bei christlich orientierten Frauen einher mit Veränderungen der Gottesvorstellungen im Hinblick auf eine Bevorzugung weiblicher Gottesbilder.

Folgende Fragestellungen sollten vor dem Hintergrund dieser Hypothese untersucht werden:

1. Welche Zusammenhänge gibt es zwischen lebensgeschichtlichen Erfahrungen und Veränderungen des Gottesbildes? (Vgl. bes. in Kapitel 4.2, 4.4.3 und 5.1)

2. In welchen lebensgeschichtlichen Situationen (z.B. Krisen) wird auf weibliche Symbolisierung und Sprache vom Göttlichen/Heiligen Bezug genommen? Führen bestimmte Erfahrungen mit religiöser Sozialisation in der Kindheit und/oder spezifische lebensgeschichtliche Erfahrungen zur Bevorzugung weiblicher Gottesvorstellungen? (Vgl. bes. in Kapitel 4.3, 4.4.3, 5.2 und 5.3)

3. Was sehen/erleben kirchlich-christlich orientierte Frauen in weiblichen Bildern vom Göttlichen? Welche Funktion und Bedeutung haben Göttinvorstellungen für sie? (Vgl. bes. in Kapitel 4.4. und 5.3.2)

4. Erfolgt eine Integration bzw. Einbindung weiblicher Gottesvorstellungen in die christliche Glaubenslehre? (Vgl. bes. in Kapitel 4.4.4.2 und 4.4.5)

5. Spielen für kirchlich-christlich und feministisch orientierte Frauen die sog. dunklen Aspekte der Göttin[336] eine Rolle? Sind sie besonders als Gegenbilder zu christlichen Idealen bedeutsam? (Vgl. bes. in Kapitel 4.4.4.2)

---

[336] Vgl. dazu in Kapitel 2.3.1.

Hypothese 2:
Frauen entwickeln innerhalb bzw. am Rande der christlichen Kirchen eine neue, göttinorientierte religiöse Praxis.

Folgende leitende Fragestellungen ergaben sich aus dieser Hypothese:

1. Wie sieht die religiöse Praxis aus? Gibt es spezifische Formen und Inhalte, insbesondere einen Bezug auf weibliche Gottesvorstellungen? (Vgl. bes. in Kapitel 4.5 und 5.4)

2. Welche Rolle spielt die Orientierung auf Körperlichkeit bzw. spezifisch weibliche Erfahrungen (wie z.B. Menstruation oder Geburt)? Welche Bedeutung hat der Bezug auf die Natur? (Vgl. bes. in Kapitel 4.4.4.3, 4.5, 4.5.3 und 5.4)

3. Welche Bedeutung haben Frauengruppen und die Beziehungen der Frauen untereinander? (Vgl. bes. in Kapitel 4.5.2 und 5.3.1)

Diese Hypothesen und Fragen bildeten den Hintergrund für die Auswertung des Interviewmaterials (Kapitel 4) und werden bei der Interpretation der Ergebnisse (Kapitel 5) aufgegriffen.

3.5 Das Auswertungsverfahren

Bei der Auswertung qualitativer Daten stellt sich die Frage nach dem adäquaten methodischen Vorgehen. Analog zum Wechsel zwischen Nähe und Distanz in der Befragungssituation gilt es auch hier, einen effektiven Kompromiß zwischen Detailgenauigkeit und Überblick zu ermöglichen. In Hinblick auf das Ziel der Studie scheiden detailliert interpretierende Verfahren wie z.B. die objektive Hermeneutik Oevermanns, die kleinste Sequenzen analysiert und sich damit besonders für Einzelfallanalysen eignet, aus.[337] Angestrebt ist vielmehr eine Bear-

[337] Die Analyse kleinster Erzähleinheiten/Sequenzen soll zur Charakterisierung von allgemeinen Strukturmustern eines Lebenslaufs führen und damit auch die Abbildung allgemeiner="objektiver" Gesellschaftsstrukturen in der individuellen Biographie deutlich machen. Das Verfahren der "objektiven Hermeneutik" wird in erster Linie für die Auswertung biographischer oder narrativer Interviews im Sinne von Einzelfallstudien genutzt. Vgl. Oevermann u.a. 1979; s.a. Anmerkung 127.

beitung des Materials, die die Elemente Beschreibung, Kategorisierung und Erklärung in einer Balance hält. Dadurch sollen Strukturen und Konstellationen sichtbar werden, ohne die Besonderheit des Einzelfalls aus dem Auge zu verlieren.[338]

Das Beschreiben, Kategorisieren und Erklären leitet sich zum einen aus den theoretischen Überlegungen ab, die an die Daten herangetragen werden. Zum anderen schöpft es aus den Daten selber, indem ein Teil der Aufmerksamkeit für das Entdecken unerwarteter Zusammenhänge bewußt reserviert bleibt.

Konkret gestaltet sich die Auswertung so, daß das Material aus Gesprächsprotokollen und Notizen nach einer gründlichen Durchsicht inhaltlich gekürzt sowie thematisch der Struktur des Leitfadens zugeordnet und mit ersten Einschätzungen versehen wird. Das bedeutet, daß jedes Oberthema des Interviewleitfadens nacheinander bearbeitet und dazu in Einzelfragen und Details aufgeschlüsselt wird. So entsteht für alle Themenschwerpunkte eine Matrix, in der sämtliche Angaben der befragten Frauen in Form von prägnanten Zitaten und zusammenfassenden Stichworten sowie Hinweisen auf die genaue Stelle im Interviewprotokoll zugeordnet sind. Die auf diesem Wege entwickelten Tabellen, die in verkürzter Form die Aussagen der Befragten zu den jeweiligen Themen nebeneinander stellen, ermöglichen einen synoptischen Vergleich. Je nach Umfang und Gewichtung der im Prozeß befindlichen Auswertung wurden dann detailliertere Unterteilungen erstellt.[339] Ziel war es, sowohl einen vergleichenden Überblick *zwischen* den Befragten zu ermöglichen als auch Entwicklungslinien *innerhalb* der Äußerungen der Befragten aufzuzeigen. Dieser Überblick ermöglicht dann die Entwicklung einer strukturierten Beschreibung und Schwerpunktsetzung im Auswertungsprozeß.

Im letzten Schritt werden dann die Übersichtstabellen genutzt, um themenspezifische Zusammenhänge und ggf. Gruppenbildungen zu entwickeln. Dabei fließen die vorhandenen theoretischen und empirischen Kenntnisse über Göttinvorstellungen und religiöse Identität von Frauen als Strukturierungselemente

---

338 Wertvolle Hinweise über praktische Erfahrungen und methodische Probleme mit der Durchführung und Auswertung qualitativer Forschungsmethoden verdanke ich Dr. Matthias Gründel, der im Rahmen einer sozialwissenschaftlichen Dissertation zur Sorgerechtsforschung mit qualitativen Techniken, insbesondere halboffenen Interviews arbeitete. Matthias Gründel: Gemeinsames Sorgerecht. Erfahrungen geschiedener Eltern. Freiburg 1995.

339 Ich beziehe mich hier methodisch im wesentlichen auf Matthew B. Miles / Michael A. Huberman: Qualitativ Data Analysis. A Sourcebook of New Methods. Beverly Hills / London / New Dehli 1984.

und ergänzende Hinweise ein (Kapitel 4) und werden dann in der abschließenden theoretischen Reflexion (Kapitel 5 und 6) erneut genutzt.
Die Auswertung der Fragebogendaten, des Interviewmaterials sowie der "Gesprächsnotizen" konnte folgendermaßen verbunden werden: Die kontextuellen Protokolle im Arbeitstagebuch wurden zur Reflexion der Rolle der Interviewerin im Gesprächsverlauf sowie zur ergänzenden Beschreibung der religiösen Praxis der Befragten genutzt (vgl. Kapitel 4.4.1). Die im Fragebogen erhobenen Informationen dienten der Vervollständigung der soziodemographischen Daten der Befragten (vgl. Kapitel 4.1) und darüber hinaus einer Ergänzung des Interviewmaterials (so z.B. zur religiösen Erziehung in Kapitel 4.3 sowie zur Bedeutung feministischer Literatur in Kapitel 4.4.5). Ein erster Einblick in die Gottesvorstellungen der Befragten konnte durch die Auswertung der Fragebogen gewonnen werden (vgl. Kapitel 4.4.2), der dann im Interview vertieft wurde. In einigen Gesprächssituationen wurde auch konkret auf den Fragebogen Bezug genommen.

4 Auswertung der qualitativen Studie

Dieses Kapitel gliedert sich in fünf Abschnitte, die jeweils bestimmte Themenbereiche in Anlehnung an die Fragekomplexe des Interviewleitfadens behandeln. Die Darstellung des Interviewmaterials erfolgt weitgehend deskriptiv. Eine Berücksichtigung des theoretischen und empirischen Forschungsstandes und sich daran anschließende Interpretationen finden sich in den Kapiteln 5 und 6.
Der Kontext der gewonnenen Informationen bestimmt sich durch die dialogische Interviewsituation selber, die aktuelle Befindlichkeit der Befragten sowie den gegenwärtig konstruierten Vergangenheitsbezug. Auf der Grundlage des empirischen Materials soll hypothesengeleitet das religiöse Verhalten von Frauen untersucht werden.

Um die Orientierung bei der folgenden Darstellung des Datenmaterials zu erleichtern, gebe ich in Kapitelabschnitt 4.1 einen Überblick über die Untersuchungsgruppe. Das Datenmaterial dafür stammt aus der Auswertung des Kurzfragebogens, den die befragten Frauen vor den Interviews zugeschickt bekamen (vgl. Kapitel 3.2).

In Kapitel 4.2 beginnt die Auswertung des Interviewmaterials mit der Frage, welche Veränderungen sich durch die Auseinandersetzung mit der traditionellen Frauenrolle für den Lebensalltag und das Selbstverständnis der Frauen ergeben haben. Dabei werden die Primärfamilie der Befragten, der berufliche Werdegang und die Bezüge zu Frauenbewegung und Feminismus als Kristallisationspunkte dieser Entwicklung beschrieben. Die Betrachtung der sozialen Situation der Frauen wird dann später für die Erläuterung von Zusammenhängen lebensgeschichtlicher und religiöser Entwicklungen herangezogen.

Der dritte Abschnitt des Kapitels, 4.3, stellt die Betrachtung der religiösen Sozialisation der Befragten in den Mittelpunkt. Hier sollen Erfahrungen mit Religion und Gottesvorstellungen aus der Kindheit betrachtet werden. Insbesondere soll die Bedeutung wichtiger Bezugspersonen für die Entwicklung individueller Religiosität untersucht werden. Leitend ist die Frage, inwiefern die Bindung an den kirchlichen Kontext in Kindheit und Jugend spätere Entwicklungsprozesse beeinflußt haben. Die Erinnerungen an Gottesvorstellungen aus Kindheit und Jugend sollen dazu beitragen, mögliche Entwicklungslinien und Zusammenhän-

ge in der lebensgeschichtlichen Umgangsweise mit Religiosität deutlich zu machen.

Kapitelabschnitt 4.4 umfaßt die ausführliche Auswertung der Äußerungen zu den aktuellen Gottesvorstellungen der Befragten. Dabei werden lebensgeschichtliche Veränderungen in der religiösen Entwicklung und in den Gottesbildern aufgezeigt und die Bedingungen für die Wahl weiblicher Gottesbilder herausgestellt. Bei der Darstellung der verschiedenen Facetten aktueller Vorstellungen vom Göttlichen/Heiligen der Befragten war die Frage nach der Verwendung weiblicher Symbolik entscheidend. Unter dieser Perspektive erfolgt eine zusammenfassende Darstellung der aktuellen Gottesbilder der Befragten und eine Kennzeichnung von drei sich abzeichnenden Tendenzen im Umgang mit weiblichen Gottesvorstellungen.

Kapitelabschnitt 4.5 ist der Beschreibung der religiösen Praxis der befragten Frauen vorbehalten, die im Hinblick auf die Verwendung entsprechender Symbole und ritueller Handlungen dargestellt wird.
Im letzten Teil dieses Kapitels, 4.6, gebe ich dann eine kurze Zusammenfassung der Auswertung.

4.1 Beschreibung der Untersuchungsgruppe

Zu Beginn möchte ich einen Überblick zur Zusammensetzung des Befragungssamples geben. Es soll deutlich werden, in welcher Lebenssituation (Alter, Bildung, Beruf, Kinder, Wohnsituation) sich die befragten Frauen befinden, wie die Verbindung zur Kirche und zu Religiosität ist und wie sie in Kontakt mit Frauenfragen bzw. Feminismus gekommen sind.

4.1.1 Alter

Tabelle 1: Alter der Befragten

20-29 Jahre	2
30-39 Jahre	3
40-49 Jahre	1
50-59 Jahre	3
60-69 Jahre	0
70 Jahre u. älter	1

Hinsichtlich der Altersstruktur der kirchlich orientierten und engagierten Frauen macht die Gruppe der über 45jährigen den größten Anteil aus.[340] Auch in dieser Studie sind fünf von zehn Frauen über 45 Jahre alt.
Andere Untersuchungen zeigen, daß diese Verteilung der Altersgruppen mit einem Schwerpunkt bei den über 40jährigen charakteristisch für kirchlich bzw. religiös engagierte Frauen ist.[341]
Weil ich u.a. der Frage nachgehen wollte, ob jüngere Frauen quasi selbstverständlicher weibliche Gottesvorstellungen einbeziehen, habe ich gezielt auch unter 30jährige Frauen befragt. Hintergrund ist die These, daß sie sich aufgrund einer liberaleren Erziehung weniger vehement mit traditioneller Religiosität und einem männlich geprägten Gottesbild auseinandersetzen mußten.

In der folgenden Beschreibung des Samples unterscheide ich zuweilen in die Altersgruppe der *jüngeren Frauen* (d.h. hier die fünf Frauen bis Mitte dreißig) und die der *älteren Frauen* (d.h. hier die fünf Frauen, die über 40 Jahre alt sind), um Hinweise auf spezifische Tendenzen zu erhalten.

---

340 Vgl. dazu: Franke 1992, 10. In der (annähernd) repräsentativen Erhebung liegt der Anteil der 41-60jährigen Frauen bei 45,4% und der über 61jährigen bei 23,4% und damit insgesamt bei 68,8%.

341 Vgl. Franke 1992, 10; vgl. dazu auch Hieber / Lukatis 1994, 16f. Junge Frauen vor der Familienphase und dem Berufseinstieg sowie Frauen mit bereits erwachsenen Kindern und/oder nach der Aufgabe der Erwerbstätigkeit engagieren sich häufiger in der kirchlichen Arbeit.

4.1.2 Lebenssituation

Tabelle 2: Familienstand

ledig	5
verheiratet	1
geschieden/getrennt	3
verwitwet	1

Tabelle 3: Kinder

keine Kinder	4
ein Kind	2
zwei Kinder	3
fünf Kinder	1

Tabelle 4: Wohnsituation

allein	5
mit Kind/ern	1
mit Kind/ern u. Partner	1
Mit Ehe-/Partner	1
Wohngemeinschaft	2

Die beiden jüngsten der befragten Frauen sind ledig und haben keine Kinder. Eine lebt in einer Wohngemeinschaft, die andere in einem Wohnheim der Ausbildungseinrichtung. Beide haben einen festen Freund. Nur zwei der befragten Frauen (beide Mitte dreißig) haben kleine Kinder (im Alter von drei bis elf Jahren). Eine von ihnen lebt allein mit ihrem Kind, die andere mit den Kindern und dem Vater eines der Kinder.
Die älteren Frauen haben bis auf eine kinderlose Frau alle erwachsene Kinder (im Alter von 25 bis 49 Jahren). Bis auf eine Frau, die mit ihrem Ehemann lebt, leben die älteren Frauen alle allein, ohne Kinder und Partner/in. Zwei von ihnen sind geschieden, eine ist verwitwet und eine war nie verheiratet.
Nur zwei der Befragten leben mit ihrem Mann bzw. Partner zusammen. Auffällig ist, daß auch die beiden Frauen mit kleinen Kindern nicht in einem konventionellen Familienverband leben. Zwei der älteren Frauen sind geschieden und

alleinlebend, eine weitere hat eine uneheliche Tochter. Nur eine Frau lebt mit ihrem Ehemann zusammen, ihre beiden erwachsenen Kinder sind bereits ausgezogen. Keine der Befragten lebte also zum Zeitpunkt der Befragung in einer klassischen Kleinfamilie.

4.1.3 Bildung und Berufstätigkeit

Tabelle 5: Bildungsstand und Ausbildung

höhere Schule ohne Abitur	1
Abitur	9
abgeschlossene Berufsausbildung	1
abgeschlossenes Studium	6
im Studium befindlich	2
in Ausbildung befindlich	1

Tabelle 6: Berufstätigkeit

in Ausbildung	1
im Studium	2
freiberuflich tätig	2
Vollzeit-Stelle	2
Teilzeit-Stelle	2
in Rente	1

Die beiden Frauen unter 30 Jahre absolvieren nach dem Abitur zur Zeit ein Studium bzw. eine Ausbildung. Bis auf eine Frau, die älteste der Befragten, haben alle Abitur, sechs von ihnen auch einen Hochschulabschluß.
Fünf der Befragten haben sich nach Abschluß der ersten Ausbildung weiterführend qualifiziert. Eine der jungen Frauen absolviert gerade ihre zweite Ausbildung. Zwei der älteren Frauen haben erst mit Mitte dreißig bzw. vierzig ein Studium begonnen. Die älteste Frau des Samples hat sich während der Familienphase (fünf Kinder) für eine Berufsausbildung qualifiziert. Es haben also ohne Ausnahme Frauen mit einem hohen Bildungsstand an den Interviews teilgenommen.

Die Häufung von Frauen mit einem hohen Bildungsstand ist ebenso wie die spezifische Altersstruktur nicht überraschend, da verschiedene statistische Erhebungen eine starke Mittelschicht- und Bildungsorientierung bei Kirchenmitgliedern aufzeigen.[342] Auch bei der von mir durchgeführten Bestandserhebung zur Situation von Frauen in der BEK zeigte sich eine ähnliche Verteilung: 36% der Befragten hatten das Abitur oder ein abgeschlossenes Studium und weitere 39,8% die mittlere Reife.[343] Aber auch Studien zu außerkirchlich religiös engagierten Frauen weisen einen überdurchschnittlich hohen Anteil von Akademikerinnen auf.[344]

In unserer Gesellschaft scheinen religiöses Interesse und Engagement, insbesondere ein feministisch geprägtes, vorwiegend eine Sache der Gebildeten zu sein. Das hängt wohl vor allem damit zusammen, daß Frauen mit höherer Bildung und einem dementsprechend häufig auch höherem Einkommen mehr Möglichkeiten haben, sich sowohl mit ihrer Rolle als Frau kritisch auseinanderzusetzen als auch sich mit religiös-spirituellen Themen zu beschäftigen. Soziologische Untersuchungen zeigen, daß ein unkonventionelles Religionsverständnis und eine alternative religiöse Praxis eher in den mittleren bis höheren Bevölkerungschichten zu finden sind.[345] Eine stärkere Orientierung an Konventionen und Traditionen bei den unteren Schichten betrifft sowohl die Auseinandersetzung mit Religion als auch mit den sozialen Rollen.

---

342 Vgl. z.B. Hilpert-Fröhlich o.J., 6; Hieber / Lukatis 1994; 16ff. und Klaus Engelhardt / Hermann von Loewenich / Peter Steinacker (Hg.): Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Gütersloh 1997, hier bes. 207-242 u. 435.

343 Vgl. Franke 1992, 13f.

344 Vgl. dazu ähnliche Befunde in der Befragung zu feministischer Spiritualität von Pahnke 1998.

345 Vgl. dazu die Ausführungen von Friederike Benthaus-Apel: Religion und Lebensstil. Zur Analyse pluraler Religionsformen aus soziologischer Sicht. In: Kristian Fechtner / Michael Haspel: Religion in der Lebenswelt der Moderne. Stuttgart u.a. 1998, 102-122, bes. 103ff.; aus religionswissenschaftlicher Perspektive dazu die Beiträge von Hans G. Kippenberg: Intellektuellen-Religion. In: Peter Antes / Donate Pahnke (Hg.): Die Religion von Oberschichten. Marburg 1989, 181-201, der mit Bezug auf Max Weber Intellektuelle als "Repräsentanten reflexiver und theoretischer Deutung von Religion" kennzeichnet; ibid., 200. In eine ähnliche Richtung gehen die Überlegungen von Susanne Lanwerd, die mit Weber die Frage formuliert, ob feministische Spiritualität, insbesondere die Göttinspiritualität, als Ausdruck der Sehnsucht von Intellektuellen gesehen werden muß, die einen Ersatz für die verlorengegangene traditionelle Religion suchen. Vgl. Susanne Lanwerd: Zur Bedeutung von "Feministischer Spiritualität" in der Literatur des New Age. In: Antes / Pahnke 1989, 269-277; hier 274.

Dem hohen Bildungsstand und beruflichen Engagement entsprechend ist keine der Befragten ausschließlich Hausfrau.[346]
Die älteste Frau ist Rentnerin, zwei Frauen sind selbständig bzw. freiberuflich tätig und drei Frauen sind vollzeit- oder teilzeitbeschäftigt. Die drei jüngsten Frauen und eine Frau aus der Gruppe der Älteren befinden sich in einer Ausbildungssituation bzw. im Studium.

Für drei der befragten Frauen ist die Kirche Arbeitgeberin. Die beiden selbständig arbeitenden Frauen sind zeitweise im Rahmen kirchlicher Bildungsträger als Seminarleiterinnen tätig. Vier Frauen geben an, ehrenamtlich im kirchlichen Bereich zu arbeiten (Jugendarbeit, Kirchenmusik, kirchliche Frauenarbeit, Gemeindevorstand), zwei von ihnen sind hauptamtlich bei der Kirche beschäftigt.
Die beruflichen Schwerpunkte liegen in sog. typischen Frauenberufen[347] wie Pädagogik (5 der Befragten, besonders Bildungsarbeit sowie Arbeit mit Kindern und Jugendlichen), Geisteswissenschaften (3), sowie im Gesundheitsbereich (1) und musisch-künstlerischen Bereich (1). Bei allen steht der Kontakt mit Menschen, besonders mit Kindern, Jugendlichen, Frauen, sozial Benachteiligten oder Kranken im Vordergrund.

4.1.4 Religiöses Leben

Tabelle 7: Religiöse Erziehung (alle evangelisch)

streng	1
gemäßigt	3
schwach	4
nicht relig. erzogen	2

[346] Nur zwei der befragten Frauen gaben an, für den Zeitraum, in dem ihre Kinder im Vorschul- bzw. Schulalter waren, ausschließlich Hausfrau gewesen zu sein,

[347] Vgl. Bundesministerium für Frauen und Jugend: Frauen in der Bundesrepublik Deutschland. Bonn 1992, 19-49, bes. 26ff.

Tabelle 8: Verbundenheit zur Kirche

eng	5
lose	3
kaum	2

Tabelle 9: Bedeutung des religiösen Lebens

sehr wichtig	4
wichtig	4
nicht so wichtig	2
unwichtig	0

Die Hälfte der befragten Frauen beschreiben ihre Verbundenheit mit der Kirche (Tabelle 8) als eng, d.h. es besteht eine starke lebensgeschichtliche Verknüpfung mit der Institution Kirche.
Drei Frauen haben eine lose und zwei Frauen kaum eine Verbindung zur Kirche. Von den beiden Frauen, die kaum eine Verbundenheit zur Kirche haben, ist eine Anfang dreißig, ledig und in einem Frauenprojekt berufstätig; für sie ist auch ihr religiöses Leben "nicht so wichtig". Die zweite Frau, die kaum eine Verbindung zur Kirche hat, ist freiberuflich tätig.
In allen Kategorien finden sich Frauen unterschiedlicher Altersgruppen.
Eine Frau, die angab, eine lose Verbindung zur Kirche zu haben, ist im außerkirchlichen Bereich religiös engagiert und hat losen Kontakt zu kirchlichen Frauenveranstaltungen.

Tabelle 7 zeigt, daß alle Befragten in einem mehr oder weniger stark geprägten evangelischen Umfeld groß geworden sind. Nur eine Frau gibt an, streng religiös erzogen worden zu sein, fünf empfinden ihre religiöse Erziehung als schwach, zwei als gemäßigt. Zwei Frauen sind vom Elternhaus her nicht religiös erzogen worden, hatten allerdings als Jugendliche zeitweise enge Kontakte zur Gemeinde.

Der überwiegenden Anzahl der Befragten ist ihr religiöses Leben wichtig oder sehr wichtig (Tabelle 9); keiner Frau ist es unwichtig. Zwei Frauen (sie sind Mitte bzw. Anfang 30) ist es nicht so wichtig. Bei fünf Frauen rangiert Beruf und Pri-

vatleben vor dem religiösen Leben. Drei Frauen sind alle drei Bereiche sehr wichtig. Bei zwei Frauen stehen religiöses und privates Leben vor dem Beruf.

4.1.5 Beschäftigung mit Frauenfragen

Tabelle 10: Kontakt zu Frauenfragen (Mehrfachnennungen waren möglich)

Gespräche/Kontakte mit befreundeten Frauen	10
kirchliche Frauengruppe	5
feministische Theologie	8
politische Frauengruppe	4
Selbsterfahrungsgruppe für Frauen	4
Beschäftigung mit Paragraph 218	2
Frauenzeitschriften	4
Literatur	8
anders	3

Daß die Frauenbewegung von persönlichen Erfahrungen und Begegnungen der Frauen getragen wird, zeigt sich daran, daß alle Befragten angeben, über befreundete Frauen in Kontakt mit Frauenfragen gekommen zu sein. Für acht der befragten Frauen ist der Kontakt zu Frauenfragen auch über die feministische Theologie zustande gekommen. Nahezu alle sind außerdem über einschlägige Literatur und Zeitschriften mit feministischen Gedanken in Berührung gekommen. Als wichtige Autorinnen wurden in diesem Zusammenhang mehrfach Heide Göttner-Abendroth (5 mal) sowie Christa Mulack, Gerda Weiler und Dorothee Sölle (jeweils 3 mal) genannt. Weniger häufig wird angegeben, über politische Zusammenhänge oder Selbsterfahrungsgruppen mit Frauenfragen konfrontiert worden zu sein. Nur zwei Frauen sind über die Beschäftigung mit dem Paragraph 218 - der ja wichtigster Anlaß für die breite öffentliche Wirkung der Frauenbewegung in den späten 60er bzw. zu Beginn der 70er Jahre war[348] - dazu gekommen. Dagegen ist für die Hälfte der befragten Frauen der Kontakt mit Frauenfragen auch über kirchliche Frauengruppen zustande gekommen.

---

[348] Vgl. Lottemi Doormann: Die neue Frauenbewegung: Zur Entwicklung seit 1968. In: Hervé 1982, 237-272, bes. 241ff. u. Schenk 1992, 84ff.

4.1.6 Das Sample im Überblick: Kurze Einzelfalldarstellung

Um einen besseren Überblick über das von mir gewählte Sample zu ermöglichen, stelle ich im folgenden die einzelnen Befragten mit den wichtigsten persönlichen Daten kurz vor.
Um die Anonymität der Befragten zu wahren, habe ich die Namen geändert und vereinzelt auch biographische Angaben so modifiziert, daß eine Identifizierung weitgehend ausgeschlossen werden kann.

1. Petra G., 23 Jahre, ledig und in einer festen Partnerbeziehung lebend. Sie hat keine Kinder und lebt in einer Wohngemeinschaft. Nach dem Abitur hat sie ein Fachhochschulstudium im pädagogischen Bereich begonnen.
Ihre Verbindung zur Kirche beschreibt sie als "eng". Sie gibt an, "gemäßigt" evangelisch erzogen worden zu sein, ihr religiöses Leben ist ihr "wichtig".
Petra G. ist seit einigen Jahren in der kirchlichen Kinder- und Jugendarbeit engagiert. In den letzten Jahren hat sie Kontakt zu einer kirchlichen Frauengruppe aufgenommen und beteiligt sich aktiv an der Gestaltung von Frauengottesdiensten. Im traditionellen Gottesdienst stört sie immer häufiger die exklusive Sprache[349] und sie versucht, diese Kritik einzubringen. Ihre Religiosität erlebt sie am intensivsten allein und im Erleben der Natur.

2. Gabriele N., 28 Jahre, ledig, keine Kinder. Gabriele N. hat nach einer abgeschlossenen Berufsausbildung das Abitur nachgeholt und eine zweite Ausbildung im Gesundheitsbereich begonnen. Sie lebt in einem Wohnheim an ihrer Ausbildungsstätte und hat einen festen Freund.
Ihre Verbindung zur Kirche beschreibt sie als "lose"; vor Beginn der Ausbildung hat sie ehrenamtlich im kirchlichen Bereich gearbeitet. Ihre religiöse Erziehung war "gemäßigt" evangelisch und ihr religiöses Leben ist ihr "wichtig".
Der Kontakt zur Kirchengemeinde und zu kirchlichen Frauengruppen ist seit ihrer Ausbildung sehr lose geworden, sie ist aber auf der Suche nach einer Gruppe gleichaltriger Frauen im kirchlichen Bereich. Im Zusammenhang mit ihrer Ausbildung interessiert Gabriele N. sich sehr für die Situation und die Fähigkeiten von Frauen (insbesondere den "Kräuterfrauen" oder "weisen Frauen")

---

[349] Vgl. dazu Senta Trömel-Plötz: Frauensprache. Sprache der Veränderung. Frankfurt a. M. 1982 u. Luise Pusch: Das Deutsche als Männersprache. Frankfurt a. M. 1984.

im Mittelalter und in der Frühgeschichte; sie möchte gerne mehr über "matriarchale Kulturen" erfahren. Eine aktive religiöse Praxis hat sie zur Zeit nicht.

3. Susanne L., 30 Jahre, ledig, keine Kinder. Susanne L. lebt mit mehreren Erwachsenen in einer Wohngemeinschaft, plant aber, demnächst eine Wohnung für sich allein zu beziehen. Sie hat nach dem Abitur ein geisteswissenschaftliches Studium absolviert und arbeitet zur Zeit als wissenschaftliche Mitarbeiterin in einem Frauenkulturprojekt.
Susanne L. hat "kaum" Verbindung zur Kirche und sagt von sich, eigentlich "nicht religiös" erzogen worden zu sein. Ihr religiöses Leben ist ihr "nicht so wichtig".
Sie hat sich zeitweise für feministische Theologie interessiert und an einer Gruppe teilgenommen, die zu den "neuen Hexen" gehört und Frauenrituale praktiziert. Als Jugendliche gab es für einige Zeit intensiven Kontakt zu einer baptistischen Gemeinde. Aktuell ist sie stärker an naturreligiösen Vorstellungen interessiert. Sie erlebt ihre Religiosiät eher spontan in der Natur und hat nicht das Bedürfnis, diese in einer Gemeinschaft zu praktizieren.

4. Doris T., 34 Jahre, verheiratet, seit einem Jahr getrennt lebend. Doris T. lebt mit ihrem Sohn (im schulpflichtigen Alter) zusammen. Sie hat nach dem Abitur Religionspädagogik studiert und arbeitet seit mehreren Jahren in einer Teilzeitbeschäftigung bei der Kirche.
Ihre Verbindung zur Kirche beschreibt sie als "eng", sie arbeitet auch ehrenamtlich im kirchlichen Bereich. Ihre religiöse Erziehung hat sie als "schwach" evangelisch empfunden, ihr religiöses Leben ist ihr heute "sehr wichtig".
Doris T. ist engagiert in einer Gruppe von Frauen zur Gestaltung von Frauengottesdiensten. Sie interessiert sich für weibliche Gottesbilder, besonders für Mythen und Darstellungen aus vorchristlicher Zeit. Neben dem Interesse an historischen Aspekten früher Göttinnenverehrung sind Darstellungen von Göttinnen für sie vor allem eine Anregung zur Gestaltung ihrer eigenen religiösen Praxis. Sie formt selber Göttinfiguren aus Ton und ist auf der Suche nach Formen und Inhalten einer stärker von weiblichen Gottesvorstellungen geprägten Religiosität. Doris T. versucht, ihre religiösen Vorstellungen in die kirchliche Praxis hineinzunehmen.

5. Carola E., 35 Jahre, ledig, zwei Töchter (im Kindergarten- bzw. Schulkindalter). Carola E. lebt mit ihren beiden Töchtern und dem Vater ihres jüngeren Kindes zusammen. Sie hat nach einer pädagogischen Ausbildung an einer Fachhochschule studiert und ist zur Zeit bei der Kirche angestellt. Ihr Arbeitsschwerpunkt ist die Frauenarbeit.
Sie gibt an, eine enge Verbindung zur Kirche zu haben und arbeitet auch ehrenamtlich im kirchlichen Bereich, hauptsächlich zu Frauenthemen und in der Kirchenpolitik. Die religiöse Erziehung bezeichnet sie als "schwach" und ihr religiöses Leben ist ihr "nicht so wichtig".
Für Carola E. steht die frauen- und kirchenpolitische Arbeit im Vordergrund. Die kirchliche religiöse Praxis erlebt sie oft aus großer Distanz. Entspannung und Zugang zu ihren "Kraftquellen" findet sie z.B. beim Yoga oder in meditativen Gottesdiensten.

6. Monika O., 45 Jahre, geschieden, keine Kinder. Monika O. lebt allein. Sie hat nach dem Abitur Theologie studiert und arbeitet im kirchlichen Bereich.
Ihre Verbindung zur Kirche beschreibt sie als "eng", ihre religiöse Erziehung hat sie als "gemäßigt" evangelisch erlebt und ihr religiöses Leben ist ihr "sehr wichtig".
Monika O. gestaltet ihre Religiosität auf zwei Ebenen: sie ist im traditionellen religiösen Leben fest verankert und gleichzeitig im Rahmen einer Frauengruppe intensiv auf der Suche nach einer frauenfreundlich gestalteten Religiosität. Dafür zieht sie auch nicht-christliche religiöse Quellen heran und versucht, diese beiden Stränge zu vereinbaren.

7. Katja P., 51 Jahre, ledig, eine erwachsene Tochter. Katja P. lebt allein, ihre Tochter ist vor einigen Jahren ausgezogen. Sie hat nach dem Abschluß einer kaufmännischen Berufsausbildung im Theaterbereich gearbeitet und ist schließlich als Regisseurin tätig gewesen. Ihr Abitur holte sie auf dem zweiten Bildungsweg nach und begann als 40jährige ein Hochschulstudium, das sie kürzlich beendet hat. Zur Zeit arbeitet sie freiberuflich in der Erwachsenenbildung und gibt Kurse für Rhetorik, Schauspiel und Yoga. Außerdem praktiziert Katja P. als Reiki-Heilerin.
Sie gibt an, kaum eine Verbindung zur Kirche zu haben, ihre religiöse Erziehung beschreibt sie als "schwach" evangelisch, ihr religiöses Leben ist ihr "sehr wichtig".

Katja P.s Religiosität ist seit vielen Jahren von Yoga und Meditation aus dem Kontext östlicher Religionen geprägt. Sie glaubt an die Wiedergeburt, praktiziert auch Rückführungstrancen bzw. erlebt diese spontan in ihren Meditationen. Sie fühlt sich in engem Kontakt zu "ihrer Göttin" und räumt der spirituellen Praxis in ihrer Lebensführung einen wichtigen Platz ein.

8. Greta S., 51 Jahre, verheiratet, zwei erwachsene Söhne. Greta S. wohnt mit ihrem Mann zusammen. Nach dem Abitur absolvierte sie eine Berufsausbildung. Zwar war sie danach viele Jahre hauptsächlich Hausfrau und Mutter, begann jedoch mit Anfang vierzig ein Hochschulstudium, das sie gerade abschließt.
Ihre Verbindung zur Kirche beschreibt sie als lose, hin und wieder arbeitet sie im Bereich der Frauengottesdienste ehrenamtlich in der Kirche. Die religiöse Erziehung erlebte sie als "schwach" evangelisch, ihr religiöses Leben ist ihr "sehr wichtig".
Obwohl Greta S. sporadisch im Bereich kirchlicher Frauengottesdienste etc. mitarbeitet, hat sie ihre religiöse Heimat in einer nichtchristlichen Frauenritualgruppe gefunden. Der Bezug auf den Zyklus der Natur und die individuellen Erfahrungen und Bedürfnisse der jeweiligen Frauen stehen im Vordergrund.

9. Marianne R., 55 Jahre, geschieden, zwei erwachsene Kinder. Marianne R. lebt in einer losen Hausgemeinschaft mit einer Freundin; die Töchter sind seit einigen Jahren aus dem Haus. Marianne R. hat nach dem Abitur ein Lehramtsstudium absolviert, sich anschließend aber hauptsächlich der Erziehung der Töchter gewidmet. Seit einigen Jahren ist sie freiberuflich als Seminarleiterin in der Erwachsenenbildung tätig.
Marianne R. gibt an, "streng" evangelisch erzogen worden zu sein. Ihre heutige Verbindung zur Kirche bezeichnet sie als "lose". Sie hat Kontakte zu einer Kirchengemeinde und nimmt seit einiger Zeit an einer kirchlichen Frauengruppe teil, die sich mit der Situation von Frauen im Christentum beschäftigt. Über diese Aktivitäten hat sie überhaupt wieder Kontakt zur Kirche gefunden.
Ihr religiöses Leben bezeichnet Marianne R. als "sehr wichtig".

10. Paula F., 70 Jahre, verwitwet, fünf erwachsene Kinder. Paula F. lebt seit dem Tod ihres Mannes allein. Sie hat eine höhere Fachschule besucht und eine Ausbildung als Kirchenmusikerin absolviert. Neben der Kindererziehung ist sie

eine Zeitlang aushilfsweise als Lehrerin und später als Organistin berufstätig gewesen. Seit einigen Jahren ist sie Rentnerin. Sie hat mehrere Jahre ihren schwerkranken Mann bis zu dessen Tod zu Hause gepflegt.
Paula F. hat eine enge Verbindung zur Kirche und ist ehrenamtlich sehr engagiert (Kirchenvorstand, Kirchenmusik, Frauengruppe). Vom Elternhaus her sei sie "nicht religiös" erzogen worden, erst während der Schulzeit kam es durch den Religionsunterricht zu einer zeitweise intensiveren Beschäftigung mit Religion. Ihr religiöses Leben ist ihr "wichtig".
Sie berichtet, daß sie seit einiger Zeit an Veranstaltungen zu feministischer Theologie interessiert ist und zunehmend Probleme mit dem traditionellen religiösen Leben in der Gemeinde bekommt.

4.2 Kritische Auseinandersetzung mit der Frauenrolle

In diesem Kapitelabschnitt sollen das Selbstverständis der befragten Frauen sowie ihre Konflikte mit traditionellen weiblichen Rollenvorgaben und Lebensmustern untersucht werden.
Beginnen möchte ich mit der Frage, welche Rollenvorbilder in den Herkunftsfamilien vermittelt wurden und welche Stellung die Befragten in ihrem Familienverband hatten (4.2.1). Der berufliche Werdegang und Probleme der Vereinbarkeit von Familienleben und Berufstätigkeit werden in Abschnitt 4.2.2 beschrieben. Der dritte Teil dieses Kapitelabschnitts beschäftigt sich damit, wie die befragten Frauen auf feministische Ideen und Gruppierungen aufmerksam geworden sind, welche Verbindung sie zur Frauenbewegung haben und welche Bedeutung dies für ihren Lebensalltag und ihr Selbstverständnis hat (4.2.3).

4.2.1 Herkunftsfamilie

Auffällig bei der Betrachtung der Herkunftsfamilien ist, daß die meisten (sieben) der befragten Frauen aus Familien kommen, in denen Frauen ein deutliches Übergewicht hatten.

Zwei Interviewpartnerinnen bezeichnen ihre Familien sogar als *"reine Frauenfamilie"* (Petra G., 23J., M/4[350]) bzw. als *"matriarchale Familie"* (Katja P., 51J., M/167). In der Familie von Katja P. sei der Vater zwar ein *"Hauspatriarch"* gewesen, doch hätten die Frauen in der Familie (vier Schwestern, Mutter, Großmutter und eine Tante) sehr dominiert (vgl. Katja P., M/167f.). Petra G. wuchs mit ihrer Schwester, Mutter und Großmutter zusammen auf; der Vater starb, als sie sieben Jahre alt war. Auch die Familien von vier weiteren Frauen sind durch die Abwesenheit des Vaters gekennzeichnet. Monika O.s Vater starb, als sie acht Wochen alt war. Die Mutter habe nie wieder eine feste Männerbeziehung gehabt und den Lebensalltag ganz gut bewältigt, auch wenn sie eine Familie mit Vater immer als Ideal angesehen habe (vgl. Monika O., 45J., M/132f.).

> *"Wunschmäßig hat meine Mutter immer gesagt, wenn der Vater da wäre, wäre alles anders. [...] Aber faktisch war das so, daß meine Mutter unheimlich stark war und als Frau einfach alles gemacht hat, was anlag."(Monika O., M/132)*

Von anderen Müttern, die als sehr selbständig erlebt wurden, wurde die Abwesenheit der Väter offensichtlich selten beklagt. Diese Mütter waren häufig berufstätig und nicht in einer Partnerschaft gebunden. Greta S., 51J. lebte mit Großmutter, Mutter, Schwester und einem Bruder zusammen. Ihr Vater sei ab dem 7. Lebensjahr *"nicht mehr da"* gewesen und eine *"Männerwelt"* habe sie als Kind nie kennengelernt (Greta S., M/194) Die Mutter von Doris T., 34J. war geschieden und habe gern allein mit der Tochter gelebt:

> *"Es war immer klar, meine Mutter wollte auch keinem Mann mehr die Pantoffeln hinterhertragen und deshalb muß sie eben allein leben. [...] Sie hat mir nicht das Bild vorgelebt, ich bin von Papi abhängig und der muß mich mit dem Auto in die Stadt fahren oder so. Das war immer klar - ich kann das. [...] es gab kein Warten auf einen neuen Papi." (Doris T., M/66f.)*

Ähnlich sieht die Familiensituation bei Petra G. aus. Der Vater starb, als sie sieben Jahre alt war. Seitdem habe Petra G. mit der Mutter und der älteren Schwester zusammengelebt. Die Mutter habe vermittelt, daß sie ohne die Unterstützung eines Mannes zurechtkommen:

> *"Ich denke, meine Mutter ist eher so drauf, wenn du irgend einen netten Mann findest, der zu dir paßt, dann kannst du mit dem zusammen leben, aber du bist auch durchaus in der Lage, das alles allein auf die Reihe zu kriegen." (Petra G., 4)*

---

[350] Die Dokumentation der Interviewprotokolle findet sich im Materialband (M) zu dieser Arbeit. Seitenverweise auf die Protokollle werden im folgenden mit „M/Seitenzahl“ gekennzeichnet.

Der Vater von Gabriele N., 28J. starb nach längerer Krankheit, als sie und ihre Zwillingsschwester zwölf Jahre alt waren. Der Vater habe allerdings immer eher außerhalb der Familie gestanden. Nach seinem Tod habe sich die Mutter an anderen alleinerziehenden Frauen orientiert und an Mütterkreisen und Frauengruppen teilgenommen. Im selben Haus habe außerdem noch die Großmutter gewohnt.
Carola E., die in einer Familie mit beiden Elternteilen und Geschwistern aufwuchs, sah in der Mutter die Starke. Die habe *"eigentlich die Macht in der Familie"* gehabt, z.B. die Geldgeschäfte geregelt. Als Geschäftsfrau sei die Mutter immer berufstätig gewesen. Sie habe ihre drei älteren Kinder in den Kriegsjahren quasi alleine durchgebracht und sich von ihrem ersten Mann nach etwa zwanzig Ehejahren scheiden lassen. Später heiratete sie den Vater der Befragten und bekam noch zwei Kinder. (Vgl. Carola E., M/119).
Die Frauen, die in weitgehend vaterlosen Haushalten oder in Familien mit einem schwachen Vater aufwuchsen, berichten durchgängig von der Erfahrung, daß ihre Mütter bzw. andere Frauen eine zentrale Position in der Familie einnahmen und gut in der Lage waren, die Familie zu versorgen.
Dem gegenüber stehen zwei Frauen (Marianne R., 55J. und Paula F., 70J.), die ihre Väter als bestimmende Autoritäten erlebten. Marianne R. erinnert sich, daß die Mutter *"klaglos schuftete"*, um dem Vater alles recht zu machen. Darüber hinaus sei der Bruder in der Familie immer wichtiger gewesen als die Befragte und später auch der Haupterbe geworden. (Vgl. Marianne R., M/221 u. 224)
Nur eine der jüngeren Frauen, Susanne L., 30J., gibt an, daß in ihrer Familie beide Elternteile gleichermaßen an der Erziehung beteiligt gewesen seien. Sie und ihre Schwester seien von den Eltern nicht mädchentypisch erzogen worden: *"Wir mußten überhaupt nichts im Haushalt machen"*. Sie habe auch später nie Nachteile als Mädchen oder Frau empfunden (vgl. Susanne L., M/42).

Auffällig ist insgesamt, daß viele der Befragten in Familien mit starken Frauen und abwesenden Vätern groß geworden sind. Drei Frauen berichten zudem, zeitweise unter einem strengen, autoritären oder gar gewalttätigen Vater gelitten zu haben.
Hinsichtlich der individuellen Gottesvorstellungen der Befragten liegt die Vermutung nahe, daß das Erleben starker Mütter zu einer leichteren Akzeptanz weiblicher Symbole für das Göttliche und zu einer Ablehnung eines männlich-

autoritär konnotierten Vatergottes führt. Im Gegensatz dazu muß aber auch gefragt werden, warum die Abwesenheit einer engen und positiv erlebten Vaterfigur nicht zu Idealisierungen und Projektionen auf ein männliches Gottesbild führt. Neben der Wirksamkeit der (frühen) Elternbeziehung[351] für die Wahl der Gottesvorstellungen spielen hier sicherlich auch gesellschaftlich und kulturell bestimmte Faktoren eine Rolle.[352]

4.2.2 Beruflicher Weg

Drei der älteren Frauen, Monika O., 45J., Greta S., 51J. und Marianne R., 55J. erzählen, daß für sie Beruf und Kinder eigentlich nicht miteinander vereinbar gewesen seien. Monika O. finanzierte mit ihrer Berufstätigkeit den noch studierenden Mann. Kinder waren geplant für die Zeit, in der ihr Mann auch berufstätig sein würde und sie dann aufhören könne zu arbeiten. Doch die Ehe zerbrach; die Befragte lebt heute ohne Kinder allein und ist ganztags berufstätig (vgl. Monika O., M/133 u. 136f.) Marianne R. gab nach dem Lehrerinnenexamen ihren Beruf auf, um ihre beiden Kinder großzuziehen. Sie habe das ganz selbstverständlich als ihre wichtigste Aufgabe angesehen:

> *"Das habe ich so miterlebt als Vorbild: Berufstätigkeit ist irgendwo mal notwendig, aber es darf nicht die Ehe belasten und es darf nicht dem Mann irgendwie was wegnehmen. Das habe ich so richtig in Fleisch und Blut übernommen."(Marianne R., M/222)*

---

351 Vgl. dazu beispielsweise Bernhard Grom: Religionspsychologie. München u. Göttingen 1992, bes. 238-242; Ana-Maria Rizzuto: The Birth of The Living God. A Psychoanalytic Study. Chicago / London 1979; D. W. Winnicott: Übergangsobjekte und Übergangsphänomene (1951). In: ders.: Von der Kinderheilkunde zur Psychoanalyse. München 1983, 300-319 u. David M. Wulff: Psychology of Religion. Classic and Contemporary Views. New York u.a. 1991, 317-368. Vergote / Tamayo dagegen betonen, daß weniger die Erinnerungsbilder an die realen Eltern, sondern vielmehr kulturell geprägte Bilder vom idealen Vater/von der idealen Mutter die Gottesvorstellungen prägen. Antoine Vergote / Alvaro Tamayo: The Parental Figures and the Representation of God. A Psychological and Cross-Cultural Study. The Hague / Paris / New York 1981, bes. 1-23 u. 185-225.

352 Vgl. dazu auch in Kapitel 5 und die Ausführungen in Kapitel 1.1 und 1.2.

Als sie dann nach ca. zwölf Jahren Familienphase begonnen habe, beruflich wieder aktiv zu werden und einen neuen Anfang in der freien Bildungsarbeit machte, hätten auch die Eheprobleme begonnen:

> *"Das war ganz klar die Definition meines Mannes: ich verdiene das Geld und dafür habe ich den Anspruch, hier versorgt zu werden. Als ich anfing, ihn nicht mehr so zu versorgen, wie er das gewollt hat, da fingen die Schwierigkeiten an. [...] Jedenfalls war das dann für mich ganz entscheidend zu sagen, gut, dann stelle ich mich auf eigene Füße und lebe jetzt mein Leben als Frau auf meine Weise."(Marianne R., M/220)*

Marianne R. lebt heute in Hausgemeinschaft mit einer Freundin und ist beruflich vor allem in der Frauenweiterbildung aktiv.
Auch Greta S. begann mit Aktivitäten außerhalb der Familie erst wieder, als die Kinder selbständiger wurden. Sie habe Volkshochschulkurse u.ä. belegt, weil sie gemerkt habe, daß sie außerhalb der Familie kaum noch Kontakte hatte. Über zwölf Jahre habe sie die Zeit, in der die Kinder in der Schule und ihr Mann bei der Arbeit waren, zur Weiterbildung genutzt. Das wichtigste sei dabei gewesen, daß der übliche familiäre Ablauf zu Hause nicht gestört werden durfte und die *"größte Sorge"* ihres Mannes sei gewesen, *"daß er jetzt kein Mittagessen kriegt"* (vgl. Greta S., M/198).
Schließlich begann Greta S. mit 46 Jahren ein geisteswissenschaftliches Studium, das sie zum Zeitpunkt der Befragung gerade abschließt. Sie deutet an, daß ihre Aktivitäten seit dem Auszug der erwachsenen Söhne zunehmend Probleme mit dem Ehemann auslösen (vgl. Greta S., M/211.)

Die älteste der befragten Frauen, Paula F., 70J., die eine zeitlang als Kriegswitwe allein mit ihrem Kind lebte, bekam nach ihrer zweiten Heirat noch einmal vier Kinder. Dennoch habe sie sich in der Familienphase als Organistin qualifiziert und zeitweise auch als Musiklehrerin gearbeitet. (Vgl. Paula F., M/242 u. 244)
Im Verlauf des Interviews kommentiert sie ihr Leben rückblickend, daß sie immer viel auf sich genommen habe. Erst nach dem Tod ihres Mannes, den sie viele Jahre habe pflegen müssen, sei es möglich gewesen, etwas für sich selbst zu tun (vgl. Paula F., M/240 u.242f.).

Für zwei der jüngeren Frauen, Doris T., 34J. und Carola E., 35J., war es selbstverständlich, Muttersein und Beruf zu verbinden. Carola E. arbeitete nach der

Geburt ihres ersten Kindes weiter und geriet dabei zunehmend in Konflikte mit ihrem Partner:

> *"Ich habe dann, als das Kind unterwegs war und auch noch stärker als es dann da war, die Erfahrung gemacht, daß das sehr stark an mir hängen blieb, die immense Belastung durch Kind und Beruf. Und eben einen Mann, der sich meiner Ansicht nach nicht so verantwortlich fühlte. [...] da fing dann schon die Trennung von dem Vater an. Es gab dann ja die Trennung, weil ich das nicht mehr mitgemacht habe und auch nicht mehr mitmachen wollte. Dann wollte ich lieber allein sein mit dem Kind." (Carola E., M/115)*

Sie gründete eine Gruppe alleinerziehender Frauen und arbeitet heute noch schwerpunktmäßig in der Bildungs- und Sozialarbeit mit Frauen. Auch nach der Geburt des zweiten Kindes blieb für sie die Berufstätigkeit selbstverständlich. Obwohl sie die Vereinbarkeit von Familie und Beruf häufig als sehr anstrengend erlebt, habe sie nie wegen der Kinder zu Hause zu bleiben wollen.
Auch Doris T. blieb trotz ihres Kindes berufstätig. Mittlerweile lebt sie von ihrem Partner getrennt. Die Absprachen hinsichtlich der weiteren gemeinsamen Kinderbetreuung funktionierten gut. Um Mutterschaft und Beruf verbinden zu können, sei es für sie wichtig, in ihrer Arbeit Grenzen zu setzen, genau darauf zu achten, nicht mehr als notwendig zu arbeiten. Das löse - sie arbeitet im kirchlichen Bereich - bei Kollegen und Kolleginnen teilweise Irritationen aus, weil das in ihrem Beruf unüblich sei. Nur so aber könne sie der Doppelbelastung gerecht werden. (Vgl. Doris T., M/62-64)

Für die drei jüngsten der befragten Frauen war es selbstverständlich, zunächst eine Berufsausbildung bzw. ein Studium abzuschließen.
Susanne L., 30J. sagt von sich, daß sie eher zufällig in einem Frauenprojekt arbeite. Petra G., 23J. habe bewußt Frauenbildung als Schwerpunkt ihres Studiums gewählt. Gabriele N., 28J. holte nach ihrer ersten Ausbildung das Abitur nach und begann dann eine zweite Ausbildung zur Hebamme. Sie habe sich eine Arbeit mit Frauen gewünscht. Später möchte sie auch Kinder bekommen - wenn sie den richtigen Partner gefunden habe. (Vgl. Susanne L., M/44; Petra G., M/3f. u. Gabriele N., M/33)

Deutlich wird, daß für die jüngeren Frauen eine qualifizierte Ausbildung sowie der Einstieg in den Beruf selbstverständlich ist und vor der Planung einer Familie steht. Es stellt sich die Frage, ob Konflikte, ähnlich wie bei den älteren Frauen beschrieben, bei ihnen erst dann akut werden, wenn auch sie Familie

und Beruf miteinander verbinden müssen. Bemerkenswert ist, daß die fünf jüngeren der befragten Frauen alle in ihrer beruflichen Tätigkeit mit spezifischen Konfliktlagen von Frauen oder Frauenthemen zu tun haben.

Die älteren Frauen, die sich zunächst für die Gründung einer Familie entschieden hatten, haben alle irgendwann wieder eine Berufstätigkeit angestrebt, die immer zu Konflikten bis hin zu Trennungen vom Ehemann/Partner führten (vgl. Doris T., Carola E., Greta S., Marianne R.). Für zwei Frauen (Katja P. und Carola E.) war die Berufstätigkeit mit Kind wichtiger als die Schließung einer Ehe bzw. das Verbleiben in der Partnerschaft. Monika O. z.B. konnte sich nicht vorstellen, volle Berufstätigkeit und Mutterschaft zu verbinden und habe sich deshalb für den Beruf entschieden.

Insgesamt gesehen ist keine der Befragten "Nur-Hausfrau-und-Mutter". Diejenigen, die Mutterschaft und Beruf vereinbaren, sehen sich ausnahmslos mit Schwierigkeiten konfrontiert. Dennoch will keine der Interviewten die beruflichen Aktivitäten aufgeben. Die Mehrheit der befragten Frauen weicht insofern vom traditionellen Rollenvorbild einer "treusorgenden Ehefrau und Mutter" ab.
Die Vermutung liegt nahe, daß die Abkehr vom traditionellen Frauenbild mit einer Kritik des traditionell christlichen Frauenbildes verbunden ist. Keine der Befragten wird sich in die Rolle der braven Tochter gegenüber einem all-mächtigen, autoritären Vatergott begeben wollen. Hier zeigt sich ein wesentliches Motiv für die Suche nach neuen Inhalten und Formen von Religiosität, insbesondere nach spezifisch weiblichen Symbolen und Bildern vom Göttlichen.

4.2.3 Kontakt zu Frauenbewegung, Feminismus und feministischer Theologie

Die folgenden Ausführungen zeigen, wie die befragten Frauen in Kontakt mit der Frauenbewegung gekommen sind bzw. sich mit spezifischen Frauenthemen und feministischer Theologie beschäftigt haben. Deutlich wird eine wechselseitige Beziehung zwischen Veränderungen im Lebensalltag und der Beschäftigung mit feministischen Inhalten und Ideen.

Für die jüngeren der befragten Frauen findet der Kontakt und die Auseinandersetzung mit Frauenfragen bereits als Jugendliche statt.
Petra G., 23J. und Gabriele N., 28J. haben beide über ihre Jugendarbeit in der Kirchengemeinde Kontakt zu Frauengruppen gefunden. Für Petra G. gehörte ein Frauenbewußtsein *"sozusagen immer schon dazu"*. Sie sei es gewohnt gewesen, daß Frauen alle anfallenden Arbeiten selbst erledigen.

> *"Ich war gewöhnt, daß Frauen alles machen, einfach weil sie es auch machen müssen. Meine Mutter hat gearbeitet und meine Oma hat den Haushalt gemacht. Wenn ein Nagel in die Wand gehauen werden mußte, dann hat es eben meine Mutter gemacht, und wenn eine Wand gestrichen werden mußte, dann hat das eben meine Oma gemacht. [...] Ich habe noch eine etwas ältere Schwester, die mich natürlich auch mal ein bißchen mitgezogen hat. Die hat halt EMMA gelesen, bevor ich überhaupt wußte, was das überhaupt war. Dann habe ich EMMA gelesen, und so hat sich das dann immer fortgesetzt." (Petra G., M/4f.)*

In ihrer Arbeit in der Kirchengemeinde (ehrenamtliche Jugendarbeit und freiwilliges soziales Jahr) lernt Petra G. Frauen kennen, die sich mit feministischer Theologie und frauenspezifischen Themen beschäftigen. Später wählt sie Frauenbildungsarbeit zum Schwerpunkt ihres Studiums.
Für Petra G. sei es klar gewesen, sich als Frau etwas zuzutrauen und sich die gleichen Rechte wie Männern zuzugestehen. Erst als sie im Kontakt mit anderen Familien und an der Hochschule mit traditionellen Frauenbildern konfrontiert wurde, sei sie mit ihrer Haltung auf Widerstand gestoßen.

> *"Ich war also von vornherein gewöhnt, Frauen können sowieso alles und bin dann plötzlich - als ich dann sozusagen nach draußen kam mit diesen Ideen - bin ich irgendwann auf Widerstände gestoßen. [...] Wenn ich mal Freunde mitgebracht habe, die fühlten sich ein bißchen dominiert. Sonst sind sie ja eher die dominanten. Dann ist zumindest noch ein Vater, Großvater oder Bruder da, der sich dann mit dem Mann so ein bißchen zusammentut. [...] Aber das gab es bei uns ja einfach nicht. Die mußten sich immer unterordnen. [...] Ich weiß, daß ich immer als relativ vorlaut empfunden wurde. Wo mir dann in anderen Familien auffiel, daß es dort erstmal so ein Männerrederecht gab, was sie sich einfach so genommen haben." (Petra G., M/4-5)*

Für Petra G. gehört es zum Alltag, sich in Frauenkreisen zu bewegen. Sie interessiert sich für feministische Theologie und versucht, ihre Vorstellungen auch im kirchlichen Kontext unterzubringen. Zur Zeit konzentriere sie sich jedoch hauptsächlich auf ihr Studium.
Auch für zwei weitere der jüngeren Frauen steht der Beruf im Vordergrund. Ähnlich wie Petra G. hat auch Gabriele N. schon früh Kontakt zu Frauenthemen bekommen. Im Rahmen ihrer ehrenamtlichen Jugendarbeit leitet sie eine Mäd-

chengruppe und kommt dabei mit anderen Gruppenleiterinnen ins Gespräch über die eigene Frauenrolle. Der Bezug auf Frauenthemen ist für sie schon als Kind vertraut, auch deshalb, weil die Mutter nach dem Tod des Ehemannes ebenfalls in einer kirchlichen Frauengruppe engagiert war. Gabriele N. erfährt Freundinnen und andere Frauen als unterstützend, als sie sich entschließt, ihre sichere Stelle aufzugeben und nochmal Lernende zu sein.

> *"Durch die Gespräche mit den anderen Gruppenleitern, vor allem auch durch die hauptamtlichen Frauen - bei uns in der Gemeinde ging es öfter um das Thema Mächen, Frauen – so richtig für mich kam das Thema dann erst in der Gruppe, in der wir Gottesdienste für Frauen vorbereitet haben. Da ist ganz viel bei mir angestoßen worden.* [...] *Das war so, daß ich, über diese Frauengottesdienste und was wir so da gemacht haben, mehr über mein Frausein nachgedacht habe. Wie ich eigentlich leben will als Frau. Was mir wichtig ist, auch für meine Arbeit, und da habe ich dann auch Mut gefaßt, nochmal für meinen Beruf neu zu gucken, was ich da ändern kann." (Gabriele N., M/31f.)*

Nach dem Fachabitur beginnt sie eine zweite Ausbildung als Hebamme. Im Kontext ihrer Ausbildung erlebe sie "*Frauenkraft*" als sehr positiv, insbesondere bei Geburten. Andererseits habe sie im Kliniksalltag den Eindruck, daß Frauen dort ihrer Selbständigkeit und Kraft beraubt werden.

> *"Und da ist dann eben auch das Matriarchat für mich wichtig, weil ich bewußt, mein Bewußtsein als Frau klären und verändern will. Ich will ein anderes Handeln mit Frauen lernen. In unserer Kultur steckt da oft so viel Abwertung drin, und daß Frauen schwach sind, und eben angeleitet werden müssen. Auch nicht die Kraft haben, eigentlich so selber ein Kind auf die Welt zu bringen. Dabei ist das doch ureigene Frauensache, aber man gesteht es uns ja nicht zu. [...]*
> *Im Klinikalltag, da erlebe ich manchmal diese positive Kraft von Frauen, auch beim Gebären. Aber oft ist die Kraft auch reduziert, sind Frauen so ausgeliefert. Ich möchte da Frauen auch offener machen, für ihre eigenen Kräfte, gerade auch über die Erfahrung und den Umgang mit dem eigenen Körper." (Gabriele N., M/38 u. 40)*

Gabriele N. sagt, daß sie sensibler dafür geworden sei, wenn in der Sprache Frauen ausgegrenzt und benachteiligt würden. Vor ihrer Ausbildung sei ihr die Arbeit in einer kirchlichen Frauengruppe wichtig gewesen. Auch sie beklagt - ähnlich wie Petra G. - daß es dort zu wenig gleichaltrige Frauen gäbe. Im Austausch mit "Kirchenfrauen" würden Themen wie Sexualität und Körperlichkeit zu oft ausgespart oder seien von Ängsten begleitet. Privat lege sie großen Wert auf Freundschaften mit Frauen. Im Rahmen ihrer Ausbildung erlebe sie auch schwierige Frauenkontakte, die von Konkurrenz und Neid geprägt seien. Sie möchte gerne eine Gruppe gleichaltriger Frauen finden, in der Religiosität und Frausein zur Sprache kommen können.

Für Susanne L., 30J. ist es ebenfalls selbstverständlich, von einem gleichberechtigten Verhältnis zwischen Männern und Frauen auszugehen. Sie sei von den Eltern *"nicht mädchentypisch"* erzogen worden und habe nie Nachteile als Frau empfunden. Deshalb könne sie auch keinen konkreten Zeitpunkt benennen, von dem an ein spezifisches Frauenbewußtsein entstanden ist. Im Zusammenhang mit ihrem Studium habe sie sich zeitweise intensiv mit feministischen Themen beschäftigt:

> *"Einen konkreten Zeitpunkt gibt es da nicht. Es war kein Break. Es hängt sehr mit der Uni zusammen, also durch irgendwelche Univeranstaltungen. [...] Die Anregungen im Bereich Frauen kamen schon aus dem Bereich Religion." (Susanne L., M/42)*

Susanne L. bezeichnet sich als zeitweise ganz *"extrem feministisch"* engagiert. Später habe sich das dann wieder *"gemäßigt"*. Heute ist sie in einem Frauenprojekt beschäftigt, habe aber nichts dagegen, wenn auch Männer dort mitarbeiten. (Vgl. Susanne L., M/42-44)
Doris T., 34J., und Carola E., 35J., haben sich beide schon in ihrer Jugend mit Frauenfragen beschäftigt. Für Doris T. stand in der Schule die Geschichte der Frauenbewegung auf dem Lehrplan und sie habe in dieser Zeit auch *"klassische"* Literatur dazu gelesen. Das Bewußtsein, als Frau in dieser Gesellschaft benachteiligt zu sein und das Schicksal sozusagen in die eigenen Hände nehmen zu müssen, habe ihr die Mutter vorgelebt.

> *"[...] und da [im Unterricht, E.F.] haben wir von Anja Meulenbelt gelesen 'Die Scham ist vorbei'. [...] Es war nicht so, daß ich das Gefühl hatte, da bin ich jetzt plötzlich unheimlich aufgewacht: also vorher wartete ich auf einen Märchenprinzen und nun nicht mehr, also das war das nicht. Sondern es hat eher verstärkt zu einer bestimmten Art Weltsicht geführt [...] Für mich war das so, das war immer so, diese Ideen waren da, und ich habe die sozusagen aufgesogen. [...]*
> *Ich denke, daß Frauen in einer besonderen Situation leben, in einem Patriarchat, wo Frauen nicht soviel zu sagen haben, das habe ich schon von zu Hause mitgekriegt. Das kam schon, denke ich, durch meine Mutter, die durch diese Scheidung alles alleine machen mußte, da war ich das ja gewohnt, daß sie aus ihrer eigenen Haltung heraus die Vorstellung hat, alle Welt würde ihr Steine in den Weg schmeißen und schon gar das Patriarchat." (Doris T., M/65 u. 66)*

Auch Carola E. erlebt ihre Mutter als starke Frau, die sich und ihr Kind nach der Scheidung in der Nachkriegszeit allein durchbrachte und auch in der nachfolgenden zweiten Ehe trotz kleiner Kinder berufstätig blieb. Ähnlich wie Doris T. wird Carola E. schon in ihrer Ausbildung (als Erzieherin) dazu angeregt, sich mit der Frauenbewegung zu beschäftigen. Verstärkt wird dieses Interesse bei ihr

vor allem durch die erste Schwangerschaft. Carola E. erlebt sich in dieser Zeit als stark, obwohl sie auf Probleme und Widerstände stößt, weil sie trotz Kind berufstätig bleiben möchte.
Im Rahmen ihrer Arbeit als Sozialpädagogin verlagert sich ihr Interessenschwerpunkt zunehmend auf frauenpolitische Fragen, die bis heute ein zentrales persönliches und berufliches Thema geblieben sind.
Beide erinnern sich im Unterschied zu den jüngeren Frauen an Probleme, als sie versuchen, Kinder und Beruf miteinander zu vereinbaren.
Für jüngere Frauen scheint es selbstverständlich zu sein, von gleichen Bildungs- und Berufsmöglichkeiten für Frauen und Männer auszugehen. Probleme treten dann auf, wenn sie nicht mehr unabhängig von Familienpflichten/Kinderversorgung sind. Plausibel ist an dieser Stelle die Hypothese, daß erst von dem Zeitpunkt an, wenn Frauen Kinder bekommen, die frauenspezifische Konfliktlage deutlich wird: Von da an sind sie einer Doppelbelastung ausgesetzt, die sie stärker betrifft als Männer, die Väter werden. Die Hauptlast der Kinderbetreuung und Hausarbeit liegt nach wie vor bei den Frauen, so daß es schwierig wird, berufliche Interessen damit zu vereinbaren. In besonderer Weise betroffen sind die Frauen, die nicht in einer Ehe oder Partnerschaft leben und allein für die finanzielle Existenzsicherung und die Versorgung der Kinder zuständig sind.[353]
So schildert Carola E. ihre Situation:

> *"Ich wollte auf jeden Fall auch weiter arbeiten [mit Kind, E.F.], das war für mich ganz klar. [...]*
> *Ich kann mich erinnern, [...] daß ich schon die Illusion hatte, [...] daß unsere Ideen von emanzipatorischer Kindererziehung schon bedeuten, daß sich da etwas angleicht, daß Kinder ihre Väter genauso in allen Bereichen erleben wie ihre Mütter. Und heute würde ich sagen, daß das wirklich Illusionen waren." (Carola E., M/115 u. 117)*

Zusammenfassend läßt sich für die jüngeren der befragten Frauen sagen, daß sie schon als Jugendliche mit Ideen und Zielen der feministischen Bewegung bekannt wurden. Dieser lebensgeschichtlich frühe Zeitpunkt der Beschäftigung mit Frauenbewegung und feministischen Inhalten hängt vermutlich auch mit

---

353 Zum Problem der "doppelten" und widersprüchlichen Sozialisation von Frauen, die sich sowohl an Mutterschaft/Familie und Beruf orientiert und auf eine überwiegend gleichbleibende geschlechtsspezifische Arbeitsteilung trifft vgl. Gudrun-Axeli Knapp: Zur widersprüchlichen Vergesellschaftung von Frauen. In: Ernst Hoff (Hg.): Die doppelte Sozialisation Erwachsener. Zum Verhältnis von privatem und beruflichem Lebensstrang. Weinheim / München 1990, 17-52, bes. 38ff.

dem liberal-protestantischen Klima in einer norddeutschen Großstadt zusammen, wo das Thema Frauenbewegung nach Berichten der Interviewten z.B. auch Unterrichtsthema war oder Niederschlag in Familiengesprächen fand. Möglicherweise kommen jüngere Frauen insgesamt durch die zunehmende Präsenz dieses Themas in den Medien und anderen gesellschaftlichen Kontexten schon als Jugendliche damit in Berührung (beispielsweise durch Mädchengruppen, Frauengottesdienste, feministische Gesundheitsberatung etc.). Die jungen Frauen gehen von einem gleichberechtigten Zugang für Mädchen und Jungen zu Bildung und Beruf aus. Auf Widersprüche und Probleme stößt diese Einstellung vor allem dann, wenn Frauen sich mit der Doppelbelastung Kind und Beruf auseinandersetzen müssen und feststellen, daß die Verteilung von Rechten und Pflichten bei der Haushalts- und Kinderversorgung keineswegs paritätisch auf beide Ehe-/Partner erfolgt und Erwartungen an die Erfüllung traditioneller Frauenpflichten an sie herangetragen werden.[354]

Für die älteren der befragten Frauen setzt der Prozeß der Auseinandersetzung mit ihrer Rolle als Frau häufig erst in einer späteren Lebensphase ein - für die meisten während der Ehe, wenn die Kinder selbständiger geworden sind. Nur Katja P., 51J. berichtet, sich schon als Jugendliche gegen die Vorstellungen ihres Vaters aufgelehnt zu haben. Der Vater habe ihr den Besuch einer höheren Schule verboten und damit den Zugang zu dem von ihr gewünschten Beruf (sie wollte Ärztin werden) verhindert. Katja P. absolviert dann zwar eine vom Vater gewünschte Ausbildung im Einzelhandel, beginnt aber gleichzeitig an einem Theater als Aushilfskraft zu jobben und arbeitet sich schließlich bis zur Regisseurin hoch. In dieser Tätigkeit sei sie mehrere Jahre an einem staatlichen Theater angestellt gewesen. Mit Mitte dreißig holt sie dann doch noch ihr Abitur nach und beginnt zu studieren. Nach Abschluß ihres Studiums schließlich arbeitet sie freiberuflich in der Erwachsenenbildung. Auf diese Weise hat Katja P. schrittweise entgegen dem väterlichen Verbot doch den ursprünglich gewünschten Bildungsstand erreicht (vgl. Katja P., M/191ff.).
Obwohl sich Katja P. zeitweise dem Willen des Vaters fügt, geht sie früh eigene Wege. Sie sieht sich selber in einer Familie starker Frauen. Kontakte zur Frauenbewegung habe sie über ihre künstlerischen und spirituellen Interessen. Katja P. beschäftigt sich mit Matriarchatsforschung und es ist ihr wichtig, eine

---

[354] Vgl. auch dazu die Angaben in Anmerkung 353 und die Ausführungen in Kapitel 1.1.

persönliche Göttin zu haben. Darüber hinaus interessiert sie sich für Renaissance-Künstlerinnen (z.B. Artemisia Gentilescia) und bietet Kurs mit speziellen Themen (z.B. Yoga und Rhetorik) nur für Frauen an. Eine dezidierte Anbindung an die Frauenbewegung oder an feministische Inhalte läßt sich bei Katja P. jedoch nicht finden, sie betont ihren individuellen Lebensweg.
Greta S., 51J., Marianne R., 55J. und Paula F., 70J. berichten, ein spezifisches Frauenbewußtsein erst zu einem relativ späten Zeitpunkt entwickelt zu haben. Für Greta S. und Marianne R. war es zunächst selbstverständlich, wegen der Kindererziehung und Versorgung der Familie den erlernten Beruf zurückzustellen und eine Phase als Hausfrau einzulegen. Doch mit dem Älterwerden der Kinder entstand bei beiden das Bedürfnis, stärker außerhalb der Familie eigenen Interessen nachzugehen und sich auch beruflich weiterzubilden. Die zunehmende Abwesenheit von zu Hause und das Verfolgen eigener beruflicher Wege habe dann zu Problemen in der Partnerschaft geführt.

> *"Ein Frauenbewußtsein hat sich im Laufe meines Lebens, das hat sich im Grunde aus meiner Ehe heraus entwickelt. Als ich nämlich merkte, wie ich da festgelegt war - das Rollenverständnis einer guten Ehefrau - und ich langsam gemerkt habe, daß das mit meinen Interessen kollidiert.*
> *[...] richtig aufgelehnt habe ich mich in dem Moment, wo ich weggegangen bin, wo ich aus meiner Ehe rausgegangen bin, weil es nicht möglich war, nach meinen Vorstellungen zu leben, so wie ich es interpretiere. Mein Mann wird das wahrscheinlich ganz anders sehen, daß ich in dieser Ehe weiterhin in dieser Rolle als Hausfrau sein konnte und das andere, was mich beruflich interessierte, als Hobby möglich sein durfte. Es durfte aber nicht eine ernsthafte Beschäftigung sein. [...] Und dann habe ich langsam angefangen, über einen Lehrauftrag an der Universität, Kurse zu geben, auch außerhalb der Universität, so Wochenendkurse. Dann fingen meine Probleme an in der Ehe." (Marianne R., M/217 u. 219)*

Greta S. sagt von sich, daß sie über einen langen Zeitraum ihre Rolle als Frau einfach hingenommen und sich in ihrem Leben als Hausfrau und Mutter auch wohlgefühlt habe.

> *"Die Reibereien fangen eigentlich jetzt erst, in den letzten Jahren an. Das Bewußtsein, daß da was anders läuft, hat sich eigentlich erst mit 35 Jahren eingestellt. Da habe ich gedacht, 'Moment mal'. Bis dahin habe ich mich immer so arrangiert, habe getan, was ich als meine Pflicht angesehen habe, und irgendwann merkte ich: irgendwie ist da was anderes. Meine Vorstellung war früher gewesen: Heiraten, Kinderkriegen, so ist das Leben vorgeschrieben, und ich habe diese Rolle auch gerne übernommen. Gedacht, das ist der Sinn des Lebens, es war eben einfach so. [...]*
> *Jetzt waren die Kinder in der Schule und ich hatte morgens Zeit. Das war der Anstoß, wenn ich hier nicht angebunden bleiben will und nur auf Mann und Kinder warten will, muß ich was tun. Das war eigentlich der Einschnitt. Da kam was ins Rollen, mit der Erkenntnis, das ist mir zuwenig Anforderung für den Geist. [...] Ich*

habe dann VHS-Kurse, Gymnastik und auch politische Kurse gemacht." (Greta S., M/195f.)

Mit 46 Jahren beginnt Greta S. ein Studium und richtet ihre Aktivitäten an der Universität so ein, daß sie mit dem häuslichen Tagesplan vereinbar sind. Schrittweise habe ihr Ehemann das Studium akzeptiert und begonnen, ihre Interessengebiete ernster zu nehmen. Greta S. sagt, daß ihr zunehmendes Engagement für ihre eigenen Interessen aber auch Probleme mit sich bringt:

"Ich verändere mich. Ich werde viel sensibler für all diese Verletzungen. Das ist manchmal schwer. Es ist nicht nur so, daß sich alles positiv verändert, es wird auch vieles schwierig. Früher war es einfacher. Ich habe meine Familie und meinen Mann ganz schön verwöhnt. Ich bin auf alles eingegangen und habe nachgegeben. Und jetzt gebe ich Kontra oder lasse mir etwas nicht gefallen, da kann er [der Ehemann, E.F.] überhaupt nicht mit umgehen." (Greta S., M/211)

Greta S. hat sich zum Zeitpunkt der Befragung das erste Mal einen eigenen Raum im Haus eingerichtet und stellt ihre Interessen und Termine häufiger voran.

Marianne R., 55J. ist seit einigen Jahren geschieden und lebt allein. Beide haben in ihren beruflichen Aktivitäten viel mit Frauen zu tun und fühlen sich vom Austausch mit Kolleginnen und Freundinnen in ihren Vorhaben unterstützt.

"Ich habe seit Jahren so eine Gruppe von Frauen [...]. Wir treffen uns immer, das sind junge Frauen, was heißt jung, fünfunddreißig, vierzig, aber schon eine andere Generation, die schon viel selbstverständlicher ihren Beruf haben und auch ein Selbstbewußtsein daraus entwickelt haben. Das hat mir sehr geholfen, die Diskussionen mit ihnen, und auch zu erleben, wie anders, wie selbstverständlich sie damit umgehen." (Marianne R., M/220)

In ihrem Studium bzw. in ihrer beruflichen Arbeit haben Greta S. und Marianne R. frauenspezifische Schwerpunkte gewählt. Marianne R. gibt regelmäßig Kurse für Frauen und ist von der Idee fasziniert, eine eigene Frauenuniversität zu gründen. Und Greta S. sagt, daß sie in ihrem Studium *"immer gezielt auf die Frauenthemen zugegangen"* sei, *"die Thematik hat mich einfach am meisten interessiert - ohne groß darüber nachzudenken"* (Greta S., M/198). Dieses Interesse schlägt sich bei beiden Frauen auch im religiösen Bereich nieder.

"Ich hatte zum Beispiel beschlossen, daß ich mich in diesem Jahr ein bißchen stärker in die Kirchengemeindepolitik einbinden wollte [...]. Nach der Lektüre 'Jesus - der Gesalbte der Frauen' von Christa Mulack weiß ich gar nicht, was ich da soll. Ich würde ein System stabilisieren, was ich überhaupt nicht mehr will und was sich verändern muß, wenn in Kirche überhaupt neues Leben beginnen soll. [...] Also ich denke, da muß sich jetzt in mir und in den Frauen, die daran interessiert sind, was anderes erst mal entwickeln." (Marianne R., M/230)

Den wichtigsten Anknüpfungspunkt an Kirche und christliche Religion bilden für sie die Kontakte der Frauen untereinander bzw. frauenspezifische Angebote im kirchlichen Bereich - ähnlich wie auch bei Petra G., Gabriele N., Doris T. und Carola E.

Anlaß für den Bruch mit den traditionellen Rollenaufgaben als Frau war für Monika O., 45J. die Frage, wie Beruf, Partnerschaft, Kinderwunsch und die Verwirklichung eigener Interessen vereinbart werden können. Da ihr Mann noch studierte, während sie schon berufstätig war, übernahm sie einige Jahre die finanzielle Absicherung in der Ehe.

> *"Für mich war ganz klar, Kinder und Beruf, beides zusammen nicht [...] diese Doppelbelastung sowohl für das Kind oder die Kinder kam für mich überhaupt nicht in Frage. Und auch erst dann Kinder, wenn der Mann fertig ist. [...] Bis er soweit war, kam dann die Trennung und dann kam, denke ich, so für mich eine total neue Entwicklung." (Monika O., M/133)*

Von der Erfahrung mit ihrer alleinerziehenden Mutter ausgehend sei klar gewesen, daß sie als Mädchen eine Berufsausbildung braucht, auch wenn das wichtigste Ziel Ehe und Familie gewesen sei. Die Trennung vom Ehemann geht für Monika O. auch in beruflicher Hinsicht mit der grundsätzlichen Frage einher, wie sie selber ihr Leben gestalten will. Im Rahmen einer Selbsterfahrungsgruppe mit Frauen und in einer Therapie kommt sie eigenen Wünschen auf die Spur. Monika O. sieht heute in der kirchlichen Mädchen- und Frauenarbeit einen Schwerpunkt ihrer Tätigkeit und beschäftigt sich intensiv mit feministischer Theologie. Sie nimmt an einer Frauengruppe teil, die sich mit neuen, frauenbezogenen religiösen Formen und Inhalten beschäftigt. Anders als Marianne R. und Greta S. ist sie durch ihre berufliche Tätigkeit weiterhin eng mit der Kirche verbunden.

Die älteste der Befragten, Paula F., 70J., war noch stärker als die anderen Frauen für eine längere Lebensphase in Familienpflichten eingebunden, wobei sie trotz ihrer fünf Kinder in gewissem Umfang berufstätig war (vgl. Kapitel 4.2.2). Als ihre Kinder erwachsen waren, übernimmt Paula F. für mehrere Jahre die Pflege ihres schwer kranken Mannes. Erst nach seinem Tod orientiert sie sich wieder stärker nach außen.

> *"Das war ein halbes Jahr nachdem mein Mann gestorben war. Der Auslöser war eine feministische Werkstatt, ausgerechnet mit dem Thema 'Menschenbilder -*

Gottesbilder'. Da bin ich völlig unbeleckt, völlig ahnungslos hingefahren." (Paula F., M/240)[355]

Im Rahmen einer Körperarbeit erlebt Paula F. plötzlich und ganz drastisch, daß sie lange Zeit in ihrem Leben ihre eigenen Bedürfnisse und Wünsche zu stark zurückgestellt hat.

> *"Nachher sollten wir diese Skulptur auch vorstellen, und ich habe mich also richtig runtergeduckt, so breit und die anderen standen dann zum Teil auf mir. Als dann die Frauen alle rundherum gingen und sich diese Skulptur anguckten, da habe ich angefangen zu heulen [...], und ich war nun da unten. Und plötzlich wurde mir klar, es hat nicht nur mich klein gemacht, sondern ich habe mich selbst klein gemacht." (Paula F., M/241)*

Aus dem spontanen Treffen mit Frauen dieses Seminars entstehen regelmäßige Begegnungen und Gespräche, die für Paula F. eine wichtige Bedeutung in ihrer persönlichen Entwicklung sowie für die Gestaltung ihres religiösen Lebens erhalten. In den folgenden Jahren beschäftigt sie sich mit feministischer Theologie und nimmt regelmäßig an einer Frauengruppe teil. Diese Gruppe gestaltet inzwischen jedes Jahr einen besonderen Frauengottesdienst. Paula F. wird zunehmend kirchenkritischer:

> *"Im Augenblick geht es uns nicht so gut, weil wir wirklich auch, ja wir werden immer kirchenrenitenter. [...] Wir sind nicht dafür da, daß die Kirche sich wohlfühlt. [...] Und ich muß auch mal raus aus dieser Haltung mit meinen breiten Schultern für meine Gemeinde dazustehen, daß die sich wohlfühlen." (Paula F., M/255f.)*

Zusammengefaßt läßt sich sagen, daß für alle befragten Frauen die kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Situation und Rolle als Frau auch zu einer kritischen Wahrnehmung ihrer Stellung in der Institution Kirche geführt hat. Es fällt ihnen zunehmend auf, daß die Belange und Interessen von Frauen in der christlichen Theologie und Praxis zu kurz kommen. Der Kontakt mit anderen Frauen, die ähnliche Erfahrungen gemacht haben, ist für alle sehr wichtig. Dieser Austausch findet häufig in Frauengruppen statt, die eine lockere Anbindung

---

[355] Mit "feministischer Werkstatt" sind in der Regel Veranstaltungen zur feministischen Theologie gemeint, in denen die religiöse Praxis im Vordergrund steht und in denen mit unterschiedlichen methodischen Ansätzen experimentiert wird. Die Einbeziehung von Frauen aus der Basis bzw. Nicht-Theologinnen ist dabei sehr wichtig. Erste Werkstätten zur feministischen Theologie fanden zu Beginn der 80er Jahre an der Evangelischen Akademie Bad Boll in Stuttgart statt und gehören seitdem zum festen Bestandteil des Programms. Veranstaltungen dieser Art sind inzwischen aber auch in Kirchengemeinden, auf Kirchentagen und anderen Bildungseinrichtungen häufig ein fester Bestandteil. Vgl. hierzu die Veröffentlichungen der Evangelischen Akademie Bad Boll (Handbücher, Werkstattberichte etc.).

zu einer Kirchengemeinde haben. In den meisten Fällen besteht darin die wichtigste - nicht selten auch einzige - Verbindung zur Kirche.
Nur zwei der von mir befragten Frauen (Greta S. und Katja P.) orientieren sich stärker in nicht-christlichen religiösen Traditionen und Gruppen. Mehrere der Befragten versuchen, traditionelle kirchliche Strukturen von innen heraus zu verändern und/oder parallel, eigene Formen religiöser Praxis zu entwickeln. Nur für Susanne L. ist das religiöse Leben zum Zeitpunkt der Befragung in den Hintergrund getreten.
Ob und inwieweit die Veränderungen des Selbstbildes und Lebensalltags, die in der Regel zu einem auf Frauenbezüge konzentrierten Kontakt zu Kirche und christlicher Religion geführt haben, auch mit der Bevorzugung weiblicher Gottesvorstellungen einhergehen, wird im folgenden untersucht (vgl. besonders Kapitel 4.4).

4.3 Religiöse Erziehung

Um Entwicklungsprozesse in den Gottesvorstellungen zu untersuchen, stelle ich zunächst einige Aspekte der religiösen Sozialisation der befragten Frauen vor. Ebenso wie die sozialen und ökonomischen Bedingungen Weltsicht und Lebensgestaltung beeinflussen und damit Weichen für den Zugang zu Religion stellen, bilden die religiöse Erziehung im Kindesalter und frühe religiöse Erfahrungen ein wichtiges Grundmuster für die weitere religiöse Entwicklung.

Entsprechend der Konzeption des Interviewleitfadens gehe ich in diesem Kapitel folgenden Themenschwerpunkten nach: wichtige Bezugspersonen in der religiösen Erziehung (4.3.1), religiöse Praxis in Kindheit und Jugend (4.3.2), Erinnerungen an Bilder vom Göttlichen in Kindheit und Jugend (4.3.3) sowie dem Bezug zur Kirchengemeinde und der Einfluß von Schule und Konfirmandenunterricht (4.3.4). Da diese Aspekte eng miteinander zusammenhängen, sind in der folgenden Darstellung Überschneidungen und wiederholte Verweise auf andere Kapitelabschnitte unvermeidlich.

4.3.1 Wichtige Bezugspersonen

Die gesellschaftliche Zuweisung der Erziehung an Mütter bzw. andere weibliche Bezugspersonen, vor allem im Kleinkindalter, zeigt sich auch in meiner Untersuchungsgruppe. Daß dies in besonderer Weise für den religiösen Bereich zutrifft, zeigt sich darin, daß die Vermittlung und Ausübung religiöser Inhalte und Praxis (z.B. gemeinsame Abendgebete, Kontakte zur Kirchengemeinde oder Gespräche über religiöse Themen) in der Kindheit ausnahmslos durch Frauen erfolgt. Mutter, Großmutter, Tante oder auch Freundin und Schwester sind diejenigen, mit denen die Befragten Erinnerungen an erste religiöse Erfahrungen verbinden. Eine zentrale Rolle spielt dabei neben dem Besuch des Kindergottesdienstes das Abendgebet. Das gemeinsame Sprechen des Gebetes reicht von bekannten Kindergebeten (z.B. *"Ich bin klein, mein Herz ist rein"*, vgl. Carola E., 35J., M/122) über das Vaterunser bis hin zu freien Gesprächen mit Gott bzw. Gebeten, die die Kinder für sich allein durchführen. Keine der befragten Frauen berichtet, daß eine männliche Bezugsperson in dieser Lebensphase für die religiöse Erziehung bedeutsam war.
In den Familien war die Vermittlung religiöser Inhalte darüber hinaus bis auf eine Ausnahme (Monika O., 45J.) kein ausdrückliches Anliegen. Religiöse Erziehung beschränkt sich in vielen Fällen darauf, daß die Mütter oder Großmütter mit ihren kleinen Töchtern Abendgebete sprechen und daß die Kinder zum Kindergottesdienst und später Konfirmandenunterricht geschickt werden. Religiöse Erziehung wird eher indirekt über moralische Grundsätze oder Wertorientierungen vermittelt und bleibt weitgehend den klassischen Instanzen religiöser Sozialisation überlassen (Kindergottesdienst, Schule und Konfirmandenunterricht; vgl. dazu in Kapitel 4.3.4).
Die direkte Erfahrung der religiösen Praxis enger Bezugspersonen, die bei den Befragten von zwei Frauen berichtet wurde, scheint für den späteren Umgang mit Religiosität eine zentrale Rolle zu spielen. Nur Doris T., 34J. und Monika O., 45J. erzählen, daß sie in der Kindheit Bezugspersonen als dezidiert religiös wahrgenommen haben. Sie erlebten ihre Mütter als *"tief religiös"*, obwohl diese ein distanziertes Verhältnis zur Kirche hatten.

> *"Meine Mutter hatte, glaube ich, eher dieses Gottesbild, Gott ist ja in den Blümchen und in den Bienchen und alles ist so schön, also mehr so etwas pantheistisches. Kirche stand sie, das habe ich nacher erst begriffen, sehr kritisch gegenüber, weil sie sich von da oben nicht immer sagen lassen wollte, daß man ein armes Sünderlein sei. Dazu war sie zu eigenwillig." (Doris T., M/73)*

Monika O. beschreibt einen starken Kontrast zwischen der einerseits *"tief gläubigen"* und andererseits kirchenkritischen Mutter. Das habe später auch zu Problemen zwischen Mutter und Tochter geführt, als sich Monika O. mehr in der Kirchengemeinde engagiert habe. Es entstand ein Konflikt zwischen der *"Wortgläubigkeit"* der Mutter und einem eher historisch und politisch gefärbten Glaubensverständnis der Tochter (vgl. Monika O., M/146-148).

> *"Sie [die Mutter, E.F.] war total überzeugt, sie war aber nicht kirchlich. [...] sie war eben insofern ganz unkirchlich, also sie hat nie am kirchlichen Leben teilgenommen in meiner Phase.*
> *[...] Da gingen die anderen zum Gottesdienst und ich ging zum Kindergottesdienst. Das war einfach so. Da gab es gar keine Frage. Insofern bin ich da schon auch mit diesen kirchlichen Traditionen und biblischen Geschichten groß geworden. Und meine Mutter ist aber wirklich tief religiös mit Gebet, morgens und abends, selber beten, in der Bibel lesen, das war ganz klar, damit bin ich groß geworden, und daß es Gott gibt, das stand außer Frage." (Monika O., M/146)*

Auffällig ist, daß es dann auch diese beiden Frauen sind, die außer Katja P., 51J. zu der kleinen Gruppe der Befragten gehören, für die bei allen späteren Veränderungen und Zweifeln ein persönliches Gottesverhältnis immer selbstverständlich bleibt - unabhängig davon, wie die Gottesvorstellungen im einzelnen aussehen. Beide haben als erwachsene Frauen Zugang zu weiblichen Gottesbildern und keine Schwierigkeiten, sich das Göttliche auch in weiblicher Gestalt bzw. weiblicher Symbolik vorzustellen (vgl. dazu auch Kapitel 4.4.4.2). Eine in der frühen Kindheit erfahrene Gottesvorstellung, die von Gott als persönlichem Gegenüber ausgeht, führt bei diesen Frauen zu anthropomorphen Gottesvorstellungen in späteren Lebensphasen. Männlich und/oder weiblich personifizierte Vorstellungen werden abstrakteren Bildern vom Göttlichen/Heiligen vorgezogen.

In Korrespondenz zur starken Bedeutung weiblicher Bezugspersonen, insbesondere der Mütter, berichten die befragten Frauen von ihren Vätern, daß diese eher auf die Erfüllung der bürgerlichen Konventionen achteten. Dazu gehörte ggf. auch, die Tochter zum Kindergottesdienst bzw. Konfirmandenunterricht zu schicken (wie z.B. bei Carola E., 35J. und Marianne R., 55J.). Katja P. erinnert sich, daß ihr Vater eine negative Einstellung zu Religion hatte, er sei *"absolut ungläubig"* gewesen und habe immer gesagt, Glaube sei *"Volksverdummung"* (Katja P., M/168). Der Besuch des Weihnachtsgottesdienstes habe auf Wunsch des Vaters jedoch ebenso wie die Konfirmation zu den Traditionen gehört, die

erfüllt werden mußten. Über Religion und Gott sei sonst wenig gesprochen worden, die Familie habe mit der Kirche nichts zu tun gehabt (Katja P., M/168f.). Auch Paula F., 70J. berichtet über eine religions- und kirchenkritische Haltung ihres Vaters.
Keine Frau erinnert sich, eine persönliche Frömmigkeit ihres Vaters erlebt zu haben.
Die häufige Abwesenheit der Väter in den Familien (vgl. dazu Kapitel 4.2.1) paßt zur Unterrepräsentanz der Männer als aktive Gemeindemitglieder in den Kirchen[356].
Männliche Bezugspersonen tauchen in der religiösen Erziehung der befragten Frauen erst zu einem biographisch späteren Zeitraum auf: als Religionslehrer etwa ab der Mittelstufe oder als Pfarrer im Konfirmandenunterricht. Diese sind dann im Hinblick auf eine eher intellektuelle Auseinandersetzung mit religiösen Fragen im Rahmen von Schul- und Konfirmandenunterricht bedeutsam (dazu mehr in Kapitel 4.3.4).

4.3.2 Religiöse Praxis

In den Aussagen der befragten Frauen wird deutlich, daß feste religiöse Rituale in der Kindheit - meist in Form des Abendgebets vor dem Schlafengehen - zum einen als Ort der Geborgenheit, zum anderen aber auch als leere Formeln in Erinnerung geblieben sind.
So erinnert Petra G., 23J. die Abendgebete als lästige Pflicht, die sie nur der Oma zuliebe mitgemacht habe.

> *"Also, ich kann mich erinnern, daß ich, als ich ganz ganz klein war, mit bei meiner Oma im Zimmer geschlafen habe. [...] Da sollte ich dann möglichst behütet sein, in einem sonst doch etwas chaotischen Haushalt. Und da mußte ich jeden Abend mit meiner Oma beten, das weiß ich noch ganz genau. [...] Ja, das wollte die Oma immer. Ich kann mich nicht erinnern, da je irgendetwas gegen gesagt zu haben, aber ich weiß auch genau, daß ich zu dem Zeitpunkt, als ich mein eigenes Zimmer bekommen habe, auch prompt damit aufgehört habe." (Petra G., M/7)*

---

356 Im Kontrast dazu steht dagegen die dominante Stellung von Männern in den höheren Stufen der hauptberuflichen und öffentlichen Ämtern der Kirchenhierarchie, vgl. in Kapitel 1.2.1.

Dagegen berichtet Doris T., 34 J., daß sie für sich allein eine eigene Form des Betens entwickelt habe. Das sei eine Art von Zwiesprache mit Gott gewesen, die später vermeintlichen Ansprüchen von außen nicht mehr genügt habe.

> *"Dann habe ich die ganze Zeit gebetet, lieber Gott, mach mich fromm, daß ich in den Himmel komme oder irgendsoetwas Fürchterliches. [...] - das war dann halt so ein Kindergebet, habe ich gedacht - und dann bin ich dazu übergegangen, freier zu beten, immer stundenlang. Und dann kam ich in den Konfirmandenunterricht, und deswegen weiß ich das eigentlich noch, und da habe ich gelernt, man müßte das Vaterunser beten. Und da habe ich gedacht, alles mumpitz, das ewige Gelabere, das lassen wir jetzt mal lieber, wir müssen jetzt das Vaterunser beten, weil das ist nämlich das einzig richtige." (Doris T., M/73f.)*

Doris T. bewahrt sich eine persönliche Gottesbeziehung und fühlt sich auch in vorgegebenen Gebeten oder der Liturgie *"zu Hause"* (vgl. Doris T., M/74). In eine ähnliche Richtung geht die Erinnerung von Gabriele N., 28J. Sie habe bis zu ihrem zehnten Lebensjahr zusammen mit Schwester und Mutter jeden Abend das Vaterunser gebetet und dabei Geborgenheit empfunden:

> *"Mit unserer Mutter haben wir immer gebetet, abends. Ich habe eine Zwillingsschwester, und meine Mutter hat mit uns dann abends das Vaterunser gebetet. Damit konnte ich eigentlich nicht viel anfangen. [...] Wir beteten das zwar. Aber das bedeutete mir eigentlich nichts, da konnte ich inhaltlich nichts mit anfangen. Aber das so zu machen, das war irgendwie beruhigend und so ein heimeliges Gefühl. Es war ja ganz regelmäßig und gab mir Geborgenheit. Als wir so zehn waren, dann hörten wir damit auf. [...] seit ich zehn war, war unser Vater krank. Er war schlimm krank. Da konnte ich das nicht mehr beten, nicht das Vaterunser. Da habe ich dann für die Gesundheit meines Vaters gebetet." (Gabriele N., M/33f.)*

Zwei weitere der befragten Frauen, Susanne L., 30J. und Greta S., 51J., berichten, daß sie - ähnlich wie Paula F., 70J. - keinen Kindergottesdienst o.ä. besucht haben. Sie können sich nicht an Rituale wie gemeinsame Abend- oder Tischgebete erinnern. Erst als Jugendliche erleben sie im Konfirmanden- oder Schulunterricht bzw. in der Jugendarbeit einer freikirchlichen Gemeinde Gespräche über Glaubensfragen. Sie erinnern auch keine persönlich gestalteten, eigenen Gottesvorstellungen aus ihrer Kindheit. Alle drei Frauen aber sind in unterschiedlicher Art und Weise auf der Suche nach einer individuellen Glaubenspraxis (vgl. Kapitel 4.5).

Katja P., 51J. erzählt, daß trotz fehlender religiöser Erziehung in der Familie für sie selber die Suche nach einer eigenen religiösen Praxis und Fragen nach dem Lebenssinn oder der Existenz Gottes immer sehr wichtig gewesen seien:

> *"Ich habe dieses Thema nie verloren, gibt es einen männlichen Gott oder gibt es überhaupt einen Gott? Ich habe mit dreizehn Nietzsche gelesen, weil ich wußte, Nietzsche ist Atheist. Also das war immer der Knackpunkt. Wieso ist der Atheist, und wie beschreibt der das und warum. Ich habe natürlich vieles nicht verstanden, aber der Knackpunkt war immer wieso. [...] Das Thema war immer: Gott ja oder nein." (Katja P., M/168)*

Vom heutigen Zeitpunkt aus deutet Katja P. bestimmte Verhaltensweisen in ihrer Kindheit als Ausdruck einer durch Reinkarnation bestimmten Suche bzw. als vorbestimmten Weg zu "ihrer" Göttin Isis (vgl. auch Kapitel 4.4.4. und 4.4.3.2)

> *"Ja, und ich weiß, daß ich mich selber bestraft habe. Ich habe mir also verboten zu schlafen und habe mich im Fersensitz hingesetzt - also inzwischen weiß ich auch warum, weil ich viele Rebirthingsachen gemacht habe und in früheren Leben war und weiß, wie das zusammenhängt. Ich habe mich im Fersensitz vor das Bett gesetzt und habe mich bestraft, weil ich was gemacht habe, was ich selber nicht gut fand." (Katja P., M/166)*

Die Erinnerungen der befragten Frauen zeigen, daß religiöse Erziehung in der Kindheit vielfach auf das Sprechen von Gebeten beschränkt war und weitgehend Kindergottesdienst, Konfirmandenunterricht oder anderen Angeboten in den Kirchengemeinden überlassen wurde. Die von den Kindern im Alltag erlebte Religiosität der Eltern (insbesondere der Mütter) scheint für die spätere Entwicklung der eigenen Religiosität von nachhaltiger Bedeutung zu sein.

4.3.3 Bilder vom Göttlichen in Kindheit und Jugend

Obwohl die religiöse Erziehung der befragten Frauen weitgehend in weiblichen Händen lag, entspricht das Gottesbild, das sie aus ihrer Kindheit und Jugend erinnern, insgesamt eher einem väterlichen Gott. Das traditionelle väterliche Gottesbild wurde ihnen von den Müttern oder Großmüttern vermittelt. Folgende psychologische Hypothesen lassen sich hier entwickeln: Ersetzt ein "männlicher Gott", der sowohl beschützend als auch strafend erlebt wird, den abwesenden Vater? Hat ein männlich symbolisiertes Gottesbild in späteren Lebensphasen deshalb weniger Bedeutung, weil es zunehmend als ähnlich abwesend und unpersönlich erlebt wird wie der eigene Vater? Plausibel ist die Interpretation, daß die Emanzipation vom Vater, Ehemann bzw. allgemein von männlicher Autorität in der individuellen Lebensgeschichte einhergeht mit einem Widerstand gegen göttliche Autorität in Gestalt einer Vaterfigur. Die Folge ist, daß für Vorstellungen vom Göttlichen/Heiligen andere, neutralere Symbolisierungen wie z.B. Lebensenergie, Kraft in der Natur oder näher liegende, weibliche Attribute gesucht werden (vgl. dazu Kapitel 4.4 und 5.3).

Auch in diesem Abschnitt wird sich zeigen, daß der Bezug zum Göttlichen eng mit einer schon während der Kindheit vermittelten persönlichen Gottesbeziehung zusammenhängt (so z.B. bei Doris T., 34J. u. Monika O., 45J.).
Eine Ausnahme diesbezüglich ist Katja P., 51J. Sie beschreibt, daß sie schon früh ein reges religiöses Leben entwickelt habe, obwohl die religiöse Erziehung in Kindheit und Jugend seitens des Elternhauses ebenso wie die persönliche Religiosität der Eltern oder anderer Bezugspersonen kaum eine Rolle gespielt habe. Katja P. erinnert sich daran, schon als kleines Mädchen nach einem Gottesbeweis gesucht zu haben.

> *"Für mich ist die Auseinandersetzung mit Religion überhaupt - ist bedeutungsvoll so lange ich denken kann, daß ich mich überhaupt mit dem Sinn des Lebens beschäftigt habe. Ich weiß, als ich sieben Jahre alt war, da starb meine Großmutter [...]. bis dahin hatte ich so einen Kinderglauben an den lieben Gott - da habe ich angefangen zu zweifeln, ich weiß, daß ich am Fenster stand und gesagt habe, lieber Gott, wenn es dich gibt, dann mach, daß morgen die Blätter ab sind von der Linde am Haus.*
> *[...] Weil ich gedacht habe, wie kann das ein 'lieber Gott' sein, wenn der meine liebe Oma einfach sterben läßt. Dieser Zweifel, ich erinnere mich sehr genau daran, das muß also wirklich auch eine ganz brisante Frage für mich gewesen sein. Dann bin ich morgens ans Fenster gestürzt und die Blätter waren natürlich nicht ab. Und dann habe ich gedacht, siehste, ich habe es ja gewußt, daß es keinen Gott gibt. Es war schon irgendwie so drin. Ich weiß, daß ich dann gedacht*

habe, wenn es keinen Gott gibt, dann muß ich das alles selber machen." (Katja P., M/165f.)

Die Auseinandersetzung mit der Existenz des Göttlichen und die Suche nach einer individuellen religiösen Praxis bleibt bei Katja P. auch in späteren Lebensphasen erhalten. Eine ähnliche Kontinuität in der Entwicklung religiöser Vorstellungen gibt es sonst nur bei Doris T., und Monika O. (vgl. auch Kapitel 4.3.1 und 4.3.2).

Die jüngeren der befragten Frauen, Petra G., 23J., Gabriele N., 28J. und Susanne L., 30J. berichten nicht explizit von Erinnerungen an Gottesvorstellungen aus der Kindheit. Für Susanne L. werden Überlegungen zum Gottesbild und zu religiöser Praxis erst zu einem späteren Zeitpunkt bedeutsam, während bei Petra G. und Gabriele N. die Erinnerungen an religiöses Erleben in der Kindheit eher mit sozialen Kontakten in den Kirchengemeinden und dem positiven Erlebnis fester religiöser Rituale in Form des Abendgebetes verbunden sind als mit bestimmten Vorstellungen vom Göttlichen (vgl. auch Kapitel 4.3.2 und 4.3.4).

Deutlichere Erinnerungen an Gottesbilder aus der Kindheit berichten die Frauen, die damit überwiegend negative Gefühle in Verbindung bringen.
Marianne R., 55J., die ihre religiöse Erziehung als sehr streng erlebt hat, erinnert sowohl den Vater als auch das vermittelte Gottesbild als autoritäre Instanzen, deren ständiger Kontrolle sie sich ausgesetzt gefühlt habe.

"Jedenfalls war mir klar, der liebe Gott sieht alles. Jeden meiner sündigen Gedanken, die sieht der, wie schrecklich. Und von daher fand ich, das war so ein strenger Gott, der war genauso streng wie mein Vater. [...] Ich bin auch als Kind nie auf die Idee gekommen, jetzt mit meinen Nöten, Ängsten zu diesem lieben Gott zu gehen. Ich weiß überhaupt nicht, warum ich den überhaupt 'lieber Gott' genannt habe - böser oder strenger wäre passender gewesen. Ich habe auch nie zu dem irgendwie gebetet, hilf mir oder so etwas, das käme mir gar nicht in den Sinn." (Marianne R., M/223)

Ein ähnlich negatives Gottesbild, das mit dem strengen Vater zu tun hatte, erinnert auch Carola E.:

"[...] wir hatten da so einen alten Pastor, [...] wenn der von Gott sprach, dann liefen mir Gänsehäute über den Rücken. Also es war eher etwas Unangenehmes. Also diese Geschichten mit Jesus und so, das fand ich immer wunderbar und ganz toll, aber immer wenn es um Gott ging - Gott war für mich eher, das war eher, wie wenn mein Vater losbrüllt." (Carola E., M/123)

Beide Frauen erfahren den Gott ihrer Kindheit sozusagen als verlängerten Arm des autoritären Vaters, obwohl die Väter selten direkt an der religiösen Erziehung der Mädchen beteiligt waren.
Die Eltern von Carola E. und Marianne R. kümmerten sich insgesamt kaum um die religiöse Erziehung. Sie seien mehr darauf bedacht gewesen, Konventionen zu erfüllen. Marianne R. erzählt, daß sie nach strengen bürgerlichen Moralvorstellungen erzogen worden sei, die sich dann auch auf den religiösen Bereich erstreckten. So habe sie jeden Sonntag den Kindergottesdienst besuchen müssen, und in Alltagssituationen seien Gott bzw. Jesus als kontrollierende Instanzen beschrieben worden: *"Jesus sieht alles, der sieht auch, wenn du deine Hände nicht gewaschen hast [...]. Der guckt dir bis ins innerste Herz."* (Marianne R., M/222f.).
Während bei Carola E., 35J. Jesus eine positive, menschlich-nahe Figur gegenüber dem ängstigenden, mächtigen Vatergott bildet, sind für Marianne R. Gott und Jesus in ihrer Funktion austauschbar gewesen. Marianne R. erinnert sich, daß auch das Christkind in das autoritäre Erziehungssystem ihrer Eltern einbezogen wurde. Sie habe vor Weihnachten *"wirklich in tausend Ängsten"* geschwebt, ob sie *"auch wirklich so brav"* gewesen sei, daß sie vom Christkind mit Geschenken bedacht werden würde (Marianne R., M/223).

An eine indirekte Gleichsetzung von Gott und Vater erinnert sich Paula F., 70J., wobei auch sie meint, kaum religiös erzogen worden zu sein. Die Eltern seien *"beide stramme Nazis"* gewesen und aus der Kirche ausgetreten (Paula F., M/245). Sie hätten es ihr freigestellt, sich konfirmieren zu lassen. Paula F. habe erst als Jugendliche Kontakt zu Christentum und Kirche bekommen. Sie erinnert sich an intensive Gespräche über Religion mit einem Pastor der *"Deutschen Christen"*[357] und später einem Religionslehrer, der zu den Quäkern gehörte. Bei diesen Gesprächen sei sie aber innerlich *"nicht berührt"* worden (Paula F., M/246f.). Auch als Erwachsene ist Paula F.s Kontakt mit Religion bzw. Kirche von pragmatischen Erwägungen bestimmt.

---

[357] Der Begriff Deutsche Christen (genauer: Glaubensbewegung Deutsche Christen) bezeichnet eine Strömung innerhalb der Evangelischen Kirche, die 1932 von der NSDAP organisatorisch ins Leben gerufen wurde, um innerhalb der Kirche die nationalsozialistische Ideologie zu unterstützen. 1945 löste sich die Bewegung wieder auf. Vgl. dazu: Kurt Meier: Die Deutschen Christen. Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches. Göttingen 3. Auflage 1967.

Greta S., 51J. kann sich ebenfalls nicht erinnern, in der Kindheit eine konkrete Gottesvorstellung oder eine Beziehung zum Göttlichen gehabt zu haben. Allerdings sei in der Kindheit die Vorstellung eines *"Schutzengels"*, der für sie persönlich dagewesen sei, vertraut gewesen (vgl. Greta S., M/201).

> *"Von zu Hause aus bin ich nie religiös erzogen worden, es wurde auch nicht als Kind mit der Mutter am Bett gebetet, ich kann mich an keinen Kindergottesdienst erinnern und in meiner Erinnerung gibt es keine Erinnerung an ein Gottesbild." (Greta S., M/199)*

Für die Entwicklung einer persönlich bedeutsamen Vorstellung vom Göttlichen/Heiligen, insbesondere in Form von anthropomorphen Gottesbildern, scheint dagegen die Erfahrung einer intensiven Gottesbeziehung im Kindesalter ein wichtiger Faktor zu sein.

4.3.4 Kirchengemeinde, Schule und Konfirmandenunterricht

Gegenüber der Bedeutung der primären Bezugspersonen für religiöse Praxis in der Kindheit und Jugend wurde der Stellenwert der Teilnahme an Gemeindeaktivitäten von den Befragten deutlicher thematisiert. Das mag zum einen auf die leichtere Erinnerbarkeit dieser zeitlich noch nicht so lange zurückliegenden Erfahrungen zurückzuführen sein. Zum anderen aber zeigt sich hier auch die Bedeutung von Gemeindeaktivitäten für die religiöse Sozialisation.

Sechs der befragten Frauen haben in ihrer Kindheit regelmäßig an Veranstaltungen der Kirchengemeinden teilgenommen. Auch wenn sich die Eltern wenig in der religiösen Erziehung engagierten, der Gottesdienstbesuch der Kinder war häufig obligatorisch. Für Petra G., 23J., Gabriele N., 28J., Doris T., 34J., Carola E., 35J., Monika O., 45J. und Marianne R., 55J. war der Kindergottesdienstbesuch eine Selbstverständlichkeit. Monika O. sagt von sich: *"und ich ging zum Kindergottesdienst. Das war einfach so. Da gab es gar keine Frage."* (Monika O., M/146). Die Motive dort hinzugehen bzw. die Erfahrungen, die dort gemacht wurden, sind sehr unterschiedlich.
Für Monika R., 55J. findet die strenge Erziehung der Eltern ihre Entsprechung im kirchlichen Bereich und führt diesbezüglich zu ausschließlich negativ gefärbten Erinnerungen. Zwar macht sie später als junge Erwachsene beim Besuch von

Gottesdiensten der Studentengemeinde bessere Erfahrungen, sieht sich aber auch zum Zeitpunkt des Interviews in kritischer Distanz zur Kirche. Sie spreche lieber von *"seelischer"* als von *"religiöser"* Entwicklung und könne sich diese nach wie vor nicht innerhalb der Kirche vorstellen. Über eine Frauengruppe und gelegentliche Gottesdienstbesuche habe sie mittlerweile allerdings einen lokkeren Kontakt zur evangelischen Kirche (vgl. Marianne R., M/228f.).
Bei Carola E. bedeutet der Kindergottesdienst zwar ebenso eine Erfüllung von Konventionen, sie findet jedoch im Besuch von Gemeindeveranstaltungen so etwas wie ein zweites Zuhause:

> *"Die Gemeinde wurde für mich da zur Heimat. Also das war meine einzige Möglichkeit, von zu Hause wegzukommen. Dieser ewigen Arbeit da zu entfliehen, [...] Ich habe damit [in der Kinder- und Jugendarbeit der Kirchengemeinde, E.F.] sehr viel positive Erlebnisse verbunden. Wir haben Reisen gemacht und Freizeiten, viele schöne gemeinsame Erfahrungen." (Carola E., M/122)*

Die Kirche erfüllt für Carola E. schon in der Kindheit eine wichtige Funktion im Bereich der sozialen Kontakte. Als Jugendliche arbeitet sie ehrenamtlich in der Kinder- und Jugendarbeit und wählt später eine Berufsausbildung im sozialen Bereich. Sie arbeitet heute in einem kirchlichen Projekt für Frauen- und Sozialarbeit. Für Carola E. steht in der Kirche das soziale Moment im Vordergrund. Kirche sei für sie *"nicht dieser Gott"*, sondern die Menschen, mit denen sie da zu tun habe (vgl. Carola E., M/125).

Die Bedeutung der Kirchengemeinde als Ort für soziale Kontakte und soziale Unterstützung ist auch für drei weitere der interviewten Frauen sowohl in ihrer Kindheit und Jugend als auch in der Gegenwart bedeutsam.
Gabriele N., 28J. ist mit ihrer Schwester ganz selbstverständlich zum Kindergottesdienst gegangen. Sie hat den Konfirmandenunterricht und Jugendgruppen besucht und ist schließlich selber ehrenamtliche Mitarbeiterin in der Kinder- und Jugendarbeit der Kirchengemeinde geworden. Sie sagt, daß die Kontakte und Freundschaften über die Gemeinde sowohl für sie als auch für ihre Schwester und ihre Mutter nach dem Tod des Vaters stützend wirkten, ein Ort der Geborgenheit waren (vgl. Gabriele N., M/34f.). Als Jugendliche hätten Auseinandersetzungen über Freundschaft und Liebe, soziale Fragen und das Thema "Dritte Welt" im Vordergrund gestanden. Dafür habe es in der Schule oder in anderen Gruppen zu wenig Raum gegeben.

> *"Danach, als mein Vater gestorben war, da sind wir dann das erste Mal zu dritt zu so einer Familienfreizeit gefahren. Das tat ganz gut, da in der Gemeinschaft zu sein, für uns, so nicht allein zu sein mit diesem Schmerz. Und dann ging meine Mutter in so einen Mütterkreis, da trafen sich Frauen, die eben auch mit ihren Kindern allein waren, später hieß das dann Frauengruppe – und wir, wir gingen eben zu den Angeboten für Jugendliche.*
> *[...]*
> *Na, in diesen Gruppen für uns Jugendliche, da hatte ich das Gefühl, daß es da irgendwie anders zuging, zum Beispiel als in der Schule. Das war so näher und intimer, das war nicht so oberflächlich wie sonst oft. Und was wir besprochen haben, das hatte immer ganz viel mit uns selbst zu tun, was für uns gerade so anstand." (Gabriele N., M/35 u. 36)*

Bis zu ihrem Umzug in eine andere Stadt ist Gabriele N. in der ehrenamtlichen Jugendarbeit ihrer Kirchengemeinde tätig geblieben. Später aber habe sie dort Angebote für junge Erwachsene vermißt. Gabriele N. erzählt, daß sich ihre ehrenamtliche Arbeit in der Gemeinde darauf konzentriert habe, Angebote für andere zu machen. Die Mitarbeiterinnen hätten zwar auch private Sachen besprochen, für die eigene religiöse Praxis und Glaubensfragen gäbe es aber bis heute zu wenig Raum (vgl. Gabriele N., M/36). Aktuell hat Gabriele N. wenig Kontakt zu kirchlichen Gruppen. Sie besucht selten Gottesdienste, würde aber gerne wieder in einer Gemeinde mitarbeiten. Dann aber möchte sie auch etwas *"für sich selbst"* machen.
Auch Petra G., 23J. wächst schrittweise in eine enge Gemeindebindung hinein. Schon als dreijährige sei sie von der Schwester zum Kindergottesdienst *"mitgeschleppt"* worden. Doch habe sie den Kindergottesdienst nur mit innerer Abwehr besucht, ohne sich aber offen dagegen zu wehren:

> *"[...] bestimmte Sachen paßten mir einfach nicht. Das habe ich ganz schnell für mich so gemerkt. Also wo ich irgendwelche Sprüche plötzlich auswendiglernen sollte, aus dem Zusammenhang gerissen, mit denen ich überhaupt nichts anfangen konnte, und daß wir Lieder gesungen haben, wo ich die Texte für mich überhaupt nicht nachvollziehen konnte.*
> *[...] ich habe nur innerlich rebelliert, ich weiß gar nicht, warum ich eigentlich nie gesagt habe, daß ich das doof finde, aber wahrscheinlich weil ich doch schon einen Respekt davor hatte. [...] Weil ich schon kapiert habe, daß es für mich auch irgendeine Bedeutung hat. Nur in der Form eben nicht." (Petra G., M/8 u. 9)*

Mit etwa zwölf Jahren habe sie dann über die Teilnahme in einer Blasmusikgruppe einen Ort in der Gemeinde gefunden, an dem sie sich wohlfühlte. Sie muß nun nicht mehr zum ungeliebten Kindergottesdienst gehen und erlebt über einen jüngeren, unkonventionellen Pastor eine freiere Form der Religiosität.

> *"Der Pastor war zwar für mich schon ein glaubwürdiger Christ in seiner Art, aber andererseits völlig flippig. [...] Wenn wir auf irgendeiner Fahrt waren, dann sind*

wir da in die Kirche gegangen [...] oder wir haben vor irgendwelchen Kirchenstufen gepicknickt. Das war einfach wesentlich freier für mich. Und wir haben dann vielleicht auch mal mitten in der Natur, wenn er das gerne wollte, ein Gebet gesprochen [...].
Ich habe wirklich ein stückweit - ja endlich mal erleben können, daß Religiosität sich auch im Alltag abspielen kann, ohne daß ich dafür Formeln brauche." (Petra G., M/11 u. 12)

Petra G. wird Mitarbeiterin in der Kinder- und Jugendarbeit, besucht Kirchentage und absolviert ein soziales Jahr in einer Kirchengemeinde. Zum Zeitpunkt des Interviews hat sie sich von der aktiven Mitarbeit im kirchlichen Bereich entfernt, ist aber über Freundschaften in enger Verbindung zur Kirche geblieben. Ähnlich wie Gabriele N. vermißt auch sie die Möglichkeit, mit Gleichaltrigen über religiöse Fragen zu sprechen.

"Für mich selber bin ich eigentlich total auf der Suche. Da habe ich immer noch nicht das Richtige gefunden. Teilweise habe ich mich bitter darüber beklagt, daß ich zwar immer für alle Leute alles mögliche tue, [...] aber es für mich selber eigentlich nie ein Angebot gab." (Petra G., M/15)

An den Aussagen dieser beiden jungen Frauen zeigt sich eine verbreitete Problematik: während Kinder-, Jugend- und Altenarbeit etablierte Bereiche kirchlicher Arbeit sind und in den letzten Jahren auch Frauengruppen häufiger zum Spektrum der Gemeindeaktivitäten dazugehören, fehlt oft ein entsprechendes Angebot für junge Erwachsene. Die Altersgruppe der 20- bis 30jährigen ist im kirchlichen Bereich insgesamt unterrepräsentiert. Erst die über 30- bzw. besonders die über 40jährigen Frauen sind wieder stärker vertreten.[358]

Eine ähnliche Entwicklungslinie wie bei Petra G., Gabriele N. und Carola E. findet sich auch bei Doris T., 34J. Ihre Mutter habe es der Tochter frei gestellt, sich konfirmieren zu lassen und Kontakte zur Kirchengemeinde des Wohnortes aufzunehmen. Über die Teilnahme an Gottesdiensten, Konfirmandenunterricht und Angeboten für Jugendliche kommt Doris T. in engen Kontakt mit der Kirchengemeinde und wird später ehrenamtliche Mitarbeiterin. Die Gemeinde wird für sie eine Art Zuhause und später zum beruflichen Tätigkeitsfeld.

„Ja, dann bin ich ja dabei geblieben, also, wo dann sozusagen Kirche meine religiöse Erziehung übernommen hat, da war dann auch der Einstieg für mein kirchliches Leben, weil ich dann nach der Konfirmation in eine Jugendgruppe gegangen bin. Da wurde sich zwar auch noch mit solchen Themen befaßt, aber eher selten, das war mir eigentlich zu wenig.

---

[358] Vgl. dazu in Kapitel 1.2.1 und 1.2.2.

[...]
Und dann hatten wir in unserer Gemeinde einen Vorpraktikanten, [...] der Diakon werden wollte. Und dadurch bin ich überhaupt auf die Idee gekommen, Diakonin zu werden, also relativ früh." (Doris T., M/74 u. 75)

Sowohl bei Doris T. als auch bei Petra G., Gabriele N. und Carola E. schließt sich an die Teilnahme an kirchlichen Veranstaltungen für Kinder und Jugendliche eine ehrenamtliche Mitarbeit in der Gemeinde an. Für alle vier Frauen ist dabei die Erfahrung der ehrenamtlichen Tätigkeit in der Kirchengemeinde in hohem Maße prägend für die spätere Berufswahl. Sie alle haben eine Ausbildung und Tätigkeit in sog. helfenden Berufen und/oder in einem sozial- oder religionspädagogischen Arbeitsfeld gewählt.

Für drei der befragten Frauen, Susanne L., 30J., Greta S., 51J. und Paula F., 70J. beginnt eine intensivere Auseinandersetzung mit dem Christentum bzw. mit religiösen Fragen erst als Jugendliche oder im Erwachsenenalter.
Susanne L. erlebt eine persönliche Beschäftigung mit Religion durch die Teilnahme an einer Jugendgruppe in einer baptistischen Gemeinde. Nach anfänglicher Faszination für den persönlichen Umgang miteinander und offenen Gesprächen über Glaubensfragen fühlt sie sich später zunehmend unter Druck gesetzt. Dabei sei es vor allem um Verhaltensregeln gegangen, die für Freundschaften aufgestellt wurden. Zum Zeitpunkt des Interviews sieht sie sich in großer Distanz zur Kirche (vgl. Susanne L., 30J., M/46f.).
Für Greta S. hat es eine intensivere Begegnung mit Religion und Kirche in der Kindheit und Jugend nicht gegeben; Konfirmandenunterricht und die Teilnahme an einer Jugendgruppe in der Gemeinde hätten *"wie Schule"* dazugehört. Es sei dabei mehr um allgemein interessante Themen als um religiöse Fragen oder um die eigene religiöse Entwicklung gegangen.

"Als die Konfirmation anstand, da hieß es zu Hause: das gehört dazu, da gehst du natürlich auch hin. [...], da hatten wir einen netten, gemütlichen Pfarrer. Der hat biblische Geschichten erzählt, das fand ich interessant, das hatte ich ja noch nie gehört. Sonntags ging ich dann auch in den Gottesdienst, das war auch so ein Gruppenerlebnis, die Gemeinschaft mit den anderen Mädchen wurde gepflegt, denn ich war ja gerade mal wieder umgezogen. Das gehörte dazu, und ich habe mitgemacht, das war einfach so. Es gab dann auch einen Jugendkreis, mit dem wir gemeinsame Unternehmungen, zum Beispiel so Fahrradtouren, gemacht haben. Aber das war kein religiöses Erwachen, das gehörte wie Schule dazu.
[...]
Und da [in den letzten drei Jahren vor dem Abitur, E.F.] hatten wir einen Religionslehrer, der gleichzeitig Pfarrer war. Bei ihm habe ich ein Abendseminar zu Kommunismus und Jesus gemacht. [...] Diese Erfahrung, daß Jesus etwas ist, was gesellschaftlich relevant ist, was eine soziale Funktion ausübt, das habe ich

da begriffen. Es war weniger ein religiöses Erlebnis, mehr ein Verständnis von Zusammenhängen, ich wurde nicht fromm, aber ich fand das, was dieser Pfarrer vermittelt hat, interessant und faszinierend." (Greta S., M/199f.)

So wie Greta S. es erinnert, hatte ihre Beschäftigung mit Religion im Jugendalter kaum etwas mit einer eigenen religiösen Identität zu tun. Die Suche nach einer persönlichen religiösen Praxis beginnt erst, als ihre Kinder erwachsen sind. Zunächst sind vor allem der Kontakt mit einer gläubigen Freundin und die Teilnahme an kirchlichen Bildungsveranstaltungen Auslöser und Forum für ihre Auseinandersetzung mit Religion.
Auch für Paula F. bleibt der Kontakt mit Christentum und Kirche lange auf einer funktionalen Ebene, die sich zufällig aus ihrer familiären Lebenssituation entwickelt und ähnlich wie bei Greta S. wenig mit einer persönlichen religiösen Entwicklung zu tun hat. Der Religionsunterricht in der Schule vermittelte interessante Themen, sei aber emotional wenig bedeutsam gewesen.

"Der Kontakt mit dem Quäker [ein Religionslehrer, E.F.] war wichtig. Ich kann nicht sagen, daß mich das innerlich besonders berührte. Es war für mich ein sehr anregendes Thema. Ich konnte mit dem sehr gut diskutieren. Dann war ich auch damit durch. [...]
Ja, meine Seele war überhaupt nicht berührt." (Paula F., M/247)

Die Ausführungen zeigen, daß für die Hälfte der befragten Frauen (Petra G., Gabriele N., Doris T., Carola E. und Monika O.) die Teilnahme an Veranstaltungen und Gruppen als Jugendliche in den Gemeinden zu einer engen Anbindung an die evangelische Kirche führt. Sie erinnern diese Zeit überwiegend als positiv und haben auch als erwachsene Frauen engen Kontakt zur Kirche. Susanne L. und Marianne R., die ihre Erfahrungen mit kirchlichen Gruppen überwiegend als negativ erinnern, stehen heute in mehr oder weniger großer Distanz zur Kirche. Bei den Frauen, die sich nicht erinnern, als Kinder und Jugendliche bedeutungsvolle Erfahrungen im Kontext von kirchlichen Angeboten gemacht zu haben (Greta S., Katja P. und Paula F.), ist das Verhältnis zur Kirche eher von Gleichgültigkeit bzw. einer pragmatischen Umgangsweise geprägt.

Festgehalten werden kann, daß die Befragten, die in ihrer Kindheit und Jugend eine enge Bindung zur Kirche hatten, auch im Erwachsenenalter regelmäßige Kontakte zu Kirchengemeinden bzw. zur kirchlich-christlichen Religion haben.
Im jugendlichen Alter ist die ehrenamtliche Arbeit im kirchlichen Bereich eine wichtige Möglichkeit, sich sozial zu engagieren und kommunikative Fähigkeiten erproben zu können (z.B. als Leiterinnen von Mädchengruppen oder als Mitar-

beiterinnen im Kindergottesdienst). Diese Erfahrungen sind dann auch wichtig im Hinblick auf die spätere berufliche Orientierung.
Greta S. und Katja P., die im Vergleich zu den anderen Frauen einen losen Kontakt zu Kirche und Christentum hatten, sind diejenigen, deren religiöse Vorstellungen und Praxis sich am weitesten von christlichen Glaubensdogmen und biblischen Grundlagen entfernt haben (vgl. in Kapitel 4.4.4.2).

Prägende Kontakte mit Religion sind für einen großen Teil der Befragten durch traditionelle Instanzen kirchlich-religiöser Sozialisation, wie Kindergottesdienst, Jugendgruppen, Konfirmandenunterricht, Gemeindefreizeiten etc. zustande gekommen. Dabei ist der soziale Aspekt von zentraler Bedeutung, z.B. im Rahmen von Freundschaften, gemeinsamen Aktivitäten oder der Beschäftigung mit Themen, die im Alltag sonst wenig Platz haben. Die Beschäftigung mit religiösen Fragen bzw. die Ausübung religiöser Praxis wird im Rahmen dieser Erfahrungen vermittelt. Sie sind vor allem im Hinblick auf späteres soziales Engagement und die Berufswahl bedeutsam, weniger für das Interesse an religiösen Fragen. Ausgeprägt ist ein religiöses Interesse auch bei den Frauen (Greta S., Katja P. und Paula F.), für die die Teilnahme an Aktivitäten in den Kirchengemeinden in Kindheit und Jugend kaum eine Rolle spielte. Für die Entwicklung und Ausprägung einer persönlichen Gottesvorstellung scheinen weniger die Erfahrungen in der Kirchengemeinde als vielmehr die primären Bezugspersonen und deren religiöse Haltung von Bedeutung zu sein.

4.4 Gottesvorstellungen der Befragten

In diesem Kapitel geht es darum, die *aktuellen* Gottesvorstellungen der Befragten darzustellen sowie deren Entstehung und Entwicklung im lebensgeschichtlichen Kontext aufzuzeigen. Der Interessenschwerpunkt liegt dabei auf der Frage nach der Verwendung geschlechtsspezifischer Symbolisierungen von Gottesvorstellungen und der Bedeutung weiblicher Gottesbilder. Dabei soll auch der Einfluß von Göttinkonzepten aus der Literatur (vgl. Kapitel 2) und anderen religionsgeschichtlichen Quellen auf die religiöse Neuorientierung der befragten Frauen aufgezeigt werden.

Es geht auch hier vor allem um eine deskriptive und strukturierende Darstellung des Datenmaterials, eine systematische Interpretation folgt in den den Kapiteln 5 und 6.

4.4.1 Hinweise auf Gottesvorstellungen durch die (religiöse) Gestaltung der Umgebung

Wie schon erwähnt, fanden die Interviews in den Wohnräumen der befragten Frauen statt. Außer den Gesprächsinhalten können deshalb auch Umgebungsaspekte, wie z.B. die Gestaltung der Räume, bei der Untersuchung des religiösen Lebens betrachtet werden. Ich führe an dieser Stelle deshalb Beobachtungen an, die ich bei meinen Besuchen gemacht habe, und die als zusätzliche Hinweise auf Gottesvorstellungen bzw. die religiöse Praxis dienen können.[359]

Drei der befragten Frauen, Doris T., 34J., Katja P., 51J. und Greta S., 51J. haben sich einen "heiligen Winkel", Altar oder Kraftplatz eingerichtet, an dem sie Göttinnenfiguren oder andere Symbole, die zum Ausdruck und zur Ausübung ihrer Religiosität gehören, aufbewahren. Katja P. bezeichnet diesen Ort als ihren Altar. Sie bewahrt dort außer einem Bild der Göttin Isis u.a. auch verschiedene Steine auf, die für ihre Reikisitzungen wichtig sind, sowie ein Bild ihrer Tante, die für sie ein wichtiges Medium ist. Weiterhin gibt es in ihrer Wohnung einen Platz zum Meditieren und für Yoga-Übungen. Der Altar nimmt einen zentralen Platz in Katja P.s spiritueller Praxis ein; es ist ein Ort, dessen Gestaltung in ständiger Veränderung begriffen ist.
Auch bei Doris T. gibt es einen besonderen Platz in ihrer Wohnung. Sie hat sich ein Regal in Form eines auf die Spitze gestellten Dreiecks bauen lassen, in dem sie u.a. selbstgeformte Göttinnenfiguren aufbewahrt. Sie trägt eine Kette mit einer silbernen Schnecke, die für sie eine Spirale symbolisiert. Die Spirale ist ihr zentrales religiöses Symbol geworden und an die Stelle des Kreuzes getreten, das sie früher getragen habe (vgl. Doris T., M/89-90).

---

[359] Diese Eindrücke und Beobachtungen habe ich nach den Interviews in Form von kontextuellen Protokollen schriftlich festgehalten; zu dieser Vorgehensweise vgl. auch in Kapitel 3.5.

Das Gespräch mit Greta S. findet in einem Raum statt, den sie erst nach dem Auszug der Kinder zu ihrem eigenen Zimmer gemacht hat. Hier hat sie sich einen "Kraftplatz" eingerichtet, bei dem sie Nachbildungen der Venus von Willendorf und eines Frauenkopfes aus Lespuges aufbewahrt. Dazu kommen Pflanzen, Steine, Tarotkarten und andere ihr wichtige Gegenstände.
In den Interviews wurde deutlich, daß diese drei Frauen durch die Gestaltung eines heiligen Platzes ihrer persönlichen Religiosität auch im Alltag Ausdruck verleihen möchten.
Die anderen Frauen berichteten nicht von einer ähnlich konkreten Ausgestaltung persönlicher Religiosität. Das könnte einerseits mit einer unterschiedlichen Offenheit gegenüber der Interviewerin zusammenhängen, andererseits deutete einiges darauf hin, daß sie ihre Religiosität nicht in dieser Weise gestalterisch umsetzen.
Fast alle Befragten betonen, wie wichtig es sei, einen Raum für sich allein zu haben; so z.B. auch zwei der älteren Befragten, Paula F., 70J. und Marianne R., 55J. Die drei jüngeren Frauen, Petra G., 23J., Gabriele N., 28.J. und Susanne L. 30J. leben allein oder in Wohngemeinschaften. Bei ihnen deuten andere Beobachtungen auf ihr Interesse an nicht-kirchlicher Religiosität. Petra G. erzählt, daß sie für das Gespräch einen Silberohrring mit einer kretischen Schlangengöttin angelegt habe. Bei anderen Frauen (z.B. Monika O., 45J., Gabriele N., Susanne L.) verweist die Sammlung einschlägiger Literatur auf ein entsprechendes Interesse. Dazu zähle ich z.B. belletristische Bestseller über vor-christliche Göttinnenreligiosität (beispielsweise *Die Nebel von Avalon* von Marion Zimmer Bradley), Literatur zu indianischer Religion und Kultur oder Literatur aus dem Spektrum neuer feministischer Spiritualität und Theologie (z.B. Luisa Francia, Heide Göttner-Abendroth oder Christa Mulack), die in den Bücherregalen der befragten Frauen zu finden waren.
Auch wenn sich nicht alle Befragten einen gesonderten Kraftplatz oder Altar eingerichtet haben, ist doch bei allen Frauen der Wunsch nach einer Einbeziehung der Religiosität in den Lebensalltag zu beobachten. Das Interesse an religiösen Kulturen geht dabei über die kirchlich-christliche Tradition hinaus. Ob es die entsprechende Lektüre ist oder - wie in den Interviews berichtet wird - die Teilnahme an Frauengottesdiensten oder Frauenritualen, an Workshops oder Gruppen, die beispielsweise religiösen Tanz oder Bibliodrama ausüben, ob es das Praktizieren von Yoga, das Interesse an Astrologie und Tarot ist oder der Austausch in einer Frauengruppe über eigene Erfahrungen mit Religion - an

vielen Stellen wird deutlich, daß die befragten Frauen auf der Suche sind nach neuen Ausdrucksmöglichkeiten ihrer Religiosität.

4.4.2 "Wer oder was ist eigentlich Gott?" - Erste Antworten

Im Fragebogen, der vor dem vereinbarten Interviewtermin zugeschickt wurde, sollte auf folgende Frage geantwortet werden: "Wenn Sie eine siebenjährige Tochter hätten, die Ihnen die Frage stellt: 'Wer oder was ist eigentlich Gott?', was würden Sie ihr spontan antworten?"
Diese Frage wurde in den Fragebogen aufgenommen, um Überlegungen zum Thema des Interviews anzuregen. Darüber hinaus sollte damit eine erste, möglichst spontane Beschreibung individueller Gottesvorstellungen gewonnen werden. Durch den vorgeschlagenen Kontext (Gespräch mit einer fiktiven Tochter) sollte die Formulierung der eigenen Gottesvorstellungen erleichtert und die Bereitschaft zu einem möglichst authentischen und konkreten Erzählen nahegelegt werden.
Aufgrund der gegebenen Antworten soll ein erster Eindruck hinsichtlich der Gottesvorstellungen der Befragten ermittelt werden. In den folgenden Kapitelteilen erfolgt dann eine Differenzierung im Kontext des gesamten Interviews.

Eine der Interviewpartnerinnen, Carola E., 35J., beantwortet die Frage nicht, weil ihre beiden Töchter noch nie danach gefragt hätten und sie selbst keine konkrete Vorstellung davon habe, wer oder was Gott sei (Carola E., M/113).[360] Carola E. gehört zu den Frauen, die seit ihrer Kindheit bzw. Jugendzeit eng mit der Kirche verbunden sind. Der Aspekt der sozialen Kontakte steht dabei stark im Vordergrund. Die Auseinandersetzung mit ihrer persönlichen Religiosität spielt nur eine geringe Rolle, vor allem geht es ihr um soziales und politisches Engagement.

---

[360] Im Interview distanziert Carola E. sich dann von personifizierten Gottesvorstellungen und benutzt eher neutrale Begriffe, wie Kraft und Energie, die für sie wichtig seien, die sie aber kaum im kirchlichen Kontext wiederfinden könne (vgl. Carola E., M/124-127).

Nur eine der befragten Frauen, Katja P., 51J., spricht ausschließlich in weiblicher Begrifflichkeit vom Göttlichen. Ihre Antwort lautet knapp: *"Eine große, gute Mutter"* (Katja P., M/267).[361]

Drei Frauen, Gabriele N., 28J., Doris T., 34J. und Monika O., 45J. betonen, daß Gott sowohl Vater als auch Mutter bzw. Mann oder Frau sein könne. Marianne R., 55J. weist die Vorstellung von *"Gottvater"* ausdrücklich zurück. Im Interview sagt sie, daß sie zwar *"noch kein neues Bild"* vom Göttlichen gefunden habe, es aber *"in Richtung so etwas wie Muttergöttin"* gehe (vgl. Marianne R., M/217 u. 267f.).

Die Hälfte der von mir befragten Frauen vermittelt ihren fiktiven Töchtern, daß das Göttliche (auch) weiblich sein kann. Nur eine von ihnen (Katja P.) verwendet eine ausschließlich weibliche Symbolik, eine weitere (Marianne R.) schließt die männliche Symbolik ausdrücklich aus. Die anderen Frauen stellen weibliche und männliche Bilder vom Göttlichen als gleichwertig nebeneinander.

Demgegenüber sprechen drei Frauen, Paula F., 70J., Greta S., 51J. und Petra G., 23J. zwar nicht explizit von Gottvater, allerdings verwenden sie in ihren Antworten überwiegend männliche Sprachformen, wenn sie Wirkungen und Eigenschaften des Göttlichen beschreiben. Sie rekurrieren dabei vor allem auf Begriffe wie Kraft, Liebe und Natur. Alle drei betonen den Aspekt des Schutzes, den Gott ausübe: daß *er* helfen werde, wenn *er* darum gebeten wird (Greta S., M/267[362]) oder daß *er* immer *"bei uns"* sei bzw. *"uns umgibt"* (Paula F., M/268 und Petra G., M/266). Die Funktion Gottes als Beschützer, Helfer in Not bzw. als desjenigen, der es *"gut mit uns meint"* (Doris T., M/266) wird auch von den Frauen hervorgehoben, die von Gott als Vater und Mutter bzw. Mann und Frau sprechen (Gabriele N., Doris T. und Monika O.).

Susanne L., 30J. betont, daß sich jede/jeder ein eigenes Bild vom Göttlichen machen müsse. Diesen Aspekt sprechen außer ihr auch noch Gabriele N. und Doris T. an.

Susanne L. und Gabriele N. machen konkrete Vorschläge, wie sie mit ihren Töchtern auf die Suche nach einem eigenen Gottesbild gehen würden.

---

361 Katja P. berichtet im Interview, daß ihre eigene Tochter diese Frage tatsächlich gestellt habe und sie ihr auch genauso geantwortet habe (Katja P., M/163).

362 Dagegen verwendet Greta S. im Verlauf des Interviews dezidiert weibliche Gottesbilder und Göttinvorstellungen, vgl. dazu in Kapitel 4.4.4.2.

> *"Wahrscheinlich würde ich mit ihr in den Wald fahren, sie an einen Ort führen, den ich selbst als einen besonderen empfinde, dort eine Weile schweigend mit ihr sitzen und schließlich mit ihr darüber reden, was sie dort empfindet. Wahrscheinlich würde ich mit ihr auch noch andere heilige Orte (auch Kirchen) aufsuchen. Will heißen, ich würde nichts vorgeben, sondern sie selbst finden lassen, indem ich ihr möglichst verschiedene Gesichter des Heiligen, Göttlichen zeige und sie diese erleben lasse." (Susanne L., M/266)*

Auch Gabriele N. ist es wichtig, daß die Vorstellung vom Göttlichen eine individuelle Sache ist:

> *"Jeder Mensch hat so seine Vermutungen, Vorstellungen und Ideen. Keine Idee ist richtig, keine ist falsch. Wenn Du Lust hast, können wir ja mal gemeinsam ein Buch lesen, wo ein Mädchen ungefähr in deinem Alter erzählt, was sie sich unter Gott vorstellt ('Hallo Mister Gott, hier spricht Anna')." (Gabriele N., M/266)*

Aufgrund der Auswertung dieser Antworten läßt sich ein erster Eindruck über die Verwendung weiblicher bzw. männlicher Symbolisierungen des Göttlichen/Heiligen gewinnen:
Keine der Befragten wählt ein ausschließlich väterliches Gottesbild. Wenn die Vatersymbolik auftaucht, dann immer in Verbindung mit weiblichen Symbolen - so bei drei der Befragten. Eine Frau wählt ein ausschließlich weibliches Bild, die Muttergöttin. Drei Frauen verwenden geschlechtsneutrale Bilder, wie z.B. Kraft, Geist, Liebe oder Natur, um das Göttliche zu beschreiben und greifen dann in ihren Erläuterungen auf männliche Pronomina zurück. Vier weitere Frauen betonen die Vielseitigkeit ihrer Gottesvorstellungen, verwenden aber ebenso Begriffe wie Kraft, Geist und Natur. Insbesondere sie vermitteln die Unabgeschlossenheit bzw. Prozeßhaftigkeit der Suche nach einem persönlichen Bild vom Göttlichen; zwei von ihnen ermutigen ihre fiktiven Töchter zur Suche nach eigenen Gottesbildern.

Bemerkenswert ist, daß die Zuschreibungen "Mutter" und "Vater" von den Befragten insbesondere an dieser Stelle verwendet wurden. Im Verlauf der Interviews spielen sie eine sehr viel geringere Rolle bzw. wird eine Zentrierung von Göttinvorstellungen auf mütterliche Aspekte zum Teil sogar ausdrücklich zurückgewiesen; vgl. dazu in Kapitel 4.4.4.2. Möglicherweise legte die Fragesituation mit einer fiktiven Tochter die Verwendung von "elterlichen Zuschreibungen" nahe.

Graphisch lassen sich die Aussagen der befragten Frauen zwischen den Polen weiblich/Muttergöttin- männlich/Vatergott folgendermaßen darstellen[363]:

Mutter und Vater/
weiblich und männlich
(Monika O., Gabriele N., Doris T.)

Muttergöttin
(Katja P.)

Vatergott
(---)

in Richtung Muttergöttin
(Marianne R.)

er
(Greta S., Paula F.)
(Petra G.)

geschlechtsneutrale Vorstellungen
(Kraft, Geist, Energie etc.)
(Susanne L., Carola E.)
(auch Gabriele N., Doris T.)
(auch Greta S., Paula F., Petra G.)

Es wird deutlich, daß am häufigsten geschlechtsneutrale Bilder vom Göttlichen genannt werden. Teilweise werden dabei explizit weibliche Symbole und Sprache mit einbezogen. Darüber hinaus wird das Göttliche oft sowohl männlich als auch weiblich beschrieben.

4.4.3 Entstehung und Entwicklung der Vorstellungen vom Göttlichen

Eine wichtige Hypothese dieser Untersuchung bezieht sich auf den Zusammenhang zwischen veränderten Vorstellungen vom Göttlichen/Heiligen und einer parallelen Auseinandersetzung mit dem Selbstbild als Frau bzw. der Frauenrolle.

---

[363] Es kommt in dieser Darstellung zu Mehrfachnennungen, weil sich die Aussagen einiger Frauen nicht ausschließlich einer der Kategorien zuordnen lassen.

Schon die Auswertung der "ersten Antworten" im vorausgegangenen Kapitelabschnitt zeigte, daß sich die befragten Frauen kaum an einem traditionellen kirchlich-christlichen Gottesbild orientieren. Im Interview markierte die Frage nach Konflikten mit traditionellen Gottesvorstellungen häufig den Beginn des Interviewteils "Beschreibung der Vorstellungen vom Göttlichen/Heiligen"[364]. Die dabei berichteten Veränderungen des religiösen Lebens hängen auffälligerweise immer mit Veränderungen der Lebenssituation bzw. des Lebensalltags zusammen. Darüber hinaus beinhalten sie eine individuell ganz unterschiedliche Auseinandersetzung mit weiblichen Konnotationen des Göttlichen.

4.4.3.1 Brüche und Veränderungen

Zwei Frauen, Paula F., 70J. und Greta S., 51J., bei denen religiöse Erziehung und Gottesvorstellungen in der Kindheit kaum eine Rolle spielten, beginnen erst nach dem Auszug der Kinder bzw. nach dem Tod des lange pflegebedürftigen Ehemannes, sich mit dem eigenen religiösen Leben zu beschäftigen. Die Weiterbildungsangebote, die diese Frauen wahrnehmen, sind häufig im Rahmen von evangelischer Erwachsenen- und Frauenbildung zu finden. Aus diesem Kontext entwickelt sich dann eine Auseinandersetzung mit eigenen Vorstellungen vom Göttlichen.

Paula F. und ihr Ehemann hätten sich aufgrund beruflicher Verpflichtungen kirchlich trauen und die Kinder taufen lassen: *"und dann haben wir auch weiter mit den Wölfen geheult und sind jedes Jahr zwei, dreimal in die Kirche gegangen, um unseren Pastor zu stützen"* (Paula F., M/248). Später habe sie eine Stelle als Organistin angenommen. Die Gottesdienste, an denen sie dann teilgenommen habe, hätten sie in ihrer kirchenkritischen Haltung bestätigt.

> *"Und dann saß ich praktisch von da an jeden Sonntag in der Kirche und jeden Sonntag trat dort so ein Monstrum von Pastor auf. Und ich saß jeden Sonntag mit geballten Fäusten in der Kirche. Es gab auch Momente, wo ich aufhorchte, aber was er zu sagen hatte, das war für mich das rote Tuch." (Paula F., M/248)*

---

[364] Vgl. den Interviewleitfaden im Anhang zu dieser Arbeit.

Um mehr Kontakte zu anderen Frauen zu haben, gründet Paula F. an ihrem damaligen Wohnort eine Gruppe der Evangelischen Frauenhilfe. Obwohl sie sich *"mit Kirche gar nicht wieder einlassen wollte"* (Paula F., M/249), habe sie auch später immer wieder im kirchlichen Bereich gearbeitet. Wichtigstes Motiv sei wohl die Flucht aus der einengenden häuslichen Situation gewesen. Ihre religiöse Entwicklung habe jedoch erst im Alter von etwa 65 Jahren begonnen.

> *"Ja, dann starb mein Mann. Und dann war es ja so, meine Kinder sind alle außerhalb. Deshalb habe ich gesagt, ich will diese Bindung jeden Sonntag, [...] die will ich nicht mehr. [...] Dann habe ich mit der Organistenstelle aufgehört. Ich habe aber im Chor weiter gesungen und ich vertrete auch manchmal. Ja, und dann ging es los: mal in der freien Mitarbeit, dann ging die Werkstattgeschichte los und Seminare und Bibliodrama und feministische Theologie. [...]*
> *Das habe ich kennengelernt in den Werkstätten und im Bibliodrama, daß da also an manchen Stellen die Bibel mich direkt berührt. Das war eine ganz neue Erfahrung. [...]. Ich habe dann überhaupt erst mal gemerkt, daß das ein ungeheurer Schatz ist. Zum Beispiel mit biblischen Bildern zu leben." (Paula F., M/252)*

Das Nachdenken über ihre Rolle als Frau löst für Paula F. eine kritische Betrachtung des eigenen religiösen Lebens aus. Durch die Teilnahme an einer feminstisch-theologischen Werkstatt zum Thema "Menschenbilder und Gottesbilder" beginnt sie, ihr Leben in einem anderen Licht zu sehen. Sie habe damals erkannt, daß sie *"nicht nur klein gemacht wurde, sondern auch sich selbst klein gemacht"* habe (vgl. Paula F., M/241 u. in Kapitel 4.2.3).
Im Kontext dieser veränderten Sichtweise beginnt für Paula F. eine intensive Auseinandersetzung mit Religion und mit ihren Gottesbildern. Durch gemeinsame Erfahrungen entstehen Kontakte mit Frauen, die viele Jahre andauern. Paula F. sagt, daß sie nach der Zeit der Pflege ihres Mannes das Gefühl hatte, ihr Haus endlich für sich selbst nutzen zu können. Sie besucht in der folgenden Zeit regelmäßig feministisch-theologische Seminare und Werkstätten sowie Bibliodrama-Workshops. Eine ganz neue Erfahrung sei es gewesen, daß sie dabei von der Bibel *"direkt berührt"* worden sei (vgl. Paula F., M/252f. u. 255). Für Paula F. sind diese Erfahrungen ein wichtiger Gegenpol zur ehrenamtlichen Arbeit in der Kirchengemeinde, von der sie sich zunehmend kritisch distanziert.
In der o.g. Werkstatt zur feministischen Theologie sei das erste Mal *"die Sache mit dem Gottesbild aufgetaucht"* (Paula F., M/259). Paula F. zeigt während des Interviews selbstgemalte Bilder, die ihre Gottesvorstellungen darstellen. Eines der Bilder nennt sie den *"Beziehungsgott"*; es sind farbige, abstrakte Darstellungen mit geometrischen Elementen, z.B. Kreisen. Zur Erläuterung sagt Paula F., daß sie Gott nicht personifizieren könne und wolle. Sie nutze für ihre Got-

tesvorstellungen eher das Bild vom Heiligen Geist, der zwischen den Menschen wirke (Paula F., 70J., M/260f., s. a. Kapitel 4.4.4.3).

Bei Greta S., 51J. gibt es keinen plötzlichen Bruch mit vorangegangenen religiösen Traditionen und Gottesvorstellungen. Sie beschreibt einen Prozeß religiöser Suche und Orientierung, der im Alter von etwa 40 Jahren begonnen habe, als sie zunehmend an Volkshochschulkursen und Veranstaltungen der kirchlichen Erwachsenenbildung teilnimmt. Das Interesse an Religion und Kultur führt dazu, daß sie ein Studium der Kulturwissenschaft aufnimmt. Auch Greta S. erinnert sich nicht daran, als Kind ein bestimmtes Gottesbild gehabt zu haben. Eine aktive Glaubenspraxis habe sie erst durch den Kontakt mit einer katholischen Freundin kennengelernt. In dieser Zeit habe eine Phase der Auseinandersetzung mit Religion begonnen, die von dem Interesse an feministischen Inhalten geprägt worden sei:

> *"Die Freundin [eine gläubige Katholikin, E.F.] hat halt einfach erzählt. Sie wußte ja nun, daß ich in gewisser Weise atheistisch war, daß ich keine Glaubenspraxis habe. Sie hat erzählt, daß sie jeden Sonntag in die Kirche geht - und ich habe gefragt: warum, wieso, was gibt dir das. Und ich habe dann von diesen feministischen Sachen erzählt. So entstand eine Auseinandersetzung hin und her; sie aus der gläubigen Richtung und ich mit dem kritischen Hinterfragen und den feministischen Ideen. Über sie erfuhr ich dann einiges über die Benachteiligungen der Frauen in der katholischen Kirche. Ich bin dann zwar mal in den katholischen Gottesdienst mit gegangen, aber das kam mir hohl und leer vor. Vielleicht ist das anders, wenn man damit aufgewachsen ist." (Greta S., M/201)*

Greta S. nimmt Kontakt zu einer Frauengruppe auf, die im Rahmen von Frauenritualen Jahreszeitenfeste[365] feiert (vgl. Greta S., M/208f.). Diese Form religiöser Praxis sei ihr zunehmend wichtiger geworden, insbesondere für die Entwicklung ihrer Vorstellungen vom Göttlichen. Das Göttliche sei für sie eine *"Kraft,eine Gottheit, ein Wesen, [...] etwas, was uns lenkt, und das man ruhig als Gott bezeichnen kann"* (vgl. Greta S., M/202). In den Berichten über ihre Frauenritualgruppe, bezieht sich Greta S. dann auf Göttinvorstellungen und nichtchristliche religiöse Traditionen:

> *"Dieses über Jahre dauernde Begreifen, daß die christlichen Feste mit älteren vorchristlichen Traditionen zu tun haben, also daß Ostara eine Frühlingsgöttin war, dieses Freiholen von früherem, was war da vorher, das ist ja nur vom Chri-*

---

[365] Die Jahreszeitenfeste (wie z.B. Beltane zum 1. Mai, Halloween zum 1. November oder Ostara zum Frühlingsbeginn) gehören in sog. Frauenritualgruppen zum wichtigsten Bestandteil der religiösen Praxis. Vgl. dazu z.B. Pahnke 1995, Starhawk 1985 und in Kapitel 2.3.1.

> *stentum ummantelt, das hat mich interessiert. Was soll ich mich mit Christentum auseinandersetzen, wenn da auch noch was anderes ist?*
> *[...] ich habe geguckt, was mich inspiriert, was mir gefällt. Ich bin nicht leidend von Kirche geprägt, zumindest hat sie mich nicht direkt leiden lassen, so Beichtdruck, ungeheure Schuldgefühle usw. Da bin ich der Göttin dankbar, daß sie mir das erspart hat." (Greta S., M/203f.)*

Einige der befragten Frauen erinnern sich an Enttäuschung und Wut, die sie verspürten, als ihr Kinderglaube erschüttert wurde. Für Gabriele N., 28J. war es die Erkenntnis, daß alle Fürbittengebete dem kranken Vater nicht helfen konnten. Trotz des Gefühls, in dieser Situation *"von Gott allein gelassen zu sein"*, blieb sie in enger Verbindung zur Kirchengemeinde. Die sozialen Kontakte und die Teilnahme an Gemeindeveranstaltungen hätten damals sowohl für die Kinder als auch für die Mutter eine wichtige, stärkende Rolle gespielt. Gabriele N. beklagt im Rückblick jedoch, daß bei ihrer späteren ehrenamtlichen Arbeit die Auseinandersetzung über eigene religiöse Fragen zu kurz gekommen sei (vgl. Gabriele N., M/30f.; dazu auch Kapitel 4.3.4). Sie sieht sich zum Zeitpunkt des Interviews auf einer *"großen Suche"* und versucht, durch die Beschäftigung mit dem Matriarchat und den historischen Wurzeln der Hebammentätigkeit *"eigene Wurzeln"* und *"Frauenkraft"* zu entdecken (Gabriele N., 28J., M/38-40).
Auch die zweite der jüngeren Befragten, Petra G., 23J., beschreibt sich als *"total auf der Suche"* (Petra G., M/15). Sie empfindet den kirchlichen Rahmen als *"zu eng"* für ihre religiösen Bedürfnisse. Sie wünscht sich in der religiösen Praxis mehr Vielfalt, auch in der Gestaltung von Gottesdiensten. Petra G. interessiert sich u.a. für Tarot, Astrologie und meditativen Tanz als Elemente religiöser Praxis (vgl. Petra G., M/16 u. 21f.). Intensive religiöse Gefühle erlebe sie am ehesten in der Natur:

> *"Ich glaube, ich habe mir eigentlich immer ein bißchen etwas anderes gewünscht. Ich weiß nicht genau warum. Ich habe immer nur gemerkt, ich glaube nicht nicht an Gott, aber ich glaube nicht an das, was die da versuchen mir einzureden. Das war es für mich nicht ... das konnte ich irgendwie so nicht glauben. Das reichte mir nicht oder es war nicht das richtige, das kann ich gar nicht mehr so genau sagen, was es eigentlich war, was mir nicht gepaßt hat. Also auf jeden Fall dieses doch letztendlich personifizierte und zwar am besten so ein etwas älterer Mann mit langem Bart, das konnte es irgendwie überhaupt nicht sein.*
> *[...] Ich denke, es ist bei mir so, daß ich auch jetzt immer noch die größten religiösen Gefühle oder Erfahrungen habe, wenn ich irgendwo draußen in der Natur bin, nicht wenn ich irgendwo drinnen sitze und bete. Ja, dann ist für mich ein Sonnenstrahl im Herbstwald viel mehr wert als irgendein Gott um die fünfzig mit langem Bart." (Petra G., M/20)*

Auch Katja P., 51J. erinnert sich noch lebhaft daran, als Kind sehr enttäuscht gewesen zu sein, daß der *"liebe Gott"* den Tod ihrer Großmutter zuließ (Katja P., M/166). Für sie begann damals das Zweifeln an der Existenz Gottes und eine Auseinandersetzung mit Religion, die bis in die Gegenwart wichtig geblieben sei.

> *" Das Thema war immer Gott ja oder nein. [...]*
> *Die Kirche war keine Lösung dafür, das,was mich beschäftigt hat, war die Frage nach dem Lebenssinn. Und dann habe ich, als ich vierzehn war, angefangen, Tagebuch zu führen, ziemlich intensiv [...]." (Katja P., M/168f.)*

Der in der Kindheit getroffene Entschluß, dann eben *"das alles selber"* zu machen (Katja P., M/166) kann als kennzeichnend für ihre gesamte Auseinandersetzung mit Religiosität gesehen werden. Katja P. geht einen individuellen und unkonventionellen Lebensweg - sowohl in beruflicher als auch in religiöser Hinsicht. Sie hat Interesse an unterschiedlichen religiösen Orientierungen und praktiziert seit vielen Jahren Yoga, Meditation, Rebirthing und Reiki. Für Katja P. ist das Christentum eine religiöse Orientierung unter vielen, bei der die kirchlichen Traditionen kaum eine Rolle spielen. Zentrum und Ausgangspunkt ihres Interesses an Religion ist die eigene religiöse Erfahrung.
Nur Susanne L., 30J. steht wie Katja P. der Kirche fern. Sie ist nicht religiös erzogen worden. Nach letztendlich enttäuschenden Erfahrungen in einer evangelisch-freikirchlichen Gemeinde (vgl. Susanne L., M/46f. u. 52) habe sich ihr religiöses Interesse auf die intellektuelle Ebene verlagert. Sie beschäftigt sich im Rahmen ihres Studiums u.a. mit feministischer Theologie und interessiert sich für indianische Religionen und Chaosforschung (vgl. Susanne L., M/49f. u. 53f.). Zeitweise probiert Susanne L. Hexenrituale mit anderen Frauen aus. Zum Zeitpunkt des Interviews sei ihr Leben *"ziemlich profan"* geworden (Susanne L., 30J., M/51). Religiosität bedeute für sie einen Zugang zu eigener Stärke und Kraft, die sie aber nicht in einer festgefügten (religiösen) Gemeinschaft suche.

> *"Wobei das heute nicht das Bedürfnis nach Gemeinschaft ist, sondern wirklich nur nach dieser Kraft, Selbstkraft würde ich das heute nennen. Wobei sich das dann wirklich nur auf diesen Aspekt bezieht und ich auch in diesen Situationen [es ging im Interview vorher um persönliche Krisensituationen, E.F.] nicht den Wunsch habe, in einem festen Gefüge drin zu sein, sondern einfach nur dieses religiöse Gefühl, diese Überzeugung, diesen Glauben haben möchte." (Susanne L., M/55f.)*

Wie Katja P. geht auch Susanne L. einen individuellen religiösen Weg, der aktuell kaum noch mit dem kirchlich-christlichen Kontext in Berührung steht.
Alle anderen Befragten sind trotz negativer Erfahrungen mit christlicher Glaubenspraxis auch in der Gegenwart mit Kirche und Christentum mehr oder weniger eng verbunden.
So seien bei Marianne R., 55J. die negativ erinnerten Gottesvorstellungen der Kindheit (vgl. Marianne R., M/223 u. Kapitel 4.3.3) später etwas gemildert worden. Durch Kontakte zu einer Studentengemeinde *"kamen ein paar freundlichere Aspekte dazu"* (Marianne R., M/227), sie sei aber weiterhin in Distanz zur Kirche geblieben. Als sie von einem Pastor hört, daß der eigentlich gar nicht beten könne, habe sie es wie eine nachträgliche *"Erlaubnis"* empfunden, weil sie selber schon länger nicht mehr habe beten können (vgl. Marianne R., M/227f.). Marianne R. bleibt Mitglied in der Kirche, weil sie die soziale Arbeit der Kirche für wichtig hält. Gottesdienste seien ihr jedoch ein Ärgernis (vgl. dazu auch Kapitel 4.5.1). Erst in der feministischen Theologie, im Kontakt mit anderen Frauen, habe sie wieder eine Zugehörigkeit zur Kirche gefunden:

> *"Aber meine geistig-seelische Entwicklung, die kann ich in der Kirche nicht machen. Da hilft sie mir auch nicht, es sei denn feministische Theologie. [...]*
> *Dadurch [durch die Leiterin des Tanzkreises für Frauen in der Kirchengemeinde, E.F.] sind wir ins Gespräch gekommen über die Kirche und - und irgendwo fühle ich mich noch dazugehörig." (Marianne R., M/228 u. 229)*

Eine kritische Auseinandersetzung mit ihrem Gottesbild wird, ähnlich wie bei Paula F., durch die Beschäftigung mit feministisch-theologischer Literatur ausgelöst.

> *"Ich komme mir im Moment so ein bißchen verschaukelt vor. Wie das damals mit dem Christkind - das gibt es ja gar nicht. Und hier merke ich in der Kirche - Jesus, den gibt es ja gar nicht. Den hat es zwar gegeben, aber das Christentum oder das, was der wollte, das gibt es ja gar nicht. Wir tun zwar so als ob, aber in Wirklichkeit wollen wir das gar nicht, das wäre uns viel zu unbequem. Das stelle ich mit sehr viel Verwunderung fest, daß ich das jetzt erst entdecke. Daß ich das in all den Jahren nicht entdeckt habe, daß dieser liebe Gott, dieser Herr Gott eben wirklich eine Konstruktion von Männern ist, die mit mir nichts zu tun hat." (Marianne R., M/231)*

Marianne R. sei lange eine brave Tochter und später angepaßte Ehefrau gewesen. Erst durch die Trennung vom Ehemann habe sie sich gegen die Erwartungen anderer aufzulehnen gelernt (vgl. Marianne R., M/219f.). Ähnlich wie Paula F. und Greta S. nutzt auch Marianne R. die folgende, von Familienpflichten befreite Lebensphase, für die eigene Weiterbildung und die Aufnahme einer Be-

rufstätigkeit. Dieser Prozeß führt gleichzeitig zu einer intensiveren Beschäftigung mit eigenen religiösen Bedürfnissen.

Für Doris T., 34J. und Monika O., 45 J., die schon in ihrer Kindheit und Jugend Gott als ein Gegenüber empfanden, mit dem sie in persönlichen Kontakt treten konnten, steht die Existenz Gottes auch als Erwachsene außer Frage. Trotz einschneidender Erschütterungen ihrer früheren Gottesvorstellungen bleiben beide eng mit Christentum und Kirche verbunden. Es gelingt ihnen, ihr traditionelles Gottesbild zu erweitern und umzugestalten, so daß es ihren heutigen Bedürfnissen entspricht.
Für Monika O. sei immer klar gewesen, daß es Gott gibt - auch wenn es nicht mehr der väterliche Gott der Kindheit und Jugendzeit sei und sie sich *"weit von kirchlicher Dogmatik entfernt"* habe (Monika O., M/147). Die Erkenntnis, daß die Bibel Widersprüche enthalte und nicht klar nachzuweisen sei, was beispielsweise Jesus wirklich gesagt habe, löst für Monika O. als Jugendliche eine tiefe Erschütterung aus:

> *"Für mich ist das erste Mal eine Welt zusammengebrochen, als wir in der Jugendbibelstunde über Taufe gesprochen haben und ob die Kirche taufen soll, und ob sie Säuglinge taufen soll oder Erwachsene, und was das eigentlich ist, die Taufe. Ich weiß es noch ziemlich deutlich; wieso, das hat Jesus doch gesagt, ist doch klar. Und die Pastorin sagt, hat er nicht. Es gibt zwar die Stelle, aber es ist deutlich nachzuweisen, daß Jesus das nicht gesagt haben kann. [...] Und ich weiß noch, mit welchem Gefühl ich dann nach Hause gegangen bin, wenn das nicht stimmt, woran soll man sich dann halten, dann bricht doch alles zusammen, dann gibt es nichts, woran man sich im Leben festhalten kann." (Monika O., M/146f.)*

Ihrer Einschätzung nach kam es deshalb nicht zum Verlust ihres Glaubens, weil diese Pastorin ihr vorlebte, daß sie trotz dieses Wissens weiter leben und glauben könne (Monika O., M/148). Die daraus folgende Verunsicherung hätte sie dazu gebracht, sich auch im Studium mit diesen Themen zu beschäftigen. Monika O. interessiert sich für politische Theologie und sei durch feministisch-theologische Lektüre angeregt worden, über geschlechtsspezifische Zuschreibungen des christlichen Gottesbildes nachzudenken. Zum Zeitpunkt des Interviews gehören für Monika O. Gott und Göttin ganz selbstverständlich zusammen, wenn sie von Transzendenz spricht. Sie zieht für ihre Vorstellungen vom Göttlichen verschiedene religiöse Traditionen heran, sieht sich in ihrer Kirchengemeinde sowie im Kollegen/Kolleginnenkreis jedoch als Außenseiterin. (Vgl. Monika O., M/149-151)

In ähnlicher Weise versucht auch Doris T. unterschiedliche Erfahrungen und Vorstellungen vom Göttlichen zusammenzubringen. Einerseits habe die Mutter ihre religiöse Entwicklung kaum beeinflußt, andererseits aber habe sie diese trotz ihrer kirchenkritischen Haltung als religiös erlebt (vgl. Doris T., M/72f. u. Kapitel 4.3.1). Doris T. habe dann aus eigenem Antrieb heraus regelmäßig Konfirmandenunterricht und Gottesdienste besucht. Ähnlich wie Carola E. entwickelt auch Doris T. ein enges Gefühl der Zugehörigkeit zu ihrer Kirchengemeinde, die so etwas wie ein zweites Zuhause für sie wird. Die enge Bindung an die Kirche, die ehrenamtliche und später hauptamtliche Tätigkeit in der Gemeinde zieht sich wie ein roter Faden durch ihr Leben. Doris T. erinnert sich, daß ihr ein liberales Christentum vermittelt worden sei. Es sei klar gewesen, *"daß die Bibel so nicht vom Himmel gefallen"* sei. Ihr Gottesbild, vor allem durch den damaligen Pastor vermittelt, sei über das eines väterlich-strafenden Gottes hinausgegangen, habe mehr dem Bild einer *"allumfassenden Kraft der Liebe"* entsprochen (Doris T., M/76). Dennoch erlebt es Doris T. als Einschnitt, als sie sich im Studium mit feministischer Theologie beschäftigt:

> *"[...] das für mich Erschütternde war, daß dieser Christengott, den ich so anbetete oder der in der Kirche Thema war, für Frauen gar nicht gut ist. Also daß dieses Gottesbild, das ich selber auch intus hatte, daß das eigentlich ganz viel frauenvernichtende Züge hat oder auch verneinende. Und daß die Kirchengeschichte selber - dadurch, daß wir uns da mit Hexen und so weiter beschäftigt haben - ganz viel rumgeholzt hat. Also da auch ganz üble Sachen gelaufen sind. Es war mir schon klar, daß Kirche nicht so der dolle Laden ist, aber doch eher so ein Hort von Geborgenheit, daß die aber ganz gezielt gegen Frauen Front gemacht haben, das hat mir unheimlich wehgetan. [...] also diesen Sprung zu schaffen, wie ist Gott denn? Gott ist ja für die Hinduisten das und für die Buddhisten wieder das und für andere wieder etwas anderes - aber: ist Gott auch weiblich? Das war der größte Schritt, den überhaupt zu tun. [...], aber ich habe es so empfunden, es ist so notwendig, um Gott nicht zu verlieren, weil ich als Frau kann das nicht gutheißen, daß solche Greuel im Namen Gottes geschehen und die frauenverachtenden Seiten übersehen werden. Vor allen Dingen, man muß sich das auch so vorstellen, daß das nicht so ein behütender Rahmen wie jetzt in der Kirche gewesen ist, so wie: wir beschäftigen uns jetzt mal mit Maria Magdalena, ach wie fein. Sondern ich war da im Seminar mit Frauen, die hatten mit Kirche überhaupt nichts am Hut, denen war das scheißegal, die konnten darauf fluchen, wie sie wollten. Die konnten sagen, in so eine reaktionäre Scheiße, da würde ich ja keinen Schritt reinsetzen.*

> *[...] Ja, und für mich war das unheimlich existentiell. Die anderen Frauen haben das unendlich kritisch gesehen, sie haben das sehr verneint. Und haben gesagt, nein, nie wieder, also so ein Schweineverein, was der für Unglück über die Frauen gebracht hat. [...], und ich bin hier die kleine Doofe und komme da mit meiner Gemeinde und mit meinem Vätergott so angerobbt. Das war für mich eine unheimliche Anfrage. Das war das, was mich am meisten umgekrempelt hat. (Doris T., M/77-78)*

Doris T. habe in der folgenden Zeit versucht, ihr bisheriges Gottesverständnis *"mit diesen ganzen weiblichen Elementen"* in Einklang zu bringen (Doris T., M/79). Im Laufe des Studiums stellt sie fest, daß es anderen Frauen ähnlich ergeht wie ihr. Die Erkenntnis, daß jedes Gottesbild von Menschen gemacht wird und das Göttliche gewissermaßen *"über"* diesen verschiedenen Gottesvorstellungen *"schwebt"*, sei für sie ein befreiender *"Quantensprung"* gewesen (Doris T., M/82). Doris T. bezieht sich mit ihren religiösen Bedürfnissen seitdem auf verschiedenste religiöse Traditionen und entwickelt eine individuelle religiöse Orientierung innerhalb des kirchlichen Rahmens.

Für Carola E., 35J., die eine ähnlich enge und lang andauernde soziale Bindung an die Institution Kirche wie Doris T. hat, steht ihr religiöses Leben und die Auseinandersetzung mit Gottesbildern viel stärker im Hintergrund. Sie erinnert einerseits negative Gefühle hinsichtlich der ihr vermittelten Gottesvorstellungen, andererseits ist für sie bis heute Jesus als positive Figur bedeutsam (vgl. auch Kapitel 4.3.3).

> *"Ich glaube, daß es immer noch so ist wie vor zwanzig Jahren. Daß Kirche für mich nicht dieser Gott ist, sondern daß das für mich die Menschen sind, die da leben, daß das für mich die Idee ist, die ich mit Jesus verbinde, immer noch. Ich glaube, es ist zunächst mal dieses: für Frieden, für Gerechtigkeit, gegen Armut, für diese Dinge mich einzusetzen. Und dazu gehört für mich eben auch, daß ich mir diesen Schwerpunkt, die Arbeit mit Frauen ausgewählt habe. Ja, ich denke, daß das für mich Kirche ist und auch Glauben." (Carola E., M/125)*

Carola E. stellt ihr Engagement und ihre berufliche Tätigkeit in der Kirche in die Tradition einer jesuanischen Ethik und betont, daß ihr die Menschen, mit denen sie in der Kirche zu tun hat, wichtiger seien als die Gottesvorstellungen. Sie sagt, daß sie eigentlich kein Gottesbild habe, sich Gott auch nicht als Mutter oder Göttin vorstellen könne (Carola E., M/123f. u. 127 und s.a. Kapitel 4.4.3.2).

Für alle von mir befragten Frauen geht die kritische Auseinandersetzung mit der traditionellen Frauenrolle mit einer Distanzierung von der traditionellen Vorstellung Gottes als Vater oder Herr einher. Es zeigt sich, daß die Intensität der Su-

che und Beschäftigung mit alternativen Symbolisierungen des Göttlichen heterogen ist und inhaltlich in verschiedene Richtungen geht. Wie es zur Beschäftigung mit weiblichen Gottesbildern kommt und was sich daraus im Hinblick auf die Wahl weiblicher oder anderer Gottesvorstellungen für die einzelnen Frauen entwickelt, ist Gegenstand des folgenden Kapitelabschnitts.

4.4.3.2 Zur Genese individueller weiblicher Gottesvorstellungen

Der Anstoß, sich nicht nur kritisch mit traditionellen christlichen Gottesvorstellungen auseinanderzusetzen, sondern sich darüber hinaus weiblichen Aspekten des biblischen Gottes, neuen Interpretationen alter Göttinnenmythen oder aktuellen Formen von Göttinspiritualität zuzuwenden, kommt bei den von mir befragten Frauen im wesentlichen aus drei eng miteinander verknüpften Quellen: der Rezeption feministischer *Literatur*, der Teilnahme an *entsprechenden Veranstaltungen* und durch Kontakte zu *ähnlich interessierten Frauen* - häufig im Rahmen von Frauengruppen.

Anders war das nur bei Katja P., 51J., die ihre Göttinvorstellung aufgrund einer persönlichen Gotteserfahrung entwickelt hat. Sie berichtet, daß sie sich während der Geburt ihrer Tochter (Ende der sechziger Jahre) als *"allgebärende Mutter Erde"* erlebt habe:

> *"Die erste Gotteserfahrung, die hatte ich während der Geburt meiner Tochter. [...] Das war so, inzwischen meditiere ich ja schon sehr lange, und ich habe es immer wieder erlebt, ich weiß gar nicht, wie man das nun genau nennen soll, ob das ein Flash der Erleuchtung ist oder was, das habe ich zum ersten Mal gehabt während der Geburt und zwar so dieses Gefühl von absoluter Auflösung. Also was man körperlich während des Orgasmus erlebt, eben auch während der Geburt aus so einer Mischung aus Körperlichkeit und aber auch Geistigkeit. Also das Auflösen des Ichs oder des Egos. Und einen Moment lang das Gefühl von der allgebärenden Mutter Erde zu sein." (Katja P., M/169f.)*

Katja P. hat das Gefühl, diese Entwicklung aufgrund einer göttlichen Führung gemacht zu haben:

> *"Das ist eben die göttliche Führung. Für mich gibt es keinen Zufall, das ist meine Göttin, die mich dahinführt und auch dahin geführt hat, daß ich sie finde." (Katja P., M/175)*

In einer Kreativwoche für Frauen, die sie zusammen mit einer Kollegin veranstaltet, entdeckt sie durch ein Foto Isis als *ihre* Göttin, die sich ihr seitdem immer wieder in Trancen und Meditationen zeige (Katja P., M/176-181).

> *"Ich weiß, ich hatte immer die Venus von Willendorf, die hatte ich immer vor Augen und dachte, so müßte sie sein die große Mutter, mit dem üppigen Busen, wie meine Tante Margret. Die fand ich aber nicht. Und dann stand ich vor der Fotographie der Isis und guckte die so an. [...] Dann bin ich hingegangen und habe den Katalog rausgesucht und habe mich dahingehockt im Fersensitz, wie sich das gehört, habe den aufgeschlagen und dann lachte sie mich an und sagte, na hast du mich gefunden. Dann habe ich da gesessen und habe Tränen gelacht. Da wußte ich auch, warum ich Jesus nicht gut fand, weil er nicht lachte. Isis hat nämlich immer mit mir gelacht. [...] Inzwischen habe ich mich damit beschäftigt, damit auseinandergesetzt, aber es ist gar nicht so sehr die ägyptische Göttin Isis, es ist mein Bild, was ich von ihr habe." (Katja P., M/171)*

Katja P. hat sich schon vor dieser Erfahrung einer persönlichen Göttin mit Mythologieforschung, fernöstlichen Religionen und Matriarchatsforschung beschäftigt (vgl. Katja P., 51J., M/164f.). Sie liest in diesem Zusammenhang auch Literatur, die mittlerweile als Grundlagenliteratur feministischer Theologie und Spiritualität gelten kann, so z.B. Heide Göttner-Abendroth und Gerda Weiler.[366]
Die Lektüre solcher Bücher ist für viele der befragten Frauen ein wichtiger Anstoß, sich mit der Idee matriarchaler Religionen, Göttinnenmythen oder der Vorstellung einer Göttin, die verschiedene Lebensphasen einer Frau widerspiegelt, zu beschäftigen. Zusammen mit Christa Mulack und Dorothee Sölle (jeweils drei mal genannt), sind Heide Göttner-Abendroth (6 mal genannt) und Gerda Weiler (4 mal genannt) diejenigen Autorinnen, deren Bücher am häufigsten im Zusammenhang mit der persönlichen religiösen Entwicklung als wichtige Lektüre genannt werden.
Auch bei Doris T., 34J., Greta S., 51J. und Monika O., 45J. war die Auseinandersetzung mit dieser Literatur der entscheidene erste Schritt, sich weiblichen Gottesbildern zuzuwenden. Monika O. wird durch die Lektüre von Christa Mulacks "Weiblichkeit Gottes" angeregt, sich das Göttliche auch als Göttin vorzu-

---

366 Vgl. zu dieser Literatur auch Kapitel 2.1 und 2.2.1.

stellen. Für sie beginnt damit die Suche *"nach der weiblichen Seite Gottes"* (Monika O., M/151). Sie gelangt zu der Auffassung, daß entgegen kirchlicher Dogmatik unterschiedliche Gottesvorstellungen möglich und notwendig sind. Entscheidend sei die Frage, was *"zum Leben befreie"* (Monika O., M/155).

> *"Ja, Christa Mulack war mir bis dahin ja kein Begriff. Das habe ich durchgelesen mit all den Sachen. Da ist für mich wirklich so etwas Grundsätzliches passiert: Wie ist das mit der Göttlichkeit, mit dem Transzendenten und mit dem sich Vorstellen: weiblich, männlich. Da ist etwas Grundsätzliches passiert [...]. Inzwischen kann ich ja locker von der Göttin sprechen. Also für mich gehört das inzwischen einfach dazu, zur Transzendenz gehört für mich Gott und Göttin, also wenn ich es denn schon personalisiere, dann gehört für mich das Paar Göttin-Gott dazu." (Monika O., M/149)*

Einen ähnlichen Entwicklungsprozeß, angeregt durch Lektüre, berichten Doris T. und Greta S.

> *"Mich hat das Buch von Heide Göttner-Abendroth 'Die Göttin und ihr Heros' fasziniert, wobei ich mit dem Heros nicht soviel anfangen kann. Wichtig war auch Gerda Weiler, die aus dem Alten Testament viel für Frauen herausgeholt hat, und das gedanklich umgeschichtet hat. Auch die biblischen Quellen sind wichtig, um zu sehen, wie sehr Frauen vernachlässigt worden sind. Dann waren die theoretischen Seminare an der Uni wichtig. Auch was ich in den Seminaren von anderen Frauen und durch Freundinnen erfahren habe über neue Religiosität, über die neuen Hexen, Jahreszeitenfeste, Starhawk - da habe ich staunend gedacht, so was gibt's auch?" (Greta S., M/203)*[367]

Doris T. hat zwar keine vergleichbare rituelle Praxis, doch die Bezugnahme auf Göttinnen gehört auch für sie zu ihren religiösen Ausdrucksformen. So bezeichnet sie sich als *"Anhängerin von Kali"* (Doris T., M/86). Die Kenntnisse über Göttinnen bezieht sie aus entsprechender Literatur und Veranstaltungen zur feministischen Theologie (vgl. Doris T., auch M/76-80).

> *"Ich bin ja in einer feministischen Werkstatt [...], das findet einmal im Jahr statt. Wir sind auch über biblische Gestalten rangegangen, das ist ganz spannend, das sind alles so alte Damen zum Teil. Die sind jetzt mittlerweile bei dem babylonischen Mythos der Inanna gelandet.*
> *[...] Weil durch die Beschäftigung mit etwas ganz Fremden - das wollten die auch gern, die Frauen - ich hatte richtig das Gefühl, daß da eine Entwicklung abgelaufen ist. Sie haben sich mit den biblischen Frauengestalten beschäftigt. Irgendwann war ihnen das nicht mehr genug, und dann wollten sie gern die Göttin sehen. Das ist natürlich schwierig, jetzt aktuell, dann haben sie sich diesen Mythos vorgenommen, um der Göttin endlich mal habhaft zu werden. Und da ist sie*

---

[367] Starhawk ist eine bekannte amerikanische Autorin und Vertreterin des feministischen Hexentums; ihre Veröffentlichungen finden auch in Deutschland viel Beachtung. Darüber hinaus bietet sie zusammen mit anderen Mitgliedern ihres Covens auch "Witch-Camps" in Deutschland an, in denen die Ritualkunst gelehrt wird. Vgl. dazu auch Kapitel 2.3.1.

> *ja sehr konkret beschrieben in ihren ganzen Fähigkeiten. Wir haben uns letztes Jahr sehr intensiv mit dem Mythos beschäftigt." (Doris T., M/85f.)*

Auch für Gabriele N., 28J. und Marianne R., 55J. ist die Lektüre feministisch-theologischer Literatur ein wichtiger Auslöser für die Aneignung von Kenntnissen über religiöse Orientierungen, in denen Frauen eine herausgehobene Stellung haben.
Im Rahmen ihrer Ausbildung beschäftigt Gabriele N. die Frage, ob es Kulturen gab, in denen die Hebammentätigkeit einen höheren Stellenwert hatte. Heute greife sie für die Bebilderung ihrer Gottesvorstellungen *"eher auf die Vorstellung einer älteren Frau zurück"*, doch seien ihr konkrete Göttinvorstellungen *"noch zu fremd"*. Sie möchte im Zusammenhang mit der Beschäftigung mit Matriarchatsforschung Frauengestalten finden, die das Erleben von *"Frauenkraft"* ermöglichen und stärken. (Gabriele N., M/40)
Für Marianne R. ist es ungewohnt, die alten Vorstellungen von Gottvater einfach durch weibliche Gottesbilder zu ersetzen (vgl. Marianne R., M/230-232).

> *"Da habe ich sehr viel gelesen, so feministische Literatur, und immer wieder ging es auch darum, daß es früher mal Matriarchate gegeben hat und Göttinnenvorstellungen. Das waren so die Anfänge. [...] Das andere Buch von Christa Mulack 'Natürlich Weiblich', das habe ich kurz danach gelesen. Ich denke, daß dieses Buch damals 'Natürlich Weiblich' der erste Anlaß war, feministische Theologie anzugucken, weil sie ja sehr stark von der Theologie kommt und auch theologische Bezüge beschreibt.*
> *[...] Sie [die feministische Theologie, E.F.] hat mir dann eher geholfen, meinen Weg zu sortieren und zu gucken, warum habe ich so lange gebraucht, wie ist denn mein Leben verlaufen, da war sie mir schon wichtig, ich habe sehr viel verstanden darüber." (Marianne R., M/230)*

Die jüngste der befragten Frauen, Petra G., 23J., äußert ebenso wie Gabriele N. und Marianne R. Interesse an Göttinnen, der Beschäftigung mit alten Mythen, fremden Religionen sowie neuen religiösen Ausdrucksformen. Sie sei allerdings unsicher, wie sie dieses Neue in den eigenen (religiösen) Alltag umsetzen könne und ob sie es gegen überlieferte Gottesvorstellungen austauschen könne. Auch Petra G. hat sich mit feministischer Theologie beschäftigt und besucht Frauengottesdienste (vgl. Petra G., M/14ff.). Weibliche Bilder vom Göttlichen gehören für sie jedoch dazu, wenn in personifizierten Bildern vom Göttlichen gesprochen wird. Petra G. sieht ihre religiösen Gefühle allerdings am ehesten in der Natur oder in der Musik ausgedrückt. (Vgl. Petra G., M/21ff.)

Obwohl auch Susanne L., 30J., Carola E., 35J. und Paula F., 70J. in ähnlicher Weise wie die oben genannten Frauen in Kontakt mit weiblichen Gottesvorstellungen gekommen sind, lehnen sie diese für sich persönlich ab.
Paula F. kann sich nicht vorstellen, zu einer Göttin zu beten und weist personifizierte Gottesvorstellungen überhaupt zurück.

> *"Ich merke, daß ich da sehr am arbeiten bin. Wenn jemand sagt, ich versuche jetzt zu beten zu einer lebenden Göttin, dann muß ich feststellen, daß dieses nicht mein Ding ist." (Paula F., M/260)*

Ähnlich wie Paula F. empfindet auch Carola E. Abwehr gegen personifizierte Vorstellungen vom Göttlichen. Für sie drückt sich Glauben oder so etwas wie eine göttliche Kraft eher in zwischenmenschlichen Beziehungen aus. (Vgl. Carola E., M/123-127)

> *"Also ich habe zum Beispiel Erfahrungen in Frauengottesdiensten, in denen ich, na ja vielleicht in abgeschwächter Form, aber auch diese Abwehr gegen dieses Bild bei mir entdeckt habe. Wenn dann von der Göttin die Rede ist - nee, das will ich nicht.*
> *[...]*
> *Es gibt schon für mich, sagen wir mal so Sinnbilder für das, also sei es Jesus oder auch andere Menschen, wo ich denke, daß die das leben, daß sich darin was ausdrückt. Es können auch Menschen sein, die ich jetzt so erlebe, wo ich sehe, da läuft was ab zwischen mir und denen, die ich bewundere oder mit großen Augen ansehen kann. Das gibt es, aber es ist nicht dieses Personifizieren. Ich möchte da nichts über mir - weder einen Gott, noch eine Göttin, noch eine Kuh, noch eine Sonne. Ich glaube auch nicht, daß es mir was nützen würde." (Carola E., M/126 u. 127)*

Susanne L., die sich an ein eher väterlich geprägtes Gottesbild in ihrer Kindheit bzw. Jugend erinnert, interessiert sich eine Zeit lang für feministische Theologie und nimmt an Ritualen der *"neuen Hexen"* teil. Sie möchte das Göttliche jedoch nicht an einem Geschlecht festmachen und fühlt sich eher von Naturreligionen, insbesondere den *"indianischen Religionen"*, angezogen. (Susanne L., M/50f.)

Nicht alle Frauen, die sich mit alternativen, weiblichen Bildern vom Göttlichen beschäftigen, übernehmen diese in ihre persönliche Religiosität. Einige weisen die Gleichsetzung vom Göttlichen mit Weiblichkeit oder mit dem Mütterlichen als ebenso unzureichend zurück wie ein ausschließlich männlich oder väterlich gedachtes Gottesbild.[368] Allerdings zeigt sich durchgängig, daß bei den Befragten

---

[368] Diesen Aspekt betont auch Schulenberg, die hervorhebt, daß ein sog. "Bildermoratorium" nach dem Abschied von väterlichen Gottesvorstellungen für viele Frauen notwendig sei. Vgl.: Schulenberg 1993, 83-106.

eine große Offenheit gegenüber weiblichen Gottesvorstellungen besteht. Eine Symbolisierung des Heiligen/Göttlichen in weiblichen Bildern wird von einigen auch als befreiend erlebt.[369]

Festzuhalten bleibt, daß feministisch-spirituelle Literatur und die Thematisierung dieser Inhalte in entsprechenden Veranstaltungen und Frauengruppen ein wichtiger Bezugsrahmen für die Herausbildung einer feministisch orientierten Religiosität ist.
Bemerkenswert für die Herausbildung weiblicher Gottesvorstellungen ist, daß sie vor allem von den Frauen berichtet wurde, die in ihrer Kindheit den Vater als abwesend erlebt haben und deren Erziehung weitgehend von als selbständig und stark erlebten weiblichen Bezugspersonen getragen wurde. Ich stelle die Haltung der Befragten zu weiblichen Gottesvorstellungen und die Bedeutung von Mutter und Vater nocheinmal zusammengefaßt in der folgenden Graphik dar.

Wie die Gottesvorstellungen der befragten Frauen konkret aussehen und wie sich daraus Hinweise auf charakteristische Merkmale religiöser Neuorientierungen von Frauen innerhalb und am Rande der kirchlich-christlichen Religion ablesen lassen, wird im folgenden Kapitelabschnitt 4.4.4 untersucht.

---

369 Vgl. dazu ausführlicher in Kapitel 4.4.4.2 und vor allem 5.3.

Gegenüberstellung von Symbolisierungen des Göttlichen und der Einschätzung der Bedeutung von Vater und Mutter

	Mutter	***Vater***	***Vorstellung vom Göttlichen***
Katja P., 51J.	*"matriarchale Familie"*	*am Rande*	*Isis / "große starke Mutter"*
Doris T., 34J.	*"macht alles allein"*	*kein Kontakt zum Vater*	*Göttin und christliche Symbolisierungen*
Greta S., 51J.	*aufgewachsen bei Mutter u. Großmutter*	*kein Kontakt zum Vater*	*auch Göttin, Energie und Kraft*
Monika O., 45J.	*alleinerziehend, Witwe, vermißt "richtiges Familienleben"*	*früh gestorben*	*Gott und Göttin gehören zur Transzendenz*
Gabriele N., 28J.	*alleinerziehend, Witwe*	*früh gestorben*	*auf der Suche, "Göttin ist noch fremd"*
Petra G., 23J.	*aufgewachsen bei Mutter u. Großmutter*	*früh gestorben*	*auf der Suche, Gott in der Natur ... "nicht alter Mann"*
Marianne R., 55J.	*schwache Mutter*	*autoritärer Vater*	*auf der Suche "Richtung Muttergöttin"*
Carola E., 35J.	*stark und schwach zugleich*	*autoritärer Vater*	*keine personale Gottesvorstellung, keine Göttin, Jesus wichtig*
Susanne L., 30J.	*beide Eltern etwa gleich*		*keine personale Gottesvorstellung, keine Göttin*
Paula F., 70J.	*beide Eltern etwa gleich*		*keine personale Gottesvorstellung, keine Göttin, Heiliger Geist wichtig*

4.4.4 Bilder vom Göttlichen

Bei der Darstellung der aktuellen Göttinvorstellungen der Befragten geht es im folgenden um die Verwendung geschlechtsspezifischer Symbolisierungen und anschließend dann um die Bezugnahme auf geschlechtsneutrale und nicht-anthropomorphe Bilder. Auch wenn die Aussagen der Befragten selten ausschließlich einer dieser Kategorien zugeordnet werden können, so zeigen sich doch unterschiedliche Gewichtungen geschlechtsspezifischer Konnotationen. De facto benutzen viele der befragten Frauen sowohl geschlechtsspezifische als auch geschlechtsneutrale Bilder und Begriffe, um ihre Gottesvorstellungen zu beschreiben (vgl. auch Kapitel 4.4.2). Zudem zeigt sich die religiöse Um- und Neuorientierung häufig als ein nicht abgeschlossener und in Wandlung begriffener Prozeß. Auch der Einfluß des Interviews selber auf die aktuelle Konstruktion der Gottesvorstellung muß berücksichtigt werden.[370]

Im ersten Abschnitt dieses Kapitels (4.4.4.1) steht die Haltung zu traditionellen, männlich-väterlich geprägten Gottesvorstellungen im Zentrum. Im zweiten Abschnitt (4.4.4.2) werden unterschiedliche Formen weiblicher Symbolisierungen vom Göttlichen betrachtet. Der Bezug auf konkrete einzelne Göttinnen, auf bestimmte Göttinkonzepte (z.B. die Göttin in dreifacher Gestalt und die Göttin als innerpsychisches Konzept, vgl. Kapitel 2.3.1 u. 2.3.2) sowie Integrationsversuche weiblicher Aspekte des biblischen Gottes und Neuinterpretationen der christlichen Gotteslehre (z.B. die Rede von der "Heiligen Geistin"; vgl. Kapitel 2.3.4) werden untersucht. Im dritten Kapitelabschnitt (4.4.4.3) stehen dann nicht-personifizierte und auf die Natur bezogene Gottesvorstellungen im Mittelpunkt.

4.4.4.1 Einstellungen zu männlich-väterlichen Gottesbildern

Die Beschreibungen des christlichen Gottes mit männlichen Attributen wie Herr, Vater, strenger gerechter Richter, König oder Herrscher ist nicht nur mit vielen biblischen Textstellen zu belegen, sie hat auch eine lange Tradition in

---

370 Vgl. zu diesem Problem auch in Kapitel 1.3.

der Kirchengeschichte. Entsprechende Gottesvorstellungen wurden und werden überwiegend von Männern verwendet, angefangen bei den Autoren der biblischen Texte, über Theologen und Bibelinterpreten im Verlauf der gesamten Christentumsgeschichte bis hin zu heutigen Pfarrern und anderen Mitarbeitern der Institution Kirche.
Auch wenn fast alle hier befragten Frauen in der Hauptsache von weiblichen Bezugspersonen erzogen worden sind (vgl. Kapitel 4.3.1), so waren die vermittelten Gottesvorstellungen doch weitgehend am Bild eines väterlichen Gottes orientiert. Die vorherrschenden androzentrischen Gottesbilder wurden offensichtlich wie selbstverständlich an die Töchter/Enkelinnen weitergegeben. Erst bei den hier untersuchten Frauen vollzieht sich ein Bruch mit dieser Tradition. Keine der untersuchten Frauen möchte Kindern ein traditionell-androzentrisches Gottesbild vermitteln (vgl. Kapitel 4.4.2).

Unabhängig davon, wie eng die Verbindung zum Christentum war oder ist, ausschließlich androzentrische Gottesvorstellungen werden nicht beschrieben. Doris T., 34J. äußert dezidiert, sich von männlich geprägten Gottesbildern gelöst zu haben.

> *"Also erstmal diesem Vatergott habe ich abgeschworen [...].*
> *Heute kann ich das eben aus der Zeit heraus sehen, daß Jesus ein Mann ist. Aber diese ganzen Männer machen sich da alle breit, der Heilige Geist und der Vater und der Sohn, alle treten sich da tot und dusselig und dann noch zwölf Apostel. Und wo sind dann die Frauen?" (Doris T., M/83)*

Trotzdem behält die Jesusfigur eine besondere Position. Jesus wird ein frauenfreundliches Verhalten attestiert. Von einigen der befragten Frauen wird er als Leidensgefährte erlebt sowie als Vorbild für moralisch wertvolles Verhalten. In auffälligem Gegensatz zum negativ erlebten Gottvater wird Jesus als positiver Aspekt der christlichen Trinität gesehen (ausführlicher in Kapitelabschnitt 4.4.4.2).
Männlich konnotierte Gottesbilder werden von den befragten Frauen mit Erfahrungen aus Kindheit und Jugend verbunden. Carola E., 35J. assoziiert ein männlich geprägtes Gottesbild mit dem autoritär erlebten Vater (vgl. Kapitel 4.3.3) und empfindet es als Instrument der Machtausübung von Männern:

> *"Also dieser andere Gott, [...] der ist für mich ganz klar von Menschen und zwar von Männern gemacht. Ganz eindeutig. Das sind für mich Männer, die den machen und die den gemacht haben, auch aus allem Kirchengeschichtlichem, was ich mir so angelesen habe, bleibt es so, daß Männer diesen Gott gemacht*

haben und daß es ein Männerinstrument, ein Instrument von Männern ist, um Macht auszuüben auf verschiedenen Ebenen, was sich ja in den letzten zweitausend Jahren gezeigt hat." (Carola E., M/125f.)

Marianne R., 55J. erzählt von ihrem Versuch, die Vorstellung eines Gottvaters zugunsten einer Muttergöttin zu ersetzen:

"Ich habe Schwierigkeiten, ihn [Gottvater, E.F.] aus meinen Vorstellungen heraus zu schmeißen. Ich habe das neulich noch entdeckt, wenn es mir so ganz dreckig geht, dann kommt noch einmal so eine Art Gebet zustande, wie ich das so zwar als Kind nicht gemacht habe, aber später als ich älter war, so Stoßgebete, 'lieber Gott, hilf mir', so dieses. Das ist ja ein Verhaltensmuster, wo sich psychische Ängste äußern. Und dann merke ich jetzt - ich stoppe sofort und sage, hey, lieber Gott ist nicht, hier nehmen wir jetzt mal eine Muttergöttin. Dann merke ich, daß es mir schwerfällt, in meiner Vorstellung das umzusetzen. Auf der anderen Seite merke ich auch, daß es mir gut tut, daß mich das im Grunde ja stärker macht als dieses, 'lieber Gott, hilf mir.' Gerade weil ich auch weiß, der hat mir nie geholfen! Ich denke, wenn man dreißig, was heißt dreißig, fünfundfünfzig Jahre lang andere Vorstellungen gehabt hat, dann ist es natürlich schwierig, die jetzt umzubilden im Kopf. Und ich denke, das wird noch eine Zeit brauchen, bis ich eine neue geistige Vorstellung habe von dem, wo ich den Sinn meines Lebens oder das Transzendente sehe oder wie immer auch, bis ich da mehr Klarheit habe als das, was ich jetzt so fühle." (Marianne R., M/231f.)

Die drei jüngeren der befragten Frauen (Petra G., 23J., Gabriele N., 28J. und Susanne L., 30J.) lehnen übereinstimmend das traditionelle christliche Gottesbild ab, ohne sich explizit weiblichen oder anderen klar umrissenen Gottesvorstellungen zuzuwenden.

Die Bilder vom Gottvater der Kindheit sind bei einigen Frauen mit der Vorstellung eines allmächtigen Gottes verbunden, der aber enttäuschte oder allein ließ und dessen Hilfe vergeblich erbeten wurde (so z.B. Petra G., Gabriele N., Katja P. und Marianne R.; vgl. auch in Kapitel 4.3). Als erwachsene Frauen werden Gefühle der Fremdheit und des Ausgeschlossenseins erlebt, wenn in der rein männlichen Form von Gott gesprochen wird.

"Also das mindeste ist, statt 'Herr' 'Gott' zu sagen. Das ist das allermindeste, wenn es in dem Zusammenhang vielleicht sogar noch andere Worte gibt, weiß ich nicht. Das ist bestimmt auch ganz schwierig, weil dann bestimmte Leute es eben nicht mehr verstehen. Aber Gott ist eben bei uns was, da hat jeder zumindest seine eigenen Gedanken zu, während ich mich bei 'Herr' überhaupt nicht eingeschlossen fühle, weil da fällt mir wirklich nur Herr Meier und Herr Schulze zu ein." (Petra G., M/24)

Für Paula F., 70J., die auch positive Gefühle mit einem väterlichen Gott verbinden kann, wird jedoch gerade deshalb der ihrer Ansicht nach notwendige Widerstand gegen dieses einseitige Gottesbild erschwert:

> *"Gegen einen bösen Vater darf ich mich wehren, da ist es offensichtlich. Aber wenn der Mißbrauch kaschiert ist durch diese väterliche Güte, ist es schwierig, und darum ist da nicht ranzukommen. Und das ist auch meine persönliche Geschichte, daß ich so lange ausgehalten habe" (Paula F., M/257)*

Paula F. sieht in der Verpflichtung zum Gehorsam und zur Loyalität gegenüber einem scheinbar gütigen und gerechten Gottvater den entscheidenden Grund, warum sie so lange in einer unterdrückten Position geblieben ist (vgl. dazu auch Kapitel 4.4.3.1).

Keine der befragten Frauen bezieht sich vorwiegend positiv auf traditionelle Gottesvorstellungen.[371] Keine findet z.B. in traditionellen Gottesdiensten eine religiöse Heimat oder meint, dort in Kontakt mit dem Göttlichen kommen zu können (vgl. dazu auch Kapitel 4.5.1).
An der Gruppe der befragten Frauen scheint sich die Hypothese zu bestätigen, daß eine Veränderung des herkömmlichen Rollenverständnisses und Selbstbildes von Frauen aus traditioneller Religiosität und traditionellen Gottesvorstellungen herausführt. Bemerkenswert allerdings ist, daß bis auf zwei Frauen, Katja P. und Susanne L., alle anderen Befragten weiterhin im kirchlich-christlichen Kontext engagiert sind. Sie versuchen, ihre veränderten Glaubensvorstellungen innerhalb des christlichen Rahmens zum Ausdruck zu bringen.

4.4.4.2 Weiblich symbolisierte Bilder vom Göttlichen

Alle befragten Frauen setzen sich im Prozeß ihrer religiösen Neuorientierung mit der Möglichkeit weiblicher Symbolisierungen des Göttlichen auseinander. Bei einigen Frauen allerdings weckt das Bild einer Göttin oder Muttergöttin, die den männlichen Gott ersetzt, Gefühle der Fremdheit und Abwehr (vgl. Kapitel 4.4.3.2). Daraus resultiert dann die Betonung geschlechtsneutraler, nicht-personifizierter Bilder vom Göttlichen (vgl. Kapitel 4.4.4.3).

---

[371] Dieses Phänomen zeigt sich auch als eine allgemeine Erscheinung im Christentum; vgl. Kapitel 5, Anmerkung 390. Das besondere ist der offfensive Umgang und die aktive Suche nach Neuorientierungen in feministisch-theologischen Kreisen und auch bei den befragten Frauen.

Unterschiedlich ist auch die Intensität und die Selbstverständlichkeit, in der sich auf weibliche Gottesvorstellungen bezogen wird. Während Katja P., 51J. selbstbewußt von "ihrer" Göttin Isis spricht, beschreiben andere Frauen, daß sie sich mehr Vertrautheit und Wissen im Umgang mit weiblichen Gottheiten wünschen; oder sie beziehen sich auf unterschiedliche weibliche Gottesbilder, ohne sich festzulegen, weil sie sich auf der Suche sehen.

Die Göttin in dreifacher Gestalt

Das Konzept einer Göttin in dreifacher Gestalt, als junge Frau/weiße Göttin, Mutter bzw. reife Frau/rote Göttin und als Weise Alte/schwarze Göttin ist sowohl in der feministisch-spirituellen Literatur als auch in der Praxis freier Frauenritualgruppen ein zentraler Bezugspunkt. Es bildet vielfach die Grundlage der Interpretation von Mythen und ist Mittelpunkt einer göttinbezogenen Religiosität bzw. einer nicht-christlichen Spiritualität von Frauen. (Vgl. Kapitel 2.3.1)

Der Bezug auf die drei Aspekte der Göttin als symbolischer Ausdruck der verschiedenen Lebensphasen einer Frau verweist auf die große Bedeutung des Bezugs zur eigenen Lebenserfahrung. Gerade deshalb dürften sich in diesem Konzept anregende Elemente für eine religiöse Neuorientierung finden.

Zwei Frauen, Doris T., 34J. und Greta S., 51J., beziehen sich explizit auf eine dreifache Göttin. Doris T. sagt, daß ihr gerade die Spiegelung der verschiedenen Lebensphasen einer Frau im Göttlichen wichtig sei, um damit *zu "arbeiten"*. Darin sei viel vom eigenen Lebensgefühl wiederzufinden (Doris T., M/86). Sie betont, daß die Bedeutung der Göttin über die einer Mutter hinausgehe. Alle Lebensbereiche, einschließlich Sterben und Tod sowie der Bezug zu den Abläufen in der Natur seien angesprochen.

> *"Das finde ich unendlich spannend, weil ich glaube, genau diese drei Aspekte sind das ja auch, also dieses Todbringende, dieses Lebengebende und auch diese weiße, jungfräuliche Göttin, die also wirklich Power hat, und auch kämpft, also so diana-mäßig, die ich ja in meinem Leben ewig unterdrückt habe. Also ich denke, an diesen drei Göttinnen kann man ja auch selber arbeiten.*
> *[...]*
> *Diese Beschreibung der Göttin, das sind ja menschliche Erfahrungen, die auf die Göttin und dann eben auf diesen Naturablauf projiziert werden. Also die menschliche Erfahrung, daß Mensch so ist, in einer Phase seines Lebens eben besonders kämpferisch ist, voranschreitet, mutig ist - oder in einer anderen Phase mehr nährend ist, eine erotische Kraft ausstrahlt oder auch in einer Phase todbringend ist und die ganzen schwarzen magischen dunklen Kräfte auslebt. Das kann an drei Tagen jede einzelne sein, das kann aber auch in*

Lebensphasen sein. Von daher denke ich, das ist ein Modell, das sehr viel zuläßt, wo sehr viel vorkommt, auch von Frauen vorkommt, das finde ich ein schönes Gottesmodell. Unseres finde ich da etwas verkürzt, nur den alten Mann auf der Wolke, wer kann sich denn damit identifizieren? Deswegen finde ich dieses Göttinnenbild wichtig, auch von der Lebenserfahrung her, auch was die Naturerfahrung bedeutet.
[...]
Da braucht man doch nur nach draußen zu gucken, das finde ich so handgreiflich. Aber was habe ich mit diesem alten Mann da oben zu schaffen, der da sitzt mit seinem Buch und ab und zu sein Jesulein runterschickt und sagt, nun mach es mal gut da unten und nun sei du mal mein Stellvertreter. Das ist so abgehoben." (Doris T., 34J., M/86f.)

Doris T. hat in ihrem "Göttinnenregal" unterschiedliche Figuren und Bilder gesammelt, die für sie verschiedene Ausprägungen der Göttin repräsentieren (vgl. Kapitel 4.4.1 u. Doris T., M/89). Besonders die Einbeziehung und Wertschätzung von Körperlichkeit und Sexualität sowie der dunklen Seite, der Todesnähe, die ja im traditionellen christlichen Gottesbild kaum integriert seien, erlebt sie als wichtig. Die drei Aspekte der Göttin führten weg von einer ausschließlichen Beschränkung der Frau auf Mutterschaft.

"Ich bin ja nun alte Anhängerin von Kali. Das liegt nun daran, daß ich Skorpionin bin und mir sowieso das Dunkle, Todesnahe sehr nahe ist. Also von daher sind das so Aspekte, von denen ich sage, ja, das gehört dazu. Das muß also nicht nur immer das Nährende sein." (Doris T., M/86)

Die verschiedenen Funktionen der Göttin macht Doris T. in einem von ihr selbst formulierten Segensspruch deutlich, den sie mir am Ende des Interviews schenkt:

"Es segne dich die Eine, die in Allem ist.
Die junge Frühlingsgleiche sei bei dir,
sie gebe dir Entschlossenheit und Mut für deinen Weg.
Die Üppige und Fruchtbare
schenke dir die Lust zum Leben,
sie nähre dich und gebe dir Geborgenheit.
Die alte Herbstzeitlose sende dir Zeichen,
an denen du erkennst und Träume,
an denen du wächst.
Es segne dich die Dreieinige.
Es segne dich die Eine, die Alles ist.
Amen." (Doris T., M/111f.)

Greta S., 51J. berichtet, über Rituale in einer Frauengruppe einen praktischen Zugang zu Göttinvorstellungen bekommen zu haben, die auch die sog. dunklen Aspekte umfassen (vgl. Greta S., M/204ff.).

> *"Hekate zum Beispiel. Also die schwarze Göttin ist für mich keine, die mir Angst macht. Ich hab auch ein Verhältnis zu Sterben und Tod, ich habe keine Angst vorm Tod. Wenn es heißen würde, du hast Krebs und höchstens noch ein halbes Jahr zum Leben, gut, dann würde ich das annehmen. Das gehört dazu, auch im Bild des Göttlichen. Wir können nicht ewig leben, leben tut unsere Seele, irgendwas in mir. Der Körper ist nur eine Hülle, das ist nur eine Zeit. Ich weiß nicht, vielleicht gibt's ja auch mehrere Wiedergeburten, ich denke es gibt welche. Und so wie der Tod zum Leben gehört, gehören auch die dunklen Seiten zur Göttin und zu mir. Sicher, ich habe auch negative Seiten. Aber damit muß ich leben, die sind da.*
> *[...]*
> *Ich bin mit all meinen positiven und negativen Seiten ein Geschöpf Gottes. Und wenn er oder sie mich nicht so hätte haben wollen, warum hat sie mich dann so geschaffen, so in die Welt geschickt? Ebenso umfaßt die Göttin eben alles, ist überall." (Greta S., M/204 u. 205)*

Alle anderen Befragten beziehen sich nicht ausdrücklich auf eine Göttin in dreifacher Gestalt. Bei denjenigen, für die weibliche Gottheiten bedeutungsvoll sind, wird aber dennoch erkennbar, daß keine ausschließlich mütterliche Göttin gemeint ist. So sei es für Katja P., 51J. überraschend gewesen, daß die Göttin Isis, die sie als ihre Göttin erfahren habe, nicht dem Bild einer üppigen Muttergöttin, wie beispielsweise der Venus von Willendorf, entsprochen habe. Katja P. ist diejenige, die auf die Frage der fiktiven Tochter im Fragebogen ganz klar formuliert hatte: *"Gott ist eine große gute Mutter"* (vgl. in Kapitel 4.4.2).

Darüber hinaus wird der mütterliche Aspekt der Göttin von keiner Befragten besonders hervorgehoben, einige Frauen äußern diesbezüglich auch Unbehagen. *"Ich könnte nicht Mutter"* sagen, weist Carola E., 35J. diese Vorstellung zurück (Carola E., M/123f.). Doris T. spricht sich deutlich dagegen aus:

> *"Ich will da jetzt keine große Mutter sitzen haben. Meine Mutter hat schon genug Verbrechen an mir begangen, so ungefähr, das muß ich nicht noch weiter ausziehen." (Doris T., M/86)*

Für Monika O., 45J. und Greta S. gehören mütterliche Aspekte zur Vielfalt weiblicher Gottesvorstellungen dazu, stehen aber bei beiden nicht im Mittelpunkt. Marianne R., 55J., die sich klar von einem Vatergott abgrenzt, habe zur Zeit noch kein neues Bild vom Göttlichen. Es gehe jedoch *"in Richtung so et-*

was wie Muttergöttin, aber noch ohne klare Gefühlsvorstellungen" (Marianne R., M/217).

Deutlich wird, daß es seitens der befragten Frauen keine Zentrierung auf einen bestimmten Göttinaspekt, wie beispielsweise Mütterlichkeit, gibt. Zwei Frauen betonen mit dem Aspekt der schwarzen, auch zerstörerischen Göttin, ein Bild, das in einer christlich orientierten Religiosität eigentlich keinen Platz hat. Das in feministisch-spiritueller Literatur und Ritualpraxis häufig verwendete Modell einer dreifachen Göttin scheint für die Befragten eher ein idealtypisches Modell als ein konkret bedeutsames Göttinbild zu sein.
Die Suche nach weiblichen Symbolisierungen vom Göttlichen zeigt sich als ein disparater und von starken Verunsicherungen gekennzeichneter Prozeß. Es gibt (noch) kein tradiertes Konzept oder breit akzeptiertes Modell weiblicher Gottesvorstellungen. Die Aussagen der befragten Frauen bekräftigen den Eindruck, daß die Neuorientierung feministisch und christlich orientierter Frauen ein individuell geprägter Suchprozeß ist, der von verschiedenen feministisch-theologischen und feministisch-spirituellen Strömungen beeinflußt wird. Eine besondere Bedeutung von Muttergöttinnen[372], sog. "schwarzen" Göttinnen oder eine durchgängige Bezugnahme auf das in der nichtchristlichen feministischen Spiritualität verbreitete dreifache Göttinkonzept ist nicht zu erkennen.

Bezug auf einzelne Göttinnen

Charakteristisch für die befragten Frauen ist, daß sie aus verschiedenen religionsgeschichtlichen Kontexten solche Göttinnen heranziehen, die zur aktuellen Lebenssituation passen und auf persönliche Lebenserfahrungen bezogen werden können. Nicht der historische oder religionsgeschichtliche Hintergrund einer Göttin steht im Vordergrund, sondern die individuelle Interpretation und Zugangsweise der einzelnen Frauen.[373]

---

372 Dieser Befund widerspricht der z.B. von James Preston vertretenen Auffassung, daß die Attraktivität von Göttinnen in der gegenwärtigen Kultur weitgehend auf die Sehnsucht nach Bildern von Mütterlichkeit und Natur zurückzuführen sei, die regressive Bedürfnisse und Harmoniewünsche heutiger Menschen erfüllen würden. Vgl. James J. Preston (Hg.): Mother Worship. Theme and Variations. Chapel Hill 1982 und auch in Kapitel 5.3.2.

373 Der hier festgestellte, undogmatische Umgang mit religiösen Vorstellungen aus verschiedenen religiösen Kulturen kann auch für große Teile der Szene neuer religiö-

Nur drei der befragten Frauen sprechen explizit von bestimmten Göttinnen. Für Katja P. habe "ihre" Göttin Isis jedoch nur noch wenig mit den religionsgeschichtlichen Überlieferungen zu tun: *"Es ist mein Bild, was ich von ihr habe"*, sagt Katja P. (M/177). Die Göttin Isis zeige sich ihr in verschiedenen Gestalten, zum Beispiel auch in der Maria (Katja P., M/189). Darüber hinaus sind für Katja P. auch andere, einschließlich männliche Bilder und Symbolisierungen des Göttlichen, unproblematisch. So erfahre sie in der Meditation einen persönlichen Schutzengel, eine Art Buddha mit dem Namen *"Wu"*. Sie glaubt, daß dieser sie in einem früheren Leben einmal gerettet habe.

> *"Er sitzt immer auf meinem Rücken, aber es ist keine Belastung, es ist mehr so ein Schutz im Nacken, wo auch die Angst sitzt. Da sitzt er eben davor. Also es ist wirklich ein Schutz, ein Schutzengel im wahrsten Sinne des Wortes." (Katja P., M/183)*

Die offene Auswahl und Interpretation von Göttinnen, die für die spirituelle Göttinbewegung insgesamt kennzeichnend ist,[374] findet sich auch bei den befragten Frauen wieder. Doris T., 34J. sammelt und gestaltet unterschiedlichste Göttinnenbilder. Sie habe situationsabhängig verschiedene Vorstellungen vom Göttlichen: Während eines Bauchtanzfestes z.B. sei es die Göttin Isis, in einer perönlichen Krisensituation dagegen sei es Jesus, der ihr erschienen ist. Doris T. zieht daraus den Schluß, daß diese Bilder aus einem inneren Bedürfnis heraus entstanden sind (vgl. Doris T., M/91-94).

> *"Die Erfahrung hat mir dann nochmal die Augen geöffnet, man muß Bilder nicht gleich auf den Müll werfen, sondern sie sind ein Medium. [...] das hat mir auch ein stückweit gezeigt, das ist auch mein Gott. Da brauche ich mich nicht so arrogant darüber zu erheben und sagen, ich bin ja viel besser drauf, ich glaube an die Göttin, sondern ich denke, daß auch in dem normalen Gottesbild Aspekte drin sind, die auch für uns wichtig sind oder für mich." (Doris T., M/93f.)*

Sowohl bei Katja P. als auch bei Doris T. ist die Bezugnahme auf Göttinnen kein Ausschlußkriterium für andere Gottesvorstellungen, einschließlich der christlichen Symbolik. Charakteristisch ist, daß eine Vorliebe für weibliche Gottesvorstellungen beschrieben wird, wobei die Orientierung an persönlichen Bedürfnissen und Gefühlen das entscheidende Kriterium ist.

---

ser Bewegungen/New Age insgesamt diagnostiziert werden. Vgl. dazu auch in Kapitel 6.

374 Vgl. dazu auch Kapitel 2.1 und 2.3.

Auch Greta S., 51J. hat keine Vorliebe für bestimmte Göttinnen. Den Bezug auf die Göttin Hekate als *"Repräsentantin der dunklen Seite der Göttin"* beispielsweise erlebt sie als eine mögliche Ausdrucksform unter vielen anderen, die die umfassende Göttin haben könne.

> *"[...] manche Frauen sagen ja so, also Pandora ist meine Göttin oder Kybele. Da habe ich mich mit den einzelnen zu wenig beschäftigt. Mir ist jetzt aber aufgefallen - vor vielen Jahren war eine Ausstellung über Aphrodite - da war ein kleiner weiblicher Elfenbeinkopf aus Lascaux, 28.000 Jahre alt. Den habe ich mir ganz lange angeguckt und gedacht, wie schön sie ist. Ich weiß nicht, wie die heißt, wer das ist. Aber die hab ich ins Herz geschlossen und nicht vergessen. Und gestern habe ich mir neben der Venus von Willendorf dieses Köpfchen als Nachbildung gekauft. Und gestern abend hatte ich das Gefühl: endlich habe ich sie, endlich ist sie bei mir. Sie war eigentlich schon immer da. Aber sie hat für mich keinen Namen, ich habe schon mal gesagt: die Göttin mit den tausend Namen. Sie kann alles für mich sein, mal dieses, mal jenes." (Greta S., M/204)*

Aus der Beschäftigung mit religionsgeschichtlichen Aspekten von Göttinnen werden Anregungen geholt, die für die eigene religiöse Tradition zunächst fremd sind. So hat sich beispielsweise Paula F., 70J. im Rahmen einer Veranstaltung zur feministischen Theologie mit der sumerischen Göttin Inanna beschäftigt, ohne dabei aber einen eigenen spirituellen Zugang zu Göttinnen zu suchen. Sie lehne es ab, *"zu einer lebenden Göttin zu beten"* (Paula F., M/260). Auch für Gabriele N., 28J. sei es *"zu fremd"*, im Gebet eine Göttin anzusprechen, obwohl sie in Krisensituationen auf eine Gottesvorstellung zurückgreife, die sie als *"ältere Frau"* beschreibt. (Gabriele N., M/40). Monika O., 45J. bezieht sich ebenfalls nicht auf eine bestimmte Göttin, für sie gehören weibliche und männliche Gottesvorstellungen zusammen. Zwar interessiert sich Monika O. für Göttinnen aus nicht-christlichen Kontexten, das führt aber nicht zu einer besonderen Beziehung zu einer speziellen Göttin. Für Monika O. geht es mehr darum, sich in der Beschäftigung mit weiblichen Gottheiten mit ihrer religiösen Identität als Frau auseinanderzusetzen (vgl. Monika O., M/151-154).

> *"So, also dann zu gucken, okay, da ist Gott und wir brauchen diese Vorstellung, daß wir Menschen uns transzendieren, unser Selbst auf einer höheren Stufe irgendwie auch wiederfinden, uns danach auch ausrichten können. Das hat der Mann in Gott und ich als Frau möchte es in der Göttin, na gut, und dann mal zu gucken auch in der Religionsgeschichte, wo gibt es denn Göttinnen und wie werden die denn dargestellt. Und so haben wir uns beschäftigt mit der Inanna, dieser alten Göttin aus Mesopotamien. Und wie wird diese Göttin denn beschrieben, und wie ist das denn mit uns Frauen, wenn wir diese Göttin als*

> *Gegenüber haben? Das finde ich total reizvoll, zu gucken, was hat die für Eigenschaften, was macht die, was kann ich davon im Gegenüber für mich auch ablesen, wo kann sie mir da helfen." (Monika O., M/152)*

Wichtiger als ein konkret gestalteter Bezug auf bestimmte Göttinnen ist bei den interviewten Frauen - und vor allem bei denjenigen, die eine enge Anbindung an die Kirche haben - die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Göttinnenbildern als Korrektiv bzw. Erweiterung des christlichen Gottesbildes. Dabei steht die Suche nach einer positiven religiösen Identität als Frau und nach neuen Formen religiöser Praxis im Vordergrund.

Die Göttin als psychologisches Konzept

Das Anliegen, durch die Beschäftigung mit Göttinnen zu einer neuen Identität als Frau zu gelangen, ist das zentrale Motiv derjenigen Frauen, die sich mit Göttinnen als inneren Bildern bzw. als innerpsychischem Konzept beschäftigen.[375]

Einige Aspekte dieser Betrachtungsweise sind auch für die interviewten Frauen bedeutsam.

Monika O., 45J. stellt den Zusammenhang zwischen der Beschäftigung mit Göttinnenmythen und Selbsterfahrungsaspekten in den Mittelpunkt; sie beschreibt, welche Auswirkungen eine Auseinandersetzung mit der Göttin Inanna für sie und andere Frauen gehabt habe:

> *"Wir haben uns [...] mit den Frauen auch sehr schwer getan mit den zerstörerischen Momenten bei der Inanna, aber auch festgestellt, wenn wir ehrlich sind, dann haben wir es ja auch in uns. Daß Zerstörung auch zum Leben dazugehört, so schmerzhaft das auch ist, und ich darf auch als Frau etwas zerstören, es ist ja die Frage des Ziels. Ich kann auch etwas Neues nur neu beginnen, wenn etwas Altes vernichtet wird. [...] Aber da noch mal wirklich zu gucken, nun betrachte ich das mal, was hat das zu tun mit mir, wenn ich das wirklich mal zulasse, was in mir ist, was finde ich bei ihr, was finde ich bei mir und in dem Bild der Göttin, heißt das, das ist okay, ich darf das.*
> *[...] ich denke, das hat dann etwas mit meiner persönlichen Geschichte und Struktur zu tun, ich kann mir da eine Erlaubnis holen und das heißt, das, was in mir ist, kann ich und darf ich auch leben. So etwas ist dann bei mir durch die Beschäftigung mit der Inanna hängen geblieben, mit den Eigenschaften, die sie hat, die dann alle aufgezählt werden. Und zu sagen, das ist alles in uns Frauen und in mir.*

---

[375] Es gibt ein recht umfangreiches Spektrum entsprechender Literatur, die sich mit Göttinnen ausschließlich aus dieser Perspektive beschäftigt (vgl. dazu Kapitel 2.3.2).

> *[...] nun haben wir die Inanna, was ist denn nun mit ihr, wo stehen wir denn nun und dann weiter gucken, was macht sie denn mit uns. Heißt das eine Entthronung, heißt es das nicht? Können die beiden miteinander, dieser Gott, den wir aus der Bibel kennen, und Inanna? Können sie nicht? Was hilft uns Frauen an dieser Stelle weiter, wo wir stehen? Das ist ein Weg, ich denke, da machen wir Schritte. Ich persönlich bin da auch auf dem Weg." (Monika O., M/152 u. 152)*

Für Paula F., 70J., die sich auch mit dem Unterweltsgang der Inanna beschäftigt hat und dazu auch Bilder gemalt hat, spielt das vor allem im Hinblick auf Selbsterfahrung und ihre Persönlichkeitsentwicklung als Frau eine Rolle:

> *"Das war bei uns einmal in der Feministischen Werkstatt Thema, Inannas Gang in die Unterwelt. Das hat mich sehr beeindruckt und beschäftigt. Das habe ich auch noch weiter entwickelt, und in meiner Therapie habe ich etwas ähnliches gemacht. - Daß sie immer gesagt hat: Ich nehme es!" (Paula F., M/259)*

Die Auseinandersetzung mit einer Göttin, die selbstbewußt Herrschaft und Macht beansprucht, kann ein Auslöser oder eine Unterstützung für Veränderungen im eigenen Leben sein. Für Paula F. bedeutet das, sich mehr persönlichen Freiraum nehmen zu können (vgl. Paula F., M/163f.).
Auch Greta S., 51J. betont den Aspekt der Stärkung des Selbstbewußtseins durch die Zuwendung zu Göttinnen. Sie bemühe sich, *"Göttin zu denken", "um dem Weiblichen mehr Kraft zu geben"*. Das Bild der Göttin sehe sie *"als Energie und Kraft, an der wir uns stärken können, die für alle da ist"* (Greta S., M/203).
Gabriele N., 28J. beschäftigt sich zwar nicht gezielt mit Göttinnen, doch das gleiche Motiv wie bei Greta S. spielt eine Rolle bei ihrer Beschäftigung mit Matriarchats- und historischer Frauenforschung (vgl. Gabriele N., M/37ff.).
Auch Marianne R., 55J. äußert, daß ihr die Vorstellung einer Göttin mehr Stärke verleihen kann als ein männlicher Gott (vgl. Marianne R., M/231).
Doris T., 34 J. betont, daß Göttinnen eine wichtige Identifikationsmöglichkeit bieten, da die Frauengestalten in der Bibel in dieser Hinsicht zu wenig zu bieten hätten.

> *"Als Identifikationsfiguren sind für mich also wirklich irgendwelche Göttinnengestalten interessanter. Ich habe mir gerade ein schönes neues Buch gekauft. Das ist was, das ich sehr spannend finde. [Es geht um das Buch: Göttin. Mutter des Lebens von Adele Getty, München 1993; E.F.] Die Autorin hat jetzt aus allen Religionen irgendwelche Göttinnengestalten zusammengetragen. Da denke ich, das ist das, was ich im Moment für mich am spannendsten finde." (Doris T.,M/84)*

Daß die Göttinbilder für Doris T. Modelle weiblicher Stärke und Entwicklung sind, die in erster Linie eigene, oft entwicklungsbedürftige Persönlichkeitsanteile zum Ausdruck bringen, wird auch im folgenden Abschnitt deutlich:

> *"Sie [die Göttin, E.F.] wird mir in dem Moment zugänglich, wo ich selber in mir dafür die Ressourcen anbohren kann. Von daher ist die Göttin schon so ein Symbol von Entwicklung, also daß ich mich dafür öffnen kann. Und dann geben diese Gestalten hier oder diese Geschichten mir Kraft, daß ich sage, so kann das gewesen sein und da habe ich wieder eine starke Frau gefunden. Was hat die denn gemacht? Die hat ja ganz irre Sachen gemacht, daß ich das aufnehme und integriere und mir zuführe." (Doris T., M/97)*

Der Bezug auf Göttinnen ist hier vor allem ein Prozeß der Auseinandersetzung mit der eigenen religiösen Identität und erfolgt hauptsächlich als Bejahung und Bestärkung weiblicher Macht und weiblichen Willens.[376] Eine gezielte Beschäftigung mit Göttinnen und ihren Mythen im Sinne der Jungschen Psychologie (vgl. Kapitel 2.3.2) berichtete zwar keine der Befragten, zweifelsohne scheinen Göttinbilder jedoch eine große Bedeutung als innere Bilder zu haben und in engem Zusammenhang mit dem Selbstbewußtsein und Selbstwertgefühl als Frau zu stehen.

Integration weiblicher Aspekte in das christliche Gottesbild durch innerchristliche Traditionen

In der Analyse feministisch-theologischer Literatur in Kapitel 2.3.4 wurden vielfältige Bemühungen seitens der feministischen Theologie deutlich, im Hinblick auf die Symbolisierungen des Göttlichen frauenfreundliche Aspekte *innerhalb* der christlichen Tradition aufzufinden. Dieses Phänomen, das sich auch bei den befragten Frauen zeigte, betrachte ich im folgenden anhand von vier Gesichtspunkten: a) "Heilige Geistin", b) Jesus, Freund und "Gesalbter" der Frauen, c) Maria und d) weibliche Aspekte biblischer Gottesbilder.

a) "Heilige Geistin"

In der feministischen Theologie spielt die Betonung der "Weiblichkeit des Heiligen Geistes" als "ruach", "sophia" etc. eine große Rolle. Die Literatur zu diesem Thema ist umfangreich und von dem Tenor getragen, daß durch die Rückbesinnung auf die biblische Weisheitstradition das einseitig männlich

---

[376] Im Sinne von Christ 1979; s. ähnlich auch die Argumentation von Starhawk 1985, 23 u. Goldenberg 1988 passim.

geprägte Gottesbild um weibliche Aspekte ergänzt wird. Auf diese Weise soll ein neuer Zugang für Frauen ermöglicht werden. (Vgl. auch Kapitel 2.3.4.2)
Obwohl bis auf Katja P. und Susanne L. alle befragten Frauen in relativ enger Verbindung zum evangelischen Christentum stehen, wird dieser Aspekt in den Interviews kaum angesprochen.
Nur eine Frau, Paula F., 70J. bezieht sich ausdrücklich auf den Heiligen Geist, der für sie am besten ein nicht-anthropomorphes Gottesbild ausdrücken kann. Für sie steht dabei jedoch nicht der in der feministischen Theologie fokussierte Zusammenhang zwischen der biblischen Weisheitstradition und der "Weiblichkeit" des Heiligen Geistes im Blickpunkt, sondern die Vorstellung, daß der Heilige Geist als das Wirken Gottes in der Beziehung zwischen Menschen, insbesondere zwischen Frauen, erfahrbar sei:

> *"Für mich ist Gott wirklich nur abzulesen an diesem und jenem. Zum Beispiel muß ich feststellen, der Heilige Geist ist mir viel realer. Also darunter verstehe ich das, was zum Beispiel zwischen uns zweien wirkt und was auch in mir wirkt, was ich nicht selber tue.*
> *[...]*
> *Für mich ist das Gemeinschaftserleben der Heilige Geist zwischen uns oder meinetwegen wie es so in dieser Frauengruppe ist, wo wir Gottesdienste vorbereiten und uns dann wirklich intensiv beschäftigen mit den Texten, und unsere Beziehung dazu so deutlich sehen. Da ist dieses Entdecken vom Heiligen Geist in der anderen Frau, das braucht keine Form für mich." (Paula F., M/260 u. 262)*

Auffällig ist, daß trotz der relativ hohen Präsenz dieses Aspekts in der feministisch-theologischen Literatur die befragten Frauen dies so gut wie gar nicht thematisieren. Insgesamt scheint eine Integration weiblicher Aspekte in ein männlich dominiertes Gottesbild für die hier Interviewten nicht über die Konzeption der Weiblichkeit des Heiligen Geistes zu erfolgen. Möglicherweise spielt auch eine Rolle, daß der Heilige Geist in der protestantischen Theologie im Vergleich zum Katholizismus weniger bedeutsam ist.[377]
Häufiger kommen die interviewten Frauen dagegen auf die besondere Position und Funktion Jesu zu sprechen. Die Figur Jesus scheint für die Befragten eher als "die Heilige Geistin" einen positiven, frauenbezogenen Zugang zur christlichen Gottesvorstellung zu ermöglichen.

---

[377] Vgl. diesbezüglich in neuerer Zeit den Artikel "Pneumatologie" von Dietrich Ritschl im Evangelischen Kirchenlexikon, Bd.3, Göttingen 1992, bes. 1247ff. sowie Jürgen Moltmann: Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie. München 1991.

b) Jesus, Freund und "Gesalbter" der Frauen

In der feministischen Theologie gibt es vielfältige Versuche einer Re-Vision traditioneller Christologien. So wird Jesus beispielsweise als derjenige interpretiert, der die Tradition der alttestamentlichen Sophia/Weisheitslehre im Neuen Testament fortsetzte und auf diese Weise weibliche Elemente in der Bibel repräsentiere. Hinzu kommt der Verweis darauf, daß Jesus im Neuen Testament als ein Mann beschrieben wird, der ungewöhnlich offen und ohne die für die damalige Zeit übliche Distanz mit Frauen umging. Jesus wird in der feministischen Theologie in vielerlei Hinsicht als positive Identifikationsfigur für Frauen im Kontrast zu einer sonst androzentrischen Kirchengeschichte gesehen.[378] An dieser Stelle soll der Frage nachgegangen werden, ob und inwieweit eine neue Interpretation der Jesusfigur in die veränderten Gottesvorstellungen der interviewten Frauen einfließt.

Für die meisten Befragten ist Jesus als vorbildlicher Mensch bedeutsam. Geäußert werden vor allem Sympathien für die jesuanische Ethik bzw. für die Jesusgeschichten. Einige empfinden zu Jesus mehr Nähe als zu einem als bedrohlich und fern erlebten Gott-Vater. Carola E., 35J. und Monika O., 45J. formulieren es so:

> *"Jesus ist für mich auch einer, der eher diesen Ansatz hatte, das Gute im Menschen zu sehen, während mit Gott immer verbunden war, der Mensch ist schlecht und muß verändert werden. Damit verbinde ich Angst haben und klein sein, auch nicht frei sein, beobachtet werden." (Carola E., M/123)*

> *"Also mit Jesus habe ich wenig Schwierigkeiten, weil er mir nicht so als Mann begegnet, wie mir sonst in unserem Gesellschaftssystem oder in der kirchlichen Tradition die Männer begegnet sind. Insofern finde ich, er ist ein toller Mann und vermittelt mir etwas von Gott, was ich befreiend finde, hilfreich finde. Mit ihm habe ich keine Probleme, der kann da ruhig bleiben, der ist halt Mann, da muß ich auch keine Frau von machen, das ist seine geschichtliche Situation, seine Rolle. Ich denke, da ist er ein toller Mensch gewesen" (Monika O., M/159)*

Manche Frauen (z. B. Petra G., 23J. und Paula F., 70J.) legen Wert darauf, zwischen Jesus als besonderem Menschen und ihren Gottesvorstellungen zu unterscheiden.

---

[378] Vgl. dazu in Kapitel 2.3.4.3.

> *"Jesus mag ich eigentlich ganz gerne, ich finde ihn irgendwie gut, aber - ja, ihn mit Gott gleichzusetzen, damit habe ich meine Probleme." (Petra G., M/27)*

> *"Jesus ist für mich eine sehr wichtige Gestalt. Wobei ich diese Verkörperung als Gottessohn, als übernatürliches Wesen nicht teile, die sagt mir nichts." (Paula F., M/261)*

Die Jesus-Figur repräsentiert für die befragten Frauen vor allem eine zwischenmenschliche Dimension sowie den ethischen und sozialen Auftrag der Kirche. Die Funktion Jesu als Gottes Sohn bzw. seine Gottähnlichkeit[379] ist für einige Frauen fremd. Eher assoziieren sie mit Jesus ein idealtypisches Modell christlicher Lebensform. Befragt, welche Bedeutung für sie die biblischen Traditionen haben, hebt z.B. Marianne R., 55J. die exponierte Bedeutung von Jesus für einen christlichen Lebensentwurf hervor:

> *"Das AT wäre überflüssig. Paulus wäre auch überflüssig. Wir müßten uns auf Christus beschränken. Es wäre eine Lebensform, die wirklich aus dem Lebensalltag heraus entstehen müßte. Die wäre sehr wenig an festgefügten Gedankengebäuden und Theorien orientiert, sondern eine Grundlebenseinstellung, die Frauen gerade besonders an den Evangelien für sich herausarbeiten können. Und die dann gelebt werden müßte." (Marianne R., M/234)*

Zwei Frauen erwähnen, daß Jesus für sie einen *"nicht-sexistischen oder androgynen Mann"* verkörpert (vgl. Doris T., M/83 u. 102f., Marianne R., M/235).

Einige Frauen lehnen den Gedanken, daß Jesus für sie als Sünderinnen am Kreuz gestorben sei, kategorisch ab. Sie berichten, daß sie mit dem Gedanken der Erlösung durch das Leiden und den Tod Jesu am Kreuz nichts anfangen können und weisen die Vorstellung, den leidenden Jesus in den Mittelpunkt christlichen Glaubens zu stellen, als unangenehm zurück (vgl. z.B. Doris T., 34J., M/92ff., Greta S., 51J., M/213 und Katja P., 51J., M/172). Für Doris T. ist Jesus dann aber doch derjenige, der einer persönlichen Krisensituation Trost und Halt gibt.

> *"Und das Spannende an dieser ganzen Sache, in diesem Dunklen, in dieser Verletzung, in dieser Angst vor allen Dingen, weil ich überhaupt nicht wußte, wie das wird und wie das weitergeht, in diesem Leid ist mir sozusagen das liebe Jesulein erschienen, also nicht direkt, sondern es kamen mir Bilder vom leidenden Jesu und von diesem Satz: Jesus ist gestorben und hat das Leid auf sich genommen. Und das ist ein Satz, der ist mir so am Arsch vorbeigegangen, zwanzig Jahre, wo ich gedacht habe, was ist das denn für ein Blödsinn und*

---

[379] Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß es hier nicht um die Wiedergabe und Erörterung theologischer Positionen zum Problem der Gottähnlichkeit Jesu geht, sondern um die Beschreibung von Phänomenen, die die befragten Frauen äußern.

Christus das Lamm Gottes und ihr könnt mich alle mal. Was hat denn Jesus damit zu tun? Aber er hat - dieser Zuspruch, er hat alle Sünden auf sich genommen, ihr seid frei. In dieser Situation hat mir das unendlich viel gegeben. Dieses Erlebnis hat für mich noch eine ganz neue Dimension reingebracht in meinen eigenen Umgang mit Glauben, weil ich gemerkt habe, an mir selber, daß diese Bilder mir etwas bedeuten. Gerade der leidende Jesu, der ist mir scheißegal, ich könnte ihn aus jeder Kirche schmeißen, weil, das widerspricht meinem Bild von Gott. Aber ich habe gemerkt, dieser leidende Jesu am Kreuz ist eine Erfahrung, die ganz viele Menschen gemacht haben, die ich in dem Moment auch gemacht habe, die man nicht von der Hand weisen kann. Sondern der hat seine Berechtigung, den würde ich nicht da hinhängen, aber ich würde ihn mittlerweile auch nicht mehr völlig verbannen.
[...]
Dann hat eine Frau, der ich das erzählt habe, die Frage gestellt, ob denn die Göttin nur so fürs Fröhliche da ist und Jesus fürs Leiden. Dann habe ich gesagt, nee, glaube ich nicht, sondern ich glaube, daß das einfach das Bild war, was meine Seele sich gesucht hat, wo es Gott erreichen konnte über dieses Bild, das ist mir eben zugänglich gewesen, der leidende Jesus." (Doris T., M/91f. u. 93)

Die Person Jesus scheint für die meisten Befragten gewissermaßen außerhalb der insgesamt als patriarchal erlebten christlichen Tradition zu stehen. Er scheint so etwas wie das ursprünglich Gute des Christentums zu symbolisieren und die Gewähr zu verkörpern, daß trotz aller Diskriminierungen in der jüdisch-christlichen Tradition doch frauenfreundliche Seiten zu finden sind.[380] Jesus dient für die Befragten in erster Linie als Orientierung bei der Umsetzung des christlichen Glaubens im Alltag und im sozialen Bereich oder als Vermittlung zum Göttlichen. Solche Zuschreibungen bewirken jedoch keine subjektiv ausreichende Korrektur des traditionell androzentrischen Gottesbildes.

c) Maria

Ein weiterer in der feministisch-theologischen Literatur wichtiger Versuch, auf der Grundlage biblisch-christlicher Tradition dem einseitig männlich konnotierten Gottesbild weibliche Aspekte hinzuzufügen, ist eine Neuinterpretation der Maria. So wird sie beispielsweise als "geheime Göttin im Christentum" oder als vernachlässigter und unterdrückter "weiblicher Pol" im christlichen Gottesbild interpretiert.[381] Dieses Interesse wird jedoch weitgehend von ka-

---

380 Vgl. dazu Strahm, WFT. Die Auffassung, Jesus als Überwinder der patriarchalen jüdischen Religion zu sehen, führte innerhalb der feministischen Theologie zu einer heftigen Auseinandersetzung um den Vorwurf des Antijudaismus. Vgl. dazu verschiedene Beiträge in: Siegele-Wenschkewitz 1988 u. Anmerkung 264.

381 Vgl. Mulack 1985; Kassel 1983 und in Kapitel 2.3.4.1.

tholischen Frauen getragen, für evangelische Christinnen scheint die Beschäftigung mit Maria eher fremd zu sein.[382]

Nur wenige der befragten Frauen äußern sich im Interview zum Thema Maria. Für Monika O., 45J. steht Maria bzw. das Dogma der unbefleckten Empfängnis in engem Zusammenhang mit der negativen Sichtweise des weiblichen Körpers und der Sexualität in der Christentumsgeschichte. Diese habe zu einem negativen Selbstbild und Schuldgefühlen bei christlichen Frauen geführt (vgl. Monika O., M/155f.). Andere interviewte Frauen nehmen Maria als eine von verschiedenen Frauengestalten in der Bibel wahr, meinen aber, daß diese insgesamt als Identifikationsfiguren *"zu blaß"* und nicht eigenständig genug sind (vgl. Doris T., M/83 u. Paula F., M/261f. sowie Marianne R.).

> *"Mir sind aber die Frauen in der Bibel doch zu blaß. Das mag damit zusammenhängen, daß ich mich mit ihnen noch nicht so viel beschäftigt habe. Kann sein, daß es damit zusammenhängt. Sicherlich, in diesem Neuen Testament diese ganzen Zuordnungen von Maria Magdalena und Maria als Mutter Gottes, das sind ja auch sehr starke Wertungen, und immer auch Zuordnungen zu Jesus, einem Mann. Das stört mich im Moment noch." (Marianne R., M/235)*

Vereinzelt gibt es auch Kritik an der evangelischen Distanz zur Marienverehrung bzw. an der Bilderlosigkeit des Protestantismus im allgemeinen. Für Doris T. sind konkrete Gottes- und Göttinbilder notwendig, da ihrer Auffassung nach sonst weltliche Symbole, wie z.B. Autos, diesen Platz einnähmen. Sie vermißt in der evangelischen Kirche einen Raum für eine Marienverehrung (vgl. Doris T., M/88). Ein persönlicher Bezug auf Maria wird von Katja P., 51J. berichtet, der die Göttin Isis auch in der Gestalt der Maria erscheint.[383]

> *"Ich habe sie [die Göttin Isis, E.F.] danach gefragt. Sie erscheint mir auch manchmal als Maria zum Beispiel. In manchen Mariendarstellungen, wenn ich in die Kirchen gehe. Also ich gehe gerne in die Kirchen, es ist für mich ein schöner, stiller Ort. [...] Da gibt es schöne Marienbilder, da kann ich auch so*

---

382 Vgl. verschiedene Beiträge in Elisabeth Moltmann-Wendel / Hans Küng / Jürgen Moltmann (Hg.): Was geht uns Maria an? Gütersloh 1991 u. Halkes 1991, 270. Maria könne für evangelische Frauen phasenweise die Faszination einer christlichen Göttin ausüben, deren Verehrung sich vor allem in der volksreligiösen Tradition seitens der Frauen erhalten hat. Damit biete sie einen positiven Kontrast zu der "strengen" wortzentrierten religiösen Praxis in lutherischen oder anderen evangelischen Kirchen. So z.B. bei Krattiger 1984, bes. 43f. u. 112ff.

383 Vielleicht erfolgt der Bezug auf Maria aus den o.g. Gründen nicht zufällig von derjenigen Befragten, die sich am weitesten von der evangelischen Tradition entfernt hat und deren Zugehörigkeit zur Kirche nur sehr lose und hauptsächlich formal gestaltet ist.

vorstehen und sagen, ja Isis, das ist eine Form, wie du auch aussehen kannst. Das ist für mich kein Widerspruch." (Katja P., M/.189)

Insgesamt läßt sich sagen, daß trotz einiger feministischer Neuinterpretation in der Literatur von den Befragten keine Integration weiblicher Aspekte in das christliche Gottesbild durch einen Bezug auf Maria vorgenommen wird. Maria kommt als positive Identifikationsfigur in den Interviews nicht vor.

d) Weibliche Aspekte biblischer Gottesbilder

Es existiert eine Fülle feministisch-theologischer Literatur, die sich um eine Rehabilitation vergessener bzw. unterdrückter Frauengestalten der Bibel bemüht. Ähnlich zahlreich sind auch die Versuche, besonders im Alten Testament Hinweise auf weibliche Bilder des Göttlichen zu finden.[384] Getragen sind diese Ansätze von dem Anliegen, weibliche Identifikationsfiguren aus dem christlichen Kontext zu finden und Frauen auf diese Weise einen erfahrungsbezogenen Zugang zur Bibel und zum Göttlichen zu ermöglichen.

In der vorliegenden Untersuchung allerdings ist der Bezug auf weibliche Gottesbilder in der Bibel oder auf biblische Frauengestalten wenig bedeutungsvoll.

Gabriele N., 28J. bringt das exemplarisch folgendermaßen zum Ausdruck:

"In den letzten Jahren, da habe ich kaum noch was in der Bibel gefunden, was für mich Wert hatte. Die Frauen sind da ja immer Nebenfiguren, sie scharen sich um Jesus, waren aber nicht selber Mittelpunkt. Ich habe schon den Wunsch, da auch etwas zu finden, aber das ist eben schwierig. Und diese alten Göttinnenbilder, die finde ich ganz faszinierend, aber die sind mir dann doch noch fremd. Vielleicht wird es ja mal vertrauter." (Gabriele N., M/40)

Für Doris T., 34J. ist es wichtig, z.B. im Kindergottesdienst auf biblische Geschichten mit Frauengestalten zurückgreifen zu können. Insgesamt aber kommen diese ihrer Meinung nach viel zu *"schlecht weg"*, Göttinnen seien als Identifkationsfiguren interessanter und ergiebiger (Doris T., M/88).

Carola E., 35J. hingegen kann in den biblischen Frauenfiguren auch Vorbilder sehen. Sie seien ihr näher und leichter auf den Lebensalltag zu beziehen als

---

[384] Als Beispiele unter vielen seien hier nur folgende genannt: Moltmann-Wendel 1980; Helen Schüngel-Straumann: Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen. Freiburg 1989; Weiler 1984 u. 1989; Mollenkott 1990; vgl. dazu auch Kapitel 2.3.4.

Gestalten aus anderen Religionen, für die sie sich aber auch interessiere (Carola E., M/128f.).
Paula F., 70J. hält es für müßig, sich intensiver mit den ohnehin wenigen Frauengestalten der Bibel zu beschäftigen. Sie sieht darin eine Art *"Spielwiese"* für Kirchenfrauen, die auf diese Weise *"besänftigt werden sollen"*. Ihr sei es wichtiger, der Frage nachzugehen, warum an so vielen Stellen der Bibel Frauen fehlen oder unbedeutend sind:

> *"Wir haben mal über die kanaanäische Frau gearbeitet, einen Gottesdienst gemacht, der war schön, die Samaritanerin am Brunnen. Ich finde es müßig, daß, es hat was mit unserer weiblichen Spielwiese in der Kirche zu tun, daß wir mit aller Gewalt raussuchen, wo sind denn noch mal Frauen zu finden. Eher bin ich dafür, mal aufzudecken, wo sie nicht sind und warum sie da nicht sind. Mir fiel neulich ein die Sache mit dem verlorenen Sohn, da ist ein Vater mit zwei Söhnen, da kann ich doch nur lachen. Der, der zu Hause geblieben ist, ich garantiere Ihnen, das ist eine Tochter gewesen. [...]*
> *Das ist eine Tochter gewesen, die zu Hause geblieben ist und dient und dient und dient." (Paula F., M/261f.)*

Paula F. äußert sich hier zwar krasser als die anderen Frauen, es ist aber insgesamt feststellbar, daß kein großes Interesse an biblischen Frauengestalten geäußert wird. Der Bezug auf biblische Frauenfiguren geschieht meist aus dem Kontext der Gemeindearbeit und weniger aus einem explizit persönlichen Interesse oder dem Wunsch nach Identifikation. Eine Bezugnahme auf biblische Gottesvorstellungen in weiblicher Symbolik wurde gar nicht erwähnt.

Deutlich wurde, daß von den Befragten weder das feministisch-theologische Konzept der "Heiligen Geistin", noch Maria oder andere biblische Frauengestalten, noch weibliche Symbolisierungen Gottes aus dem Alten Testament als Möglichkeit zur Integration weiblicher Aspekte in das männlich dominierte Gottesbild genutzt werden.
Deutlich mehr Anklang finden weibliche Gottheiten oder Symbole aus anderen religiösen Traditionen. Sie bieten offensichtlich mehr Anregungen für eine Neuorientierung der Vorstellungen vom Göttlichen und haben in der religiösen Praxis eine größere Bedeutung als innerchristliche Traditionen.

4.4.4.3 Nicht-personifizierte und naturbezogene Vorstellungen vom Göttlichen

Bei dem Versuch, eine neue Sprache vom Göttlichen/Heiligen zu finden, gewinnen vor allem auch nicht-personifizierte Gottesvorstellungen an Bedeutung. Ebenso werden Bilder und Symbole aus der Natur geschätzt.
Schon im vorab verschickten Fragebogen zeigte sich eine deutliche Bevorzugung neutraler Begriffe. So wurden die dort vorgeschlagenen Begriffe *"Energie"* und *"Liebe"* neun mal gewählt, *"Kraft"*, *"Natur"*, *"Geist"* und *"Weisheit"* jeweils acht mal, *"Macht"* und *"absolutes Prinzip"* fünf mal. Zustimmung zu den Begriffen *"strenger, gerechter Vater"* gab es gar nicht, dafür aber sieben Ablehnungen. Das Bild des *"fürsorglichen Vaters"* fand zwei mal Zustimmung und vier Ablehnungen. In ähnlicher Weise wurde auch das Bild einer *"strengen, gerechten Mutter"* nur einmal zustimmend gewählt und fünf mal abgelehnt. Eine *"fürsorgliche Mutter"* bekam dagegen drei Zustimmungen und drei Ablehnungen.
Schon bei der Auswertung des Fragebogens zeichnet sich also eine Tendenz ab, die sich in den Interviews fortsetzt. Besonders Begriffe wie *"Kraft"*, *"Energie"* und Bezüge auf die Natur werden herangezogen, um Vorstellungen vom Göttlichen/Heiligen zu beschreiben.

Eine Ausnahme bildet Katja P., 51J.: in ihren Vorstellungen vom Göttlichen spielen abstrakte Begriffe keine Rolle. Aspekte wie Kraft und Energie sind für sie wichtig, um Vorgänge in Meditationen oder in Reiki-Sitzungen zu beschreiben. Ihre Gottesvorstellung ist anthropomorph.
In abgeschwächter Form trifft das auch für Monika O., 45J. zu. Für sie werde Transzendenz gleichermaßen durch Gott und Göttin repräsentiert (vgl. Monika O., M/149f. u. 152). Gott bzw. das Göttliche sei zwar einerseits eine unpersönliche Macht, andererseits aber immer auch als Gegenüber zu verstehen.

> *"Aber immer als persönlichen Gott, als Gegenüber, als eine Instanz, zu der ich reden kann oder zu der ich denken kann und die eben in der Form ein Gegenüber ist. Das ist bei mir heute noch so, es ist für mich keine Macht geworden, die unpersönlich ist. Ich kann das so sagen, daß es eine Kraft ist, aber immer bleibt es dieses Gegenüber, wie das halt bei Personen so ist." (Monika O., M/146, vgl. auch 148)*

Eine *"religiöse Überhöhung"* der Natur wehrt Monika O. ab. Es sei zwar schön, z.B. Gottesdienste in der Natur zu feiern und Elemente der Natur in die

religiöse Praxis einzubeziehen, eine darüber hinausgehende Bedeutung aber lehnt sie ab.

> *"Mit der religiösen Überhöhung der Natur, damit habe ich aber etwas Mühe, das ist nicht meins, so sehr ich mich auch reintun kann in die Betrachtung eines Baumes und da was nehmen kann, was so ein Baum ist, Symbol Baum, was hat das mit mir zu tun, wo spiegelt sich in diesem Baum etwas von mir und ich in dem Baum. Das wohl, dann hört es bei mir auch auf. Wir haben letztes Jahr zum ersten Mal eine Osternacht gefeiert, aber nicht eine ganze Nacht, wir haben ungefähr eine halbe Stunde vor Sonnenaufgang angefangen, also dieses Element Dunkelheit, dieser Zeitpunkt des Dämmerns, Halbdunkel, Halblicht und dann Licht, verbunden mit dem Osterglauben, mit dem Ostergeschehen, Auferstehung. Wir haben es vorbereitet mit einer Gruppe, es waren nur Frauen, hat sich so ergeben, war nicht unbedingt geplant." (Monika O., M/157)*

Im Kontrast zu den anthropomorphen Gottesvorstellungen von Katja P. und Monika O. stehen die Aussagen von Susanne L., 30J. Ihre Beschreibungen vom Göttlichen sind am deutlichsten von personifizierten Bildern gelöst. Für sie stehen die Natur bzw. Strukturen in der Natur[385] und Begriffe wie Geist, Kraft und Macht im Vordergrund.

> *"Ja, es ist wichtig, das [die Vorstellung vom Göttlichen, E.F.] jetzt nicht nur auf Natur zu beschränken, also auf Bäume oder so, nicht nur diese Ebene, sondern eher, wie das zusammenhängt, wie das ganze System als Ganzes funktioniert. Ich kann das sehr schwer beschreiben. Was man halt in der Biologie das ökologische System nennt. Und auf der anderen Seite, ich denke, wenn ich es mal schaffe, mich soweit zur Ruhe zu begeben, wenn ich draußen bin, daß ich eine Verbindung dazu empfinde, daß ich spüre, daß ich ein Teil dieses Lebens bin. Daß es so auf diese Art und Weise funktioniert.*
> *[...]*
> *Das [Göttinnen und Konzepte matriarchaler Religionen, E.F.] ist mir alles zu personalisiert. Also dieses, an einem Geschlecht etwas Göttliches festzumachen, das widerstrebt mir." (Susanne L., M/49 u. 50)*

Susanne L. zieht abstrakte Konzeptionen heran, um ihr Verständnis von Religiosität bzw. Heiligem auszudrücken.

> *"Geist - also im Zusammenhang mit der Natur. Natur auf die Ebene bezogen, daß es biologisch, ökologisch oder wie auch immer funktioniert, quasi die technische Ebene, wobei ich das auch weiterfasse und Geist halt vielleicht bedeutet, daß es weiß, warum es funktionert, oder daß es sich zusammenfügt. [...] Und mit der Macht, das meine ich so, daß nicht etwas Macht auf den Menschen ausübt, so wie dieser Vatergott mit Sünde und Bestrafung, sondern die Macht des Lebens, auch die Macht über den Tod, was lebt und was nicht." (Susanne L., M/57)*

---

[385] Susanne L. bezieht sich im Interview dabei hauptsächlich auf die Chaosforschung, vgl. Susanne L. 30J., 19f.

Anders als Katja P. und Monika O. erinnert sich Susanne L. nicht daran, eine persönliche Gottesbeziehung gehabt zu haben. Sie sei auch nicht auf der Suche nach einer religiösen Gemeinschaft, sondern möchte *"nur dieses religiöse Gefühl, diese Überzeugung, diesen Glauben haben"* (Susanne L., M/56).

Bei Doris T., 34J., die von einer sehr persönlichen Gottesbeziehung in der Kindheit berichtet, stehen anthropomorphe und abstrakte oder naturbezogene Vorstellungen in einem engen Zusammenhang. Die "dreifache Göttin" mit ihren Zuschreibungen sei ein Symbol für die Abläufe in der Natur und für weibliche Kraft (vgl. Doris T., M/86f. u. 97f.). Doris T. ist der Auffassung, daß Menschen konkrete Gottesbilder brauchen (vgl. Doris T., M/88f). Sie sieht jedoch keine Notwendigkeit, sich ausschließlich für das eine oder andere entscheiden zu müssen (vgl. Doris T., M/82f.), und es besteht für sie kein Widerspruch zwischen ihrem Bezug auf bestimmte Göttinnen und der Affinität zu neutralen oder abstrakten Vorstellungen vom Göttlichen.

> *"Also ich denke, daß ich mittlerweile auch [...] sehr stark von esoterischem Gedankengut beeinflußt bin, was ja mehr so eine sehr geistige Ebene ist, also das große Licht und Meditation und solche Sachen. Ich denke, das hat seine ganz frühen Wurzeln in diesem Zen-Buddhismus, wo die Gottesvorstellung ja auch dieses Nichts ist, wo man sich so versenken kann, das hat mich auch beeinflußt, da geht dann so ein Pfeil zu der esoterischen Bewegung hin, die dann mehr so eine neutrale - ich sage jetzt mal neutrale Gottesvorstellung hat, die gar nichts mit Männlein oder Weiblein zu tun hat, sondern eine Form von Energie ist. Wenn ich mich nur lange genug mit der Rose befasse, also meditiere, dann werde ich sie. Oder ich setze mich vor eine weiße Wand oder so. Und das ist so eine Gotteserfahrung oder Erleuchtung, die ja unserem Glauben völlig fremd ist. Aber für mich ist das auch eine Möglichkeit, Gott zu schauen." (Doris T., M/84f.)*

Auch bei den anderen interviewten Frauen tauchen Begriffe wie Kraft, Energie und Erfahrungen in der Natur auf, wenn sie ihre Vorstellungen vom Göttlichen beschreiben. Petra G., 23J. und Greta S., 51J. betonen besonders die Bedeutung der Natur als Ort religiöser Erfahrung. Petra G., deren Vorstellungen vom Göttlichen sehr vage bleiben, möchte ohne anthropomorphe Gottesbilder auskommen. Festgelegte Definitionen vom Göttlichen lehnt sie ab (vgl. Petra G., M/21, 23). Religiöse Gefühle entwickeln könne sie am ehesten in der Natur:

> *"Ich denke, es ist bei mir so, daß ich auch jetzt immer noch die größten religiösen Gefühle oder Erfahrungen habe, wenn ich irgendwo draußen in der Natur bin, nicht wenn ich irgendwo drinnen sitze und bete. Ja, dann ist für mich*

> *ein Sonnenstrahl im Herbstwald viel mehr wert als irgendein Gott um die fünfzig mit langem Bart." (Petra G., M/20)*

Für Greta S., 51J. sind die Elemente der Natur nicht nur ein wichtiger Aspekt in der Gestaltung der religiösen Praxis, sondern gleichzeitig auch Ausdruck des Göttlichen bzw. der Göttin (vgl. Greta S., M/213ff.):

> *"Ich rufe die Kräfte des Osten, der Luft, des Geistes, alles, was damit assoziiert wird. Da gibt es bestimmte Regeln oder Vorgaben, die eigentlich ganz sinnfällig sind, daß die Luft etwas flüchtiges ist, so wie der Geist dich anweht oder wegweht. Oder der Süden, das Feuer, die Liebe - also diese Wollust der Natur. Und das im Westen - das Wasser, das Fließen, das sich Bewegende, der Regen, der meistens aus dem Westen kommt, verbindet sich mit dem Westen. Der Norden - die Erde, aber auch die Geborgenheit, der Mutterschoß, der Schoß der Geborgenheit, die Höhle, der Festigkeit, der Standfestigkeit. Also diese vier Elemente, die für mich mit sehr sinnfälligen Eigenschaften oder Funktionen assoziiert sind. Das gehört für mich zum Göttlichen dazu." (Greta S., M/214)*

Greta S. berichtet, daß es für sie keine Gottmutter geben könne, weil sie in der Kindheit keinen Gottvater gehabt habe, den sie nun *"ummünzen"* müsse. Dennoch sei es ihr wichtig, *"Göttin"* zu denken und zu sagen, um dem Weiblichen bewußt mehr Präsenz zu geben. Weibliche Gottesbilder sind für sie Symbolisierungen weiblicher Energie und Kraft, an denen sich Frauen *"stärken"* können (vgl. Greta S., M/202f.).
Das Motiv, Frauen zu stärken und Bilder weiblicher Kraft zu finden, ist auch bei Gabriele N., 28J. gegeben. Ihre Vorstellungen vom Göttlichen umschreibt sie als Kraft bzw. Energie *"um mich ist"*, die sie besonders in intensiven Gesprächen, im Umgang mit Kindern oder auch in Frauengottesdiensten erlebe (Gabriele N., M/39).

Bei Marianne R., 55J. habe die religiöse Neuorientierung bzw. Wiederannäherung an das Christentum durch die feministische Theologie zwar eine Gottesvorstellung *"in Richtung Muttergöttin"* bewirkt, das sei jedoch mehr *"eine Hilfe, um von dem anderen, von dem 'Herr Gott' wegzukommen"*. Sie brauche noch Zeit, um *"eine neue geistige Vorstellung"* von der Transzendenz zu entwickeln. (Marianne R., M/232).
Carola E., 35J., die sich ähnlich wie Marianne R. an ein negativ erlebtes Gottesbild in ihrer Kindheit und Jugend erinnert, weist jede Personifizierung des Göttlichen von sich. Sie wisse nicht, *"wer dieser Gott ist"*, erlebe aber in bestimmten Momenten ihres Lebens Gefühle der Dankbarkeit und wende sich

dann an eine *"höhere Kraft"*, die sie zuweilen auch Gott nenne (Carola E., M/125-126). Sie legt jedoch Wert darauf, diese Gottesvorstellung vom traditionellen kirchlichen Gottesbild zu unterscheiden (vgl. dazu auch in Kapitel 4.4.4.1).

> *"[...] mir ist noch etwas eingefallen. Es gibt doch noch einen Funken Gottesbild. Was ich schon habe, woran ich mich erinnere, in besonderen Lebenssituationen, so für mich, bete ich, und dann bete ich auch zu Gott. Besondere Lebenssituationen, also speziell was die Kinder betrifft, wo ich so in mir eine ganz große Dankbarkeit dafür empfinde, daß ich diese Kinder habe und daß die gesund sind, so diese Dinge. Aber ich weiß nicht, wer dieser Gott ist. [...] Ich glaube ganz sicher, daß es diese Kraft gibt, etwas das außerhalb unserer Macht steht, es zu beeinflussen, sei es Schicksal oder sei es ja eine höhere Kraft, also was auch immer. Aber es befindet sich für mich nicht in diesem Gott dieser evangelischen Kirche, da sind für mich andere Dinge noch wichtig. Ich befasse mich ja auch mit Tarot und Astrologie oder Yoga, die bringen das für mich alle auch ein Stück mehr näher." (Carola E., M/125 u. 126)*

Für Carola E. ist diese Kraft, die sie als Göttliches empfindet, in Gottesdiensten kaum erfahrbar, dafür aber umso mehr in der Natur und im Kontakt mit Menschen. In den Gottesdiensten vermisse sie meditative Elemente und Ruhephasen für eigene Interpretationen (vgl. Carola E., M/127-132).

Auch Paula F., 70J. lehnt anthropomorphe Gottesbilder ab. Für sie ist - wie schon oben ausgeführt - der Heilige Geist der Weg, um ihre Vorstellung vom Göttlichen in möglichst neutraler Form auszudrücken. Sie erlebe Gott als *"Wirkung"*, als eine *"Kraft"*, die sie beispielsweise in Krisenzeiten ohne ihr Zutun plötzlich erfahre (vgl. Paula F., M/260-262).

> *"Ich will nichts von außen. Der Gott ist nicht da, der ist hier. Da gibt es auch durchaus, ich will das nicht als Erlebnisse bezeichnen, aber es gibt da diese Anzeichen, der Mantel ist vorbeigegangen und ich merke das Wehen des Mantels. Ich merke es manchmal noch im selben Moment, daß ich diese Kraft spüre und vor allem in Zeiten, wo es mir sehr schlecht gegangen ist, wo ich plötzlich diese Kraft entdeckt habe, ohne daß ich da gehorcht habe, ist da vielleicht was da. Das kam dann ohne mein Zutun." (Paula F., M/260f.)*

Insgesamt wählen viele der befragten Frauen geschlechtsneutrale und nichtanthropomorphe Beschreibungen für ihre Vorstellungen vom Göttlichen. Einige verwenden diese auch zusammen mit personifizierten Gottesvorstellungen.
Die Bevorzugung anthropomorpher Gottesbilder findet sich vor allem bei denjenigen Frauen, für die schon in Kindheit und Jugend das Göttliche als per-

sönliches Gegenüber erfahrbar war (so z.B. Doris T., Monika O., Katja P.). Wichtig scheint allerdings zu sein, wie diese Beziehung erlebt wurde. So haben die Frauen, die am deutlichsten von negativen Gottesbildern in der Kindheit und Jugend berichten, entweder (noch) keine neue Vorstellung vom Göttlichen entwickelt oder aber sie lehnen anthropomorphe Gottesbilder ab.

4.4.5 Quellen der Vorstellungen vom Göttlichen

Die interviewten Frauen beziehen sich bei der Formulierung ihrer Gottesvorstellungen auf ganz unterschiedliche Quellen. Im folgenden stelle ich diese vor und zeige deren Bedeutung für die Neukonstruktion von Gottesvorstellungen auf.
Zwei Aspekte sind dabei von besonderer Bedeutung: Zum einen legen die Frauen Wert darauf, vertraute religiöse Traditionen, insbesondere das Christentum, miteinzubeziehen und zum anderen werden aus fremden religiösen Traditionen Symbole und Glaubensinhalte herangezogen.

> *"Ich merke schon, daß ich hier aufgewachsen bin und von meiner Kultur so geprägt bin, daß ich mich doch immer eher auf meine eigenen Wurzeln besinne, daß ich andere Sachen zwar schon spannend finde und auch andere Formen von Religion durchaus nachvollziehbar finde, teilweise auch schöner finde als meine eigene, aber das ist nicht meine eigene." (Petra G., M/25)*

> *"Mit den Geschichten [biblische Geschichten und Mythen, E.F.] ist es ähnlich wie mit Märchen, an den Stellen überschneiden sie sich ja auch. Sie zeigen so etwas urmenschliches. Wie auch die ganze griechische Mythologie, was ich ganz spannend finde. Ja, diese Geschichten, die natürlich irgendwelche Menschen geschrieben oder sich ausgedacht haben, aber trotz allem dazu dienen oder gut sind, daß wir uns selber besser kennenlernen.*
> *[...]*
> *Doch, Bibelgestalten haben, glaube ich, schon eine besondere Bedeutung. Es ist mir auch bekannter, wer das ist. Bibelgeschichten sind mir von daher näher, kann ich schneller umsetzen." (Carola E., M/128)*

Einige Frauen wünschen sich ausdrücklich eine lokale Anbindung der religiösen Bilder und betonen die Verwurzelung in der christlichen Tradition:

> *"Ich merke, ich habe das gerne bodenständig. Also auch gerade, weil Ute Schiran und Luisa Francia - wie soll ich das ausdrücken - lokale Aspekte reinbringen, also immer von Deutschland aus schreiben, von den hiesigen Göttinnen. Ich hätte das noch lieber, wenn das eine aus Norddeutschland wäre, am besten noch aus dem Teufelsmoor, was schreiben würde. Also muß ich das*

wahrscheinlich selber machen. [...] Also die Francia rennt dann immer auf irgendwelche Berge und kommuniziert da mit den Steinen, das ist hier natürlich nicht so. Da muß man ans Meer gehen und da mit irgendwelchen Meergöttern kommunizieren." (Doris T., M/91)

"Was Gott und Götter usw. betrifft kann ich eigentlich eher die Gottesvorstellungen der Antike oder so teilen. Also da gab es mehrere Götter, und die waren teilweise eben auch menschengleich und hatten teilweise auch Menschenschwächen, hatten bestimmte Stärken, aber nicht nur das. Das ist für mich kein Widerspruch zu unserer Religion, daß es bestimmte Götter gibt." (Petra G., M/22)

Wichtigstes Kriterium für die Auswahl ist immer die Frage, ob mit dem jeweiligen Aspekt etwas Persönliches verbunden werden kann. Die Orientierung an den eigenen Bedürfnissen wird oft als zentral herausgestellt.

"Ja, da habe ich auch inzwischen keine Scheu mehr zu sagen, was hilft mir, was hilft mir zu meinem Leben. Und dann fange ich da an zu suchen und zu gucken, das hilft mir weiter und jenes hilft mir weiter, und als Ziel habe ich inzwischen nicht mehr: Ich muß also Gott gehorchen und ich muß mich lieb verhalten, damit ich diesen gnädigen Gott da irgendwie habe, daß der mir wohlgesonnen ist. Sondern meins ist jetzt mehr so: Was befreit mich zum Leben, was macht mich locker, fröhlich, frei, also ohne daß es jetzt zum Egoismus kommen muß. Was hilft mir für mein persönliches Leben, und was hilft uns letztlich gemeinsam zum Leben." (Monika O., M/154f.)

Es zeigt sich eine Bevorzugung solcher religiöser Kontexte, die den befragten Frauen besser bekannt sind und/oder in denen weibliche Gottheiten vertreten sind, z.B.:

- *griechische Göttinnen* (vgl. Petra G., M/22 u. 25f.; Carola E., M/128f.),
- *ägyptische Göttinnen* (Katja P.),
- *babylonische Göttinnen und ihre Mythologie* (Monika O., M/152f.; Doris T., M/85f.; Paula F., M/259f.) und
- *indische Göttinnen* (Doris T., M/86) oder
- religionsgeschichtlich sehr *frühe Kulturen* (Gabriele N., M/37f.; Greta S., M/203f.; Doris T., M/82ff.), in denen eine stärkere Stellung der Frau bzw. nicht-patriarchale Strukturen vermutet werden.
- Auch die *buddhistische Tradition* scheint aufgrund des Fehlens eines androzentrischen Gottesbildes mehr Freiraum für eine individuelle religiöse Orientierung anzubieten (vgl. dazu Katja P., M/165, 185 u. 188ff. ; Doris T., M/82ff.).

Zwar werden diese Religionen auch als fremd erlebt, andererseits sind sie dennoch eine wichtige Quelle für individuelle Konstruktionen und Neuinterpretationen von Gottesvorstellungen. Den meisten Frauen geht es vor allem

darum, die in der eigenen Religion erkannten Einschränkungen aufzubrechen.
Keine der Befragten wendet sich ausschließlich *einer* anderen Gottheit zu bzw. übernimmt deren religiösen Kontext. Auch Katja P. und Doris T. beziehen sich in individueller Weise auf einzelne Göttinnen (Isis und Kali), ohne dabei die indische Kaliverehrung nachzuahmen oder eine altägyptische Göttinverehrung wiederzubeleben. Vorrangig ist es für sie, diese Göttinnen als Beispiele heiliger Weiblichkeit vor Augen zu haben und in Anknüpfung daran Weiblichkeit nicht länger als vom Heiligen getrennt oder entgegengesetzt wahrzunehmen (vgl. auch Paula F., M/259f. u. Monika O., M/152ff.)

Festzuhalten bleibt, daß häufig Versatzstücke aus fremden religiösen Kulturen in die eigene integriert werden. Dies führt zu einer individuell-synkretistischen Vermischung innerhalb der christlichen Religion.[386]
Für den größeren Teil der Befragten führt diese religiöse Neuorientierung nicht dazu, aus der Kirche auszutreten oder sich vom Christentum abzuwenden.
Susanne L. bezeichnet dieses Phänomen kritisch als *"Rosinenpickerreligion"*. Sie fragt sich, warum sich bestimmte Strömungen der feministischen Theologie, die doch längst *"ihre Göttin"* und *"eigene Rituale"* hätten, noch der Kirche zuordnen würden (Susanne L., 30J., M/56 u. 58.
Andere Frauen dagegen erleben dies als eine Erweiterung des christlichen Gottesverständnis und als Möglichkeit, christlichen Glauben gemäß eigenen Bedürfnissen neu zu gestalten.

> *"Also ich habe das früher sehr stark so empfunden, daß ich mich jetzt entscheiden müßte, das eine gut oder das andere schlecht zu finden oder daß jetzt eine Synthese stattfinden muß. Das hat mich sehr viel Kraft gekostet und es hat mich sehr gequält. Und irgendwann, was ich vorhin so mit dem Quantensprung bezeichnet habe, irgendwann konnte ich mich zurücklehnen und sagen, wieso, laß es doch, laß es doch einfach so existieren. Es hat alles so seine Berechtigung und ich guck mir das an, was gerade für mich wichtig ist. Doch habe ich immer noch meine Probleme mit dem Wort 'Herr' in sämtlichen Liedern. [...] Weil ich denke, das ist der Ausdruck dafür, daß Frauen in der Sprache, in der Kirchensprache und überhaupt negiert werden. Deswegen muß das weg. Deswegen müssen wir von Gott in anderen Formen sprechen, weil es sonst die Unterdrückung von Frauen immer wieder legitimiert." (Doris T., M/95)*

> *"Ich würde aber so gerne mehr die alternativen Versuche leben und zwar in der Kirche. Ich will mich nicht in andere Räume abdrängen lassen. Ich will in der*

---

386 Zu diesem Aspekt vgl. die Ausführungen in Kapitel 5 und 6.

Kirche sein. Da will ich nicht die Nische haben, sondern es ist meine Kirche und meine Religion möchte ich in der Kirche leben. Deswegen wünsche ich mir auch eine Veränderung des Kirchenraumes." (Monika O., M/157)

Deutlich wird das Bedürfnis, *mit* veränderten religiösen Vorstellungen innerhalb der vertrauten Kirche einen Platz zu finden.

4.5 Religiöse Praxis

Zum Abschluß soll das empirische Material im Hinblick auf die religiöse Praxis der Befragten betrachtet werden. Ich beschränke mich hier auf diejenigen Aspekte, die für die Frage nach der Bedeutung und Entwicklung weiblicher Gottesvorstellungen wichtig sind. Untersucht werden soll, wie sich die veränderten Gottesvorstellungen der interviewten Frauen in der religiösen Praxis widerspiegeln und welche Wünsche nach Neuerungen damit einhergehen. Dabei ist von einer wechselseitigen Beeinflußung von religiöser Praxis und religiösen Vorstellungen auszugehen.
Die Ausführungen zu diesem Punkt waren bei den Befragten - auch abhängig von der Intensität der jeweiligen religiösen Praxis - sehr unterschiedlich.

Ich habe das Interviewmaterial für diesen Kapitelabschnitt in drei Themenschwerpunkte gegliedert. In Kapitelabschnitt 4.5.1 werden die Haltungen zu traditionellen Angeboten religiöser Praxis am Beispiel Gottesdienst dargestellt. Auch wenn der Gottesdienst nur ein Aspekt religiöser Praxis ist, zeigt sich hier sehr deutlich die Unzufriedenheit und Kritik an traditionellen christlichen Inhalten und Formen. Die Kritik an konventionellen Gottesdiensten war überhaupt einer der wichtigsten Ausgangspunkte für feministisch geprägte Entwicklungen neuer Formen religiöser Praxis. So folgen in Kapitel 4.5.2 Ausführungen zur Bedeutung frauenspezifischer Gottesdienste und Rituale für die religiöse Praxis und in 4.5.3 stelle ich bevorzugte Elemente in der religiösen Praxis der befragten Frauen vor.

4.5.1 Bezug zu traditionellen Gottesdiensten

Die interviewten Frauen beschreiben traditionelle (Sonntags-)gottesdienste überwiegend kritisch.
Für Susanne L., 30J. und Katja P., 51J. spielen Gottesdienste keine Rolle in ihrer religiösen Praxis. Katja P. führt ein aktives religiöses Leben; Susanne L. dagegen findet ihr religiöses Leben nach Kontakten zu verschiedenen religiösen Gemeinschaften und Orientierungen (als Jugendliche in einer Baptistengemeinde, als Erwachsene in einer Ritualgruppe der "neuen Hexen") zur Zeit *"nicht so wichtig"* (vgl. auch Kapitel 4.1.4). Beide Frauen erinnern sich, in ihrer Kindheit nur selten Gottesdienste besucht zu haben.
Auch für Petra G., 23J. und Gabriele N., 28J., die in ihrer Kindheit und Jugend eng mit der Kirchengemeinde verbunden waren, haben traditionelle Gottesdienste keine positive Bedeutung. Gabriele N. sagt, daß sie normale Gottesdienste kaum besuche, weil sie sich nur wenig damit identifizieren könne. Überregionale Veranstaltungen, wie z.B. der Kirchentag, seien ihr in dieser Hinsicht wichtiger (vgl. Gabriele N., M/36f. u. 39). Ebenso sind auch für Petra G. traditionelle Gottesdienste kein bedeutungsvoller Bestandteil ihrer religiösen Praxis.

> *"Ich gehe da manchmal mit [in die Sonntagsgottesdienste, E.F.]. Es ist nicht so das, was ich unbedingt brauche, ganz ehrlich. Manchmal ist es dann schön, wenn ich da bin. Das kann also durchaus mal sein, daß ich hinterher sage, schön, daß ich da war, ich hatte auch was davon. Aber manchmal neige ich dann wirklich auch schon so ein bißchen dazu, mir Gottesdienste so ein bißchen von der Technik her anzugucken, daß ich auch nur noch darauf achte." (Petra G., M/24)*

Während die Äußerungen dieser vier Frauen überwiegend von Gleichgültigkeit gekennzeichnet sind und die marginale Bedeutung von traditionellen Gottesdiensten für ihre religiöse Praxis zeigen, äußern sich andere Frauen dezidiert negativ. Carola E., 35J., Marianne R., 55J. und Paula F., 70J. berichten von Gefühlen wie Langeweile, Enttäuschung und Wut, die traditionelle Gottesdienste in ihnen auslösen.

> *"Gerade neulich war ich hier bei einem Gottesdienst in einer Gemeinde, wo eine Kollegin eingeführt wurde - da habe ich gemerkt, da ist inzwischen noch etwas anderes, nämlich eine Wut. Diese Angstschauer sind erheblich weniger geworden, aber ich könnte nicht sagen, daß die weg sind. Aber inzwischen bin ich einfach wütend. Und ich glaube, wenn das so weiter geht, komme ich irgendwann dahin, daß ich dann aus solchen Gottesdiensten rausgehe. Also im Augenblick ist es eher so, daß ich gar nicht mehr hingehe." (Carola E., M/124)*

Andererseits besteht ein starkes Bedürfnis nach veränderten Gottesdiensten. Carola E. wünscht sich, daß Gottesdienste weniger moralisch-politische Anweisungen zum "richtigen" Handeln geben als vielmehr eine Möglichkeit zur Innenschau bieten.

> *"Ich würde zum Beispiel gerne Gottesdienste erleben, wo ich rausgehe und das Gefühl habe, oh, das war gut, jetzt kann der Tag beginnen. Wo ich mich zu Hause fühlen kann. Ich habe das zum Beispiel bei mir erlebt, ganz lange fand ich immer diese politischen Predigten sehr wichtig in den Gottesdiensten und habe das dann ja zwölf Jahre lang genossen und dann am Ende das Gefühl gehabt, daß da nur die Tagesschau der ganzen Woche am Sonntagmorgen über mich herüber rasselt und das ganze auch noch mit einer Moral und einer geballten Faust, so daß ich zwei Meter kleiner aus der Kirche rausgegangen bin, wo ich es wirklich nicht mehr ertragen konnte. Und dann bin ich mal eine Zeit in eine andere Gemeinde gegangen bin, wo ein Pastor ist, [...] der sich wirklich zwanzig Minuten mit einem Text beschäftigt hat, also meditativ, und wo ich das Gefühl hatte, daß ich davon mehr hatte. [...] und ich also aus dem Gottesdienst gegangen bin mit dem Gefühl, es war gut. Ich habe einfach einen Abstand gekriegt, also dasselbe, was ich jetzt mit Yoga, Tarot oder Astrologie erlebe. Genau diesen Abstand habe ich gekriegt, ich habe mich nicht zu irgendwas genötigt gefühlt, [...]*
> *Ich möchte, daß der Gottesdienst eine Möglichkeit ist, daß ich selber in den Gebeten oder in den Ruhephasen zu meinen eigenen Interpretationen komme. Ja, eben das, was ich daraus erkenne zum augenblicklichen Zeitpunkt. [...] Und ja, das soll mir Kraft geben, das soll mir Kraft geben, den Alltag besser oder anders oder mutiger oder optimistischer zu leben." (Carola E., M/129 u. 130)*

Marianne R. empfindet den traditionellen Gottesdienst als ärgerliche Veranstaltung, in der sie sich bevormundet fühlt und keinen Raum für ihre geistig-seelische Entwicklung findet.

> *"Also ich bin, als wir in C. gelebt haben, da sonntags auch nicht in die Kirche gegangen. Fand ich ätzend langweilig. Die Liturgie finde ich stocklangweilig. Diese alten Lieder finde ich noch langweiliger. Zum Teil ist es so, daß ich - ich singe gerne, und wenn ich da hingehe und singe, dann singe ich auch lauthals, weil ich gerne singe; an dem Text höre ich haarscharf vorbei. Die Predigten finde ich noch schlimmer. Der Gottesdienst ist mir ein Ärgernis und hat nichts mit mir zu tun." (Marianne R., M/228)*

Auch Paula F. erinnert sich, häufig Wut und Ärger in den Gotttesdiensten erlebt zu haben. Positiver erlebt sie z.B. Familien- oder Gesprächsgottesdienste, in denen es Möglichkeiten zur Mitgestaltung und zum Gespräch während des Gottesdienstes gibt (vgl. Paula F., M/250f. u. 253ff.).

Für Monika O., 45J. sind traditionelle Gottesdienste ein Pflichtprogramm, in dem sie kaum Raum für ihre eigenen religiösen Vorstellungen findet.

> *"Ich würde nicht zum Gottesdienst gehen, wenn ich dort nicht eine Funktion hätte. Ich gehe manchmal aus den verschiedensten Anlässen, zum Teil aus Solidarität zu meinem Kollegen oder um ein Fest zu feiern, auch ein kirchliches, wie Weihnachten, aber letztlich, dann sitze ich da in der Bank ... Also da wird mein religiöses Erleben nicht tangiert." (Monika O., M/158)*

Monika O. akzeptiert, daß andere Menschen Gottesdienste in der traditionellen Form beibehalten wollen, sie selber findet im Zusammensein mit Frauen alternative Ausdrucks- und Gestaltungsmöglichkeiten ihrer religiösen Vorstellungen.

> *"Das ist ein echter Zwiespalt. Wo ich dann an die Stellen komme, kann ich das noch, so etwas wie den traditionellen Gottesdienst feiern? In anderen Bezügen, da kann ich dann ja sagen, also meine Vorstellung ist so und so und wir können miteinander ins Gespräch kommen. Der Gottesdienst ist eine Verabredung liturgischer Elemente, die festgelegt sind. Und wenn das Kyrieleis, das 'Herr, erbarme dich' kommt, was soll ich tun, das ist eben so. Oder das 'Vaterunser' ist eben so. Nun gibt es da ja Versuche, das anders zu machen. Aber das ist für mich wirklich ein Punkt, wo ich mich abschneide, meinen Glauben abschneide an dieser Stelle.*
> *[...]*
> *Ich werde diese traditionellen Gottesdienste nicht ändern können. Ich sehe auch, daß Menschen das Bedürfnis haben, in dieser Tradition weiter zu leben, [...] Ich denke, ich werde weiterhin dahin gehen, die Alternativen zu leben und damit dann auch die Frauen, erst mal Frauen anzusprechen, die mit mir dieselben Schwierigkeiten haben, daß wir unsere Sprache finden und unsere identische Form finden für die religiöse Feier." (Monika O., M/149f.)*

Auch für Greta S., 51J. spielen traditionelle Gottesdienste kaum eine Rolle. Sie habe früher keine Glaubenspraxis gehabt und die Gottesdienste, die sie mit einer gläubigen katholischen Freundin besucht habe, seien ihr *"hohl und leer"* vorgekommen (Greta S., M/201). Ihre eigentliche religiöse Praxis habe sie jedoch erst vor einigen Jahren in einer freien Ritualgruppe mit Frauen gefunden (Greta S., M/207).

Im Unterschied zu Greta S. ist Doris T., 34J. durch ihre berufliche Verbindung mit der evangelischen Kirche sowohl mit traditionellen Glaubensvorstellungen als auch mit den klassischen Formen christlicher Glaubenspraxis konfrontiert. Sie versucht, eigene Interpretationen des Göttlichen zum Ausdruck zu bringen, z.B. indem sie in Liedtexten das Wort "Herr" durch das ihrer Ansicht nach neutralere "Gott" ersetzt (vgl. Doris T., M/95). Doris T. möchte Gottes-

dienste so gestalten, daß ein eigenes religiöses Erleben ermöglicht wird (vgl. Doris T., M/83, 95ff. u. 102f.).

> *"Also ich denke, das ist eigentlich der Sinn von Gebet oder Gottesbegegnung, an seine Wurzeln wieder zurückzukommen und sich zu stärken für dieses Leben, wo man dann auch durchaus so weiterlebt. Ich habe auch sehr viel Interesse - gerade wenn ich das bei diesen neuen Hexen so lese, da finde ich das immer sehr spannend, diese Magie im Alltag zu haben, daß das also nicht so etwas Abgehobenes ist, und andererseits auch irgendwelche magischen Räume oder Rituale zu füllen. Ich finde das eher zu wenig rituell oder magisch, was da in unserer Kirche stattfindet [...]. Wo ich auch immer sehr dran arbeite, in einem Gottesdienst so eine Stimmung zu erzeugen, daß etwas Heiliges überhaupt passieren kann." (Doris T., M/100)*

Obwohl der "ganz normale Sonntagsgottesdienst" auch für die enger mit der Kirche verbundenen Frauen kein Ort von großer Bedeutung für ihre religiöse Praxis ist, werden Gottesdienste doch nicht prinzipiell abgelehnt. Für wichtig gehalten wird die Möglichkeit, eigene Interpretationen zu entwickeln und Raum für spirituelle Vertiefung und religiöse Selbsterfahrung zu haben. Vor allem von Frauen vorbereitete und aktiv mitgestaltete Gottesdienste, wie z.B. die Frauenweltgebetstage, werden begrüßt.

4.5.2 Bedeutung frauenspezifischer Angebote religiöser Praxis

Im Gegensatz zur nahezu einhelligen Kritik an traditionellen Gottesdiensten werden Frauengottesdienste, feministische Liturgien oder Rituale in Frauengruppen von den Befragten überwiegend positiv erlebt. Als besonders wichtig werden dabei die Möglichkeit der aktiven Beteiligung am Gottesdienst/Ritual, der Bezug auf die individuellen Lebenserfahrungen und die Gemeinschaft der Frauen untereinander beschrieben. Dazu gehört für die Befragten auch der Verzicht auf eine androzentrische Sprache und Symbolik sowie der Einsatz verschiedener Gestaltungselemente, wie z.B. meditativer Tanz oder offene Gespräche.

Alle interviewten Frauen haben an Veranstaltungen teilgenommen, in denen neue Formen einer frauenbezogenen religiösen Praxis erprobt wurden. Dort können sie, so z.B. Monika O., eine ihren Vorstellungen und Bedürfnissen entsprechende religiöse Praxis ausüben.

> *"Also bei der feministischen Werkstatt oder bei Frauengottesdiensten, das sind ja so die beiden Orte, die hier für mich aktuell sind. Da ist das ganz klar, da sage ich das auch, und das finde ich für mich dann auch einen Punkt, dieses zu verstärken, diesen Bereich in meinem Leben zu verstärken." (Monika O., M/150)*

Für Monika O. ist es wichtig, daß im Vorbereitungskreis und in den Gottesdiensten nur Frauen sind, weil nur so Kämpfe oder Abgrenzungen gegen Männer vermieden werden können und keine Hierarchisierungen stattfinden. Alle können so *"die gleiche Ebene"* haben (vgl. Monika O., M/156). Sie erlebt Frauengottesdienste, ähnlich wie beispielsweise die Arbeit in der feministischen Werkstatt, als Möglichkeit zu einer religiösen Standortbestimmung (vgl. Monika O., M/154).
Marianne R., 55J. äußert sich ebenfalls sehr positiv über Frauengottesdienste und sieht nach vielen negativen Erfahrungen mit traditionellen christlichen Glaubensinhalten und Formen in der feministischen Theologie bzw. an Orten, die weitgehend von Frauen gestaltet sind, eine Möglichkeit, sich wieder der Kirche anzunähern (vgl. Marianne R., M/228f. u. 235ff.).

> *"Mein tollstes Erlebnis, das waren zwei Frauengottesdienste, die die Frauen gestaltet haben, ohne Liturgie, sondern einfach aus ihren eigenen Bedürfnissen heraus, eine andere Musik, andere Lieder, sehr meditativ, mit einem Bibeltext umgehend aus Frauensicht heraus." (Marianne R., M/228)*

Paula F., 70J. berichtet, daß sie es nach ihrer zunächst zufälligen Teilnahme an einer Feministischen Werkstatt schließlich schätzen gelernt habe, dort nur unter Frauen zu sein. Langsam habe sich *"Schwesterlichkeit"* zwischen den Frauen entwickelt. Ein wichtiges Moment in den von Frauen gestalteten Gottesdiensten sei beispielsweise die *"bewegte Bibelarbeit"*, in der Bilder der Bibel in Körpersprache umgesetzt werden (vgl. Paula F., M/255ff.).
Paula F. legt dabei Wert auf eine gewisse Unabhängigkeit von der etablierten Kirchlichkeit. Es gehe nicht darum, ein *"Spielecke"* in der Kirche zu bekommen: *"Wir sind nicht dafür da, daß die Kirche sich wohlfühlt"* betont sie (Paula F., M/256).

Die aktive Gestaltung besonderer Gottesdienste spielt auch für Doris T., 34J. eine wichtige Rolle. Sie habe einen *"feministischen Liturgiekreis"* mit gegründet, in dem sie "*so eine Art kleine Andachten machen, die wegführen von dem Üblichen, also auch in Richtung Göttinnen gehen, in Richtung neues Gottesverständnis"* (Doris T., M/98).

Doris T. hat genaue Vorstellungen davon, wie religiöse Feiern und Rituale aussehen sollten. Wichtiger als die Auswahl bestimmter Symbole und Inhalte sei es, daß sinnlich erfahrbare Elemente und Bilder vorkommen, die den Teilnehmerinnen einen individuellen Zugang ermöglichen (vgl. Doris T., M/105f.).

> *"Ich habe zum Beispiel so eine Göttin, bzw. die habe ich manchmal im Gepäck, und wenn dann feministische Werkstatt oder so was war, dann habe ich die dazugelegt, wenn da so eine schöne Mitte war mit Blumenstrauß oder so. Weil ich dann denke, ja, das gehört dazu. Also ich kann mir so eine Göttin hinstellen und mir ein Kreuz daneben stellen, am liebsten so ein gleichschenkliges. Wo ich so denke, verschiedene Symbole sind wichtig, wo ich verschiedene Zugänge finden kann." (Doris T., M/105)*

Doris T. kann sich vorstellen, daß an diesen Formen neuer religiöser Praxis auch Männer teilnehmen könnten. Allerdings müßten die sich anpassen und würden bei Störungen *"rausgeschmissen"* (vgl. Doris T., M/104f.). Bei aller Vielfalt in der Symbolik steht für Doris T. doch das Weibliche bzw. das Göttliche in Gestalt einer Göttin im Vordergrund.

> *"Und wenn jetzt irgendjemand mit diesen großbusigen, großhüftigen Frauen nun überhaupt nichts anfangen kann und findet, das ist es gar nicht. Oder wie viele Frauen assoziieren dann gleich Mutterschaft damit und fühlen sich, weil sie keine Kinder haben, ausgeschlossen. Das kam dann auch ganz schnell von einer Leiterin, die gesagt hat, ich habe aber keine Kinder. Da habe ich gesagt, das ist für mich auch nicht an Mutterschaft gebunden. Das ist Weiblichkeit ansich. Jeder weibliche Körper hat ja eine Potenz, die irgendwie nicht gelebt wird. Es ist ja mehr die Potenz, Kinder kriegen zu können. Und die allein zählt ja auch. Diese Kinder können ja sonstwie aussehen, das können ja auch kreative Kinder sein, ein Gedanke oder ein Buch. Das müssen für mich keine leiblichen Kinder sein – und diese ganze Potenz wird ja unterdrückt." (Doris T., 105f.)*

Ähnliche Beweggründe hat Greta S., 51J. eine frauenorientierte religiöse Praxis zu suchen. Sie nimmt seit einigen Jahren an einer freien Frauen-Ritualgruppe teil, in der Jahreszeitenfeste gefeiert werden.

> *"Und dann habe ich davon gehört, daß Frauen Jahreszeitenfeste feiern und was die bedeuten. Als ich das das erste Mal hörte, dachte ich, daß ich so etwas gerne mal mitmachen würde. Aber wie und wo? Aber ich vertraute darauf, daß ich schon irgendwann mal so etwas kriegen würde. Und habe das nie forciert, habe mal die Kursangebote von Heide Göttner-Abendroth gelesen, aber jedesmal 800 Mark und da hinzufahren, war mir zuviel. [...] Seit zwei Jahren mache ich das hier nun zusammen mit anderen Frauen. Und es wird mir immer wichtiger. Es bestärkt dieses Denken, das Wahrnehmen dessen, was mich umgibt. Da habe ich gelernt, was die Elemente sind. Das ist mir sehr wichtig, eigentlich ist es das erste Mal, daß ich eine religiöse Praxis habe." (Greta S., M/206)*

Für Greta S. ist es wichtig, daß keine Männer in dieser Gruppe sind. Frauengruppen hätten eine bestimmte Atmosphäre, in der sie sich leichter verständlich machen könne und vertrauter fühle (vgl. Greta S., M/210f.). Darüber hinaus fehlten ihr in traditionellen Gottesdiensten Spontaneität und Lebendigkeit, während sie in den Frauenritualen einen großen Freiraum erlebe, eigene Wünsche und Vorstellungen umzusetzen (Greta S., M/207f.).

Petra G., 23J. und Gabriele N., 28J. sind durch ihre Mitarbeit in der kirchlichen Jugendarbeit in Kontakt mit speziellen Veranstaltungen für Mädchen und Frauen gekommen. Petra G. beschreibt sich als *"eigentlich total auf der Suche"*. Sie vermisse im kirchlichen Kontext die Möglichkeit, sich offen über persönliche religiöse Fragen auszutauschen. So seien bestimmte Themen, wie z.B. Körperlichkeit und Sexualität - auch in der von ihr besuchten Frauengruppe - kaum zu besprechen (vgl. Petra G., M/16-19).
Ähnlich wie Petra G. gehen auch Gabriele N. die bisher besuchten Frauenveranstaltungen nicht weit genug. Speziell die Frauengottesdienste habe sie jedoch als Möglichkeit empfunden, ihr Frausein mit anderen zu reflektieren (vgl. Gabriele N., M/31f.).

Neben einem unterschiedlichen beruflichen Kontext spielt für die unterschiedliche Wahrnehmung und Bewertung solcher Frauengruppen auch der Altersunterschied der beteiligten Frauen eine erhebliche Rolle. Die jüngeren Frauen stellen andere Ansprüche an Frauenkreise, die sich in der Mehrzahl aus Frauen über 30 Jahren bzw. gehäuft über 45 Jahren zusammensetzen und deshalb möglicherweise nicht den spezifischen Bedürfnissen jüngerer Frauen entsprechen.

Carola E., 35J. ist zwar die Arbeit mit und für Frauen innerhalb der Kirche sehr wichtig, doch in erster Linie im sozialen und politischen Bereich (vgl. Carola E., M/125). Carola E. finde zwar ihre religiösen Gefühle *"nicht in diesem Gott dieser evangelischen Kirche"*, aber die feministische Theologie sei da auch nicht die Lösung (Carola E., M/126). Sie wünsche sich zwar mehr meditative Elemente in den Gottesdiensten, um Raum für eigene religiöse Erfahrungen und Interpretationen zu haben, in Frauengottesdiensten habe sie jedoch Ab-

wehrgefühle bei sich entdeckt, wenn von der Göttin die Rede gewesen sei (vgl. Carola E., M/126f. u. 129f.).
Bei Susanne L., 30J. hat sich im Laufe ihres Engagements in Frauengruppen und feministischer Religiosität eine Distanz zu Religion im allgemeinen entwickelt. Ihre Erfahrungen mit feministischer Theologie hätten sich z.B. weitgehend auf einer intellektuellen Ebene abgespielt. Sie habe vergeblich versucht, im Rahmen einer Ritualgruppe der "neuen Hexen" eine eigene religiöse Praxis zu finden. Susanne L. beschreibt ihr Leben als *"ziemlich profan"*, sie sei auf keine bestimmte Gruppe oder auf die Gemeinschaft mit Frauen festgelegt. (Susanne L., M/49-51)

> *"Was ich mir da wünsche, wäre dann vielleicht so auf dem Land zu leben, mit Leuten, die ähnlich drauf sind, wo man, wie wir das auch häufig früher gemacht haben, am Lagerfeuer sitzt, Musik macht, über das Feuer springen und solche Sachen machen kann. Also nicht so in dem Sinne, irgendwie ein Kult oder eine religiöse Praxis oder ein Ritual, sondern was gerade kommt." (Susanne L., M/52)*

Im Unterschied zu Monika O., die Wert darauf legt, Kirche und Christentum von innen zu verändern, haben nach Auffassung von Susanne L. viele Strömungen in der feministischen Theologie *"nichts mehr mit Christentum zu tun".* Sie sieht für sich keine Veranlassung zur Entwicklung einer feministischen Form der Religiosität oder zu einer Reform des Christentums.

Katja P., 51J. legt ebenfalls keinen besonderen Wert auf frauenspezifische Veranstaltungen zur religiösen Praxis. Sie schildert sich im Interview als eine eigenständige Frau mit starkem Interesse an religiös-spirituellen Erfahrungen und Praktiken, die aber nie in enger Bindung an eine bestimmte religiöse Gemeinschaft erfolgten. Von einer christlichen Gottesvorstellung habe sie sich schon sehr früh abgewendet (vgl. dazu Kapitel 4.3.3). Katja P. veranstaltet zwar z.B. einen Workshop zum Thema "Göttinnen" (Katja P., M/176f.) und sieht das Göttliche selbstverständlich im Weiblichen repräsentiert (große gute Mutter, Isis), berichtet aber nicht von einer frauenspezifischen religiösen Praxis. Die Möglichkeit der Einbeziehung ihrer Glaubensvorstellungen und ihrer religiösen Praxis in einen institutionalisierten christlichen Kontext spielt für sie keine Rolle. Sie verbindet verschiedene religiöse Traditionen, z.B. Elemente aus Christentum, Buddhismus, indischem Yoga, verschiedene Meditationstechniken und eine ägyptische Göttin, zu einer individuell praktizierten Religiosität.

Insgesamt wird deutlich, daß die enger mit der Kirche verbundenen Frauen darum bemüht sind, Veränderungen innerhalb der Institution Kirche zu bewirken. Die Frauen, die weniger Kontakte zur Kirche haben, orientieren sich in ihrer religiösen Praxis stärker außerhalb des kirchlich-christlichen Kontextes. Der gemeinsame Bezugspunkt aber ist die Gemeinschaft der Frauen untereinander. Innerhalb bzw. am Rande des kirchlichen Kontextes haben sich so im Rahmen von Frauenbezügen vielfältige Formen einer neuen religiösen Praxis entwickelt.

4.5.3 Bevorzugte Elemente religiöser Praxis

Die am häufigsten gewünschten Elemente neuer religiöser Praxis lassen sich vier Aspekten zuordnen: 1. Bewegung und Körperlichkeit, 2. Meditatives Erleben, 3. Integration religiöser Handlungen in den Lebensalltag und 4. Bezug auf die Natur.
Viele der befragten Frauen haben bereits bei der Vorbereitung und Durchführung von Frauengottesdiensten o.ä. Veranstaltungen mitgewirkt und berichten vor dem Hintergrund vielfältiger Erfahrungen mit religiöser Praxis. Doris T., 34 J. kann sich vorstellen, beruflich für die Vorbereitung und Durchführung religiöser Rituale und Feste für Frauen zuständig zu sein. Sie hat diesbezüglich schon konkrete Vorstellungen entwickelt: der Bezug auf die Jahreszeiten, *"Elemente von Körperlichkeit, Elemente von Kreativität"*, *"meditative Tänze",* aber auch *"Traumreisen"* und Meditationsübungen sollten wichtige Bestandteile sein (vgl. Doris T., M/100f.).

> *"Wichtig ist für mich, daß viele Sinne angesprochen werden, mit schmecken, riechen, daß der ganze Mensch einbezogen ist, also nicht nur die geistige Ebene. Dann finde ich sehr schön, daß man etwas gemeinsam gestaltet, also etwas tut, tanzt und daß auch in dem Sinne meditative Elemente drin sind, eine Art von Ruhe oder - zum Beispiel bei diesem Bauchtanz gestern, da wird dann gemeinsam der Ton A gesungen, also so ein bestimmter gemeinsamer Ritus. Dann hätte ich gerne einen schönen Raum, einen ansprechenden Raum, nicht so etwas Kaltes, so etwas, wo man vielleicht im Kreis sitzt, irgendwie angenehm.*
> *[...] Also Kirche hat ja auch viel was mit unbequemen Bänken zu tun. Ich hätte lieber etwas mit Polsterkranz oder was weiß ich, wo man im Kreis sitzen kann, um eine wie auch immer schön gestaltete Mitte, vielleicht mit einem Brunnen oder Feuer. Feuer würde ich wahrscheinlich eher für die kalte Jahreszeit wäh-*

len. Also eine Symbolkraft, wo etwas in die Mitte gebracht wird, eine schöne Mitte, wo sich alle wiederfinden können. Ja, es müßte eher das Symbol vom Kreis sein. Der Altar in der Mitte müßte nicht so etwas Hohes sein, sondern etwas, wo man auch drauf gucken kann. Dieser Altar ist immer so da oben, da kann man gar nicht draufgucken. Also diese Symbolik von Essen und Trinken finde ich auch schön, einen Becher rumreichen wie beim Abendmahl, das finde ich eigentlich eine schöne Symbolik, weil es eben dieses Schmecken anspricht. Ich könnte mir aber auch vorstellen, daß nach so einem Ritus [...] daß dann noch so ein informeller Teil kommt, wo man sich dann austauschen kann, daß dieser Ritus freigehalten wird für die Begegnung mit dem Göttlichen. Und dann eben so Raum schaffen mit Stille, wo jede für sich auch eine Begegnung schafft und auch dieser Begegnung einen kreativen Ausdruck gibt." (Doris T., M/103f.)

Bewegung und Körperlichkeit

In diesen Bereich fallen verschiedene Formen körperbezogener religiöser Praxis, wie z.B. meditativer Tanz und Bauchtanz. Durch die Integration von Tanz und Bewegung in die religiöse Praxis werde eine positive Wahrnehmung und Einbeziehung des weiblichen Körpers in die Religiosität gefördert. Petra G., 23J. meint, daß es zunächst ungewohnt gewesen sei, in einem Kirchenraum zu tanzen. Inzwischen gehöre Tanz als Mittel körperlichen Ausdrucks zur religiösen Praxis für sie zum Gottesdienst dazu (so Petra G., M/21 u. 29; vgl. auch Gabriele N., M/37; Monika O., M/157f. und Marianne R., M/228f.).[387] Für Doris T. ist der Tanz ein wichtiges Medium, um weibliche Körperlichkeit in ihr Konzept vom Heiligen, insbesondere in Göttinvorstellungen, einzubinden und sichtbar zu machen.

"Wobei - jetzt stelle ich gerade fest - wenn ich tanze, dann tanze ich für die Göttin, das ist ein weibliches Bild. Ein Gebet oder Meditation, das ist durchaus etwas neutrales, das kann auch eine männliche oder weibliche Kraft sein. Aber dieses Tanzen, durch dieses Körperliche ist das ganz stark, da habe ich nicht dieses Bild, oh, jetzt tanze ich jetzt hier für den großen Manitu, da ist das ganz stark ein Göttinbild, ich würde auch sagen, ich würde hier jetzt zu Ehren der Göttin tanzen." (Doris T., M/98)

Auch andere Möglichkeiten der Einbeziehung von Körperlichkeit in die religiöse Praxis, wie z.B. Gebetsgebärden (Petra G., M/21) oder Bibliodrama[388]

---

387 Daß Tanz, insbesondere "sakraler Tanz" oder "meditativer Tanz" ein inzwischen verbrei-teter Bestandteil in feministischen Liturgien ist, zeigt sich auch in der entsprechenden Literatur; vgl. exemplarisch Hilda Maria Lander / Maria-Regina Zohner: Meditatives Tanzen. Stuttgart 1987; Maria Gabriele Wosien: Sakraler Tanz. Der Reigen im Jahreskreis. München 1988 u. dies.: Tanz als Gebet: Feiert Gottes Namen beim Reigen. Linz 1991.

388 Bibliodrama meint eine Form körperlichen Erlebens und Gestaltens biblischer Texte in Anlehnung an die psychologische Technik des Psychodramas. Vgl. dazu z.B. Antje Kiehn (Hg.): Bibliodrama. Stuttgart 1987 sowie Hildrun Keßler: Bibliodrama

(Paula F., M/242 u. 252f.), werden genannt. Durch die Einbeziehung des Körpers in die Auseinandersetzung mit biblischen Texten oder religiösen Inhalten werde ein direktes "Berührtwerden" ermöglicht, das in traditionellen Gottesdiensten fehle (vgl. Paula F., M/252).
Übereinstimmend äußern sich mehrere Frauen dahingehend, daß der überwiegend kognitive und über (An-)Sprache vermittelte Zugang zur Religion in traditionellen Gottesdiensten als einseitig empfunden wird (so z.B. Monika O., M/158f. u. Carola E., M/129f.). Die Einbeziehung weiblicher Körperlichkeit ist eines der Hauptanliegen an veränderte Formen christlich-religiöser Praxis. Dadurch werde ein Gegengewicht im Hinblick auf die traditionelle Unterdrükkung des weiblichen Körpers und weiblicher Sexualität geschaffen.

Meditatives Erleben

Ebenso deutlich wie das Bedürfnis nach Bewegung und Körperlichkeit wird der Wunsch nach meditativen Elementen geäußert. Einige Frauen wünschen sich in Gottesdiensten mehr Raum für die Entwicklung eines eigenen religiösen Erlebens z.B. im Rahmen von Meditationen, Traumreisen oder Stillezeiten. Sie lehnen die herausragende Stellung der Predigt ab.

Carola E., 35J. sieht die Funktion von Stillezeiten und meditativen Elementen im Gottesdienst nicht nur in der Möglichkeit, Distanz zum Alltagsleben zu gewinnen, sondern auch darin, zu eigenen Deutungen religiöser Inhalte zu gelangen (vgl. Carola E., M/129f.). Manche der Befragten berichten, daß sie in der Natur oder im Rahmen ihrer persönlichen spirituell-religiösen Praxis leichter und intensiver religiöse Erfahrungen machen als in den vorgegebenen Formen religiöser Praxis. Doris T., 34J. möchte durch die Einbeziehung von Meditationen über die vier Elemente eine Atmosphäre erzeugen, in der *"so etwas Heiliges überhaupt passieren kann"* (Doris T., M/100).

> *"Ich habe was zum Thema Wasser gemacht. Da habe ich erst so eine Traumreise gemacht, die war für Kinder. Da hatte ich die Musik zu, und ich habe da selbst den Text zu geschrieben. Das hat so sieben Minuten gedauert, dann habe ich sofort gemerkt, jetzt kann ich den Leuten was erzählen, dann waren sie in so einen Zustand gesackt, daß sie meine Worte aufnehmen konnten, hatte ich das Gefühl. Sonst habe ich das Gefühl, sie sind dicht, die hören sich das an wie die Tagesthemen und sagen sich, was schert mich das. Und durch*

---

und Leiblichkeit. Leibhaftige Textauslegung im theologischen und therapeutischen Diskurs. Stuttgart u.a. 1996.

> *diese ganz kleine Meditationsübung - die haben da gesessen und geguckt, haben sich da von mir so führen lassen - von der Quelle zum Meer hieß das, so ein Wasserkreislauf. Und dadurch hatte ich das Gefühl, konnte ich jetzt was sagen. Das war ganz spannend." (Doris T., M/100.)*

Katja P., 51J. macht im Rahmen von Meditation, Yoga, Trance und anderen Formen spiritueller Praxis die Erfahrung, sowohl in frühere Leben zurückkehren zu können als auch dem Göttlichen zu begegnen. Einen indischen Guru, den sie als ihren persönlichen Meister und Lehrer für Meditation bezeichnet, hat sie als *"Wegweiser"* zur Göttin erlebt (Katja P., M/180f.). Auch wenn andere Befragte nicht von ähnlich intensiven Erfahrungen mit Meditation berichten, haben doch mehrere interviewte Frauen hin und wieder damit Erfahrungen gemacht.
Carola E. und Doris T. können sich Meditationsübungen im Gottesdienst gut vorstellen. Auch Monika O., 45J. sucht nach Möglichkeiten, sich im Gottesdienst *"in der Tiefe erreichen zu lassen"*. Dies kann ihrer Einschätzung nach am besten mit anderen Erlebnisweisen als durch Worte induziert werden.

> *"Das ist mir total wichtig, wenn es irgend gelingt, immer wieder nach Methoden zu suchen und Atmosphäre herzustellen, daß es möglich ist, daß ich mich selbst betreffen oder treffen lasse, also irgendwie uns in der Tiefe erreichen zu lassen. Ich habe das Gefühl, je weniger Worte gemacht werden, desto besser geht das, eben mit anderen Erlebensweisen." (Monika O., M/158)*

Die weitgehende Konzentration traditioneller religiöser Praxis auf kognitive Aspekte sowie die Ausgrenzung anderer religiöser Handlungen ist ein zentraler Kritikpunkt der befragten Frauen.

Integration religiöser Handlungen in den Lebensalltag

In großer Übereinstimmung wird Wert darauf gelegt, daß in der religiösen Praxis Bilder, Texte, Symbole und Themen verwendet werden, die mit eigenen Erfahrungen, dem Lebensalltag und persönlichen Fragen und Bedürfnissen zu tun haben. Die enge Verbindung von Religiosität und Alltag spielt eine wichtige Rolle. Einige Frauen berichten, wie sie religiöse Handlungen und Symbole in ihren alltäglichen Lebensablauf integrieren. So erzählt Greta S., 51J. von verschiedenen Anlässen, bei denen sie spirituelle Aspekte in ihren Tagesablauf einbezogen habe:

> *"Es gibt dann plötzlich Anlässe. Als ich das Zimmer tapeziert habe, da war gerade Vollmond. Dann habe ich mich hier hingesetzt - da scheint sie ja hier her-*

ein - und dann habe ich die Mondin eingeladen. Solche Sachen - das fängt jetzt an. [...]
Das sind dann so kleine Sachen, die ich ausprobiere. Das ist wirklich intuitiv, das hat nichts mit festen Regeln - jetzt setze ich mich hin und meditiere oder so - zu tun, das ist spontan. [...]
Das ist für mich Alltagsmagie. Ich habe es auch schon ganz bewußt gemacht, z.B. wenn es mal Streit gegeben hat und ich es nicht mehr ertragen konnte. Wenn ich dann allein bin, mache ich die Fenster auf und rufe 'raus damit'.
[...], zum Beispiel gebe ich beim Apfelschälen einen halben Apfel mit in den Kompost und sage, daß der für die Göttin ist, den gebe ich der Erde zurück als Dank für den Erntesegen. Das ist dann spontan, aber irgendwie bewußt." (Greta S., M/209f.)

Auch für Katja P. und Doris T. gehören gegenständliche religiöse Symbolik ebenso wie z.B. Yoga und Meditation in den häuslichen Alltag hinein (vgl. dazu auch Kap. 4.4.1). Andere Frauen betonen, daß sie aus der religiösen Praxis Kraft und Stärke für ihren konkreten Lebensalltag gewinnen möchten (so z.B. Carola E., M/130).

Ähnlich wie in den Vorstellungen vom Göttlichen wird auch bezüglich einer veränderten religiösen Praxis deutlich, daß der Bezug auf die konkrete Lebenswirklichkeit, eine Verbindung von Religiosität und (Frauen-)Alltag als wesentlich erlebt wird. Wieder zeigt sich eine enge Verknüpfung der spirituell-religiösen Entwicklung mit dem Aspekt der Selbsterfahrung (vgl. dazu z.B. Greta S., M/205 u. Doris T., M/86ff. u. 97). In der Gemeinschaft von Frauen wird versucht, eigene innere Erfahrungen ins Zentrum des religiösen Handelns zu stellen und somit eine alltagsnahe Religiosität zu entwickeln.

Bezug auf die Natur

Der Bezug auf die Natur erhält für die religiöse Praxis in zweierlei Hinsicht Bedeutung. Zum einen geht es um die Natur als Ort für die Feier religiöser Rituale, um sich nicht auf Kirchenräume und Gemeindehäuser zu beschränken. Zum anderen wird der Wunsch nach einer stärkeren Einbeziehung der Natur in die religiöse Symbolik und in religiöse Handlungen deutlich.

"Das [ein religiöses Fest zur Osterzeit, E.F.] könnte von mir aus in einer Laubwaldlichtung stattfinden, denn es hat für mich ganz viel mit Knospen, mit Blütenzweigen, mit etwas zu tun, was aufstrebt, was aus der Erde kommt, mit Aufbrechen. Was Frühling ist - einfach mit dem Wiedererwachen von neuem Leben aus dem Zyklus, aus dem Kreislauf heraus. [...]
Wenn ich das für mich mache, dann brauche ich keine Texte. Wenn ich das für mich allein mache, dann würde ich da hingehen und würde es genießen, so

> *wie ich das jetzt auch tue, wenn ich im Frühling nach draußen gehe und das sehe und mich freue, daß da die Tulpen rauskommen. Wo ich mich über die erwachende Natur, das neue Leben freue. Da brauche ich keinen Text. Wenn ich es mit einer Gruppe mache, dann ist das gesprochene intuitive Gebet wichtig und das Anrufen der Elemente der Natur. Das gehört auch dazu." (Greta S., M/214)*

Monika O., 45J., die sich gegen eine *"religiöse Überhöhung der Natur"* ausspricht, empfindet es allerdings als Bereicherung, Aspekte aus der Natur in das Gottesdienstgeschehen mit einzubeziehen. Sie nennt dazu das Beispiel, einen Ostergottesdienst kurz vor Sonnenaufgang zu feiern, so daß die Wahrnehmung des zunehmenden Lichtes als sinnliche Vermittlung des Osterglaubens/der Auferstehung genutzt werden kann (vgl. Monika O., M/157f. u. in Kapitel 4.4.4.3). Für Greta S. und Doris T. geht die Einbeziehung der Natur weiter. Sie möchten in der religiösen Praxis nicht nur möglichst viele Sinne ansprechen und Symbole aus der Natur heranziehen (vgl. z.B. Doris T., M/91, 100ff. u. Greta S., M/214f.), sondern sie bringen auch ihre Vorstellungen vom Göttlichen mit Natur in Verbindung. (Vgl. dazu in Kapitel 4.4.4.3)
Eine direktere Gleichsetzung von Gottesvorstellungen mit Natur findet sich in den Ausführungen der Befragten zur religiösen Praxis nicht, wohl aber das Bedürfnis nach einer sinnlichen, naturbezogenen Anbindung von Religiosität.

Es wurde deutlich, daß die Veränderungen in der Sprache und Symbolik des Göttlichen untrennbar mit Modifikationen der religiösen Praxis einhergehen sowie umgekehrt auch durch die Teilnahme an neuen Formen religiöser Praxis angestoßen werden können.
Gerade in der religiösen Praxis wird die enge Verbindung zu nicht-christlichen feministisch-spirituellen Gruppierungen sichtbar. Von diesen sind viele Impulse ausgegangen, die dann von feministisch-christlich orientierten Frauen aufgenommen und in den christlichen Kontext integriert wurden. Folglich entstand nicht nur eine spirituelle Frauenkultur außerhalb, sondern auch innerhalb der Kirchen. Die Vielfalt der Angebote an spiritueller Selbsterfahrung spiegelt das Bedürfnis nach einer individuell erfahrbaren Religiosität wider, das von traditionell kirchlichen Angeboten offensichtlich nicht abgedeckt werden kann.[389]

---

[389] Zunehmende Angebote in diesem Bereich sowie die Integration nicht-christlicher Elemente weisen darauf hin, daß dieses Defizit auch von den Kirchen erkannt wurde. Vgl. dazu Daiber 1997; bes. 155-162 u. 223-233.

4.6 Zusammenfassung

Die interviewten Frauen haben sich von einem männlich-väterlichen Gottesbild verabschiedet. Sie fühlen sich in traditionellen kirchlichen Zusammenhängen kaum noch zu Hause und sind Grenzgängerinnen zwischen dem kirchlich-institutionalisierten Christentum, feministischer Theologie und neuen, anderen religiösen Orientierungen. Es gibt ein starkes Interesse an der Auseinandersetzung mit weiblichen Gottesbildern oder Göttinnen, die allerdings nicht zwangsläufig männlich konnotierte Gottesbilder ersetzen. Am häufigsten wird der Wunsch nach mehr Vielfalt in der Sprache und Symbolisierung des Göttlichen genannt. Manche Frauen lehnen es ab, sich anthropomorphe Gottesbilder zu wählen und spüren Abwehr gegenüber weiblichen Symbolisierungen des Göttlichen. Sie versuchen eher, in Bezügen auf die Natur oder durch metaphysische Begriffe wie Energie, Kraft usw. ihre Glaubensvorstellungen zum Ausdruck zu bringen. Die bewußte Wahl weiblicher Gottesbilder scheint eine Möglichkeit zu sein, traditionell männliche Konzeptualisierungen aufzubrechen und der Realität von Frauen mehr Raum zu geben - gerade auch in der Möglichkeit, Transzendenz weiblich zu symbolisieren. Kennzeichnend dabei ist eine innerkirchliche Pluralisierung in theologischer und religionspraktischer Hinsicht.

Drei der befragten Frauen haben sich weit vom institutionalisierten Christentum entfernt. Andere, besonders die seit langer Zeit eng mit der Kirche verbundenen Frauen, machen den Versuch, "ihre Kirche" nach eigenen Vorstellungen zu verändern. Diese Versuche, im Rahmen der feministischen Theologie und in verschiedenen frauenspezifischen Veranstaltungen Neuerungen auszuprobieren, nehmen einen breiten Raum ein. Vor diesem Hintergrund läßt sich von der Entwicklung einer eigenen, religiösen Kultur der Frauen innerhalb bzw. am Rande der Kirchen sprechen.

Insbesondere die hauptamtlich bei der Kirche beschäftigten Frauen haben zuweilen eine doppelte religiöse Identität entwickelt. Auf der einen Seite sind sie mit der offiziellen kirchlichen Tradition verbunden (z.B. den Sonntagsgottesdiensten) und auf der anderen gestalten sie frauenspezifische Liturgien und Gottesdienste nach eigenen Vorstellungen oder nehmen an Ritualgruppen teil.

Der Bezug auf weibliche Gottesbilder gehört für einige der befragten Frauen wie selbstverständlich dazu und erhält in der Suche nach einer religiösen Neuorientierung eine wichtige Funktion.
Symbolisch, teilweise auch ganz konkret, wird die Göttin neben das Kreuz gestellt. Für einige der Befragten haben sowohl herkömmliche christliche Glaubensformen als auch die aus anderen religionsgeschichtlichen Kontexten entlehnten Göttinbilder, wie z.B. Kali, Isis oder Inanna, eine wichtige Bedeutung. Hervorzuheben ist dabei die individuell geprägte Auswahl und Interpretation der Bilder vom Göttlichen/Heiligen, die sich wesentlich an persönlichen Bedürfnissen orientieren.

5 Die Göttin neben dem Kreuz - Zusammenfassende Darstellung und Interpretation der Auswertungsergebnisse

Die in der vorliegenden Studie untersuchte Abwendung von traditioneller christlicher Dogmatik läßt sich nicht nur bei feministisch orientierten Frauen in der Kirche feststellen. Sie ist Teil einer allgemeinen Entwicklung innerhalb des Christentums. Auch repräsentative Erhebungen stellen eine zunehmende Enttraditionalisierung christlicher Religiosität fest und betonen eine steigende Subjektivierung der Glaubenseinstellungen und Gottesvorstellungen - so etwa in den Studien der Evangelischen Kirche zur Kirchenmitgliedschaft von 1992 und von Klaus-Peter Jörns zu den "neuen Gesichtern Gottes. Was die Menschen wirklich glauben".[390]
Gerade das Phänomen der Veränderung der Gottesvorstellungen kirchlich-christlich und feministisch orientierter Frauen bietet sich zur Untersuchung der Entwicklung von Glaubenseinstellungen an, da hier spezifische Traditionsbrüche moderner Gesellschaften beobachtbar sind (vgl. hierzu auch Kapitel 1.1, 1.2 und 4.2). Frauen grenzen sich von traditionellen Rollenbildern ab und verlassen die üblichen Lebensmuster vorangegangener Generationen. In religiöser Hinsicht erleben sie eine Konfrontation ihres veränderten Selbstbildes mit einer traditionell androzentrischen Theologie und Kirchenstruktur. Diese Auseinandersetzung führte bei den befragten Frauen zu unterschiedlichen Versuchen einer Integration, Kritik und Neuorientierung ihrer religiösen Vorstellungen. Die Auswertung der Interviews macht deutlich, wie vielfältig, auch widersprüchlich, die Veränderung traditioneller Gottesvorstellungen und konventioneller Formen religiöser Praxis aussieht.

Die Untersuchungsgruppe war in verschiedener Hinsicht relativ homogen gewählt. So haben alle Frauen eine mehr oder weniger enge Verbindung mit der evangelisch-lutherischen Kirche und sie sind alle im christlichen Kontext sozialisiert - wenn auch in unterschiedlicher Intensität und Ausrichtung. Alle leben bzw. lebten im Einzugsbereich von Bremen und haben sich in irgendeiner Hinsicht schon einmal mit feministischen Gedanken beschäftigt oder

---

390 So beispielsweise ausgeführt in der Studie der Evangelischen Kirche zur Kirchenmitgliedschaft von 1992: Engelhardt u.a. 1997; sowie Klaus-Peter Jörns: Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben. München 1997 und Klaus-Peter Jörns / Carsten Großeholz (Hg.): Was die Menschen wirklich glauben. Die soziale Gestalt des Glaubens - Analysen einer Umfrage. Gütersloh 1998.

fühlen sich der Frauenbewegung zugehörig. Der zuletzt genannte Aspekt macht die Besonderheit dieser Gruppe im Unterschied zu den von Jörns und in der EKD-Studie Befragten aus. In der vorliegenden Studie sind Frauen interviewt worden, von denen eine intensivere Beschäftigung mit dem Problem des Androzentrismus/geschlechtspezifischer Gottesvorstellungen erwartet werden konnte.

Bei den Befragten verläuft die Entwicklung und Auswahl hinsichtlich weiblicher Symbolisierungen der Vorstellungen vom Göttlichen/Heiligen trotz einiger Gemeinsamkeiten unterschiedlich.
Für die Herausbildung der individuellen religiösen Orientierung haben verschiedene soziale und psychologische Faktoren einen wichtigen Einfluß: z.B. Alter, Bildung, Herkunft und Zugehörigkeit zu bestimmten sozialen Milieus. Es geht hier jedoch weniger um ein differenziertes Nachvollziehen des Zustandekommens individueller religiöser Orientierungen oder Gottesbilder im Einzelfall[391], sondern um die Verknüpfung subjektiv-individueller Aspekte mit allgemeinen religiösen Wandlungsprozessen in der Gegenwart.
Die Auswertung der Interviews ermöglicht einen empirischen Einblick in den Zusammenhang veränderter religiöser Haltungen mit sozialen und individuellen Veränderungsprozessen und kann das Phänomen der Attraktivität und Präsenz weiblicher Gottesvorstellungen in einem eher christlich-säkularen Umfeld verständlicher machen. Die Religionspsychologie hat gezeigt, wie eng soziale Erfahrungen, Selbstbild und Gottesbild zusammenhängen[392], so daß die Erforschung veränderter Gottesvorstellungen Hinweise auf den Zusammenhang zwischen gesellschaftlichen, individuellen und religiösen Veränderungsprozessen geben kann.
In der vorangegangenen Auswertung wurde deutlich, wie eng sich wandelnde Lebensstile mit dem religiösen Verhalten, in besonderer Weise den Vorstellungen vom Heiligen oder Göttlichen, zusammenhängen. Im Zentrum meiner Überlegungen stand dabei die Fragestellung, ob und inwieweit Göttinnen

---

391 Vgl. dazu z.B. die empirischen Studien von Klein 1994 und zum Zusammenhang von Lebensmustern und religiöser Orientierung bei Sommer 1998.

392 So z.B. Rizzuto 1979; Rizzuto stützt sich in ihren theoretischen Vorannahmen mit Bezug auf Freud und Winnicott auf die These, daß sowohl idealisierte Elternbilder als auch die Herstellung von sog. Übergangsobjekten einen entscheidenden Einfluß auf die Symbolisierung und Erfahrungen mit dem Göttlichen haben. Vgl. dazu auch Grom 1992, bes. 173-199.

bzw. weibliche Symbolisierungen des Göttlichen hierbei eine Rolle spielen und welche Bedeutung diese für die befragten Frauen haben.

In vier Abschnitten, entsprechend der Themenschwerpunkte in den Interviews und im Auswertungskapitel, fasse ich im folgenden die Ergebnisse zusammen und nehme Interpretationen vor: Zur Situation und Identität als Frau in Kapitel 5.1 (4.2), zur religiösen Erziehung und zu Bildern vom Göttlichen in Kindheit und Jugend in Abschnitt 5.2 (4.3), zu den aktuellen Gottesvorstellungen in Kapitelabschnitt 5.3 (4.4) und zur religiösen Praxis in 5.4 (4.5).
Die Interpretationen beziehen sich natürlich auf die hier befragten Frauen, können also nicht als repräsentative Schlußfolgerungen gewertet werden. Ausgehend von den erhobenen Befunden sollen jedoch weiterführende Überlegungen zu den aufgestellten Hypothesen und Fragen (vgl. Kapitel 3.5) entwickelt werden.

5.1 Brüche mit der Tradition - Zur Situation und Identität als Frau

Alle befragten Frauen haben in irgendeiner Form das traditionelle Lebensmuster, die "weibliche Normalbiographie"[393] mit den typischerweise aufeinanderfolgenden Phasen (Schulzeit, Ausbildung oder Studium, Berufstätigkeit, Eheschließung, Aufgabe der Berufstätigkeit für die Familienphase/ Kindererziehung) verlassen oder stehen dem kritisch gegenüber. Keine der Befragten lebt zum Zeitpunkt der Befragung in der klassischen Situation als "Nur-Hausfrau, Ehefrau und Mutter".

Ausbildung und Beruf / Situation als Frau
Für die jüngeren der befragten Frauen ist es selbstverständlich, eine qualifizierte Ausbildung zu absolvieren und danach eine selbständige Berufstätigkeit aufzunehmen. Sie planen dies in dem Bewußtsein, dabei gleiche Rechte

---

393 Zum Begriff der "weiblichen Normalbiographie" (Levy 1977, bes. 43-62) bzw. zu Abweichungen davon vgl. beispielsweise: Elisabeth Beck-Gernsheim: Das halbierte Leben. Männerwelt Beruf - Frauenwelt Familie. Frankfurt a. M. 1992, bes. 73-145; Born / Krüger 1993; Born / Krüger / Lorenz-Meyer 1996; Knapp 1990 sowie Jutta Röser: Frauenzeitschriften und weiblicher Lebenszusammenhang. Themen, Konzepte und Leitbilder im sozialen Wandel. Opladen 1992, bes. 30-79 und in Kapitel 1.1.

und Chancen wie die Männer zu haben. Die Familienplanung steht für sie in der Zeit danach an. Die beiden befragten Frauen mit noch kleinen Kindern berichten von Schwierigkeiten, die Familienphase bzw. die Erziehung und Versorgung kleiner Kinder mit anhaltender Berufstätigkeit zu vereinbaren. Sie erleben dabei Probleme in der Partnerschaft/Ehe und auch am Arbeitsplatz. Die älteren Befragten haben alle nach einer mehr oder weniger langen Familienphase (wieder) eine Berufstätigkeit aufgenommen oder noch eine Ausbildung bzw. ein Studium begonnen. Der Wunsch nach eigener beruflicher Bildung und Erwerbsarbeit trotz Kindern und Familie ist sehr deutlich. Die mit einer solchen Doppelbelastung verbundenen Schwierigkeiten für die Partnerschaft oder Ehe nehmen die Frauen auf sich, bei einigen von ihnen kam es zur Trennung vom Partner. Eine der befragten Frauen sah für sich keine Möglichkeit, Berufstätigkeit und Kindererziehung zu verbinden, sie entschied sich gegen die Gründung einer Familie.

Die Brüche mit traditionellen Rollenmustern werden in jeweils individueller Ausprägung deutlich. Zugleich werden Gemeinsamkeiten in den Lebenslagen sowie Schwierigkeiten bei der Identitätsfindung von Frauen (wie z.B. das Problem der Vereinbarkeit von Familie und Beruf) in der modernen Gesellschaft sichtbar.[394]

Bemerkenswert ist, daß für die jüngeren Befragten (unter 40) die Kenntnis und Auseinandersetzung mit den Anliegen und Zielen der neuen Frauenbewegung seit der Jugendzeit wie selbstverständlich dazugehören. Die jüngeren Frauen berichten nicht von Diskriminierungen und Benachteiligungen - bis auf diejenigen, die kleine Kinder haben und Familienleben und Berufstätigkeit miteinander verbinden wollen. Sie stellen übereinstimmend fest, daß dies sowohl im privaten als auch im gesellschaftlichen Umfeld Konflikte auslöst und nur unzureichend unterstützt wird.

Für die jüngeren und ebenso für die älteren Befragten sind Frauengruppen, Frauenkreise und der Austausch mit Freundinnen ein zentrales Moment der Unterstützung während ihrer beruflichen und familiären Neuorientierung. Der Kontakt mit Frauen, die sich in einer ähnlichen Situation befinden, sowie die Schaffung neuer Perspektiven für den sozialen, beruflichen und auch für den

---

394 Vgl. dazu verschiedene Beiträge in: Hanns-Georg Brose (Hg.): Berufsbiographien im Wandel. Opladen 1986; bes. Angelika Tölke: Zentrale Lebensereignisse von Frauen - Veränderungen und Verlaufsmuster in den letzten 30 Jahren. Ibid., 56-79 und Hanns-Georg Brose / Monika Wohlrab-Sahr: Formen individualisierter Lebensführung von Frauen - ein neues Arrangement zwischen Familie und Beruf? Ibid., 105-145.

religiösen Bereich spielen dabei eine wichtige Rolle. Sichtbarer Ausdruck davon sind u.a. viele öffentlich auftretende Initiativen, Selbsthilfegruppen und Netzwerke von und für Frauen.[395]
Die kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Situation und Rolle als Frau in der Familie und in der sozialen Umgebung sowie die Erprobung neuer Lebensstile geht bei den meisten Befragten einher mit einer kritischen Prüfung ihrer Stellung in der Institution Kirche und mit der Frage nach dem Stellenwert bisheriger religiöser Sinn- und Orientierungsmuster. Dieser Prozeß kann allerdings wie bei Paula F. auch in umgekehrter Richtung ablaufen, bei der Erlebnisse und Überlegungen im Rahmen einer feministisch-theologischen Werkstatt zu einer kritischen Reflexion ihres Lebensalltags und ihrer Lebensgeschichte führten.

Herkunftsfamilie
Bezogen auf die Situation in den Herkunftsfamilien der Befragten überraschte die in dieser Ausprägung nicht erwartete starke Bedeutung weiblicher Familienmitglieder und Bezugspersonen und die gehäufte Abwesenheit der Väter bzw. anderer männlicher Bezugspersonen. In drei Familien starben die Väter der befragten Frauen in deren Kindheit, und es gab weder neue väterliche Bezugspersonen für die Kinder noch feste Beziehungspartner der Mütter. Bei zwei weiteren Frauen lebten die Mütter getrennt vom Vater ihrer Kinder und hatten keinen Kontakt mehr zueinander. In diesen Familien sind Mütter und Großmütter die wichtigsten Bezugspersonen. Eine weitere Frau beschreibt ihre Familie als von Frauen dominiert (Mutter, Großmutter, Tante und fünf Schwestern); der Vater habe nur eine marginale Rolle gespielt.
Möglicherweise trägt die starke Präsenz von Frauen, die in dieser Situation die traditionell von Vätern/Männern wahrgenommenen Aufgaben übernehmen, dazu bei, daß die Befragten ihre Mütter/Frauen als stark, eigenständig und gleichberechtigt gegenüber Männern erleben können. Zwei Frauen des Samples berichten, strenge, autoritäre Väter zu haben, denen sich die Mütter unterordneten. Ebenfalls zwei Frauen haben die Beziehung der Eltern als ausgewogen erlebt, eine von ihnen fühlte sich nicht mädchenspezifisch erzo-

---

[395] Zur Bedeutung stärkender Beziehungen von Frauen untereinander vgl. die Ausführungen des Mailänder Autorinnenkollektivs "Libreria della Donne" zum Konzept des "Affidamento", in dem die Bedeutung der stärkenden Beziehungen unter Frauen betont wird. Libreria delle donne di Milano: Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis. Berlin 1991, bes. 17-30 u. 91ff.

gen. Eine weitere Frau beschreibt, daß die Mutter eigentlich die Macht in der Familie gehabt habe, der Vater aber auch als autoritär und zum Teil bedrohlich erlebt wurde.[396]

Die weitgehende Abwesenheit der Väter und die gleichzeitige Erfahrung starker Mütter hat sich sowohl auf die Herausbildung der Identität als Frau und als auch auf die Entwicklung der Gottesvorstellungen ausgewirkt.
Die neuere religionspsychologische Forschung geht von einem Zusammenhang zwischen der Qualität der wahrgenommenen Elternbeziehung und der zunächst unbewußt gebildeten Gottesvorstellung aus.[397] Im Unterschied zu Freud, der ausschließlich die Beziehung zwischen Sohn und Vater für die Bildung der Gottesvorstellung als idealisiertem Vater berücksichtigte,[398] werden heute im allgemeinen sowohl die Beziehung zum Vater als auch die Beziehung zur Mutter als relevante Faktoren für die Entwicklung persönlicher Gottesbilder eingeschätzt. Bislang sind allerdings kaum zuverlässige Aussagen über die spezifische Art der Beeinflussung der Gottesbeziehung durch die Wahrnehmung der Elternbeziehung möglich[399]. Die Richtung dieses Einflusses kann individuell sehr unterschiedlich verlaufen, parallel, kompensierend oder auch kontrastierend. Eine direkte Korrelation von Elternwahrnehmung und Gottesvorstellung scheint es nach Grom vor allem bei jüngeren Menschen zu geben sowie solchen, die religiös weniger aktiv sind. Zwar haben religionspsychologische Studien gezeigt, daß die Gottesvorstellung religiös aktiver Erwachsener eher dem bevorzugten als dem abgelehnten Elternteil ähnelt und daß Kinder und Jugendliche, die ihre Väter als emotional nah erlebten, Gott vaterähnlicher charakterisieren. Eine Eindeutigkeit über die Qualität und Intensität des Einflusses von wahrgenommener Elternbeziehung auf die Gottesvorstellung läßt sich jedoch nicht zeigen.[400]
Psychoanalytisch fundierten Studien auf der Grundlage der Objektbeziehungstheorie, wie z.B. von Rizzuto, können jedoch eine enge Beziehung zwischen

---

396 Vgl. zur Bedeutung von Müttern und Vätern für ihre Töchter: Heidi Gidion: Was sie stark macht, was sie kränkt. Töchter und ihre Väter. Freiburg 1993 sowie dies.: Und ich soll immer alles verstehen. Auf den Spuren von Müttern und Töchtern. Freiburg 1988.

397 Vgl. dazu Grom 1992 und Rizzuto 1979.

398 Vgl. besonders in Sigmund Freud: Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (1912-1913). In: Studienausgabe, Bd.IX. Fragen der Gesellschaft und Ursprünge der Religion. Frankfurt a. M. 1989.

399 Vgl. dazu Grom 1992, 241ff.

400 Ibid., 238ff.

(früh-)kindlichen Erfahrungen der Eltern und den Vorstellungen vom Göttlichen zeigen und weisen auf eine starke Korrespondenz der realen Elternwahrnehmungen und den Zuschreibungen des Göttlichen hin.[401] Rizzuto untersucht in einer klinischen Studie an Fallbeispielen den Zusammenhang zwischen Aussagen über das Göttliche und lebensgeschichtlichen Erfahrungen mit mütterlichen und väterlichen Bezugspersonen. Im Vordergrund steht dabei die jeweils individuell erlebte, reale Elternbeziehung und nicht eine Untersuchung allgemeiner, kulturspezifischer Ideale und Zuweisungen von Mütterlichkeit, Väterlichkeit und den Konnotationen Gottes, wie sie z.B. Vergote/Tamayo vornehmen. Vergote /Tamayo gehen davon aus, daß die "mütterlichen" oder "väterlichen" Konnotationen der Gottesvorstellung in erster Linie mit kulturell geprägten Idealvorstellungen "wahrer" Mütter und Väter zu tun haben. Die mögliche Bedeutung der individuellen Elternbeziehungen auf Gottesvorstellungen bleibt in ihrer Studie jedoch unberücksichtigt.[402]

Die Vorstellungen vom Göttlichen der Befragte habe ich tabellarisch den erinnerten Beziehungen zu Vater und Mutter in der Kindheit gegenübergestellt (vgl. Kapitel 4.4.3.2, 168). Bei der Betrachtung der Tabelle fällt im Hinblick auf die Wahl anthropomorpher, weiblicher Bilder vom Göttlichen auf, daß diejenigen Frauen, die sich unproblematisch Göttinvorstellungen zuwenden, ihre Mütter als starke und weitgehend unabhängige Frauen erlebt haben. Die Vermutung liegt nahe, daß die von den Befragten erlebte Abwesenheit der Väter nicht zur Entwicklung eines (idealisierten) väterlichen Gottesbildes sondern eher zu Gefühlen der Ablehnung bzw. Fremdheit gegenüber männlich-väterlichen Gottesbildern führte, die eine positive Identifikation mit einem einseitig männlich geprägten Gottesbild ausschloß. Keine der Befragten, die in weitgehend vaterlosen und/oder von Frauen dominierten Familien aufwuchsen, hat Schwierigkeiten, sich das Göttliche auch in weiblicher Gestalt vorzustellen. Die beiden Befragten, die ihre Eltern als etwa gleich stark erlebten,

---

401 Beispielsweise in Rizzuto 1979, bes 117f., 128 und 160-171.

402 Vgl. Vergote / Tamayo 1981. In dieser Studie wird die Repräsentanz kultureller Bilder von Mütterlichkeit und Väterlichkeit in den Zuschreibungen des Göttlichen untersucht - also eher der Niederschlag idealtypischer Elternvorstellungen. Die Autoren kommen in ihrer empirischen Studie zu dem Schluß, daß sowohl väterliche als auch mütterliche Items dem Vater und der Mutter zugeschrieben werden; wobei die Väter mehr väterliche und die Mütter mehr mütterliche erhalten. Gott erhält sowohl väterliche als auch mütterliche Attribute - jedoch mehr mütterliche als der Vater und mehr väterliche als die Mutter. In der Komplexität der Zuschreibungen ähnelt Gott allerdings mehr dem Vater als der Mutter.

betonen die Wichtigkeit neutraler, nicht personifizierter Vorstellungen vom Göttlichen und lehnen Göttinbilder ab - ebenso wie Carola E., die ihren Vater als autoritär und ihre Mutter als stark und schwach zugleich erlebte.

Diese Beobachtung liefert einige Anhaltspunkte für die Vermutung, daß Frauen dann verstärkt zur Wahl weiblicher Gottesbilder oder Göttinbilder neigen, wenn sie in ihrer Entwicklung abwesende oder schwache Väter und starke Mütter erlebt haben. Möglicherweise können sie sich Frauen in einer dominanten oder vorbildhaften Funktion leichter vorstellen und haben deshalb keine Schwierigkeiten, das Göttliche in weiblicher Gestalt zu denken. Zu der beschriebenen Gruppe kommt noch Marianne R. hinzu, die einem autoritären, (über-)mächtig und bedrohlich erlebten Vater in der Gestalt einer Göttin ein starkes Bild antithetisch entgegensetzen möchte.

Neben vielen offenen Fragen besteht in religionspsychologischen Theorien weitgehend Einigkeit darüber, daß
- die Gottesbeziehung ein gewisses Maß an Ähnlichkeit zur Vater- und zur Mutterbeziehung aufweist (über Freuds Hypothesen hinausgehend),
- und die Korrelation von Person zu Person verschieden ausgeprägt sein kann, in Einzelfällen auch gar nicht zu finden ist. Empirische Studien dazu gestalten sich methodisch schwierig und sind im Ergebnis uneinheitlich. Festgehalten werden kann jedoch, daß bei religiös aktiven Erwachsenen die Gottesvorstellung häufiger dem bevorzugten als dem abgelehnten Elternteil ähnelt.[403]
Diese Beobachtung läßt sich auch bei den in dieser Studie befragten Frauen finden. Allerdings wollen die Befragten weibliche Gottheiten ausdrücklich nicht in erster Linie als Mütter/Muttergottheiten verstanden wissen.[404]
Während Rizzuto in ihrer Analyse des Verhältnisses von Elternbildern und Gottesbildern letztere vor allem als Ausdruck idealisierter Elternimagines in der Tradition Freuds ansieht, betont Grom, daß die Beziehung zum Göttlichen keineswegs immer parallel zu den Elternbeziehungen verlaufen muß. Gottesvorstellungen können auch eine kompensatorische oder kontrastierende Funktion im Hinblick auf defizitär oder negativ erlebte Elternbeziehungen ha-

---

403 Vgl. Grom 1992, 238-244.
404 Vgl. Kapitel 4.4.4.2.

ben.[405] So wie Marianne R. beispielsweise ein Muttergöttin entwerfen möchte, um der schwach erlebten Mutter und dem autoritär erlebten Vater der Kindheit, der mit einer strafenden und negativen Gottesvorstellung verbunden wurde, ein positives Bild entgegensetzen zu können. Grom führt Studien an, die zeigen, daß ein positives Selbstwertgefühl, positiv erlebte Beziehungen zu den Eltern und Vorstellungen von einem "akzeptierenden Gott" eng miteinander korrellieren, daß gleichzeitig aber auch Personen mit sehr niedrigem Selbstwertgefühl die Vorstellung eines "akzeptierenden Gottes" übernehmen und zu Elternbeziehung und Selbstwertgefühl in Kontrast setzen. Das Selbstwertgefühl beeinflusse religiöse Überzeugungen und Vorstellungen zum Beispiel insofern, als durch die Beziehung zu einer "transsozialen Instanz" Zuwendung gewünscht und Minderwertigkeitsgefühle reduziert würden.[406] Möglicherweise liegt auch hier ein Motiv für die Wahl weiblicher Gottesvorstellungen: zur Bestärkung und Aufwertung des Selbstwertgefühls als Frau durch eine starke transsoziale Instanz in Gestalt der Göttin.[407]
Daß der Zusammenhang zwischen weiblichen Gottesvorstellungen und starken oder dominant erlebten Müttern kein eindimensionaler ist, zeigte sich auch anhand des kleinen Sample dieser Studie. Während es für einige Frauen unproblematisch ist, sich eine Göttin vorzustellen, begegnen andere weiblichen Gottesbildern mit großer Skepsis bis hin zur Ablehnung.

Aufschlußreich könnte es sein, im Hinblick auf solche Hypothesen weitere Untersuchungen anzuschließen. Gerade religionspsychologisch fundierte Studien wie die von Rizzuto zur Entstehung von Gottesbildern auf der Grundlage der Objektbeziehungstheorie könnten hier ertragreich sein. Eine eingehende Beschäftigung mit der Frage nach der Motivation für die Wahl bestimmter Gottesvorstellungen wäre wünschenswert.[408]

Ein Blick in die Religionsgeschichte zeigt, daß von dem Vorhandensein von Göttinnen nicht auf eine gleichberechtigte religiöse und/oder soziale Stellung von Mädchen und Frauen geschlossen werden kann. So ist z.B. in der indischen Kultur der Kontrast zwischen der starken Bedeutung von Göttinnen im allgemeinen religiösen Leben und der untergeordneten sozialen Rolle von

---

405 Vgl. Grom 1992, 53f., 184-186 u. 242.
406 Ibid., 243.
407 Dies trifft auch mit der Analyse von Christ 1979 überein.
408 Dafür plädiert auch Grom 1992, 175-186.

Mädchen und Frauen besonders auffällig.[409] Der vielschichtige Zusammenhang zwischen Göttinsymbolik und der gesellschaftlichen Stellung von Frauen ist auch Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung.[410] Einen klärenden Vorschlag für die Frage, welche Faktoren für eine gleichwertige Position von Frauen in religiösen Systemen eine Rolle spielen, liefert Adelheid Herrmann-Pfandt. Sie weist darauf hin, daß nicht nur die Existenz weiblicher Symbolisierungen der Transzendenz, sondern vor allem auch die Möglichkeit, religiöse Ämter auszuüben *und* darüber hinaus die Teilhabe an der Theologiebildung sowie eine weibliche Traditionsweitergabe erst zusammengenommen einen entscheidenden Einfluß im Hinblick auf eine gleichberechtigte Stellung von Frauen im religiösen System haben.[411]

Neben den individuellen, psychischen Strukturen und dem Einfluß der Elternbilder auf Gottesbilder spielen auch die sozialen, ökonomischen und kulturellen Gegebenheiten und die vorgefundene religionsgeschichtliche Tradition eine wichtige Rolle bei der Wahl religiöser Deutungsmuster und Symbolisierungen des Göttlichen. Allein aus der sozialen Stellung der Frauen oder ihren Kindheitserfahrungen heraus auf die Bedeutung und Präferenz weiblicher Gottesbilder zu schließen wäre vorschnell und vereinfachend. Für das hier untersuchte Phänomen ist darüber hinaus sicherlich auch das Moment der kritischen Auseinandersetzung mit der Religionsgeschichte und der eigenen religiösen Sozialisation vor dem Hintergrund der Frauenbewegung von entscheidendem Einfluß auf die Akzeptanz bestimmter religiöser Vorstellungen.

---

409 Vgl. dazu Heller 1997, 309ff., sowie Carl-A. Keller: Frau im Hinduismus. In: Michael Klöcker / Monika Tworuschka (Hg.): Frau in den Religionen. Weimar / Jena 1995, 181-207.

410 Vgl. z.B. verschiedene Beiträge in Carl Olson (Hg.): The Book of the Goddess. Past and Present. An Introduction to Her Religion. New York 1983; Preston, 325-343; Larry D. Shinn: The Goddess: Theological Sign or Religious Symbol? In: Numen, 30, 1980, 176-198 und David Kinsley: The Goddesses' Mirror. Visions of the Divine from East and West. Albany, New York 1989.

411 Adelheid Herrmann-Pfandt: Wo sind die Töchter der Kali? Auswirkungen von Göttinbildern auf den religiösen Status von Frauen in Christentum, Hinduismus und Buddhismus. Bisher unveröffentlichtes Manuskript.

5.2 Weichenstellungen bis zur Gegenwart - Zur Bedeutung der religiösen Erziehung

Entsprechend der traditionellen gesellschaftlichen Rollenverteilung bei der Kindererziehung und verstärkt durch die Abwesenheit der Väter lag die religiöse Erziehung der Befragten in der Kleinkindphase nahezu ausschließlich in den Händen weiblicher Bezugspersonen, insbesondere Müttern und Großmüttern (vgl. Kapitel 4.3.1).
Insgesamt spielte die religiöse Erziehung in den meisten Familien der befragten Frauen eine untergeordnete Rolle und orientierte sich häufig an den in der sozialen Umgebung verbreiteten Konventionen, wie z.B. die Teilnahme am Kindergottesdienst, am Konfirmandenunterricht etc. In einigen Familien jedoch erhält die Kirchengemeinde als Ort sozialer Kontakte und Unterstützung für die Mädchen und zum Teil auch für die Mütter eine wichtige Funktion.[412]
Auffällig ist, daß dabei der Austausch über religiöse Fragen oft wenig bedeutsam ist. Diese Einschätzung findet sich auch in bezug auf kirchliche Jugendgruppen oder den Konfirmandenunterricht wieder. Erfahrungen mit Religiosität werden hier meist nur indirekt erlebt und Gespräche über Glaubensfragen scheinen auf theologisch-intellektueller Ebene ohne größere emotionale Beteiligung zu erfolgen. Vor allem kirchlich engagierten Frauen fehlt der Raum für den Austausch über eigene religiöse Fragen sowie die Möglichkeit, kontemplative religiöse Erfahrungen im Rahmen des kirchlich-institutionalisierten Christentums zu machen.
Zwei Frauen berichten von der Kluft zwischen der persönlichen Religiosität ihrer Mütter und dem religiösen Alltag in der Kirchengemeinde. Deren Mütter distanzieren sich von der Institution Kirche, werden aber von ihren Töchtern als religiös wahrgenommen und vermitteln eine individuelle Religiosität und persönliche Gottesbeziehung. Beiden Befragten ist eine persönliche Gottesbeziehung sowohl in der Kindheit als auch im Erwachsenenalter selbstver-

---

412 Verschiedene Studien zeigen die hohe Bewertung des sozialen Faktors bei der Frage nach der Bedeutung der Kirchenzugehörigkeit und des Engagements im kirchlichen Bereich seitens vieler Frauen. Vgl. z.B. Franke 1992; Hieber/Lukatis 1994; Hilpert-Fröhlich 1996 sowie Bernhard Dieckmann / Carmine Maiello: Glaube und Geschlecht. Zusammenhänge von religiösen Überzeugungen und theologischen Lehrmeinungen mit den Interessen und Einstellungen der Geschlechter. In: Klaus-Peter Jörns / Carsten Großeholz (Hg.): Was die Menschen wirklich glauben. Die soziale Gestalt des Glaubens - Analysen einer Umfrage. Gütersloh 1998, 9-51; hier bes. 15f.

ständlich, die auch durch heftige Kritik am Androzentrismus in Theologie und Kirche nicht erschüttert werden konnte.
Eine ähnliche Konstanz in der Bedeutung des Religiösen ist nur noch bei Katja P. festzustellen. Sie berichtet, sich schon als kleines Mädchen mit dem Göttlichen als Gegenüber auseinandergesetzt zu haben und behält auch im weiteren Lebenslauf eine individuell geprägte Religiosität bei. Ihre Vorstellungen vom Göttlichen sind vorwiegend anthropomorph geprägt.

Alle anderen Befragten erinnern sich nicht an bedeutungsvolle Glaubenserfahrungen oder religiöse Bedürfnisse aus Kindheit und Jugend. Zwar spielt die Kirchengemeinde bei einigen eine wichtige Rolle, jedoch eher auf der sozialen und weniger auf der religiösen Ebene. Für sie ist im Erwachsenenalter die Auseinandersetzung mit der eigenen Religiosität wichtig, aber nicht von zentraler Bedeutung.

Ein anderer Zusammenhang zwischen der in der Kindheit erfahrenen Beziehung zum Göttlichen und der Bedeutung individueller, weitgehend anthropomorpher Gottesvorstellungen findet sich bei Greta S. Sie erinnert ihre religiöse Erziehung in Kindheit und Jugend als wenig bedeutungsvoll, kann sich auch nicht an emotional relevante Gottesbilder aus dieser Zeit erinnern. Zum Zeitpunkt des Interviews allerdings hat ihre Beschäftigung mit Religiosität/Spiritualität und der Wunsch nach einer eigenen religiösen Praxis große Wichtigkeit und führt dazu, daß sie in verschiedenen religiösen Kontexten auf der Suche ist. Sie hat ebenfalls wenig Vorbehalte, sich auf weibliche Gottesvorstellungen einzulassen, obwohl sie bevorzugt neutrale, nichtpersonifizierte Begriffe verwendet.
Die Auswertung der Interviews bestärkt die These, daß das intensive Erleben einer persönlich und positiv erlebten Beziehung zum Göttlichen in der Kindheit zu einer Konstanz in der Wahl anthropomorpher Gottesbilder und zur Beibehaltung persönlicher Gottesbeziehungen beiträgt. Darüber hinaus konnte eine positiv erlebte und anthropomorphe Gottesvorstellung leichter entwickelt werden, wenn eine solche in der Kindheit nicht als einengend, bedrohlich oder in anderer Weise negativ erlebt wurde (s.a. Kapitel 4.3.3).

Das Bild vom Göttlichen, das den befragten Frauen in der Kindheit von ihren Müttern und Großmüttern vermittelt wurde, war eine weitgehend traditionelle,

männlich geprägte Gottesvorstellung. Diese wurde in der Regel im Jugendlichenalter, z.B. im Konfirmanden- oder Schulunterricht, gefestigt, war allerdings zum Zeitpunkt der Befragung kaum noch von Bedeutung.
Unabhängig von der momentanen Wahl spezifischer Gottesbilder zeigt sich ein Bruch mit der Tradition bei der Frage nach Erklärungsmustern für das Göttliche, die die heute erwachsenen Frauen *ihren* Töchtern geben würden: Keine einzige der Befragten gibt an, ein ausschließlich väterlich-männlich geprägtes Gottesbild vermitteln zu wollen, alle wählen geschlechtsspezifisch paritätisch besetzte, neutrale oder in einem Fall ausschließlich weibliche Gottesbilder (vgl. Kapitel 4.4.2).

Die religiöse Praxis in der Kindheit der Befragten bestand überwiegend in der Tradition der Abendgebete, die ambivalent als Schutz und Geborgenheit vermittelnd, aber auch als leere Formel oder Zwang erlebt wurden. Der Besuch des Kindergottesdienstes, für einige ein negatives Erlebnis, bedeutet für andere eine positive Erfahrung gegenüber dem familiären Alltag. Die selbst gewählte Teilnahme an Gemeindeveranstaltungen wie Mädchengruppen, Spielkreisen, Musikgruppen oder anderen Angeboten für Jugendliche wird meist positiv erinnert und als Erweiterung der Kontakt- und Erlebensmöglichkeiten wahrgenommen. Der Übergang von der Teilnahme zur Mitgestaltung an solchen Gruppen führt später bei einigen Befragten zu einer engen Verknüpfung mit der Gemeindearbeit und hat zum Teil erheblichen Einfluß auf die Berufswahl. Gegenüber dem Engagement für andere sei aber der Raum für eigene religiöse Bedürfnisse und Glaubensfragen zu kurz gekommen.

Festzuhalten bleibt, daß religiöse Erziehung einen wichtigen Einflußfaktor im Hinblick auf spätere Bindung an die kirchlich-christliche Tradition und die Nähe zu religiösen Fragen darstellt.[413] Die bewußte Auseinandersetzung mit Religion und persönlichen religiösen Überzeugungen ermöglicht dabei eine Lösung von unbewußt entwickelten früheren Gottesbildern hin zu freier gestalteten Gottesvorstellungen.
Die religionspsychologische Forschung allein kann keine Erklärung der festgestellten Korrespondenz zwischen der Wahl weiblicher Gottesvorstellungen auf der einen Seite und abwesenden Vätern sowie starken Mütttern auf der

---

[413] Vgl. dazu auch Engelhardt u.a. 1997, 190f.

anderen Seite bieten. Allerdings konnte gezeigt werden, daß ein zunehmendes Maß an kritischer Auseinandersetzung mit den kindlichen und traditionell überlieferten religiösen Überzeugungen zu einer Lösung von kindlichen Gottesbildern führt und den Spielraum für eine eigenständige Symbolisierung des Göttlichen/Heiligen erweitert.

5.3 Identifikation und Kontrast - Zur Entwicklung und Bedeutung weiblicher Gottesvorstellungen

Zusammengefaßt läßt sich sagen, daß die Auseinandersetzung mit weiblichen Gottesbildern für *alle* Befragten von Bedeutung ist.
Drei der befragten Frauen lehnen nicht nur weibliche, sondern jegliche anthropomorphe Vorstellungen vom Göttlichen ab und bemühen sich, neutrale, nicht personifizierte Beschreibungen zu wählen. Drei andere Frauen können ihre Vorstellungen vom Göttlichen bislang nicht präzise artikulieren. Sie beschreiben, daß sie sich in einem noch nicht abgeschlossenen Prozeß der Neuorientierung befinden, äußern aber Interesse an weiblichen Gottesbildern. Vier Frauen sprechen selbstverständlich *auch* von Göttinnen, wenn sie ihre Vorstellungen vom Göttlichen/Heiligen beschreiben und über ihre persönliche religiöse Entwicklung sprechen. Darüber hinaus verwenden sie abstrakte Begriffe wie beispielsweise Energie, Transzendenz und Kraft und legen sich nicht auf eine bestimmte Göttin bzw. ein Konzept vom Göttlichen fest.

Ein wesentliches Merkmal bei der Entwicklung einer neuen Sprache und Symbolisierung des Göttlichen ist das hohe Maß an individueller Auswahl und Interpretation sowie eine Unbekümmertheit bei der Verbindung verschiedener religiöser Traditionen und Elemente (vgl. hierzu auch Kapitel 6).
Bei einigen Befragten existieren zwei religiöse Identifizierungen nebeneinander oder ineinander verwoben. Diese Frauen können als Grenzgängerinnen zwischen christlicher Tradition und der Institution Kirche auf der einen und freien oder auch kirchennahen, meist feministisch orientierten Frauen-Ritualgruppen auf der anderen Seite charakterisiert werden. Auch wenn viele Frauen aufgrund ihrer lebensgeschichtlich engen Verbindung mit der Kirche diese nicht verlassen, so ist doch deutlich zu beobachten, daß innerhalb der

Kirche eine neue spirituelle Kultur der Frauen entsteht, die zu einer Pluralisierung christlicher Theologie und Glaubenspraxis beiträgt.

Die Überschneidungen bezüglich der Formen und Inhalte religiöser Praxis mit nicht-christlichen Gruppen und Sinnsystemen ist sehr eng; es besteht eine starke wechselseitige Beeinflussung. Zwei Frauen verbinden in ihrer Religiosität den Bezug auf vertraute christliche Glaubenselemente mit einer individuellen Wahl neuer, nicht-christlicher Gottesbilder und Formen religiöser Praxis. So ist es für Doris T. unproblematisch, in einem religiösen Ritual eine Göttinfigur neben das Kreuz zu stellen. Sie erlebt Jesus als tröstenden Begleiter in einer persönlichen Krisensituation und versteht ihren Bauchtanz als Tanz für die Göttin. Eine andere Frau will die liturgischen Formen traditioneller Gottesdienste nicht aufgeben, obwohl ihr diese persönlich nicht mehr viel bedeuten. Transzendenz drückt sich für sie in dem Paar Gott/Göttin aus. In Frauengottesdiensten und Ritualen mit Frauen probiert sie neue Formen religiöser Praxis aus, weil diese ihren persönlichen Bedürfnissen entsprechen - hier könne sie ihre Religiosität am ehesten erleben.

Ausnahmslos alle Befragten hatten sich bis zum Zeitpunkt des Interviews bereits mit Göttinnen und/oder weiblichen Gottesbildern beschäftigt. Die Konsequenzen, die daraus für die Neugestaltung der eigenen Gottesvorstellungen gezogen werden, sind jedoch sehr verschieden und führen zu individuell unterschiedlichen Bedeutungen dieser Gottesbilder.

Hinsichtlich ihrer Haltung zu weiblichen Gottesvorstellungen können die Befragten in drei Gruppen eingeteilt werden:

1) Göttinorientierte Frauen
Hierunter fasse ich diejenigen Frauen, die selbstverständlich oder auch vorrangig in weiblichen Bildern vom Göttlichen/Heiligen sprechen. Sie verwenden Göttinbilder aus unterschiedlichen religionsgeschichtlichen Kontexten, setzen diese aber nicht als absolut oder allein gültig. Sie beziehen sich teilweise parallel auch auf andere, traditionelle Gottesvorstellungen.
Zu dieser Gruppe gehören: Doris T., Monika O., Katja P. und Greta S.

2) Göttininteressierte Frauen:
Zu dieser Gruppe gehören die Frauen, die ihre Vorstellungen vom Göttlichen oft nicht präzise formulieren können, die aber weibliche Gottesbilder nicht ausschließen. Göttinbilder sind ihnen zwar eher fremd, sie äußern aber Interesse und den Wunsch, sich näher mit ihnen zu befassen.
Zu dieser Gruppe gehören Petra G., Gabriele N. und Marianne R.

3) Göttinablehnende Frauen:
Hier sind Frauen gemeint, die es für sich ablehnen, das Göttliche/Heilige in weiblicher Symbolisierung bzw. überhaupt in anthropomorphen Bildern auszudrücken. Sie lehnen auch männlich konnotierte Gottesbilder ab und bevorzugen neutrale Begriffe (wie z.B. Kraft, Energie).
Zu dieser Gruppe gehören Susanne L., Carola E. und Paula F.

In jeder der Gruppen finden sich sowohl ältere als auch jüngere Frauen. Auch hinsichtlich der Verbindung zur Kirche gibt es keine gruppenspezifischen Auffälligkeiten. So sind mit der Kirche enger verbundene Frauen[414] in allen drei Gruppen vertreten. Die Gruppe der göttinorientierten Frauen besteht zu gleichen Teilen aus sehr eng mit der Kirche verbundenen Frauen und solchen, die sich weitgehend von kirchlich-christlicher Bindung und Tradition entfernt haben.

Als Fazit kann festgehalten werden, daß die befragten Frauen sowohl das traditionelle männlich dominierte Gottesbild als auch androzentrische Formen religiöser Praxis ablehnen und insbesondere in Frauenzusammenhängen nach einer ihnen gemäßen religiösen Orientierung und Gestaltung religiöser Praxis suchen. Weiblichen Gottesbildern kommt in diesem Prozeß eine zentrale Bedeutung als Kontrast oder/und als positives Bild weiblicher Stärke und Transzendenz zu. Die Auseinandersetzung mit Göttinbildern und nichtchristlichen religiösen Elementen führt häufig zu einer "alltagssynkretistischen" Vermischung in der Gestaltung der individuellen Religiosität.[415] Dabei

---

414 Damit sind solche Frauen gemeint, die ehrenamtlich oder/und hauptamtlich bei der Kirche arbeiten.

415 Vgl. Karl-Fritz Daiber: Alltagssynkretismus und dogmatische Tradition. In: Wolfgang Greive / Raul Niemann (Hg.): Neu glauben? Religionsvielfalt und neue religiöse Strömungen als Herausforderungen an das Christentum. Gütersloh 1990, 101-113, hier 112; vgl. dazu auch in Kapitel 6.

läßt sich nicht von einer Konversion zu einer bestimmten religiösen Neuorientierung oder einer gezielten Verehrung einer spezifischen Göttin sprechen.[416] Die Übergänge sind fließend, auch weil es sich um einen nicht abgeschlossenen Prozeß handelt.[417]

5.3.1 Literatur und Frauengruppen

Die Interviewberichte der befragten Frauen zeigen, daß Veränderungen in der sozialen Lebenssituation und im Selbstverständnis untrennbar mit einer kritischen Haltung gegenüber religiösen Sinn- und Deutungsmustern und deren Symbolisierungen verbunden sind und sich in besonderer Weise auch auf die Vorstellungen vom Göttlichen erstrecken.[418]
Einen entscheidenden Einfluß auf die Richtung und Gestaltung der Veränderungen im religiösen Verhalten haben dabei - wie gezeigt - die Intensität und Qualität der religiösen Prägungen aus der Kindheit und Jugend.
Meine Untersuchung zeigt darüber hinaus, daß die enge Bindung an kirchliche Bezüge in Kindheit und Jugend trotz einer negativ erinnerten christlichen Glaubenspraxis und Erziehung häufig eine Fortsetzung im Erwachsenenalter findet. Die befragten Frauen mit enger lebensgeschichtlicher Bindung an die Kirche sind sehr daran interessiert, die Kirche (Theologie und religiöse Praxis) von innen zu verändern und ihre persönlichen Glaubensvorstellungen einzubringen. Frauen mit lebensgeschichtlich losen Kontakten zur Kirche entfernen sich dagegen am deutlichsten vom christlich-traditionellen Kontext

---

416 Zum Problem der Konversion vgl. auch die Ausführungen in Kapitel 5.3.2, insbesonders Anmerkung 421.

417 So erfuhr ich einige Zeit nach der Durchführung der Interviews, daß eine der Befragten, Greta S., aus der Kirche ausgetreten ist und sich ausschließlich im Kontext autonomer, halb privater Frauen-Ritualgruppen bewegt. Ähnlich wie Katja P. und Susanne L. ist auch sie in ihrer lebensgeschichtlichen Entwicklung eher wenig mit kirchlicher Religiosität und Anbindung an eine Kirchengemeinde aufgewachsen. Der sogenannte "Exodus" feministisch orientierter Frauen aus der Institution Kirche und aus dem engeren christlichen Umfeld heraus wird auch von Schulenberg (1993) thematisiert. Dies findet auch Ausdruck in der Initiative "FrauenKircheBewegung"/"Women-Church", die sich als eine ökumenische und über die institutionalisierten Kirchen hinausgehende Bewegung auf der Grundlage feministischer Basisgemeinden versteht; vgl. dazu die entsprechenden Veranstaltungen im Frauenstudien- und –bildungszentrum der EKD im Juni und September 1997 in Gelnhausen.

418 Bußman diagnostiziert in der Folge eine "kirchlich-christlich distanzierte Religiosität" bzw. "emigrierte Kirchlichkeit" bei den betreffenden Frauen. Vgl. Bußmann 1988, 81 u. 84ff.

und suchen eine Gestaltungsform ihres religiösen Erlebens vorrangig in nicht-kirchlich-christlichen Gruppierungen und religiösen Orientierungen.

Wichtige Anstöße für die religiöse Neuorientierung der Befragten bieten vor allem die Lektüre entsprechender Literatur, die Kontakte der Frauen untereinander und die Teilnahme an Bildungsangeboten für Frauen. Manchen, die überwiegend negative Erinnerungen an ihre christliche Sozialisation haben, eröffnen die feministische Theologie und die Teilnahme an speziellen Angeboten für Frauen überhaupt erst wieder die Möglichkeit, sich im kirchlichen Bereich vertraut zu fühlen. Eine Frau beschreibt, daß sie durch die Teilnahme an einem Bibliodrama und einer Körperarbeit im Rahmen einer feministisch-theologischen Werkstatt neuen Zugang zur Bibel sowie die Möglichkeit gefunden habe, ihre bisherige Rolle in der Familiensituation und in der Kirchengemeinde zu reflektieren. Auch bei den meisten anderen befragten Frauen wurde deutlich, daß der Austausch mit Gleichgesinnten eine zentrale Rolle für ihre religiöse Neuorientierung spielt. Sie bewegen sich dabei hauptsächlich in feministisch-theologisch ausgerichteten Frauengruppen, die zum Teil in den einzelnen Gemeinden stattfinden, zum Teil auch in überregionalen Zusammenhängen, wie Bildungshäusern etc. angesiedelt sind. Es entstehen dabei enge Kontakte sowohl auf der Ebene einzelner Teilnehmerinnen als auch zwischen den Gruppen. Auf diese Weise kommt zu dem Aspekt der individuellen religiösen Neuorientierung die Bindung und Orientierung an eine Gruppe hinzu. Karl-Fritz Daiber verweist darauf, daß die Orientierung bzw. der Zusammenschluß in Gruppen die Möglichkeit zur Stabilisierung individueller religiöser Wahlen bietet, indem sie u.a. zur Plausibilisierung abweichender Weltansichten in der Gruppe, zur Routinisierung religiöser Erfahrungen und durch gemeinsames, rituelles Handeln zur Symbol- und Mythenbildung beitragen.[419] Die Bildung religiöser Gruppen, gerade auch innerhalb des Christentums, versteht Daiber als Folge gesellschaftlicher und religiöser Individualisierungsprozesse und "damit auch der Selbstorganisation religiöser

[419] Vgl. dazu die Ausführungen von Karl-Fritz Daiber: Religiöse Gruppenbildung als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse. In: Gabriel 1996a, 86-100. Wobei es in meinen Ausführungen nicht um die Funktion und Problematik sog. "religiöser Intensivgruppen" geht, die eine spezielle Art religiöser Gruppenbildung darstellen (vgl. Grom 1992, bes. 53-78). Hier geht es um religiöse Gruppenbildung vor allem innerhalb des Christentums als Ausdruck innerchristlicher Pluralisierung, zu der die von mir beobachtete Szene feministisch-christlicher Frauengruppen, insbesondere aufgrund ihrer Vernetzung über lokale Grenzen hinweg, gerechnet werden muß; vgl. dazu auch in Kapitel 6.

Subjekte"[420]. Die in meiner Studie beobachtete starke Orientierung der Frauen in ihrem religiösen Handeln innerhalb von Frauengruppen und Frauenbildungsveranstaltungen bis hin zur Rezeption spezifischer Frauenliteratur verweist meines Erachtens auf einen solchen innerchristlichen Gruppenbildungsprozeß, den ich als Entwicklung einer spirituellen Frauenkultur in der Kirche bezeichne.
Bei der inhaltlichen Füllung der religiösen Neuorientierung ist die Rezeption feministisch-theologischer und spiritueller Literatur von zentraler Bedeutung. Nicht selten ist die Lektüre entsprechender Bücher und/oder das Gespräch darüber in der Gruppe für die befragten Frauen der Anlaß, Kritikpunkte an Christentum und Kirche deutlicher zu formulieren oder sich ihrer bewußt zu werden. Darüber hinaus dient die Lektüre auch zur Anregung für die Gestaltung alternativer religiöser Deutungsmuster oder Symbolisierungen. Auf diesem Wege wurde bei den meisten der von mir befragten Frauen eine Beschäftigung mit weiblichen Gottesvorstellungen bzw. Göttinnen angeregt.

5.3.2 Weibliche Göttlichkeit als identitätsvergewissernde Konstruktion

Der bedeutendste Aspekt im Hinblick auf die Frage nach der Funktion und Bedeutung weiblicher Symbolisierungen des Göttlichen liegt in dem Moment der absichtsvollen Verwendung bzw. Konstruktion. In der Regel folgt bei den Befragten nach persönlichen (Leidens-)Erfahrungen im sozialen und religiösen Bereich ein Prozeß der kritischen Auseinandersetzung mit der Rolle als Frau sowohl in der sozialen Gemeinschaft als auch in der Religion. Die Kritik und Ablehnung traditioneller androzentrischer Gottesbilder führt dann häufig zu einer Distanzierung von Formen konventioneller Religiosiät und zu einer Phase des bewußten Suchens und Erprobens anderer religiöser Inhalte und Formen. Dabei kann hier nicht von Bekehrungserlebnissen hin zu einer Göttinreligiosität gesprochen werden, sondern eher von einer kognitiv geprägten und zugleich stark erfahrungsbezogenen Auseinandersetzung mit der eigenen religiösen Biographie, in deren Rahmen weibliche Gottesbilder eine identitätsvergewissernde Funktion erhalten.

---

[420] Daiber 1996, 95.

Bis auf Katja P., die von einer persönlichen Gottesbegegnung mit "ihrer Göttin" Isis berichtet, hat für die befragten Frauen die Frage einer möglichen Existenz der Gottheiten, im Sinne einer Offenbarungserfahrung, keine Relevanz. Einige Frauen äußerten explizit, daß sie sich absichtsvoll Göttinnen zuwenden (auch wenn ihnen diese zunächst fremd vorkommen), um die Einseitigkeit und Dominanz männlicher Gottesbilder zu brechen.

Vor diesem Hintergrund kann bei dem hier untersuchten Phänomen nicht von Konversionen zu einer Göttinreligion gesprochen werden. Zwar ist bei einigen befragten Frauen ein radikaler Einstellungswandel zu beobachten, der auch mit einer Änderung des Verhaltens und einer Umorientierung in der Gruppenzugehörigkeit einhergeht, es kommt aber nicht zu einem vollständigen Bruch mit der eigenen Vergangenheit.[421] Es erfolgt zwar ein Wandel im Selbstbild bzw. in der Identität als Frau, bei der Mehrzahl der Befragten folgt daraus jedoch nicht die Aufgabe der bisherigen Religionszugehörigkeit, sondern es kommt zu einem Prozeß reformatorischer Bemühungen. Es erfolgt kein Übertritt in ein anderes Glaubenssystem oder die Übernahme einer bereits etablierten religiösen Praxis der Göttinverehrung, sondern die Entwicklung einer individuellen Religiosität im Rahmen einer religiösen Frauenkultur innerhalb der Kirche.

Die Bedeutung der Beschäftigung mit weiblichen Gottesvorstellungen im Hinblick auf intrapsychische Entwicklungsprozesse und die religiöse Identitätsbildung ist in vielen Interviewausschnitten deutlich geworden. Gestützt werden damit die von der feministischen Theologin Carol Christ schon 1979 angestellten Überlegungen zu der Frage, warum Frauen das Symbol Göttin brauchen. Christ sieht die Funktion des Göttinsymbols vor allem in der Bestätigung weiblicher Stärke sowie des weiblichen Körpers und Lebenszyklus.

---

421 Zur Begriffsbestimmung von Konversion (im Anschluß an Lofland/Stark 1965 und Wiesberger 1990) als einem Prozeß, der durch einen radikalen Einstellungswandel bzw. eine Änderung des Sinnsystems gekennzeichnet und häufig eng mit mit Änderungen im Verhalten und in der Gruppenzugehörigkeit verbunden ist, vgl. den Beitrag von Eckhart Friedrich / Klaus Hartmann / Detlef Pollack: Kircheneintritt und Konversion. In: Hubert Knoblauch / Volkhard Krech / Monika Wohlrab-Sahr (Hg.): Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive. Konstanz 1998, 91-122, bes. 93-100. Eckhart / Hartmann / Pollack verweisen auf den Unterschied zum Rollenwechsel, der eine Integration der als problematisch erlebten Vergangenheit doch noch ermöglicht. Während eine Konversion "eine Unterbrechung der Kontinuität des Ich, ein Hinausfallen aus der bisherigen Lebensgeschichte, ein Hinausgeworfenwerden, eine Umkehrung" bedeute; ibid., 96.

Darüber hinaus erfolge durch das Symbol der Göttin eine positive Bewertung weiblichen Willens (im Ritual) sowie die Bekräftigung des Erbes und der Verbundenheit der Frauen untereinander.[422]
Die am häufigsten genannten Begründungen der hier befragten Frauen für die Zuwendung zu weiblichen Gottesvorstellungen betonen die Möglichkeit einer positiven Identifikation mit weiblicher Transzendenz und den Wunsch nach einer positiven Darstellung weiblicher Stärke, die von der Dominanz übermächtig erlebter, männlicher Gottesbilder befreien soll. Auch die positive Repräsentanz weiblicher Körperlichkeit im religiösen Kontext spielt eine wichtige Rolle, ebenso wie der Wunsch, in den Gottesvorstellungen Anknüpfungspunkte an eigene Lebenserfahrungen finden zu können.

Eine zunehmende Betonung des erfahrungsbezogenen Aspekts von Religion im Vergleich zum formalen Aspekt zeigt sich an der in dieser Studie feststellbaren individuellen Motivation bei der Wahl spezifischer Bilder vom Göttlichen/Heiligen. Eine intensive Thematisierung der eigenen Bedürfnisse ist bei der Gestaltung der religiösen Orientierung durchgängig zu erkennen. Die verwendeten weiblichen Gottesbilder stammen häufig aus einem fremden religiösen Kontext, werden aus subjektiver, ahistorischer Perspektive interpretiert und in eine persönlich gestaltete, oft zugleich christlich geprägte Religiosität integriert.

Bei der Suche nach Interpretationen zur Bedeutung des neu erwachten Interesses an weiblichen Gottheiten vertritt James Preston die Auffassung, daß die heutige Verehrung von Muttergottheiten in hochtechnisierten Gesellschaften Ausdruck der fehlenden Verwurzelung und Erdnähe des Menschen sei. Menschen suchten nach Nähe und Intimität: Die Erkenntnis, trotz aller Technik von Geburt und Tod abhängig zu sein, führe zu dem Wunsch nach Rückkehr in die Geborgenheit des Mutterschoßes. Trotz aller Ambivalenz stünden Muttergottheiten als Symbol der Transformation und Wiedergeburt für primäre Versorgung und Schutz.[423]
Ich will nicht ausschließen, daß weibliche Gottheiten bei den befragten Frauen auch als Antworten auf solche Bedürfnisse gesehen werden können. Doch anhand der von mir durchgeführten Studie läßt sich ebenso wenig wie

---

422 Vgl. dazu auch in Kapitel 2.4.
423 Preston 1982, bes. 325-343, hier 340f.

anhand der Untersuchung der Literatur zu Göttinspiritualität (vgl. Kapitel 2) von dem Phänomen der Wiederbelebung einer Muttergöttinverehrung sprechen. Preston geht in seiner Studie davon aus, daß weibliche Gottheiten mit Muttergottheiten gleichzusetzen seien.[424] Er betont zwar, daß (Mutter-)Göttinnen nicht bloße Reflexe biologischer Mutterschaft seien, sondern immer auch einen transzendenten Aspekt beinhalten, weil ihnen Aspekte wie Jungfräulichkeit sowie die Verursachung von Zerstörung, Leiden und Tod zugeschrieben werden, die mit Vorstellungen von Mütterlichkeit zunächst nicht zusammenpaßten. Eine systematische Differenzierung zwischen Muttergottheiten und Großer Göttin, wie Ursula King es einfordert[425], nimmt Preston jedoch nicht vor. So reduzieren sich seine Überlegungen zur Bedeutung der Göttinverehrung einseitig auf den Aspekt der Regression zu "Mutter Erde" und vernachlässigen die in der Literatur (z.B. Brinton Perera, Starhawk u.a.) und auch von einigen Befragten explizit hervorgehobenen Bezüge auf weibliche Gottheiten, die gerade nicht Mütterlichkeit repräsentieren. Bei den hier befragten Frauen zeigt sich eher eine Vielschichtigkeit in der Interpretation weiblicher Gottesbilder, auf die auch Carol Bynum ausdrücklich hinweist.[426]
Auch von einem Umsturz Gottvaters zugunsten einer neuen Göttin oder einer elaborierten Thealogie kann bei den befragten Frauen nicht gesprochen werden. Die Hinwendung zu weiblichen Gottesbildern muß eher als ein individueller Prozeß der Konstruktion neuer Vorstellungen vom Göttlichen/Heiligen verstanden werden, in dem der Bezug auf frauenspezifische Erfahrungen eine große Rolle spielt. Oft folgt eine Bevorzugung weiblicher Symbolisierung der Transzendenz, die von dem Versuch der Integration in den christlichen Kontext begleitet ist.

Die in der feministisch-theologischen Literatur vielfältig und breit publik gemachten Versuche, durch bereits in der biblisch-christlichen Tradition enthal-

---

424 Ibid., 330f.

425 Ursula King: Goddesses, Witches, Androgyny and Beyond? Feminism and the Transformation of Religious Consciousnes. In: dies. (Hg.): Women in the World's Religions Past and Present. New York 1987, 201-218.

426 Vgl. Caroline Walker Bynum / Stevan Harrel / Paula Richman (Hg.): Gender and Religion. On the Complexity of Symbols. Boston 1986; hier dies.: Introduction. The Complexity of Symbols, 1-20. Bynum weist darauf hin, daß geschlechtsspezifische religiöse Symbole sowohl affirmativ als auch konträr zu gesellschaftlichen Rollenzuweisungen stehen können. Entscheidend seien genaue Untersuchungen dazu, welche Bedeutung beispielsweise der Göttinsymbolik zugemessen werde, wie sie entstehe und welche Funktion sie einnehme. Ibid., 5f.

tene Elemente eine Integration weiblicher Symbolisierungen des Göttlichen zu erreichen, fanden bei den hier befragten Frauen kaum Resonanz (vgl. Kapitel 2.3.4 und 4.4.4.2). Weder sind feministische Neuinterpretationen biblischer Frauengestalten noch neue Konzeptionen des Heiligen Geistes als weiblicher Anteil der Trinität aufgegriffen worden. Das Interesse an den in der Bibel erwähnten altorientalischen Göttinnen oder an Göttinnen aus anderen religionsgeschichtlichen Epochen und Regionen, beispielsweise der sumerischen Inanna, der indischen Göttin Kali oder der ägyptischen Isis, ist dagegen weitaus stärker.
Die geringe Bedeutung einer Integration weiblicher Aspekte des christlichen Gottesbildes durch die Vorstellung einer "Heiligen Geistin" korrelliert möglicherweise mit der unklaren Bedeutung des Heiligen Geistes in der evangelisch-lutherischen Tradition im allgemeinen.[427] Ein ähnlicher Erklärungszusammenhang läßt sich auch für die geringfügige Beschäftigung mit einer feministischen Neu-Interpretation und Gewichtung der Maria-Figur herstellen. Sie wird in der entsprechenden feministisch-theologischen und spirituellen Literatur zwar hin und wieder als eine vom Patriarchat entthronte ehemalige Himmelskönigin gesehen und in die Tradition göttlicher Vorgängerinnen, wie z.B. der altorientalischen Inanna und Ischtar gestellt (vgl. Kapitel 2.3.4.1), bei den befragten Frauen war jedoch keine explizite Bezugnahme auf Maria als Verkörperung weiblicher Göttlichkeit festzustellen. Maria wird - wie die biblischen Frauengestalten insgesamt - von den Befragten als zu blaß und zu unselbständig eingeschätzt. Dieses Erleben eines Mangels an Bildern starker und unabhängiger Weiblichkeit scheint ein wichtiger Motivationsfaktor für die Befragten zu sein, sich mit nicht-christlichen Religionen und Kulturen zu beschäftigen. Einige Frauen äußern das Bedürfnis, Kulturen und Gesellschaften zu finden, in denen Frauen eine bessere Position hatten/haben und auch die Religion von der Präsenz weiblicher Gottesvorstellungen geprägt ist. Hier gewinnt die Lektüre zur Matriarchatsforschung einen wichtigen Stellenwert.

Von der feministischen Kritik weitgehend verschont bleibt die Jesusfigur, die in eine feministisch orientierte Religiosität offensichtlich gut integriert werden kann. Jesus wird von etlichen der befragten Frauen als ein vorbildlicher Mensch gesehen, dessen soziales Verhalten und Umgang mit Frauen als

---

[427] Vgl. dazu die Angaben in Anmerkung 377.

positive Aspekte christlicher Ethik empfunden werden. Trotz dezidierter Ablehnung der traditionellen Christologie fühlen sich einige Frauen zu Jesus hingezogen. Die Jesus-Figur kann dabei in persönlichen Krisensituationen Trost und Unterstützung geben. Andererseits gleicht diese positive Bewertung Jesu nicht die negativ erlebte Dominanz männlicher Sprache und Bilder vom Göttlichen aus. Jesus gilt für die Befragten eher als Vorbild christlicher Ethik denn als Repräsentant und Ausdruck des Göttlichen (vgl. dazu auch Kapitel 4.4.4.2).
Bei allem Interesse an fremden religiösen Kulturen bleibt für viele der befragten Frauen jedoch die *Verbindung* neuer religöser Symbolisierungen mit der vertrauten christlichen Religion ein wichtiges Anliegen.

In der feministischen Theologie wird vielfach darauf hingewiesen, daß das einseitig männlich geprägte Bild vom Göttlichen keine Identifikationsmöglichkeiten mit einem transzendenten Göttlichen des eigenen Geschlechts erlaubt.[428] Die Untersuchung im Rahmen dieser Studie konnte zeigen, daß die befragten Frauen eine stärkere Repräsentanz weiblicher Symbolisierungen des Göttlichen wünschen oder aber strikt geschlechtsneutrale Attribute bevorzugen.

Bei dem Versuch, Erklärungen für die Aktualität und Bedeutung weiblicher Gottesvorstellungen und Göttinbilder bei kirchlich-christlich geprägten Frauen zu finden, stehen vor allem zwei Aspekte im Vordergrund:
1. Der Wunsch, die eigenen Lebenserfahrungen als Frau in den Konzeptionen des Göttlichen/Heiligen widergespiegelt zu sehen. Dahinter steht das Bedürfnis, die in traditionellen christlichen Kontexten erfahrene Ausgrenzung und Abwertung weiblicher Körperlichkeit und Lebenserfahrungen zu überwinden und sie bewußt in religiöse Vorstellungen und Rituale zu integrieren (vgl. dazu auch 4.5 und 5.4).
2. Die Suche nach positiven Bildern von Weiblichkeit, die eine identitätsvergewissernde Funktion haben - auch im Hinblick auf weibliche Symbolisierungen der Transzendenz.[429] Dieser Prozeß wird gespeist durch die Herauslösung

---

428 Beispielhaft Daly 1984; Wagner-Rau 1992 bes. 138-170.

429 Wagner-Rau beschreibt dies in ihrer Studie zur veränderten Identität von Pastorinnen folgendermaßen: "In all dem brauchen Frauen Gottesbilder, durch die sie sich erkennen und die zugleich ausdrücken, daß sie erkannt sind. Die sehnsüchtige Suche nach solchen Bildern spiegelt sich in Entwürfen der feministischen Theologie"

der Frauen aus traditionellen Bindungen und Rollenvorstellungen, die mit der Notwendigkeit verbunden ist, eine neue soziale und religiöse Verortung und Sinnorientierung zu finden (vgl. dazu Kapitel 1.1 und 1.2).
Die amerikanische Religionspsychologin Naomi Goldenberg interpretiert den Wunsch nach weiblichen Gottesbildern, insbesondere die enge Verbindung von Göttin und Natur als Ausdruck des Bedürfnisses, das menschliche Leben in einen "größeren Zusammenhang" zu setzen: "Wie die Umweltschutzbewegung sieht die Thealogie das Leben der Menschen in einem dynamischen, planetarischen Zusammenhang, der vom Zustand des Wassers, der Erde und der Luft bestimmt ist. Die ganze Erde wird vorgestellt als der 'Körper der Göttin' und ist daher heilig. [...] Da jedes menschliche Leben im Körper einer Frau entsteht, deutet das Bild einer Frau, ob als Mutter oder als Göttin betrachtet, stets auf eine frühe Geschichte des Verbundenseins."[430] Dies könnte auch ein Hinweis darauf sein, daß Göttinnen als Ausdruck einer zeitübergreifenden Kontinuität eine genealogische Bedeutung für Frauen haben können und damit ein Gegengewicht zu wechselnden Rollenanforderungen und brüchigen Lebensmustern bieten.

Ob diese antithetische Funktion der Göttinbilder sie zu einer lediglich temporären Erscheinung macht, die dann letztlich in nicht-personifizierte Vorstellungen vom Göttlichen münden und durch neutrale Konzepte abgelöst werden[431], ist ungewiß. Eine hierarchisierende Wertung anthropomorpher und nicht-personifizierter Gottesvorstellungen vorzunehmen ist aus (religions-) wissenschaftlicher Sicht nicht akzeptabel und muß als Ausdruck religiöser Vorlieben gesehen werden. So vertritt Grom die Auffassung, daß sich "bei günstigen Bedingungen" eine Gottesvorstellung entwickeln könne, die in hohem Maß von transzendenten und transsozialen Aufassungen bestimmt wird, "die nur

---

(Wagner-Rau 1992, 155) und "Die Sehnsucht, sich mit der eigenen Gestalt und Identität im Gottesbild bejaht zu finden, ist der Hintergrund dafür, daß Frauen die Göttin in sich entdecken. Da ihnen durch den Androzentrismus der christlichen Symbolik ihre Gottebenbildlichkeit verborgen wurde, gehen sie über diese Tradition hinaus bzw. greifen hinter sie zurück auf der Suche nach Bildern, in denen sie mit ihrer weiblichen Seinsweise eine Entsprechung finden." Ibid., 164.

430 Naomi Goldenberg: Spiritualität und Thealogie. In: Maria Kassel (Hg.): Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung. Stuttgart 1988, 165-189, hier 179. Goldenbergs Absicht ist es, in ihrem Beitrag Parallelen und Übereinstimmungen in den Zielen und Anliegen der Göttinspiritualität/Thealogie und psychoanalytischer Objektbeziehungstheorie aufzuzeigen.

431 So beispielsweise die Vermutung von Schmidt-Biesalski 1989, 8f u. 55f. sowie Wakker: 1987; Wagner-Rau 1992, 167ff. und Ute Wild: In tausend Bildern will ich von Dir schweigen. In: Schmidt-Biesalski 1989, 67-75, hier 73ff.

in einem analogen symbolischen Sinn durch menschliche Eigenschaften (liebend, schaffend, mächtig) ausgedrückt werden können."[432] Damit zieht Grom den Schluß, daß eine ideale Gottesvorstellung sich weitgehend von der Fixierung auf elternbezogene Bedürfnisse gelöst hat und letztlich nicht mehr anthropomorph ist. Ähnlich wie in den Stufenkonzepten von Oser/Gmünder[433] zur religiösen Entwicklung und wie in vielen Theologien gilt das abstrakte absolute Prinzip als die qualitativ höherwertige Gottesvorstellung gegenüber den schon in evolutionistischen Religionstheorien als weniger entwickelt qualifizierten Religionen mit mehreren Gottheiten oder animistischen Vorstellungen.[434]
Bedeutsam ist bei den Befragten sowohl der Wunsch nach neutralen Gottesbildern als auch ein starkes Bedürfnis nach einem personifizierten und als Gegenüber auftretenden Göttlichen. Auf eine ähnliche Tendenz verweist auch die Analyse der Untersuchungsergebnisse von Jörns zu den "neuen Gesichtern Gottes" unter dem Aspekt der Geschlechterdifferenz: es zeigt sich, daß Frauen im Vergleich zu den befragten Männern signifikant häufiger an einen persönlichen Gott glauben.[435] Diese Beobachtungen sprechen gegen die These einer linear-evolutionären Entwicklung der zunächst anthropomorphen Gottesvorstellungen hin zu einem abstrakten Prinzip als allgemeinem Phänomen.

Mit der Frage nach dem Zusammenhang von Selbstwertgefühl und Religiosität, der sich gerade auch in der identitätsvergewissernden Funktion der Göttinbilder zeigt, haben sich verschiedene religionspsychologische Untersuchungen beschäftigt. Grom referiert Studien von Cantwell B. Smith (1979) und Alvaro Tamayo (1982), aus denen - wenn auch mit einiger Vorsicht aufgrund methodischer Probleme - der Schluß gezogen werden kann, daß von einer deutlichen Korrelation zwischen positivem Selbstwertgefühl und (christlich geprägter) Religiosität ausgegangen werden kann.[436] Grom fügt allerdings differenzierend hinzu, daß religiöse Überzeugungen nur dann das Selbstwertgefühl stärken, wenn ihr Inhalt "selbstwertstützend" sei, wohingegen reli-

---

[432] Vgl. Grom 1992, 243.
[433] Vgl. dazu das Modell von Fritz Oser / Paul Gmünder: Der Mensch. Stufen seiner Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz. Zürich u.a. 1984, das als Ziel der religiösen Entwicklung den Glauben an ein abstraktes, absolutes Prinzip setzt.
[434] Vgl. Grom 1992, 242ff.
[435] Dieckmann / Maiello 1998, 38ff.
[436] Vgl. Grom 1992, 175 u.ff.

giöse Überzeugungen, die "Gott überwiegend als fordernd und richtend und den Menschen als böse darstellen" selbstwertmindernd wirken.[437]
Eine negative Wirkung von Gottesvorstellungen/religiösen Überzeugungen auf das Selbstwertgefühl ist in der Literatur vielfach aufgezeigt worden,[438] und läßt sich auch bei den hier befragten Frauen beobachten. Das Leiden an der christlichen Erziehung wird jedoch erst seit den 80er Jahren stärker in der Öffentlichkeit thematisiert, u.a. durch die kritische Rezeption christlicher Traditionen von Seiten der neuen Frauenbewegung. Doch für die Zugehörigkeit zu christlicher Religiosität spielen nicht nur religiöse Überzeugungen, sondern vor allem auch soziale Faktoren eine Rolle. So sind auch die sehr kirchen- und christentumskritischen Frauen dieser Studie dennoch eng mit der Kirche verbunden; sie schätzen ihre sozialen Kontakte im kirchlichen Kontext als sehr positiv ein. Von einer engen Verbundenheit zur Kirche kann also nicht geradlinig auf die Zustimmung zu christlichen Glaubensdogmen geschlossen werden.[439] Die befragten Frauen lehnen traditionelle christliche Dogmatik weitgehend ab und ziehen für ihre religiöse Neuorientierung und die Symbolisierung ihrer persönlichen Gottesvorstellungen Elemente aus anderen religionsgeschichtlichen Kontexten heran. Diese Inanspruchnahme eigener Handlungsspielräume bzw. theologischer Kompetenz innerhalb der Kirche wird offensichtlich als Stärkung und Behauptung der Position von Frauen in der Kirche erlebt.

Festzuhalten ist, daß Selbstwertgefühl und religiöse Überzeugungen eng zusammenhängen und kontextabhängig sowohl negativ als auch positiv korre-

---

437 Ibid., 175.

438 Vgl. z.B. Sybille Becker / Ilona Nord (Hg.): Religiöse Sozialisation von Frauen und Mädchen. Stuttgart u.a. 1995; Krattiger 1984; Tilman Moser: Gottesvergiftung. Frankfurt a. M. 1980; Scherf 1986.

439 Vgl. dazu auch die in den Studien von Engelhardt u.a. 1997, 208ff. mit Überraschung diagnostizierte große Kirchennähe der befragten Frauen, die meiner Einschätzung nach gerade auch aufgrund der Bedeutung der sozialen Faktoren zustande gekommen sein mag. Hier wäre eine differenzierende Perspektive in dem eben ausgeführten Sinn sicherlich interessant, um möglicherweise sehr unterschiedlich erlebte und bewertete Faktoren kirchlich-christlicher Religiosität deutlich werden zu lassen.
Interessant in diesem Zusammenhang ist auch die von Dieckmann / Maiello festgestellte Geschlechterdifferenz bezüglich der Motive für den Kirchenaustritt: Während Männer offenbar häufiger aus sog. äußeren Gründen, wie z.B. Steuerersparnis, die Kirche verlassen, liegen bei Frauen eher inhaltliche Begründungen vor: ihnen mißfällt häufiger das praktische Handeln der Institution Kirche, z.B. unbefriedigender Umgang mit der Geschlechterproblematik in der Kirche 35f., 42 u. 47.

lieren können.[440] Allerdings zeigt sich, daß das Selbstkonzept stabiler ist und durch religiöse Instruktionen weniger leicht beeinflußt werden kann als umgekehrt die Gottesvorstellung vom Selbstkonzept.[441] Auch bei den befragten Frauen haben sich die Gottesvorstellungen einem veränderten Selbstkonzept angepaßt. Dem Bedürfnis nach einer neuen Symbolisierung des Göttlichen geht eine Neuorientierung sowohl im privaten Umfeld als auch in der Selbstwahrnehmung und Rollenvorstellung voraus.

5.4 Bedürfnisorientierung und Erfahrungsbezug - Zentrale Aspekte neuer religiöser Praxis von Frauen

In enger Korrespondenz mit der religiösen Neuorientierung und den veränderten Gottesvorstellungen berichten die befragten Frauen von ihren Versuchen, eine frauenfreundliche religiöse Praxis zu entwickeln. Dabei war für einige das Erlebnis eines besonderen Frauengottesdienstes, die Teilnahme an einer feministischen Liturgie oder eines Workshops unmittelbarer Anstoß, die eigenen religiösen Vorstellungen kritisch zu reflektieren.
Auffällig in den Berichten der befragten Frauen ist die allen gemeinsame Ablehnung und/oder die Erfahrung des Fremdseins im Rahmen traditioneller Gottesdienste.[442] Dies mündet jedoch nicht darin, daß Gottesdienste über-

---

440 Vgl. dazu die schematische Übersicht von Grom 1992, 183, in der noch die Aspekte von religiöser Fremdsozialisation (z.B. durch Instruktionen und pädagogische Unterweisungen) und Selbstsozialisation (persönliche Wahrnehnung, Bewertung und Filterung der religiösen Erziehung) ergänzt sind.

441 Ibid., 179f.

442 Diese Distanz zu traditionellen Gottesdiensten findet sich jedoch nicht nur bei den befragten Frauen, sondern ist auch als allgemeines Phänomen feststellbar. So zeigt eine statistische Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Gottesdienstbesuch 1988 und 1989, daß nur etwa 5% der Kirchenmitglieder an normalen Sonntagsgottesdiensten teilnehmen. Vgl. EKD: Statistische Beilage Nr.86, Vorbericht Januar 1992: Statistik über das krichliche Leben in den Jahren 1988 und 1989. Vgl. dazu auch die Zahlen in Engelhardt u.a. 1997, 385f.
Daiber weist darauf hin, daß aus diesen Beobachtungen häufig die Schlußfolgerung gezogen werde, daß der Gottesdienst "nicht mehr Mitte der Gemeindearbeit" sei, sondern "eher eine Veranstaltung für eine Teilgruppe". Seiner Auffassung nach könne jedoch im Gottesdienst immer noch der größte Kreis von Kirchenmitgliedern erreicht werden - vor allem, wenn die lebenszyklischen und jahreszyklischen Gottesdienste (wie Taufen, Hochzeiten, Weihnachtsgottesdienste etc.) hinzugezählt werden. Deshalb müsse der Gottesdienst zumindest als symbolische Mitte, als Erinnerung "an den Ursprung der christlichen Gemeinde" gewahrt werden. Vgl. Daiber 1997, bes. das Kapitel: Gottesdienst unter den Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft, 223-233; hier 232.

haupt abgelehnt werden. Mit großer emotionaler Beteiligung werden Wünsche und Vorschläge zur Veränderung von Gottesdiensten geäußert.
Trotz der zum Teil sehr unterschiedlichen religiösen Neuorientierung der befragten Frauen kristallisierten sich gemeinsame Wünsche im Hinblick auf eine neue religiöse Praxis heraus:

1. Erfahrungs- und Alltagsbezug,
2. Einbeziehung von Körperlichkeit und Bewegung,
3. Raum für meditative Elemente,
4. Freiraum für eigene Interpretation, Reflexion und individuelle Gestaltung,
5. Naturbezogenheit,
6. Wahl einer frauenfreundlichen Sprache im religiösen Handeln sowie der Bezug auf neutrale und/oder weibliche Symbolisierungen des Göttlichen/Heiligen.

Die meisten der befragten Frauen berichten, daß Versuche, eine veränderte religiöse Praxis auszuprobieren und zu entwickeln, in der Regel vor allem unter Frauen ohne Beteiligung von Männern stattfinden. Zwar wird nicht ausgeschlossen, auch mit Männern religiöse Praxis zu haben - manche Frauen wünschen es sich für die Zukunft ausdrücklich - aber die meisten empfinden es als notwendig, zunächst in einer als vertrauensvoll erlebten Atmosphäre zu bleiben. Eng damit verbunden ist die Verwendung von Sprachformen, die Frauen einschließen, der Bezug auf Themen und Fragestellungen, die sich an den Bedürfnissen der Frauen orientieren, sowie Symbolisierungen des Göttlichen/Heiligen in Bildern und Worten, die Weiblichkeit umfaßt oder betont.

Die für die religiöse Praxis als wichtig und wünschenswert genannten Aspekte drücken das Bedürfnis der Befragten aus, persönlich im religiösen Ritual beteiligt zu sein und alltägliche Erfahrungen einbringen zu können. Die Bereitschaft und der Wunsch nach aktiver Beteiligung war bei allen befragten Frauen sehr groß. Gegenüber den als moralisierend bzw. zu verkopft empfundenen Gottesdiensten werden kontemplative und meditative Elemente in der religiösen Praxis gewünscht, wie sie durch Yoga, Meditation oder auch im Rahmen von Naturerfahrungen erlebt werden. Darüber hinaus wurde auch der Bedarf nach eigenständiger Interpretation biblischer Texte oder Glau-

bensinhalte im religiösen Ritual deutlich. Das kann beispielsweise in Form aktiver Vorbereitung und Gestaltung der Gottesdienste erfolgen.
Die mangelnde Möglichkeit kontemplativer Erfahrungen in lutherischen Gottesdiensten und das Problem der sprachlichen Vermittlung religiöser Erfahrungen wird auch seitens der Theologie wahrgenommen und diskutiert[443] und führte vor allem seitens der feministischen Theologie zu einer Reihe von neuen Formen christlicher Liturgie.[444]

Deutlich wurde in den Berichten der befragten Frauen z.B. auch der Wunsch, den häufig als starr und einengend erlebten Kirchenraum so umzugestalten, daß Tanz, die Bildung von Gesprächskreisen oder Raum für kreative Gestaltungen entstehen können. Manche Frauen wünschten sich, den Ort für religiöse Rituale (mindestens zeitweise) in die Natur zu verlegen oder in engem Bezug zur Natur zu gestalten. Hans-Günter Heimbrock weist darauf hin, daß in protestantischen Standardwerken zur Liturgik Körperlichkeit oder körperliche Bewegung als Ausdruck religiöser Erfahrungen in der Regel kaum vorkommen. Im Vordergrund stehe eher eine theologische und soziale Kontrolle des Körperverhaltens.[445] Die feministische Kritik an der Ausgrenzung von Körperlichkeit im christlichen Gottesdienst beinhaltet auch die Kritik eines Gottesbildes, in dem Geistigkeit idealisiert und Körperlichkeit in den Bereich des nicht Erwünschten und Bösen gerückt wird.[446] Die Erfahrung mit Körperlichkeit in Frauenritualgruppen faßt Heimbrock mit Bezug auf die Reflexionen einer amerikanischen Theologin folgendermaßen zusammen: "Rituale werden vor allem gesehen als Möglichkeit der Ver-Körperung von wichtigen Symbolen und Leitbildern. Die Reaktualisierung von alten religiösen und spirituellen Traditionen, die sinnhaft greifbare Inszenierung neuer Lebensentwürfe von Frauen gelingt aber nur deshalb, weil Rituale von sich aus sinnhaft und

---

443 Vgl. dazu beispielsweise Hans-Günter Heimbrock: Gottesdienst: Spielraum des Lebens. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen zum Ritual in praktisch theologischem Interesse. Weinheim 1993 sowie Karl-Fritz Daiber: Predigt als religiöse Rede. Homiletische Überlegungen im Anschluß an eine empirische Untersuchung. München 1991, bes. 273-302 u. 380-403.

444 Aus der Fülle der Literatur sei hier exemplarisch auf einige neuere Publikationen verwiesen: Christine Hojenski / Birgit Hübner / Reinhild Hundrup / Martina Meyer: Meine Seele sieht das Land der Freiheit. Feministische Liturgien - Modelle für die Praxis. Münster 1990; Barbara Baumann u.a. (Hg.): Frauenliturgien. Ein Werkbuch. München 1998 und Irene Löffler: Unsere Spiritualität entdecken und feiern. Arbeit mit Frauengruppen. Mainz 1996.

445 Vgl. Heimbrock 1993, 105f.

446 Vgl. Ibid., 115, vgl. auch bei Löffler 1996, 240.

körperbezogen sind. [...] Der menschliche Körper wird dabei als lebensbestimmende Basis menschlicher Existenz erfahren und betrachtet, als erste und letzte Realität, als der Ort, an dem die Transformation beginnen kann und muß, wenn sie im Intellekt ankommen soll."[447] Der Wunsch, durch den unmittelbaren Bezug auf (weibliche) Körperlichkeit im Gottesdienst diese als einen Aspekt religiöser Handlung erleben zu können, wurde auch in den Interviews deutlich. Beispielhaft zeigt sich das in dem häufig geäußerten Wunsch, Tanzelemente in liturgische Feiern aufzunehmen[448] oder in der positiven Bewertung körperbezogener Bibelarbeit wie dem Bibliodrama.[449]

Viele der in den Interviews geäußerten Vorschläge und Wünsche an eine veränderte religiöse Praxis bezogen sich auf die Gestaltung und inhaltliche Orientierung von Gottesdiensten, wobei häufig auf positiv erlebte Frauengottesdienste oder feministische Liturgien Bezug genommen wurde. Darüber hinaus wurde aber auch der hohe Stellenwert einer Verknüpfung von religiöser Praxis mit dem persönlichen Alltagsleben deutlich. So haben einige Frauen in ihren Wohnungen besondere Plätze zur Gestaltung ihrer Religiosität eingerichtet. Hier vollziehen sie religiöse Handlungen, Meditationen und Trancen. Einige Frauen berichten von Erlebnissen im Alltag, die sie als religiöse Erfahrungen bezeichnen, wie z.B. ein Spaziergang im Wald, bei dem ein Gefühl der Präsenz des Göttlichen/Heiligen vermittelt wird. Manche verstehen auch bestimmte Handlungen als praktischen Ausdruck ihrer Religiosität, z.B. einen Apfel als "Dank an die Göttin" für die Apfelernte in den Kompost zu geben.

---

447 Heimbrock 1993, 114.

448 In den letzten Jahren zeigt sich sowohl in der theologischen Literatur ein zunehmendes Interesse an religiösem Tanz als auch in den mittlerweile regelmäßigen Angeboten zu meditativem oder sakralem Tanz in kirchlichen Bildungseinrichtungen. Vgl. dazu beispielsweise: Hilda-Maria Lander: Tanzen will ich. Bewegung und Tanz in Gruppen und Gottesdienst. München 1983; Ronald Sequeira: Spielende Liturgie. Freiburg 1977; ders.: Klassische indische Tanzkunst und christliche Verkündigung. Freiburg 1978; Wosien 1988 und 1991.

449 Vgl. dazu z.B. Gerhard Marcel Martin: Sachbuch Bibliodrama. Praxis und Theorie. Stuttgart u.a. 1995; Hildrun Keßler: Bibliodrama und Leiblichkeit. Leibhafte Textauslegung im theologischen und therapeutischen Diskurs. Stuttgart u.a. 1996 sowie Heike Radeck: Bibliodrama, religiöse Subjektivität und kirchliche Praxis. In: Fechtner / Haspel 1998, 123-139. Radeck führt in ihrem Beitrag aus, daß die Bibliodrama-Arbeit "modernen Ansprüchen" nach religiöser Subjektivität entgegenkomme und damit die Möglichkeit biete, "spirituelle Erfahrungen und neu gewonnene Zugänge zum Text, zum eigenen Leben und Glauben zu formulieren." Ibid., 132 u. 134ff.

Ausübung der Religiosität bedeutet für die befragten Frauen (insbesondere für diejenigen, die sich auch auf weibliche Gottesvorstellungen beziehen) eine Einbeziehung der Religiosität in alltägliche Räume und Handlungen. Religiosität soll nicht allein in eigens dafür vorgesehenen Zeiten und Räumen, wie z.B. dem Gottesdienst im Kirchengebäude, Ausdruck gegeben werden; eine engere Verknüpfung von religiöser Haltung und Lebensführung wird angestrebt.

Die in den vorangegangenen Abschnitten entwickelten Überlegungen zur Funktion und Bedeutung weiblicher Gottesvorstellungen bestärken diese Beobachtung. Wenn ein enger Zusammenhang zwischen Selbstbild und Gottesbild besteht und das Symbol Göttin für Frauen zentral mit einer positiven Bewertung weiblicher Stärke, Körperlichkeit und Willen zu tun hat, liegt es nahe, daß Frauen, die sich in ihrer religiösen Praxis auf dieses Symbol beziehen, ein großes Interesse an einer Präsenz dieser Religiosität auch im Alltag haben. Der enge Bezug auf die Abläufe in der Natur und auf den weiblichen Körper sowie auf die eigenen Lebenserfahrungen ermöglicht eine direktere Integration religiöser Praxis und Überzeugungen in den Lebensalltag.

Die Zusammenschau der bevorzugten Elemente religiöser Praxis zeigt, daß kein neuer Kult um Göttinnen entwickelt wird, daß sich aber viele der befragten Frauen in einer speziellen religiösen Frauenkultur bewegen.

6 Individualisierung, spirituelle Frauenkultur und Selbstthematisierung als Aspekte religiöser Neuorientierung in der Gegenwart

Die vorangegangenen Kapitel haben sich mit der Untersuchung einer Facette religiösen Wandels in modernen hochindustrialisierten Gesellschaften, der religiösen Neuorientierung christlich geprägter Frauen, befaßt und sind von einer engen Orientierung am Datenmaterial gekennzeichnet. Dabei stand eine vertiefte Betrachtung von Zusammenhängen spezifischer Veränderungen in den Lebensläufen der Befragten und ihren religiösen Vorstellungen im Vordergrund. Im letzten Kapitel dieser Arbeit möchte ich diesen Ausschnitt nun in den größeren Rahmen aktueller religiöser Wandlungsprozesse einordnen.
Vor dem Hintergrund der gewonnenen Ergebnisse arbeite ich drei Merkmale zur Kennzeichnung religiöser Wandlungsprozesse in der christlichen Kultur der Gegenwart heraus, die eng miteinander zusammenhängen und sich teilweise wechselseitig bedingen.[450]

1) Religiöse Pluralisierung und Individualisierung innerhalb des Christentums
Der Titel dieser Studie "Die Göttin neben dem Kreuz" signalisiert zum einen ein wichtiges Ergebnis der Arbeit und weist zum anderen auf ein spezifisches Merkmal religiöser Veränderungsprozesse in der Gegenwart hin: christliche und der eigenen Kultur zunächst fremde religiöse Symbole werden nebeneinander verwendet, häufig ohne das eine für das andere aufzugeben.[451]
Die religiösen Vorstellungen der hier befragten Frauen sind vor allem von einer individuellen Gestaltung geprägt, in der es zur Vermischung verschiedener religiöser Traditionen kommt. Dabei erfolgt oft eine lockere Kombination traditioneller christlicher Symbole mit neuen religiösen Elementen, ohne Festlegungen auf eine bestimmte religiöse Dogmatik. So gehört beispiels-

---

450 Die Ausführungen in diesem Kapitel halten sich zum Teil eng an Schlußfolgerungen, die ich in verkürzter Form in einem stärker methodisch-systematisch orientierten Aufsatz zu diesem Untersuchungsgegenstand bereits gezogen habe. Vgl. dazu Franke 1998, bes. 96ff.

451 Diese Entwicklungen führen bei feministisch und christlich orientierten Frauen zum Teil auch zur Trennung von der Kirche (so beispielsweise bei prominenten Vertreterinnen feministischer Theologie bzw. Spiritualität wie Elga Sorge, Jutta Voss und Andrea Schulenberg, vgl. in Kapitel 2.3); eine große Mehrheit in dieser Gruppe scheint jedoch innerhalb bzw. am Rande der kirchlich-christlichen Kultur zu verbleiben.

weise das Paar Gott/Göttin bzw. Vater/Mutter ganz selbstverständlich zur Beschreibung von Transzendenz dazu. Auch Göttinnen und Gottesvorstellungen aus dem Alten Orient, der Antike oder aus Indien werden als mögliche Bebilderungen des Göttlichen herangezogen. Eine Frau beschreibt sich z.B. als "alte Anhängerin von Kali", empfindet gleichzeitig aber auch die Jesusfigur als persönlich wichtiges religiöses Symbol. Eine weitere Frau erlebt ihre Tätigkeit als Reiki-Heilerin als eine Handlung, die sie im "Christus-Bewußtsein" vollzieht, obwohl sie Isis als ihre persönliche Göttin bezeichnet.[452]
So werden Elemente verschiedener religiöser Kulturen miteinander verknüpft, ohne daß es zu einer klaren Zuordnung zu einem alternativen religiösen Bezugssystem kommt.[453] Die religiöse Neuorientierung der Befragten ist wesentlich von einer starken Distanz zu traditioneller Kirchlichkeit und einer individuellen Neuinterpretation christlicher Glaubensinhalte und -praxis gekennzeichnet.

Dieser Prozeß des Aufweichens traditioneller Glaubensinhalte durch die Aufnahme neuer und/oder alter religiöser Symbolik (wie z.B. das Bild der Sophia als Ausdruck der Weiblichkeit des heiligen Geistes) in die Theologie sowie verschiedener religiöser Techniken (wie z.B. Meditation und sakraler Tanz) in die religiöse Praxis bringt innerkirchliche Prozesse der Pluralisierung und Individualisierung christlicher Glaubensformen zum Ausdruck. Aufzeigen läßt sich dieses Phänomen, das hier im Kontext feministisch-theologisch orientierter Gruppierungen beobachtet wurde, auch in breiter angelegten Untersuchungen. So belegt beispielsweise die Studie zu veränderten Gottesbildern von Jörns eine zunehmende Distanzierung von traditioneller christlicher Dogmatik sowie einen verstärkten Bezug auf nicht-christliche religiöse Traditionen und Glaubensvorstellungen.[454] Die neuste EKD-Studie zur Kirchenmitgliedschaft zeigt zwar einerseits ein gestiegenes Niveau bei der Zustim-

---

452 Vgl. dazu auch die Ausführungen in Kapitel 5.3.

453 Diesen Prozeß der Vermischung von Bestandteilen aus verschiedenen religiösen Systemen bezeichnet Berner als einen Synkretismus auf der "Element-Ebene", bei dem im Unterschied zum Synkretismus auf der "System-Ebene" die Grenzen zwischen den religiösen Systemen erhalten bleiben und einzelne religiöse Elemente beispielsweise addiert oder in ihrer Bedeutung transformiert werden. Vgl. Ulrich Berner: Der Begriff "Synkretismus" – ein Instrument historischer Erkenntnis? In: Saeculum XXX, H.1, 1979, 68-85, bes. 71f. u. 78ff.

454 So wird beispielsweise in der Studie von Jörns zwar kein "Abschied von Gott" als eine allgemeine Entwicklung festgestellt, wohl aber ein "Abschied von der traditionellen Dogmatik bzw. Gotteslehre" diagnostiziert. Vgl. Jörns 1997, 95, s.a. 208f. u. 214f.

mung zur Kirchenmitgliedschaft, andererseits aber auch eine größere Offenheit gegenüber alternativen religiösen Inhalten und Formen bei den jüngeren Altersgruppen.[455] In der religiösen Praxis läßt sich dies z.B. an dem großen Interesse an erfahrungsbezogener Bibelarbeit (z.B. dem Bibliodrama) und an der Nachfrage nach Veranstaltungen, die sich mit der Einbeziehung buddhistischer Meditationstechniken in die christliche Glaubenspraxis beschäftigen, beobachten.[456]

Auch in der Theologie (sowohl auf evangelischer wie auf katholischer Seite) und insbesondere aus kirchensoziologischer Sicht wird eine innerkirchliche Pluralisierung und das Phänomen einer zunehmenden Individualisierung religiöser Vorstellungen unter den Stichworten "Alltagssynkretismus", "Bricolage" oder "strukturelle Binnenpluralisierung" der Kirchen konstatiert.[457] Pollack weist mit Bezug auf empirische Erhebungen in der Schweiz darauf hin, daß gerade bei der großen Anzahl der "unentschiedenen Halbdistanzierten", die zwar nicht aus der Kirche austreten, sich aber auch nicht aktiv am kirchlichen Leben beteiligen, "am ehesten eine synkretistische Form der Religiosität" an-

---

455 Die Ergebnisse der Repräsentativbefragung der EKD (Engelhardt u.a. 1997) zeigen einerseits eine ungebrochen hohe Akzeptanz und Nachfrage nach den kirchlichen Kasualien (wie z.B. Taufe, Konfirmation und Trauung) und eine größere "Zustimmung zur konventionellen Gebundenheit der Kirchenmitgliedschaft" gegenüber früheren Studien (ibid., 117 u. 95-111). Andererseits aber werde in der Gruppe der 18-39jährigen die Folge zunehmender gesellschaftlicher Differenzierung in Form von stärkerer Enttraditionalisierung und einem "erheblichen Bedeutungsverlust des christlich definierten Leitbildes" deutlich (ibid., 137). Zwar ist der Anteil derjenigen, die mit "Neuer Religiosität" Erfahrungen gemacht haben, in dieser Stichprobe insgesamt sehr klein, doch weist gerade die jüngere Altersgruppe in dieser Hinsicht den größten Erfahrungsschatz auf und ist darüber hinaus auch von einer offeneren Wahrnehmungshaltung gekennzeichnet (ibid., 140). Dies führe jedoch nicht zu einer '"bekenntnishaften' Entschiedenheit" in dieser Gruppe, sondern äußere sich eher in Experimentierfreudigkeit bei der Beschäftigung mit alternativen Formen religiösen Erlebens (140). Diese Ergebnisse lassen die Schlußfolgerung zu, daß im kirchlichen Bereich einerseits eine gestiegene Akzeptanz kirchlicher Amtshandlungen festzustellen ist, gleichzeitig aber in bestimmten Gruppierungen eine stärkere Enttraditionalisierung und Öffnung für alternative religiöse Formen und Inhalte deutlich wird.

456 Deutlich sichtbar wird dies in den Programmangeboten kirchlicher Bildungseinrichtungen, die vielfach Seminare zum Thema Buddhismus und/oder Zen-Meditation aufweisen. Ausdrücklich bestätigt wurde die sehr große Nachfrage in diesem Themenbereich von dem Leiter der Evangelischen Akademie Nordelbien in Bad Segeberg (Dr. Rüdiger Sachau) anläßlich einer Podiumsdiskussion im Rahmen einer Tagung zum Thema "Religiöse Gegenwartskultur - Zur Methodik und Hermeneutik ihrer Erforschung", September 1998 in Bayreuth.

457 Vgl. z.B. Daiber 1990, Michael N. Ebertz: Die "Vergesellschaftung" der Kirchen: Kircheninterner Pluralismus. In: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, 6, H.3-4, 1993, 37-50; Gabriel 1993, bes. 60ff. u. 141ff. und Pollack 1996.

zutreffen sei.[458] Dagegen sei "kein statistischer Zusammenhang zwischen sinkender Verbundenheit mit der Kirche und wachsendem Interesse an nichtkirchlichen Religionsformen" festzustellen - mit zunehmender Distanz zur Kirche sinke auch die individuelle Spiritualität, so daß diese Gruppe sowohl der Kirche als auch alternativen Formen von Religiosität distanziert gegenüber stehe.[459] Pollack zieht die Schlußfolgerung, daß nicht die Ablösung der institutionell verfaßten Religiosität durch individualisierte, synkretistische Religiositätsstile ein zentrales Muster aktueller religiöser Wandlungsprozesse darstellt, sondern daß sich vor allem "ein gewisser religiöser Eklektizismus in Entfernung vom aktiven Gemeindekern in den Raum der Kirche selbst einlagert".[460] Bei sehr kirchennahen und engagierten Kirchenmitgliedern sei darüber hinaus ein hohes Maß an religiöser Individualisierung festzustellen, die sich in sehr unterschiedlicher Weise äußern könne.
So können die Aktualität weiblicher Gottesvorstellungen und Göttinbilder innerhalb der feministisch-christlichen Theologie und die hier festgestellte selektive Auswahl und individuelle Interpretation als Bestandteile religiöser Pluralisierungs- und Individualisierungsprozesse innerhalb des Christentums gesehen werden, die ein wesentliches Merkmal religiöser Wandlungsprozesse in der Gegenwart darstellen.

2) Entwicklung einer spirituellen Frauenkultur

Die in meiner Untersuchung festgestellte Distanzierung von traditioneller Kirchlichkeit und androzentrischen Glaubensformen hat bei den Befragten zwar nicht zu einem Austritt aus der Kirche geführt, doch Frauengruppen oder andere frauenspezifische Veranstaltungen (wie z.B. Frauengottesdienste oder Seminare und Workshops in der religiösen Frauenbildung) bilden den entscheidenden Rahmen für eine kritische Auseinandersetzung mit herkömmlicher Religiosität sowie für die Entwicklung einer eigenen religiösen Orientierung. Die Ausübung neuer Formen religiöser Praxis erfolgte bei den Befragten bislang überwiegend in diesem Kontext.
Die kritische Reflexion traditioneller Glaubensformen und darauf folgende religiöse Neuorientierungen von Frauen müssen vor allem vor dem Hintergrund

---

458 Pollack 1996, 83.
459 Ibid., 78f.
460 Ibid., 81.

gewandelter Selbst- und Rollenbilder seit der neuen Frauenbewegung in den 60er und 70er Jahren gesehen werden.[461] Dieses hat in vielen gesellschaftlichen Bereichen zur Entwicklung frauenspezifischer Einrichtungen und dem Zusammenschluß von Frauen innerhalb verschiedener Interessengruppen (wie z.B. in politischen Parteien, in Berufsgruppen oder eben in religiösen Institutionen) geführt.

Die Beobachtungen im Rahmen meiner Untersuchung bestätigen, daß innerhalb bzw. am Rande der Kirchen eine eigene religiöse Kultur der Frauen entstanden ist.[462] Auch wenn dieses Phänomen keine zahlenmäßig große Gruppe betrifft, so kann doch von einer starken Wirkung insbesondere bei religiös interessierten und auch kirchlich engagierten Frauen ausgegangen werden (vgl. dazu auch Kapitel 2.1 und 2.2). Häufig gibt es dabei Verbindungen zu außerhalb des Christentums angesiedelten Gruppen (wie z.B. feministischen Ritualgruppen oder anderen Gruppen aus dem Bereich der Esoterik), ebenso häufig sind Veranstaltungen aus diesem Bereich sowohl räumlich als auch personal eng mit der Kirche verknüpft. Die religiöse Frauenkultur in der Kirche läßt sich als Facette einer spirituellen Frauenkultur verstehen, die auch über das Christentum hinausgeht. So gibt es nicht nur im Christentum eine feministische Theologie und eine spezielle religiöse Kultur der Frauen. Ähnliche Entwicklungen lassen sich beispielsweise auch im Judentum, im Buddhismus, in bestimmten neohinduistischen Bewegungen und innerhalb neuer religiöser Bewegungen beobachten.[463] Die Vielfalt neuer religiöser Gruppierungen, insbesondere im Bereich feministischer Spiritualität, aber auch darüber hinaus, zeigt ein verbreitetes Bedürfnis nach religiöser Neuorientierung jenseits traditioneller Kirchlichkeit.

Obwohl die Szene spiritueller Frauenkultur äußert vielfältig und von keiner einheitlichen religiösen Orientierung geprägt ist, läßt sich häufig ein Bezug auf weibliche Symbolisierungen und Sprache vom Göttlichen feststellen.

---

461 Mit diesem Zusammenhang beschäftigt sich auch King 1983.

462 Dieses Phänomen wurde auch schon aufgrund der Sichtung einschlägiger Literatur und der Angebote entsprechender Bildungs- und Kulturzentren deutlich; vgl. Kapitel 2.

463 Vgl. dazu exemplarisch verschiedene Beiträge in: Sung-Hee Lee-Linke (Hg.): Fenster zum Göttlichen. Weibliche Spiritualität in den Weltreligionen. Neukirchen-Vlyn 1997 und Paula M. Cooey u.a. (Hg.): After Patriarchy. Feminist Transformations of the World Religions. New York 1991. Zu einzelnen religiösen Traditionen z.B. Rita M. Gross: Buddhism after Patriarchy. A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism. Albany 1993; Heller 1997, Pahnke 1991, bes. 220-243 und Judith Plaskow: Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie. Luzern 1992.

Weibliche Gottesvorstellungen fungieren hier vor allem als Bilder für eine starke Weiblichkeit und als Gegenentwürfe zur Dominanz androzentrischer Gottesbilder.[464] Ursula King beschreibt die Funktion des Göttinsymbols innerhalb der feministischen Spiritualitätsbewegung folgendermaßen:
"Doch besteht die grundlegende Bedeutung des Symbols der Göttin vor allem darin, daß sie die weibliche Macht in ihrer unabhängigen und wohltätigkeitsspendenden Rolle darstellt im Gegensatz zum patriarchalischen Gesichtspunkt, der Frauen als geringwertig und gefährlich ansieht. [...] Für die Feministinnen ist das Symbol der Göttin vor allem ein Ausdruck der Legitimität, Stärke und Unabhängigkeit weiblicher Kraft, Stellung und Macht in einer Weise, die erst heute durch die feministische Befreiungsbewegung möglich geworden ist.“[465] Darüber hinaus kommt dem Bezug auf weibliche Symbolisierungen des Göttlichen/Heiligen sicherlich auch eine identitätsstiftende Funktion in der Gruppenbildung zu. Dem hohen Maß an Individualisierung der religiösen Vorstellungen entspricht auf der anderen Seite die enge Vernetzung der Frauen untereinander.[466] Die Herausbildung einer spirituellen Frauenkultur, in ihren verschiedenen Facetten, kann als ein weiteres Merkmal aktueller religiöser Wandlungsprozesse gelten.

3) Religiöse Selbstthematisierung

Immer wieder wurde in den Äußerungen der hier interviewten Frauen das Motiv deutlich, in religiösen Handlungen und in der religiösen Symbolik die eigenen Lebenserfahrungen gespiegelt zu sehen oder von ihnen ausgehend eine Reflexion und Transzendierung des Alltagslebens zu finden. So sollten religiöse Rituale beispielsweise eine Distanz zu den Verstrickungen des Alltags herstellen oder auch neue Perspektiven der Deutung und Gestaltung aufzei-

---

464 Vgl. dazu auch die Ausführungen von Naomi Goldenberg: The Return of the Goddess. Psychoanalytic Reflections on the Shift from Theology to Thealogy. In: Ursula King (Hg.): Religion and Gender. Oxford 1995, 145-163 und Morny Joy: God and Gender. Some Reflections on Women’s Invocations of the Divine. In: King 1995, 121-143.

465 King 1983, 53.

466 Daiber beschreibt das Phänomen der Bildung religiöser Gruppierungen als Folge gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse und weist auf die Notwendigkeit der Stabilisierung individueller Wahlen durch (religiöse) Gruppenbildungen hin. Vgl. Karl-Fritz Daiber: Religiöse Gruppenbildung als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse. In: Gabriel 1996a, 86-100.

gen. Symbolisierungen des Göttlichen werden auf ihre Anschlußfähigkeit an persönliche Erfahrungen überprüft.

Eine wichtige Intention für religiöse Neuorientierungen lag bei den Befragten in dem Bedürfnis, auch in religiöser Hinsicht eine Bestärkung veränderter Selbstbilder und Lebensziele zu erhalten. Traditionelle, kirchliche Formen von Religion wurden häufig als sinnentleert, fern vom eigenen Lebensalltag und wenig hilfreich für persönliche Fragestellungen und Bedürfnisse empfunden. Die Suche nach der Gestaltung einer persönlichen Religiosität zeigt sich als eng verbunden mit Prozessen der Selbstreflexion und Selbsterfahrung. Im Unterschied zu früheren Ausführungen, in denen ich diesen Aspekt vor allem unter dem Gesichtspunkt von "Religiosität als Raum erweiterter Selbsterfahrung“[467] erörtert habe, scheint mir heute der Begriff der religiösen Selbstthematisierung (Hahn 1987[468]) zutreffender. Zwar geht es in den hier untersuchten Formen religiöser Praxis wesentlich auch um konkrete Erfahrungen einschließlich der Erweiterung eigener Erlebens- und Handlungsspielräume durch alternative Herangehensweisen an religiöse Texte: z.B. durch Bibliodrama, Tanz, Meditation, religiöse Feiern in der Natur etc. Der entscheidende Aspekt hierbei scheint mir jedoch das zugrundeliegende Motiv der Selbstthematisierung im Sinne einer Thematisierung eigener Bedürfnisse, Fragen und Handlungen sowohl in theologischer, wie in religionspraktischer als auch in sozialer Hinsicht zu sein.[469] So wähle ich die im Vergleich zu Selbsterfahrung umfassendere Bezeichnung der Selbstthematisierung und betone damit gleichzeitig den Aspekt der bewußten, vielfach auch intellektuell geprägten Auseinandersetzung mit Religion und Religiosität aus einer individuellen Perspektive. Einige empirische Belege sprechen dafür, daß das von mir untersuchte Phänomen überwiegend in den Bereich der Religion der Gebildeten gehört, in der das reflexive und intellektuelle Moment bewußter Inan-

---

467 Vgl. Franke 1998, 98f.

468 Vgl. Alois Hahn: Identität und Selbstthematisierung. In: Alois Hahn / Volker Knapp (Hg.): Selbstthematisierung und Selbstzeugnis. Bekenntnis und Geständnis. Frankfurt a. M. 1987, 9-24; Alois Hahn / Herbert Willems: Schuld und Bekenntnis in Beichte und Therapie. In: Religion und Kultur. Sonderband 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, hg. von Jörg Bergmann / Alois Hahn / Thomas Luckmann. Opladen 1993, 309-330.

469 In ihrer Analyse zum Stellenwert neuer religiöser Bewegungen in der westlichen Welt weist Eileen Barker darauf hin, daß "das spirituelle Leben und die Entfaltung des Selbst“ im Zentrum vieler religiöser Bewegungen stand, die in Folge der jugendlichen Protestkultur seit Ende der 60er Jahre entstanden ist. Vgl. auch Barker 1993, 239.

spruchnahme spezifischer religiöser Symbole und Traditionen eine wichtige Rolle spielt.[470]

Auf die zunehmende Bedeutung der reflexiven Funktion von Religion, wie sie auch in dieser Studie deutlich wurde, weist auch Monika Wohlrab-Sahr hin. Religion werde zum "Mittel der Selbstthematisierung", wobei unterschiedliche Zuständigkeiten von kirchlicher und individueller Form von Religion feststellbar seien: "Stillschweigend vollzieht sich eine Art Arbeitsteilung: Während die Kirchen den äußeren Rahmen für religiös inszenierte Übergangsriten bieten, zeigt sich die reflexiv-biographische Dimension der Religion – sofern sie nicht gänzlich in der Psychokultur oder einer säkularisierten Leistungsethik aufgegangen ist – eher in den verschiedenen Formen von Esoterik und neuer Spiritualität oder auch in den Anleihen aus Religionen fremder Kulturen."[471]

Dieser Prozeß zeigt sich auch in der bewußten Reflexion und Konstruktion religiöser Orientierungen, in der Konnotationen und Zuschreibungen des Göttlichen eine zentrale Bedeutung erhalten. Vorstellungen vom Göttlichen werden so ausgewählt, daß sie als Spiegel oder Erweiterung der eigenen Identität genutzt werden können. Die befragten Frauen entwickeln eine religiöse Praxis, in der individuelle Belange untergebracht werden können und in der ein enger Bezug zur eigenen Körperlichkeit und Sinnlichkeit möglich ist. So präferiert eine der Frauen das Modell einer dreifachen Göttin, die aufgrund ihrer verschiedenen Aspekte (Mädchen, reife Frau und Weise Alte) Begleitung und Identifikation in unterschiedlichen Lebensphasen anbiete und eine andere Frau wählt starke, selbstbewußte Göttinnen, wie z.B. die sumerische Inanna oder die indische Kali. Die Betonung von weiblicher Symbolik in den Konzeptionen vom Göttlichen und der Rekurs auf die Natur in der religiösen Praxis werden von den Befragten als Möglichkeit der Verknüpfung von Körperlichkeit und individuellen Erfahrungen mit dem religiösen Bezugssystem genutzt.

---

470 Vgl. dazu in Kapitel 4.1.3 sowie die Befunde in der Befragung von Pahnke 1998. Zur Kennzeichnung möglicher Religiositätsstile von Intellektuellen vgl. Hans G. Kippenberg: Intellektuellen-Religion. In: Peter Antes / Donate Pahnke (Hg.): Die Religion von Oberschichten. Marburg 1989. 181-201.

471 Monika Wohlrab-Sahr: Einleitung. In: dies. (Hg.): Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche. Frankfurt a. M. / New York 1995, 9-23, hier 9 u. 15. Diese Zweiteilung spiegelt sich auch in den Befunden der EKD-Studie zur Kirchenmitgliedschaft wider; vgl. Anmerkung 455.

Die Möglichkeit subjektiver Interpretations- und Gestaltungsmöglichkeiten wird zum Gradmesser für die Akzeptanz religiöser Vorstellungen und zeigt, daß der Aspekt der Selbstthematisierung zum Kristallisationspunkt religiöser Suche wird. Dieses Phänomen läßt sich auch in anderen neuen religiösen Orientierungen, wie z.B. der Osho-Bewegung, an der Rezeption buddhistischer Philosophie im Westen sowie im Bereich psycho-spiritueller Gruppierungen, wie z.B. Seminaren und Therapien auf der Grundlage der Jungschen Psychologie, finden und ist auch in neueren Studien zu Biographie und Religion aufgezeigt worden.[472] Im Zentrum steht immer wieder das Bedürfnis, im religiösen Kontext selbstreflexive und identitätsstiftende Momente zu finden. In Zeiten stärkerer Erosion verbindlicher Sinn- und Orientierungsmuster scheint es plausibel, daß in religiösen Kontexten nach Möglichkeiten gesucht wird, "über sich als Ganzheit zu erzählen“[473]. Hahn weist darauf hin, daß dieses historisch vorrangig im Rahmen der Beichte oder in der Psychoanalyse als institutionalisierten Formen der Selbstthematisierung stattfand, daß es aber auch situativ in Form von Tagebuchaufzeichnungen, dem Verfassen von Memoiren oder in biographischen Interviews geschieht.[474] In der Gegenwart scheinen neue Orte bzw. neue Möglichkeiten von Selbstthematisierung und Selbstreflexion gesucht zu werden, so daß Formen neuer religiöser Orientierungen auch in dieser Hinsicht eine hohe Attraktivität gewinnen können.
Neben den Aspekten der religiösen Individualisierung und Pluralisierung sowie der Bildung einer spirituellen Frauenkultur gehört der Wunsch nach Selbstthematisierung, und damit eine starke Subjektorientierung in der Religiosität, zu den typischen Merkmalen religiöser Gegenwartskultur.

Die in dieser Studie untersuchte religiöse Neuorientierung feministisch und christlich geprägter Frauen als Teil einer spirituellen Frauenkultur ist zum einen als Ausdruck der Freiheit der religiösen Wahl in der Moderne zu verste-

---

472 Vgl. dazu Frank Usarski: Das Bekenntnis zum Buddhismus als Bildungsprivileg. Strukturmomente "lebensweltlicher" Theravada-Rezeption in Deutschland während des Zeitraums zwischen 1888 und 1924. In: Antes / Pahnke 1989, 75-86 (auch wenn sich die Ausführungen von Usarski hier auf das Ende des 19. bzw. den Beginn des 20. Jh.s beziehen, läßt sich hier jedoch schon eine Linie auch der späteren Buddhismus-Rezeption in westlichen Ländern erkennen.); Yvonne Karow: Bhagwan-Bewegung und Vereinigungskirche. Religions- und Selbstverständnis der Sannyasins und der Munies. Stuttgart u.a. 1989; Klaus Hartmann: Religiöse Selbstthematisierung, berufliche Identität und Individualität in Managerbiographien. In: Gabriel 1996a, 130-149.

473 Hahn 1987, 11.

474 Ibid., 11f.

hen, zum anderen steht sie aber auch in der (typisch protestantischen) Tradition, Religion bzw. Glaubensangelegenheiten als persönliche Aufgabe der Einzelnen anzusehen.[475] Die Untersuchung hat die religionssoziologische Annahme bestätigt, daß Fragen der Selbst- und Weltdeutung in modernen Gesellschaften weniger mit Bezug auf dogmatische Lehrgebäude gelöst als vielmehr in Formen individueller religiöser Orientierungen thematisiert werden. Dabei erhält die Kirche mit der Zuweisung eher "lebens-ordnender" Funktionen[476] zwar eine steigende Anerkennung als religiöse Instanz, die selbstreflexive und selbstthematisierende Funktion von Religion wird jedoch eher in kirchlichen "Randbereichen" oder in neuen religiösen Orientierungen nachgefragt. Vor diesem Hintergrund ist die Bildung einer spirituellen Frauenkultur innerhalb der Kirche als typischer Ausdruck religiöser Entwicklungsprozesse in der modernen Gesellschaft zu sehen. King fragt 1983, ob die göttinorientierte feministische Spiritualität als ein neuer "Traditionalisierungsprozeß", der "aus der Gegenkultur des modernen Feminismus erwachsen ist", bezeichnet werden könne.[477] Es bleibt eine religionswissenschaftlich spannende Frage, ob wir es hier mit einer (zum großen Teil) innerchristlichen Reformbewegung zu tun haben oder ob sich daraus eine eigenständige religiöse Tradition entwickelt, die, wie gezeigt, eng mit den Problemlagen und Entwicklungen in der modernen Gesellschaft verbunden ist.

---

475 Vgl. hierzu Harald Homann: "Kulturprotestantismus"- Zum Problem moderner Religion. In: Religion und Kultur. Sonderband 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, hg. von Bergmann, Jörg / Hahn, Alois / Luckmann, Thomas. Opladen 1993, 169-190, bes. 179ff.

476 Vgl. Wohlrab-Sahr 1995, 9f.

477 King 1983, 55.

Abkürzungsverzeichnis

Lexika und Zeitschriften sowie einige häufig genannte Institutionen werden mit einem Siglum angeführt, das durch das folgende Abkürzungsverzeichnis zu entschlüsseln ist:

BEK	Bremische Evangelische Kirche
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
ER	The Encyclopedia of Religion, hg. v. Mircea Eliade. New York / London 1987ff.
HrwG	Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, hg. v. Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Matthias Laubscher. Stuttgart u.a. 1988ff.
JSFR	Journal of Feminist Studies in Religion
JSSR	Journal for the Scientific Study of Religion
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
WFT	Wörterbuch der Feministischen Theologie, hg. v. Elisabeth Gössmann u.a. Gütersloh 1991
ZfR	Zeitschrift für Religionswissenschaft
ZMR	Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft
ZRGG	Zeitschirft für Religions- und Geistesgeschichte

Literaturverzeichnis

Antes, Peter 1979: Die Religionswissenschaft als humanwissenschaftliche Disziplin. In: ZMR, 63, 275-282.

Antes, Peter 1986: Systematische Religionswissenschaft. Eine Neuorientierung. In: ZMR, 70, 214-221.

Antes, Peter / Pahnke, Donate (Hg.) 1989: Die Religion von Oberschichten. Marburg.

Barker, Eileen 1993: Neue religiöse Bewegungen. Religiöser Pluralismus in der westlichen Welt. In: Religion und Kultur. Sonderband 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, hg. von Bergmann, Jörg / Hahn, Alois / Luckmann, Thomas. Opladen, 231-248.

Baumann, Martin 1995: "Merkwürdige Bundesgenossen" und "naive Sympathisanten". Die Ausgrenzung der Religionswissenschaft aus der bundesdeutschen Kontroverse um neue Religionen. In: ZfR 3, 111-136.

Beck, Ulrich 1983: Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheit, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten. In: Kreckel, Reinhard (Hg.) Soziale Ungleichheiten. Sonderband 2 der Sozialen Welt. Göttingen, 35-74.

Beck, Ulrich 1986: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a. M.

Beck, Ulrich 1990: Freiheit oder Liebe. Vom Ohne-, Mit- und Gegeneinander der Geschlechter innerhalb und außerhalb der Familie. In: Beck / Beck-Gernsheim: Das ganz normale Chaos der Liebe. Frankfurt a. M., 20-64.

Beck, Ulrich / Beck-Gernsheim, Elisabeth 1993: Nicht Autonomie, sondern Bastelbiographie. Anmerkungen zur Individualisierungsdiskussion am Beispiel des Aufsatzes von Günter Burkart. In: Zeitschrift für Soziologie, 22, H.3, 178-187.

Beck, Ulrich / Beck-Gernsheim, Elisabeth 1990: Das ganz normale Chaos der Liebe. Frankfurt a. M.

Beck, Ulrich / Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.) 1994: Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Frankfurt a. M.; darin dies.: Individualisierung in modernen Gesellschaften. Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie, 10-39.

Becker, Sybille / Nord, Ilona (Hg.) 1995: Religiöse Sozialisation von Frauen und Mädchen. Stuttgart u.a.

Becker-Schmidt, Regina 1987: Die doppelte Vergesellschaftung - die doppelte Unterdrückung. Besonderheiten der Frauenforschung in den Sozialwissenschaften. In: Unterkircher, Lilo / Wagner, Ina (Hg.): Die andere Hälfte der Gesellschaft. Österreichischer Soziologentag 1985. Wien, 10-25.

Becker-Schmidt, Regina 1991: Individuum, Klasse und Geschlecht aus der Perspektive der kritischen Theorie. In: Zapf, Wolfgang (Hg.): Die Modernisierung moderner Gesellschaften. Verhandlungen des 25. Deutschen Soziologentages in Frankfurt am Main 1990. Frankfurt a. M. / New York, 383-394.

Becker-Schmidt, Regina / Bilden, Helga 1991: Impulse für die qualitative Sozialforschung aus der Frauenforschung. In: Flick, Uwe / Kardorff, Ernst von / Keupp, Heiner / Rosenthal, Lutz von / Wolff, Stehpan (Hg.): Handbuch qualitativer Sozialforschung. München, 23-30.

Beck-Gernsheim, Elisabeth 1983: Vom "Dasein für andere" zum Anspruch auf ein Stück "eigenes Leben". In: Soziale Welt, 34, 307-340.

Beck-Gernsheim, Elisabeth 1986: Bis daß der Tod euch scheidet? Wandlungen von Liebe und Ehe in der modernen Gesellschaft. In: Archiv für Wissenschaft und Praxis der sozialen Arbeit, Bd. 17, 144-173.

Beck-Gernsheim, Elisabeth 1992.: Das halbierte Leben. Männerwelt Beruf, Frauenwelt Familie. Frankfurt a. M.

Benthaus-Apel, Friederike 1998: Religion und Lebensstil. Zur Analyse pluraler Religionsformen aus soziologischer Sicht. In: Fechtner, Kristian / Haspel, Michael: Religion in der Lebenswelt der Moderne. Stuttgart u.a., 102-122.

Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas 1990: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. (1. Auflage: engl. 1966, dt. 1969) Frankfurt a. M.

Berman, Morris 1985: Die Wiederverzauberung der Welt. Am Ende des Newtonschen Zeitalters. Reinbek.

Berner, Ulrich 1979: Der Begriff "Synkretismus" – ein Instrument historischer Erkenntnis? In: Saeculum XXX, H.1, 68-85.

Bilden, Helga 1989: Geschlechterverhältnis und Individualität im gesellschaftlichen Umbruch. In: Keupp, Hildegard / Bilden, Helga (Hg.): Verunsicherungen. Das Subjekt im gesellschaftlichen Wandel. Göttingen, 19-46.

Bitter, Klaus 1988: Konversionen zum tibetischen Buddhismus. Eine Analyse religiöser Biographien. Göttingen.

Bochinger, Christoph 1995: "New Age" und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen. Gütersloh.

Bohnsack, Ralf 1991: Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in Methodologie und Praxis qualitativer Feldforschung. Opladen.

Bolen, Jean Shinoda 1986: Göttinnen in jeder Frau. Psychologie einer neuen Weiblichkeit. Basel.

Born, Claudia / Krüger, Helga (Hg.) 1993: Erwerbsverläufe von Ehepartnern und die Modernisierung weiblicher Lebensläufe. Weinheim.

Born, Claudia / Krüger, Helga / Lorenz-Meyer, Dagmar 1996: Der unentdeckte Wandel. Annäherung an das Verhältnis von Struktur und Norm im weiblichen Lebenslauf. Berlin.

Bose, Gunhild 1993: Bibliographie Matriarchatsforschung. In: Schlangenbrut 11, H.42, 32-33.

Braemer, Gudrun / Oechsle, Mechtild 1993: Die Verortung im Geschlechterverhältnis als Strukturierungsmoment der Lebensplanung von Frauen. In: Born, Claudia / Krüger, Helga (Hg.): Erwerbsverläufe von Ehepartnern und die Modernisierung weiblicher Lebensläufe. Weinheim, 151-171.

Brauner, Josef / Bickmann, Roland 1996: Cyber Society. Das Realszenario der Informationsgesellschaft: Die Kommunikationsgesellschaft. Düsseldorf.

Brinton Perera, Silvia 1988: Der Weg zur Göttin der Tiefe. Die Erlösung der dunklen Schwester: Eine Initiation für Frauen. Interlaken.

Brose, Hanns-Georg (Hg.) 1986: Berufsbiographien im Wandel. Opladen.

Brose, Hanns-Georg / Hildenbrandt, Bruno (Hg.) 1988: Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende. Opladen.

Brose, Hanns-Georg / Wohlrab-Sahr, Monika 1986: Formen individualisierter Lebensführung von Frauen - ein neues Arrangement zwischen Familie und Beruf? In: Brose, Hanns-Georg (Hg.): Berufsbiographien im Wandel. Opladen, 105-145.

Budapest, Zsuzsanna 1995: Herrin der Dunkelheit, Königin des Lichts. Das praktische Anleitungsbuch für die neuen Hexen. Freiburg 3. Auflage (USA 1979/80).

Bührig, Marga 1988: Spät habe ich gelernt, gerne Frau zu sein. Eine feministische Autobiographie. Stuttgart.

Bundesministerium für Frauen und Jugend 1992: Frauen in der Bundesrepublik Deutschland. Rheinbach.

Bürger, Emil (Hg.) 1993: Große Frauen der Bibel in Bild und Text. Freiburg.

Burmeister, Elisabeth 1981: Labyrinth. Hymnen und Lieder. München.

Burrichter, Rita / Lueg, Claudia 1989: Aufbrüche und Umbrüche. Zur Entwicklung Feministischer Theologie in unserem Kontext. In: Schaumberger, Christine / Maaßen, Monika (Hg.): Handbuch Feministische Theologie. Münster, 14-35.

Bußmann, Magdalene 1988: Christlich-kirchlich distanzierte Religiosität - Hinweise zum Problem: Alltagsreligiosität von Frauen. In: Religionspädagogische Beiträge, 22, 81-91.

Bynum, Caroline Walker / Harrel, Stevan / Richman, Paula (Hg.) 1986: Gender and Religion. On the Complexity of Symbols. Boston; bes.: dies.: Introduction. The Complexity of Symbols, 1-20.

Chicago, Judith 1979: The Diner Party. A Symbol of Our Heritage. Garden City.

Christ, Carol P. 1979: Why Women Need the Goddess. Phenomenological, Psychological, and Political Reflections. In: Christ, Carol P. / Plaskow, Judith (Hg.): Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion. New York, 273-287.

Christ, Carol P. 1995: Odysee with the Goddess. A Spiritual Quest in Crete. New York.

Christ, Carol P. / Plaskow, Judith (Hg.) 1979: Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion. New York.

Daiber, Karl-Fritz 1990: Alltagssynkretismus und dogmatische Tradition. In: Greive, Wolfgang / Niemann, Raul (Hg.): Neu glauben? Religionsvielfalt und neue religiöse Strömungen als Herausforderungen an das Christentum. Gütersloh, 101-113.

Daiber, Karl-Fritz 1991: Predigt als religiöse Rede. Homiletische Überlegungen im Anschluß an eine empirische Untersuchung. München.

Daiber, Karl-Fritz 1996: Religiöse Gruppenbildung als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse. In: Gabriel, Karl (Hg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosiät. Gütersloh, 86-100.

Daiber, Karl-Fritz 1997: Religion in Kirche und Gesellschaft. Theologische und soziologische Studien zur Präsenz von Religion in der gegenwärtigen Kultur. Stuttgart u.a.

Dalichow, Irene (Hg.) 1990: Zurück zur weiblichen Weisheit. Freiburg.

Daly, Mary 1981: Gyn/Ökologie. Eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus. München (Boston 1978).

Daly, Mary 1983: Der qualitative Sprung über die patriarchale Religion (1978). In: Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.): Frau und Religion. Gotteserfahrungen im Patriarchat. Frankfurt a. M., 110-123.

Daly, Mary 1984: Jenseits von Gottvater, Sohn und Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung. München 3. Auflage (Boston 1973).

Daly, Mary 1988: Ich gehöre nicht dazu. Ein Interview. In: Marlies Fröse (Hg.): Utopos - Kein Ort. Bielefeld.

Daly, Mary 1994: Auswärts Reisen. Die strahlkräftige Fahrt. München.

Dassler, Cornelia / Hieber, Astrid / Lukatis, Ingrid 1997: Geht´s Frauen in der Kirche besser? Frauenerfahrungen im Horizont sozialwissenschaftlicher Analysen. Hemmingen.

Die insel, Volkshochschule Marl (Hg.) 1993: Text-Sammlung. Auf den Spuren der Göttin, I bis IV. Marl 1992, 2. Auflage Göttert-Verlag, Marl.

Dieckmann, Bernhard / Maiello, Carmine 1998: Glaube und Geschlecht. Zusammenhänge von religiösen Überzeugungen und theologi-

schen Lehrmeinungen mit den Interessen und Einstellungen der Geschlechter. In: Jörns, Klaus-Peter / Großeholz, Carsten (Hg.): Was die Menschen wirklich glauben. Die soziale Gestalt des Glaubens - Analysen einer Umfrage. Gütersloh, 9-51.

Dinkelmann, Anna 1983: Kreisen. Frauenrituale und Feste. Holthausen.

Dirks, Marianne (Hg.) 1987: Glauben Frauen anders? Erfahrungen. Freiburg, Basel, Wien.

Döbert, Rainer / Habermas, Jürgen / Nunner-Winkler, Gertrud (Hg.) 1980: Entwicklung des Ichs. Königsstein.

Dokumentation "Hexenjagd auf Evangelisch" hg. vom Arbeitskreis Feministischer Bibellektüre Kassel. Selbstverlag Kassel 1987.

Doormann, Lottemi 1982: Die neue Frauenbewegung: Zur Entwicklung seit 1968. In: Hervé, Florence (Hg.): Geschichte der deutschen Frauenbewegung. Köln, 237-272.

Drewes, Detlef 1997: Die Online-Gesellschaft. Die virtuelle Zukunft hat begonnen. München.

Ebertz, Michael N. 1993: Die "Vergesellschaftung" der Kirchen: Kircheninterner Pluralismus. In: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, 6, H.3-4, 37-50.

Elias, Norbert 1987: Die Gesellschaft der Individuen. Frankfurt a. M.

Engelhardt, Klaus / Loewenich, Hermann von / Steinacker, Peter (Hg.) 1997: Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Gütersloh.

Enzner-Probst, Brigitte / Felsenstein-Roßberg, Andrea 1994: Wenn Himmel und Erde sich berühren. Texte, Lieder und Anregungen für Frauenliturgien. 2 Bde. Gütersloh.

Estés, Clarissa Pinkola 1996: Die Wolfsfrau. Die Kraft der weiblichen Urinstinkte. München (New York 1992).

Evangelische Akademie Bad Boll 1992: Feministische Theologie-Praxis. Werkstattbuch 2. Arbeitshilfen H.5, Bad Boll.

Fechtner, Kristian / Haspel, Michael (Hg.) 1998: Religion in der Lebenswelt der Moderne. Stuttgart u.a.

Feig, Rudolf 1985: Zur Struktur der religiösen Einstellung. Über Verständnis und Wertschätzung von Religiosität. In: Archiv für Religionspsychologie, Bd.17, 11-20.

Flasche, Rainer 1978: Neue Religionen als Forschungsgegenstand der Religionswissenschaft. In: Zeitschrift für Mission, 4, 164-173.

Flick, Uwe / Kardorff, Ernst von / Keupp, Heiner / Rosenthal, Lutz von / Wolff, Stehpan (Hg.) 1991: Handbuch qualitativer Sozialforschung. München.

Flick, Uwe 1991: Triangulation. In: Flick, Uwe / Kardorff, Ernst von / Keupp, Heiner / Rosenthal, Lutz von / Wolff, Stehpan (Hg.): Handbuch qualitativer Sozialforschung. München, 432-434.

Francia, Luisa 1984: Hexentarot. Zürich.

Francia, Luisa 1985: Berühre Wega, kehr' zur Erde zurück. Trancen, Meditationen und Rituale mit Sternen. München.

Francia, Luisa 1986: Mond, Tanz, Magie. München.

Francia, Luisa 1987: Drachenzeit. München.

Franke, Edith 1992: Frauen in der Bremischen Evangelischen Kirche sind gefragt. Bericht über die Bestandsaufnahme zur Situation von Frauen in der Bremischen Evangelischen Kirche. (Kircheninterne Veröffentlichung) Bremen.

Franke, Edith 1993: Inannas Abstieg in die Unterwelt als "Reise in das weibliche Unbewußte". In: Pahnke, Donate (Hg.): Blickwechsel. Frauen in Religion und Wissenschaft. Marburg, 175-208.

Franke, Edith 1997: Feministische Spiritualität. In: Klöcker, Michael / Tworuschka, Udo (Hg.): Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland. Landsberg, Abschnitt IX,6, 1-11.

Franke, Edith 1998: Religiöse Wandlungs- und Erneuerungsprozesse als Gegenstand empirischer Forschung in der Religionswissenschaft. In: Fechtner, Kristian / Haspel, Michael (Hg.): Religion in der Lebenswelt der Moderne. Stuttgart u.a., 88-101.

Frauenforschungsprojekt zur Geschichte der Theologinnen Göttingen (Hg.) 1994: "Darum wagt es Schwestern ..." Zur Geschichte evangelischer Theologinnen in Deutschland. Neukirchen-Vluyn.

Freud, Sigmund 1989: Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (1912-1913). In: Studienausgabe, Bd.IX. Fragen der Gesellschaft und Ursprünge der Religion. Frankfurt a. M.

Friedrich, Eckhart / Hartmann, Klaus / Pollack, Detlef 1998: Kircheneintritt und Konversion. In: Knoblauch, Hubert / Krech, Volkhard / Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.): Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive. Konstanz, 91-122.

Gabriel, Karl 1993: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne. Freiburg / Basel / Wien.

Gabriel, Karl (Hg.) 1996a: Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosiät. Gütersloh.

Gabriel, Karl 1996b: Gesellschaftliche Modernisierung und der Bedeutungswandel des Religiösen. In: Teufel, Erwin: (Hg.): Was hält die moderne Gesellschaft zusammen? Frankfurt a. M., 162-172.

Gaube, Karin / Pechmann, Alexander 1986: Magie, Matriarchat und Marienkult. Frauen und Religion. Versuch einer Bestandsaufnahme. Reinbek.

Geertz, Clifford 1987: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M.

Gerfertz, Elke 1989: Eine feministisch-theologische Zeitschrift. Schlangenbrut. In: Schaumberger, Christine / Maaßen, Monika (Hg.): Handbuch Feministische Theologie. Münster, 208-211.

Getty, Adele 1993: Göttin. Mutter des Lebens. München.

Gidion, Heidi 1988: Und ich soll immer alles verstehen. Auf den Spuren von Müttern und Töchtern. Freiburg.

Gidion, Heidi 1993: Was sie stark macht, was sie kränkt. Töchter und ihre Väter. Freiburg.

Gimbutas, Marija 1974: The Gods and Goddesses of Old Europe. London.

Gimbutas, Marija 1989: The Language of the Goddess. London.

Gimbutas, Marija 1991: Civilization of the Goddess. London.

Girtler, Roland 1992: Methoden der qualitativen Sozialforschung. Wien / Köln / Weimar.

Goldenberg, Naomi 1979: Changing of the Gods. Feminism and the end of traditional religions. Toronto.

Goldenberg, Naomi 1988: Spiritualität und Thealogie. In: Maria Kassel (Hg.): Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung. Stuttgart, 165-189.

Goldenberg, Naomi 1995: The Return of the Goddess. Psychoanalytic Reflections on the Shift from Theology to Thealogy. In: King, Ursula (Hg.): Religion and Gender. Oxford, 145-163.

Göttner-Abendroth, Heide 1983: Du Gaia bist Ich. Matriarchale Religionen früher und heute. In: Pusch, Luise F. (Hg.): Feminismus. Inspektion der Herrenkultur. Frankfurt a. M., 171-195.

Göttner-Abendroth, Heide 1984a: Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung. München (1. Auflage 1980).

Göttner-Abendroth, Heide 1984b: Die tanzende Göttin. Prinzipien einer matriarchalen Ästhetik. München (1. Auflage 1982).

Göttner-Abendroth, Heide 1988-1993: Das Matriarchat, Bd. I-II,2, Stuttgart u.a.

Graichen, Gisela 1986: Die neuen Hexen. Gespräche mit Hexen. Hamburg.

Greschat, Hans-Jürgen 1988: Was ist Religionswissenschaft? Stuttgart u.a.

Greschat, Hans-Jürgen (Hg.) 1994: Mündliche Religionsforschung. Erfahrungen und Einsichten. Berlin.

Grom, Bernhard 1992: Religionspsychologie. München / Göttingen

Gross, Rita M. 1993: Buddhism after Patriarchy. A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism. Albany.

Habermas, Jürgen 1974: Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? In: ders. / Dieter Henrich: Zwei Reden. Aus Anlaß des Hegel-Preises. Frankfurt a. M.

Habermas, Jürgen 1988: Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt a.M.

Hagemann-White, Carol 1988: Wir werden nicht zweigeschlechtlich geboren. In: Hagemann-White, Carol / Rerrich, Maria S. (Hg.): Frauen Männer Bilder. Männer und Männlichkeit in der feministischen Diskussion. Bielefeld, 224-235.

Hahn, Alois 1987: Identität und Selbstthematisierung. In: Alois Hahn / Volker Knapp (Hg.): Selbstthematisierung und Selbstzeugnis. Bekenntnis und Geständnis. Frankfurt a. M., 9-24.

Hahn, Alois / Willems, Herbert 1993: Schuld und Bekenntnis in Beichte und Therapie. In: Religion und Kultur. Sonderband 33 der Kölner

Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, hg. von Bergmann, Jörg / Hahn, Alois / Luckmann, Thomas. Opladen, 309-330.

Halkes, Catharina 1985: Maria, die Frau. Mariologie und Feminismus. In: Schöpsdau, Walter (Hg.): Mariologie und Feminismus. Göttingen, 42-70.

Hämmerling, Elisabeth 1990: Mondgöttin Inanna. Ein weiblicher Weg zur Ganzheit. Zürich.

Haug, Frigga 1990: Erinnerungsarbeit. Hamburg.

Hartmann, Klaus 1996: Religiöse Selbstthematisierung, berufliche Identität und Individualität in Managerbiographien. In: Gabriel, Karl (Hg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosiät. Gütersloh, 130-149.

Heimbrock, Hans-Günter 1993: Gottesdienst: Spielraum des Lebens. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen zum Ritual in praktisch theologischem Interesse. Weinheim.

Heine, Susanne 1986: Wiederbelebung der Göttinnen? Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie. Göttingen.

Heller, Birgit 1997: Heilige Mutter und Gottesbraut. Frauenemanzipation im modernen Hinduismus am Beispiel der Ramakrsna-Bewegung und der Visva Dharma-Bewegung. Habilitation Hannover.

Hemminger, Hansjörg (Hg.) 1987: Die Rückkehr der Zauberer. New Age. Eine Kritik. Reinbek.

Herrmann-Pfandt, Adelheid 1992: Dakinis. Zur Stellung und Symbolik des Weiblichen im tantrischen Buddhismus. Indica et Tibetica, Bd.20, Bonn.

Herrmann-Pfandt, Adelheid 1996: The Good Woman's Shadow. Some Aspects of the Dark Nature of Dakinis and Shakinis in Hinduism. In: Michaels, Axel / Vogelsanger, Cornelia / Wilke, Annette (eds.): Wilde Goddesses in India and Nepal. Studia Religiosa Helvetica, Vol.2, Bern u.a., 39-70.

Herrmann-Pfandt, Adelheid: Wo sind die Töchter der Kali? Auswirkungen von Göttinbildern auf den religiösen Status von Frauen in Christentum, Hinduismus und Buddhismus. Bisher unveröffentlichtes Manuskript.

Hervé, Florence (Hg.) 1982: Geschichte der deutschen Frauenbewegung. Köln.

Heyward, Carter 1986: Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung. Stuttgart.

Hieber, Astrid / Lukatis, Ingrid 1994: Zwischen Engagement und Enttäuschung. Frauenerfahrungen in der Kirche. Hannover.

Hilpert-Fröhlich, Christiana o. J.: Auswertung von empirischen Untersuchungsergebnissen und Berichten zur Situation der Frauen in der Landeskirche. Hg. vom Sozialwissenschaftlichen Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland. SWI Materialien. Ohne Jahres- und Ortsangabe.

Hojenski, Christine / Hübner, Birgit / Hundrup, Reinhild / Martina Meyer 1990: Meine Seele sieht das Land der Freiheit. Feministische Liturgien - Modelle für die Praxis. Münster.

Homann, Harald 1993: "Kulturprotestantismus" - Zum Problem moderner Religion. In: Religion und Kultur. Sonderband 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, hg. von Bergmann, Jörg / Hahn, Alois / Luckmann, Thomas. Opladen, 169-190.

Hopf, Christel 1993: Soziologie und qualitative Sozialforschung. In: Hopf, Christel / Weingarten, Elmar (Hg.): Qualitative Sozialforschung. Stuttgart (1. Aufl. 1979).

Hörig, Monika 1979: Dea Syria. Studien zur religiösen Tradition der Fruchtbarkeitsgöttin in Vorderasien. Neukirchen-Vluyn.

Iglehart, Hallie 1987: Weibliche Spiritualität. Traumarbeit, Meditationen und Rituale. München.

Interview mit Zsuzsanna Budapest, vgl.: "Interview mit Zsusanne Budapest", geführt von Lilly Friedberg. In: Schlangenbrut, 4, H.15, 1986, 29-32.

Irigaray, Luce 1989: Genealogie der Geschlechter. Freiburg.

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

Janetzky, Birgit / Mingram, Esther / Pelkner, Eva (Hg.) 1989: Aufbruch der Frauen. Herausforderungen und Perspektiven feministischer Theologie. Münster.

Jannberg, Judith 1983: Ich bin ich. Aufgezeichnet von Elisabeth Dessai. Frankfurt.

Jannberg, Judith 1984: Ich bin eine Hexe. Aufgeschrieben von Gisela Meussling. Bonn.

Jörns, Klaus-Peter 1997: Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben. München.

Jörns, Klaus-Peter / Großeholz, Carsten (Hg.) 1998: Was die Menschen wirklich glauben. Die soziale Gestalt des Glaubens - Analysen einer Umfrage. Gütersloh.

Jost, Renate / Valtink, Eveline 1996: Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie. Gütersloh.

Joy, Morny 1995: God and Gender. Some Reflections on Women's Invocations of the Divine. In: King, Ursula (Hg.): Religion and Gender. Oxford, 121-143.

Jung, Ursula (Hg.) 1993: Das neue Frauenliederbuch. Stuttgart.

Kardorff, Ernst von 1991: Qualitative Sozialforschung. Versuch einer Standortbestimmung. In: Flick, Uwe / Kardorff, Ernst von / Keupp, Heiner / Rosenthal, Lutz von / Wolff, Stehpan (Hg.): Handbuch qualitativer Sozialforschung. München, 3-8.

Karow, Yvonne 1989: Bhagwan-Bewegung und Vereinigungskirche. Religions- und Selbstverständnis der Sannyasins und der Munies. Stuttgart u.a.

Kassel, Maria 1983: Maria und die menschliche Psyche. Tiefenpsychologische Überlegungen. In: Concilium, 19, 653-659.

Kassel, Maria (Hg.) 1987: Feministische Theologie. Perspektiven und Orientierungen. Stuttgart.

Kaufmann, Doris 1988: Frauen zwischen Aufbruch und Reaktion. Protestantische Frauenbewegung in der 1.Hälfte des 20. Jahrhunderts. München / Zürich.

Kaufmann, Franz-Xaver 1989: Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen.

Keller, Carl-A. 1995: Frau im Hinduismus. In: Klöcker, Michael / Tworuschka, Monika (Hg.): Frau in den Religionen. Weimar / Jena, 181-207.

Keßler, Hildrun 1996: Bibliodrama und Leiblichkeit. Leibhafte Textauslegung im theologischen und therapeutischen Diskurs. Stuttgart u.a.

Kiehn, Antje (Hg.) 1987: Bibliodrama. Stuttgart 1987.

King, Ursula 1983: Der Beitrag der feministischen Bewegung zur Veränderung des religiösen Bewußtseins. In: Walf, Knut (Hg.): Stille Fluchten. Zur Veränderung des religiösen Bewußtseins. München, 38-61.

King, Ursula 1986: Female Identity and the History of Religions. In: Hayes, Victor (Hg.): Identity Issues and World Religions. Selected Proceedings of the 15th Congress of the IAHR in Sidney, August 1985. Bedford Park, 83-92.

King, Ursula 1987: Goddesses, Witches, Androgyny and Beyond? Feminism and the Transformation of Religious Consciousness. In: dies. (Hg.): Women in the World's Religions Past and Present. New York, 201-218.

King, Ursula 1990: Religion and Gender. In: dies. (Hg.): Turning Points in Religious Studies. Essays in Honour of Geoffrey Parrinder. Edinburgh, 275-286.

King, Ursula 1995: Introduction: Gender and the Study of Religion. In: dies. (Hg.): Religion and Gender. Oxford, 1-38.

Kinsley, David 1989: The Goddesses' Mirror. Visions of the Divine from East and West. Albany, New York.

Kippenberg, Hans G.: Diskursive Religionswissenschaft. In: Gladigow, Burkhard / Kippenberg, Hans G.: Neue Ansätze in der Religionswissenschaft. München 1983, 9-28.

Kippenberg, Hans G. 1989: Intellektuellen-Religion. In: Antes, Peter / Pahnke, Donate (Hg.): Die Religion von Oberschichten. Marburg, 181-201.

Kirchenamt der EKD im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.) 1990: Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh.

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

Klinkhammer, Gritt M. / Rink, Steffen / Frick, Tobias (Hg.) 1997: Kritik an Religionen. Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen. Marburg.

Klöcker, Michael / Tworuschka, Udo (Hg.) 1997: Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland. Landsberg.

Knapp, Gudrun-Axeli 1989: Arbeitsteilung und Sozialisation. Konstellationen von Arbeitsvermögen und Arbeitskraft im Lebenszusammenhang von Frauen. In: Beer, Ursula (Hg.): Klasse Geschlecht. Feministische Gesellschaftsanalyse und Wissenschaftskritik. Bielefeld, 267-308.

Knapp, Gudrun-Axeli 1990: Zur widersprüchlichen Vergesellschaftung von Frauen. In: Hoff, Ernst (Hg.): Die doppelte Sozialisation Erwachsener. Zum Verhältnis von privatem und beruflichem Lebensstrang. Weinheim / München, 17-52.

Knoblauch, Hubert 1991: Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Einleitungsartikel in: Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion. Frankfurt a. M., 7-41.

Knoblauch, Hubert / Krech, Volkhard / Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.) 1998: Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive. Konstanz.

Kohli, Martin 1994: Institutionalisierung und Individualisierung der Erwerbsbiographie. In: Beck, Ulrich / Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Frankfurt a. M., 219-244.

Krattiger, Ursa 1984: Die perlmutterne Mönchin. Reise in eine weibliche Spiritualität. Zürich.

Kraul, Achim et. al. 1996: Familiäre Lebenswelten. In: Cierpka, Manfred (Hg.): Handbuch der Familiendiagnostik. Berlin / Heidelberg / New York, 195-223.

Kutter-Linßner, Ernie 1994: Der Weisheit eine Wohnung bereiten. Liturgie für Frauen. In: Arbeitsgruppe "Frauenzentrum beim Kirchentag in München" (Hg.): Frauen im Zentrum. Dokumentation zum Evangelischen Kirchentag 1993 in München. München, 74-83.

Lamnek, Siegfried 1988: Qualitative Sozialforschung Bd.1. Methodologie. München.

Lander, Hilda-Maria 1983: Tanzen will ich. Bewegung und Tanz in Gruppen und Gottesdienst. München.

Lander, Hilda Maria / Zohner, Maria-Regina 1987: Meditatives Tanzen. Stuttgart.

Lanwerd, Susanne 1989: Zur Bedeutung von "Feministischer Spiritualität" in der Literatur des New Age. In: Antes, Peter / Pahnke, Donate (Hg.): Die Religion von Oberschichten. Marburg, 269-277.

Lee-Linke, Sung-Hee (Hg.) 1997: Fenster zum Göttlichen. Weibliche Spiritualität in den Weltreligionen. Neukirchen-Vlyn.

Lehmann, Maria P. / Rosenbaum, Heike 1995: Schlangenhaut. Innenreise-ansichten. Aphrodite Selbstverlag Hannover.

Levy, René 1977: Der Lebenslauf als Statusbiographie. Die weibliche Normalbiographie in makrosoziologischer Perspektive. Stuttgart.

Libreria delle donne di Milano 1991: Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis. Berlin.

Lorent, Angela 1993: Findegöttinnen. Eggenfelden.

Lott, Jürgen 1984: Handbuch Religion II. Erwachsenenbildung. Stuttgart u.a.

Luhmann, Niklas 1987: Soziale Systeme. Frankfurt a. M.

Luhmann, Niklas 1989: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 3, Frankfurt a. M., bes.: Individuum, Individualität, Individualismus, 149-258.

Luhmann, Niklas 1994: Copierte Existenz und Karriere. Zur Herstellung von Individualität. In: Beck, Ulrich / Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Frankfurt a. M., 191-200.

Luther, Henning 1992: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart.

Martin, Gerhard Marcel 1995: Sachbuch Bibliodrama. Praxis und Theorie. Stuttgart u.a.

Mayring, Philipp 1993: Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zu qualitativem Denken. Weinheim.

Meier, Kurt 1967: Die Deutschen Christen. Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches. Göttingen 3. Auflage.

Miles, Matthew B. / Huberman, Michael A. 1984: Qualitativ Data Analysis. A Sourcebook of New Methods. Beverly Hills / London / New Dehli.

Mollenkott, Virginia 1990: Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel. München.

Moltmann-Wendel, Elisabeth 1980: Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus. Gütersloh.

Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.) 1983: Frau und Religion. Gotteserfahrungen im Patriarchat. Frankfurt a. M.

Moltmann-Wendel, Elisabeth 1989: Gott aus dem patriarchalen Gefängnis befreien. In: Schmidt-Biesalski, Angelika (Hg.): Befreit zu Rede und Tanz. Frauen umschreiben ihr Gottesbild. Stuttgart, 9-19.

Moltmann-Wendel, Elisabeth 1995a: Das Land, wo Milch und Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie. Gütersloh (1. Auflage 1985).

Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.) 1995b: Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes. Studien zur Feministischen Theologie. Gütersloh.

Moltmann-Wendel, Elisabeth / Küng, Hans / Moltmann, Jürgen (Hg.) 1991: Was geht uns Maria an? Gütersloh.

Moser, Tilman 1980: Gottesvergiftung. Frankfurt a. M.

Mulack, Christa 1983: Die Weiblichkeit Gottes. Matriarchale Voraussetzungen des Gottesbildes. Stuttgart.

Mulack, Christa 1985: Maria. Die geheime Göttin im Christentum. Stuttgart.

Mulack, Christa 1987: Jesus - der Gesalbte der Frauen. Weiblichkeit als Grundlage christlicher Ethik. Stuttgart.

Mulack, Christa 1988: Im Anfang war die Weisheit. Feministische Kritik des männlichen Gottesbildes. Stuttgart.

Nadig, Maya 1987: Der feministische Umgang mit der Realität und die feministische Forschung. Zehn Thesen. In: Brede, Karola u.a. (Hg.): Befreiung zum Widerstand. Aufsätze über Feminismus, Psychoanalyse und Politik. Frankfurt a. M., 162-171.

Neumer-Pfau, Hiltrud 1982: Studien zur Ikonographie und gesellschaftlichen Funktion hellenistischer Aphrodite-Statuen. Bonn.

Nolleke, Brigitte 1985: Matrifokale Gesellschaften und magisches Bewußtsein. In: dies.: In alle Richtungen zugleich. Denkstrukturen von Frauen. München, 59-103.

Oevermann, Ulrich / Allert, Tillmann / Konau, Elisabeth / Krambeck, Jürgen 1979: Die Methodologie einer "objektiven Hermeneutik" und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwis-

senschaften. In: Soeffner, Hans-Georg (Hg.): Interpretative Verfahren in den Sozialwissenschaften. Stuttgart, 352-434.

Olson, Carl (Hg.) 1983: The Book of the Goddess. Past and Present. An Introduction to Her Religion. New York.

Oser, Fritz / Gmünder, Paul 1984: Der Mensch. Stufen seiner Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz. Zürich u.a.

Pahnke, Donate 1989: Die Spur der weisen Frauen. Von der altgermanischen Zeit über die historischen Hexen bis hin zu den heutigen feministischen Hexen. In: Janetzky, Birgit / Mingram, Esther / Pelkner, Eva (Hg.): Aufbruch der Frauen. Herausforderungen und Perspektiven feministischer Theologie. Münster, 137-149.

Pahnke, Donate 1991: Ethik und Geschlecht. Menschenbild und Religion in Patriarchat und Feminismus. Marburg.

Pahnke, Donate 1995: Rituale in der feministischen Spiritualität. In: dies. / Sommer, Regina (Hg.): Göttinnen und Priesterinnen. Facetten feministischer Spiritualität. Gütersloh, 114-135.

Pahnke, Donate 1998: Was Frauen glauben. Ergebnisse einer empirischen Befragung. Im Druck befindlich, Bremen.

Pahnke, Donate / Sommer, Regina (Hg.) 1995: Göttinnen und Priesterinnen. Facetten feministischer Spiritualität. Gütersloh.

Plaskow, Judith 1992: Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie. Luzern 1992.

Pollack, Detlef 1995: Was ist Religion? Probleme der Definition. In: ZfR, 3, 163-190.

Pollack, Detlef 1996: Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie. In: Gabriel, Karl (Hg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosiät. Gütersloh, 57-85.

Preston, James J. (Hg.) 1982: Mother Worship. Theme and Variations. Chapel Hill; insbesondere ders.: Conclusion: New Perspectives on Mother Worship, 325-343.

Pusch, Luise F. 1984: Das Deutsche als Männersprache. Frankfurt a. M.

Radeck, Heike 1998: Bibliodrama, religiöse Subjektivität und kirchliche Praxis. In: Fechtner, Kristian / Haspel, Michael (Hg.): Religion in der Lebenswelt der Moderne. Stuttgart u.a., 123-139.

Radford Ruether, Rosemary 1985: Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie. Gütersloh.

Radford Ruether, Rosemary 1988: Unsere Wunden heilen - unsere Befreiung feiern: Rituale in der Frauenkirche. Stuttgart.

Riedel, Ingrid 1989: Demeters Suche. Mütter und Töchter. Zürich.

Rizzuto, Ana-Maria 1979: The Birth of The Living God. A Psychoanalytic Study. Chicago / London.

Röser, Jutta 1992: Frauenzeitschriften und weiblicher Lebenszusammenhang. Themen, Konzepte und Leitbilder im sozialen Wandel. Opladen.

Rüttner-Cova, Sonja 1986: Frau Holle, die gestürzte Göttin. Märchen, Mythen, Matriarchat. Basel.

Schaumberger, Christine (Hg.) 1987: Weil wir nicht vergessen wollen ... Zu einer Feministischen Theologie im Deutschen Kontext. AnFragen1. Münster.

Schenk, Herrad 1992: Die feministische Herausforderung: 150 Jahre Frauenbewegung in Deutschland. München 6. Auflage (Originalausgabe 1980).

Scherf, Dagmar (Hg.) 1986: Der liebe Gott sieht alles. Erfahrungen mit religiöser Erziehung. Frankfurt a. M.

Schiran, Ute M. 1988: Menschenfrauen fliegen wieder. Die Jahreskreisfeste als weiblicher Initiationsweg. München.

Schmidt-Biesalski, Angelika (Hg.) 1989: Befreit zu Rede und Tanz. Frauen umschreiben ihr Gottesbild. Stuttgart.

Schottroff, Luise / Sölle, Dorothee 1987: Das Kreuz: Baum des Lebens. Stuttgart.

Schottroff, Luise 1990: Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments. München.

Schroer, Silvia 1987: Die Zweiggöttin in Palästina/Israel. Von der Mittelbronze-Zeit bis zu Jesus Sirach. In: Jerusalem. Texte - Bilder - Steine. Fribourg / Göttingen, 201-225.

Schroer, Silvia 1989: Gott-Sophia und Jesus-Sophia. In: Bibel und Liturgie 62, Nr.1, 20-25.

Schroer, Silvia 1994: Die Aschera. Kein abgeschlossenes Kapitel. In: Schlangenbrut 44, 16-22.

Schulenberg, Andrea 1993: Feministische Spiritualität - Exodus in eine befreiende Kirche? Stuttgart u.a.

Schulze, Gerhard 1996: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt a. M. / New York.

Schüngel-Straumann, Helen 1987: Ruah (Geist-, Lebenskraft) im Alten Testament. In: Kassel, Maria (Hg.): Feministische Theologie. Perspektiven und Orientierungen. Stuttgart, 59-73.

Schüngel-Straumann, Helen 1989: Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen. Freiburg.

Schüngel-Straumann, Helen 1996: Denn Gott bin ich, und kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament kritisch betrachtet. Mainz.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth 1991: Auf den Spuren der Weisheit - Weisheitstheologisches Urgestein. In: Wodtke, Verena (Hg.): Auf den Spuren der Weisheit: Sophia - Wegweiserin für ein weibliches Gottesbild. Freiburg, 24-40.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth 1993: Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge. Gütersloh.

Schütze, Fritz 1983: Biographieforschung und narratives Interview. In: Neue Praxis. Kritische Zeitschrift für Sozialarbeit und Sozialpädagogik 13, H.3, 283-293.

Seiwert, Hubert 1977: Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebezug. In: ZMR, 61, 1-18.

Seiwert, Hubert 1995: Religion in der Geschichte der Moderne. In: ZfR, 3, 91-101.

Sequeira, Ronald 1977: Spielende Liturgie. Freiburg.

Sequeira, Ronald 1978: Klassische indische Tanzkunst und christliche Verkündigung. Freiburg.

Shinn, Larry D. 1980: The Goddess: Theological Sign or Religious Symbol? In: Numen, 30, 176-198.

Siebel-Robra, Barbara 1985: Die Göttin kommt wieder. In: Schlangenbrut 3, H.11, 26-28.

Siegele-Wenschkewitz, Leonore (Hg.) 1988: Verdängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte. München.

Sjöö, Monica / Mor, Barbara 1986: Wiederkehr der Göttin. Die Religion der kosmischen Mutter und ihre Vertreibung durch den Vatergott. Braunschweig.

Söderblom, Kerstin 1998: Grenzgängerinnen. Die Bedeutung von christlicher Religion in den Lebensgeschichten lesbischer Frauen in (West-) Deutschland. In: Fechtner, Kristian / Haspel, Michael (Hg.): Religion in der Lebenswelt der Moderne. Stuttgart u.a., 48-66.

Sölle, Dorothee 1982: Vater, Macht und Barbarei: Feministische Anfragen an autoritäre Religion. In: Brooten, Bernadette / Greinacher, Norbert: Frauen in der Männerkirche. Mainz u. München, 149-157.

Sölle, Dorothee 1987: Und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Stationen feministischer Theologie. München.

Sommer, Jörg 1987: Dialogische Forschungsmethoden. Eine Einführung in die dialogische Phänomenologie, Hermeneutik und Dialektik. München, Weinheim.

Sommer, Norbert (Hg.) 1985: Nennt uns nicht Brüder! Frauen in der Kirche durchbrechen das Schweigen. Stuttgart.

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

Sorge, Elga 1987: Religion und Frau. Weibliche Spiritualität im Christentum. Stuttgart u.a.

Starhawk 1979: Witchcraft and Women's Culture. In: Christ, Carol P. / Plaskow, Judith (Hg.): Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion. New York, 259-268.

Starhawk 1985: Der Hexenkult als Ur-Religion der Großen Göttin. Magische Übungen, Rituale und Anrufungen. Freiburg (engl.: The Spiral Dance. A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess. New York 1979).

Starhawk 1987: Wilde Kräfte. Sex und Magie für eine erfülltere Welt. Freiburg (engl. Dreaming the Dark, 1982).

Starhawk 1991: Mit Hexenmacht die Welt verändern. Freiburg (engl. Truth oder Dare. San Francisco 1990).

Staschen, Heidi / Troschke, Regina / Hausschild, Thomas 1979: Hexen. Katalog zur Sonderausstellung im Hamburgischen Völkerkundemuseum.

Taube, Roselies / Tietz-Buck, Claudia / Klinge, Christiane 1995: Frauen und Jesus Christus. Die Bedeutung von Christologie im Leben protestantischer Frauen. Stuttgart u.a.

Taylor, Charles 1993: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt a. M.

Thorsten, Geraldine 1990: Sternzeichen der Göttin. Die Astrologie der Frau. München.

Tölke, Angelika 1986: Zentrale Lebensereignisse von Frauen - Veränderungen und Verlaufsmuster in den letzten 30 Jahren. In: Brose, Hanns-Georg (Hg.): Berufsbiographien im Wandel. Opladen, 56-79.

Trömel-Plötz, Senta 1982: Frauensprache. Sprache der Veränderung. Frankfurt a. M.

Usarski, Frank 1989: Das Bekenntnis zum Buddhismus als Bildungsprivileg. Strukturmomente "lebensweltlicher“ Theravada-Rezeption in Deutschland während des Zeitraums zwischen 1888 und 1924. In: Antes, Peter / Pahnke, Donate (Hg.) 1989: Die Religion von Oberschichten. Marburg, 75-86.

Vergote, Antoine / Tamayo, Alvaro 1981: The Parental Figures and the Representation of God: A Psychological and Cross-Cultural Study. The Haag / Paris / New York.

Wacker, Marie Theres (Hg.) 1987: Der Gott der Männer und die Frauen. Düsseldorf; darin dies.: Die Göttin kehrt zurück. Kritische Sichtung neuerer Entwürfe, 11-37.

Wagner-Hasel, Beate 1991: Das Matriarchat und die Krise der Modernität. In: Feministische Studien, 9, H.1, 80-95.

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

Walker, Barbara G. 1993: Das geheime Wissen der Frauen. Ein Lexikon. Frankfurt a. M.

Wartenberg-Potter, Bärbel von 1986: Wir werden unsere Harfen nicht in die Weiden hängen. Engagement und Spiritualität. Stuttgart.

Weiler, Gerda 1984: Ich verwerfe im Lande die Kriege. Das verborgene Matriarchat im Alten Testament. München.

Weiler, Gerda 1989: Das Matriarchat im Alten Israel. Stuttgart u.a.

Weiler, Gerda 1990: Ich brauche die Göttin. Zur Kulturgeschichte eines Symbols. Basel.

Wild, Ute 1989: In tausend Bildern will ich von Dir schweigen. In: Schmidt-Biesalski, Angelika (Hg.): Befreit zu Rede und Tanz. Frauen umschreiben ihr Gottesbild. Stuttgart, 67-75.

Winnicott, D. W. 1983: Übergangsobjekte und Übergangsphänomene (1951). In: ders.: Von der Kinderheilkunde zur Psychoanalyse. München, 300-319.

Winter, Urs 1983: Frau und Göttin. Exegetische und Ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. Fribourg / Göttingen.

Witzel, Andreas 1982: Verfahren der qualitativen Sozialforschung. Überblick und Alternativen. Frankfurt a. M.

Wohlrab-Sahr, Monika 1993: Biographische Unsicherheit. Formen weiblicher Identität in der "reflexiven Moderne": Das Beispiel der Zeitarbeiterinnen. Opladen.

Wohlrab-Sahr, Monika 1995: Einleitung. In: dies. (Hg.): Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche. Frankfurt a. M. / New York, 9-23.

Wolf, Carola (Hg.) 1983: Macht und Ohnmacht der Frauen in der Kirche. Fünfzehn persönliche Erfahrungen. Stuttgart.

Wöller, Hildegunde 1987: Ein Traum von Christus. In der Seele geboren, im Geist erkannt. Stuttgart.

Wöller, Hildegunde 1987: Sophia (Weisheit). In: Kassel, Maria (Hg.): Feministische Theologie. Perspektiven und Orientierungen. Stuttgart, 45-58.

Wörterbuch der Feministischen Theologie (WFT), hg. von Gössmann, Elisabeth u.a., Gütersloh 1991.

Woodmann, Marion 1987: Heilung und Erfüllung durch die Große Mutter. Eine psychologische Studie über den Zwang zur Perfektion und andere Suchtprobleme als Folgen ungelebter Weiblichkeit. Interlaken.

Woodman, Marion 1988: Leben aus der Kraft der Göttin. Eine psychologische Studie über die Neugeburt des Weiblichen. Interlaken.

Woolger, Jennifer B. / Woolger, Roger J. 1991: Göttinnen. Urbilder für eine Psychologie der Frau. Hamburg.

Wosien, Maria Gabriele 1988: Sakraler Tanz. Der Reigen im Jahreskreis. München.

Wosien, Maria Gabriele 1991: Tanz als Gebet: Feiert Gottes Namen beim Reigen. Linz.

Wulff, David M. 1991: Psychology of Religion. Classic and Contemporary Views. New York u.a.

Zingsem, Vera 1995: "Der Himmel ist mein, die Erde ist mein": Göttinnen großer Kulturen im Wandel der Zeiten. Tübingen.

Zinser, Hartmut / Schwarz, Gerhard / Remus, Babett 1997: Psychologische Aspekte neuer Formen der Religiosität. Bericht einer empirischen Untersuchung zu persönlichkeitspsychologischen Dimensionen der Mitgliedschaft in religiösen Bewegungen und der Esoterik. Tübingen.

Zunhammer, Nicole P. 1989: Feministische Hermeneutik. In: Schaumberger, Christine / Maaßen, Monika (Hg.): Handbuch Feministische Theologie. Münster, 256-284.

Anhang: Dokumentation des Interviewleitfadens und des Fragebogens

A: Interviewleitfaden

Interviewleitfaden

1. Einleitung
- *Informationen zu Ziel und Konzeption der Studie*
- *Informationen zum Ablauf des Interviews*
- *Klärung evtl. Fragen*

2. Identität als Frau in Familie und Gesellschaft
- *Gab es einen bestimmten Anlaß und/oder einen Zeitpunkt, seit dem eine innere Auseinandersetzung mit Identität und Rolle als Frau begann?*
- *Wurde davon das Familien- und Berufsleben beeinflußt?*
- *Welche Anforderungen und Erwartungen erleben Sie in der Familie und im Beruf?*
- *Wie gelingt die Verbindung von Berufsarbeit, Hausarbeit und Familienleben bzw. Privatleben?*
- *Gibt es Situationen, in denen Sie sich als Frau benachteiligt gefühlt oder in denen Sie sich besonders gefördert erlebt haben?*
- *Wie erleben Sie den Kontakt oder die Zusammenarbeit mit anderen Frauen?*

3. Religiöse Identität - religiöse Sozialisation, Brüche und Krisen, Verhältnis zu Kirche und Christentum
- *Wie wurden Sie religiös erzogen? (Bezugspersonen, religiöse Praxis, Kontakte zur Kirchengemeinde)*
- *Gab es irgendwann einen Bruch zu den in der Kindheit und Jugend vermittelten Glaubensinhalten und im Verhältnis zur Kirche?*
- *Gab es plötzliche Veränderungen Ihres Gottesbildes?*
- *Hat Ihre Selbstwahrnehmung als Frau Einfluß auf ihr religiöses Leben und das Verhältnis zur Kirche?*

- Hat sich Ihr Verhältnis zur Kirche gewandelt? Wie würden Sie es jetzt beschreiben?

- Wodurch wurde dieser Veränderungsprozeß begleitet und angeregt? (Frauengruppen, Literatur, Beschäftigung mit feministischer Theologie, Krisen, Frauengottesdienste, Rituale, anderes ...)

4. Beschreibung der Vorstellung vom Göttlichen/Heiligen

- Wann erlebten Sie zum ersten Mal einen Konflikt mit dem traditionellen Gottesbild?
- Wie kam es zu Veränderungen Ihres Gottesbildes?
- Können Sie in den Veränderungen eine kontinuierliche Entwicklung erkennen?
- Sehen Sie Zusammenhänge zwischen Veränderungen im persönlichen Leben und dem Gottesbild?
- Haben Sie sich das Heilige/Gott schon mal als Mann bzw. Vater vorgestellt? (Wann, wie?)
- Haben Sie sich das Heilige/Göttin schon mal als Frau bzw. Mutter vorgestellt (Wann, wie?)
- Welche Bedeutung hat die Jesusgestalt für Sie?
- Beziehen Sie sich in Ihrer Religiosität auf biblische Frauengestalten?
- Beziehen Sie sich auf biblische Bezeichnungen, die Gott weibliche Züge/Eigenschaften verleihen oder auf Göttinnen und ihre Mythen? (Welche?)
- Können Sie mit der Vorstellung einer dreifachen Göttin (in den drei Gestalten der weißen, roten, schwarzen Frau) innerlich etwas verbinden?
- Welche Aspekte von Göttinnen haben für Sie eine besondere Bedeutung? (z.B. die schwarze/dunkle Seite der Göttin)
- Welche Veränderungen ergeben sich, wenn das Heilige auch weibliche Züge trägt?
- Hat für Sie der Mondzyklus und der Lauf der Jahreszeiten eine religiöse/spirituelle Bedeutung?

- Sehen Sie einen Zusammenhang zwischen Ihrem Gefühl zu sich selbst und Ihren Vorstellungen vom Göttlichen/Heiligen?

- Welche Rolle spielt in dem Prozeß der Neugestaltung von Religiosität und Gottesvorstellungen das Empfinden des eigenen Körpers bzw. der Umgang mit Sexualität?

- Erleben Sie ihre Gottesvorstellungen als wandelbar oder eher statisch?

- Aus welchen Quellen speist sich Ihr heutiges Bild vom Göttlichen? (Mythen, Bibel, Hexenkunst, Selbsterfahrung, anderes ...)

6. Religiöse Praxis

- Wie gestalten Sie für sich persönlich Ihren Kontakt zum Göttlichen?
- Welche Bedeutung spielen Rituale, Liturgien o.ä., die Sie gemeinsam mit anderen Frauen praktizieren?
- Welche Bedeutung haben traditionelle kirchliche Gottesdienste für Sie?
- Nehmen Sie teil oder gestalten Sie "alternative", frauenspezifische Gottesdienste (oder andere religiöse Rituale) im kirchlichen Bereich oder/und außerhalb?
- Woran orientieren Sie sich bei Ihrer religiösen Praxis? (Kirchenjahr, Jahreszeitenzyklus, den sog. Hexenfesten wie Walpurgis, Halloween etc.)
- Was bedeutet religiöse Praxis für Sie persönlich?
- Welche Wirkung hat die religiöse Praxis auf Ihren Lebensalltag?

- Was ist Ihnen bei der Gestaltung eines religiösen Rituals oder eines Gottesdienstes (z.B. in der Oster/Frühlingszeit) wichtig?

7. Zukunft/Ausblick

- Was wünschen Sie sich im Zusammenhang mit Ihrer Religiosität für die Zukunft?
- Haben Sie Ideen, wie sich Ihr Gottesbild in der Zukunft verändern könnte?
- offene Fragen ...

B: Fragebogen (und Anschreiben)

Anschreiben:

Edith Franke
Herzberger Landstr. 2 B
37085 Göttingen
Tel. 0551-42415

Liebe Frauen,

ersteinmal herzlichen Dank, daß Sie sich zur Teilnahme an der Befragung bereit erklärt haben. Wie abgesprochen schicke ich heute einen kurzen Fragebogen, der das Interview ein wenig vorbereiten soll.
Es ist selbstverständlich, daß alle erhobenen Daten absolut anonym behandelt werden.
Mit diesem Fragebogen möchte ich einige allgemeine Daten erfragen, die die Vergleichbarkeit und Einordnung der Interviews erleichtern sollen. Zugleich möchte ich mit ersten inhaltlichen Fragen einen kleinen Einstieg ins Thema geben.
Es wäre sehr schön, wenn ich den ausgefüllten Fragebogen einige Tage vor unserem Interviewtermin zurückbekommen würde. Ich freue mich auf unser Gespräch am ...
und verbleibe mit freundlichen Grüßen,

Edith Franke

Fragebogen

1. Wie alt sind Sie?
   ..... Jahre

2. Wie ist Ihr Familienstand?
   - ledig O
   - verheiratet O
   - geschieden/getrennt O
   - verwitwet O

3. Haben Sie Kinder?
   - nein, keines O
   - ja, und zwar ..... (Zahl) O

     Alter der Kinder ..... Jahre

4. Wie leben Sie? (Mehrfachnennungen möglich)
   - allein O
   - mit Kind/ern O
   - mit (Ehe-)partner O
   - Partnerin O
   - mit mehreren Erwachsenen (WG) O

5. Welches ist ihr schulischer bzw. beruflicher Abschluß?
   - Hauptschule ohne Abschluß O
   - Hauptschule mit Abschluß O
   - höhere Schule ohne Abitur O
   - Abitur O
   - abgeschlossene Berufsausbildung O
   - Hochschulabschluß O
   - Promotion O

6. Wie sind Sie derzeit tätig? (Mehrfachnennungen möglich)
   - Vollzeitbeschäftigung O
   - Teilzeitbeschäftigung O
   - Hausfrau O
   - erwerbslos O
   - in Ausbildung O
   - im Studium O
   - in Rente O

selbständig/freiberuflich O
ehrenamtliche Arbeit O

7. In welchem Bereich sind Sie ehrenamtlich tätig?

8. Sind Sie bei der Arbeitgeberin Kirche beschäftigt?
ja O
nein O

9. Sind Sie religiös erzogen worden?

	streng	gemäßigt	schwach
evangelisch	O	O	O
katholisch	O	O	O
sonstiges:	O	O	O

nicht religiös erzogen O

10. Wie würden Sie Ihre gegenwärtige Verbundenheit zur Bremischen Evangelischen Kirche kennzeichnen?

eng	lose	kaum
O	0	0

11. Über welche der folgenden Literatur/Gruppen/Interessengebiete sind Sie mit Frauenfragen in Kontakt gekommen? (Mehrfachnennungen möglich)
Gespräche/Kontakte mit befreundeten Frauen O
kirchliche Frauengruppe O
feministische Theologie O
politische Frauenbewegung O
Selbsterfahrungsgruppe für Frauen O
Beschäftigung mit Paragraph 218 O
Frauenzeitschriften: ....O
Literatur O
anders, und zwar durch .....O
.....

12. Gibt es Autorinnen/Literatur, die dabei für Sie von Bedeutung sind?

13. Mit welchem der folgenden Interessengebiete haben Sie sich schon einmal beschäftigt? (Mehrfachnennungen möglich)

	oft	manchmal	nie
Feministische Theologie	O	O	O
Matriarchale Religion	O	O	O
historisches Hexentum	O	O	O
neues, feministisches Hexentum	O	O	O
Mystik	O	O	O
Göttinnenmythen	O	O	O
Östliche Religionen	O	O	O
Religionen der sog. Naturvölker	O	O	O
Astrologie	O	O	O
Tarot	O	O	O
Yoga	O	O	O
Meditation	O	O	O
Bauchtanz	O	O	O
Afrikanischer Tanz	O	O	O
Naturheilkunde	O	O	O
Massage	O	O	O
Autogenes Training	O	O	O
Traumdeutung	O	O	O
Körpertherapie	O	O	O
Atemtherapie	O	O	O
Psychoanalyse	O	O	O
Bibliodrama	O	O	O
anderes, und zwar	O	O	O

14. Wie wichtig ist Ihnen Ihre Berufstätigkeit, falls Sie berufstätig sind?

sehr wichtig	O
wichtig	O
nicht so wichtig	O
unwichtig	O

15. Wie wichtig ist Ihnen Ihr Privatleben (Freundschaften, Beziehung, Familie usw.)?

sehr wichtig	O
wichtig	O
nicht so wichtig	O
unwichtig	O

16. Wie wichtig ist Ihnen Ihr religiöses Leben?

sehr wichtig	O
wichtig	O
nicht so wichtig	O
unwichtig	O

17. Wenn Sie eine siebenjährige Tochter hätten, die Ihnen die Frage stellt: "Wer oder was ist eigentlich Gott?", was würden Sie Ihr spontan antworten?

18. Mit welchen Bildern würden sich Ihre Vorstellungen vom Göttlichen/Heiligen am ehesten beschreiben lassen? (Mehrfachnennungen möglich)

	trifft zu	etwas	nicht
Energie	O	O	O
Kraft	O	O	O
Liebe	O	O	O
Natur	O	O	O
Geist	O	O	O
Weisheit	O	O	O
Macht	O	O	O
strenger, gerechter Vater	O	O	O
fürsorglicher Vater	O	O	O
strenge, gerechte Mutter	O	O	O
fürsorgliche Mutter	O	O	O
absolutes Prinzip	O	O	O
erfahrbar im Kontakt mit Menschen	O	O	O
erfahrbar in der Natur	O	O	O
erfahrbar in der Meditation	O	O	O
erfahrbar im Gebet	O	O	O
anders:.....	O	O	O