

Religion und Religiosität bei Singlefrauen

Ein geschlechtssensibler Blick aus religionspädagogischer Perspektive

Annegret Reese-Schnitker

Ein Single nimmt die Welt anders wahr, als ein Mensch, der in einer Partnerschaft lebt. Der Blick und die Zugänge auf das Leben sind aus dem weit vertrauten und vordefinierten Hafen des Paares, oder dem – in der Regel – sicheren und behüteten Nest der Familie grundlegend andere. Für das Leben des Singles existieren bislang weitaus weniger Strukturen und Regeln. Dies trifft auch auf den kirchlichen Kontext zu, in dem die Sakramente als begleitende Heilsereignisse das Leben in christlicher Ehe mit Kindern strukturieren und die gemeindlichen Angebote und kirchlichen Feste häufig an familiären Bedürfnissen orientiert sind. Obwohl Singles eine stark wachsende Population der Gesellschaft sind, fielen sie bisher eher wenig in das Blickfeld pastoraler Angebote und religiöser Erwachsenenbildungsarbeit.

Religionspädagogische Bildungsarbeit, gezielte Interventionen und offene pastorale Angebote innerhalb der Kirche brauchen eine differenzierte Wahrnehmung der vielfältigen Zielgruppen. Meine qualitativ-empirische Studie hat daher eine bestimmte Untersuchungsgruppe ins Zentrum ihrer Aufmerksamkeit gestellt: kinderlose, alleinlebende Frauen um die 40 Jahre (Reese 2006). ‚Geschlecht‘ ist neben der ‚Lebensform‘, dem ‚Alter‘ und möglichen anderen Zuschreibungen ‚nur‘ eine Kategorie, doch eine sehr entscheidende. Ein Leitsatz dieser Arbeit war daher, für die geschlechtsspezifischen Unterschiede des Individualisierungsprozesses und die Ausprägungen religiöser Individualisierung zu sensibilisieren.

Die hier präsentierte qualitativ-empirische Studie zielte darauf ab, die Formen der Lebensgestaltung und Lebensbewältigung von Singlefrauen zu erheben, um anschließend zu untersuchen, ob und inwieweit gelebte Religiosität vorkommt und/oder gemeindliche, kirchlich-institutionelle Beheimatung eine Rolle spielt. „Ich weiß nicht, wo da Religion anfängt oder aufhört?“¹ Dieses Zitat einer interviewten Singlefrau verdeutlicht, dass dabei auch die

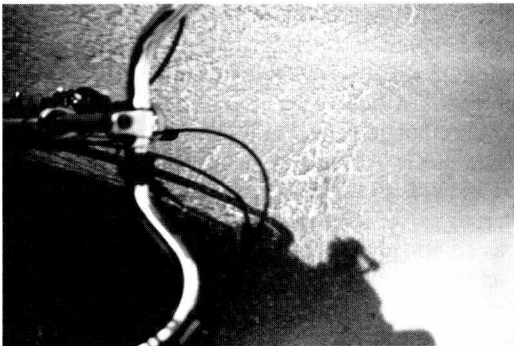
1 So der Buchtitel der qualitativ-empirischen Studie zu Singlefrauen: Reese, Annegret (2006): ‚Ich weiß nicht, wo da Religion anfängt oder aufhört.‘ Eine empirische Studie zum Zusammenhang von Lebenswelt und Religiosität bei Singlefrauen. Gütersloh.

Frage nach dem Ausmaß, der Form und der Grenzziehung von gelebter Religion und Religiosität gestellt ist.

Nach zwei anschaulichen Beispielen zu Beginn werden im zweiten Kapitel die Ausgangsfragen und das Forschungsdesign kurz skizziert. Kapitel drei präsentiert und diskutiert die Befunde hinsichtlich der religiösen Ausdrucksformen und das Verhältnis zur Kirche. Im vierten Kapitel erfolgt eine geschlechtssensible Wahrnehmung und Analyse der Befunde.

1 Zum Einstieg: zwei Beispiele aus den Interviews

Anhand von selbst fotografierten Orten, die ihnen persönlich wichtig sind, haben die Frauen im Interview aus ihrem Leben erzählt. Dabei entstand folgendes Foto von *Paula*.² *Paula* hat ein Foto während des Radfahrens geknipst. Sie will damit die Bewegung und Dynamik, die ihr in ihrem Leben wichtig sind, verdeutlichen. Sie erklärt dazu: „*Seit ich so meine ersten eigenen Radtouren gemacht habe, habe ich festgestellt, dass mir das unheimlich guttut. Wenn ich so einfach alleine drauf losfahre und meinen Gedanken so freien Lauf lassen kann. Da verarbeite ich ganz viel, also ganz viele Dinge, mit denen ich so unterschwellig beschäftigt bin, die kommen dann auf solchen Radtouren, kommen die dann so ins Bewusstsein. Und manchmal setze ich das regelrecht ein, also wenn ich so an irgendwas zu knacken habe, dann setze ich mich bei Wind und Wetter aufs Rad und dann stramble ich mir so die Gedanken in den Kopf und das ist richtig Klasse.*“³



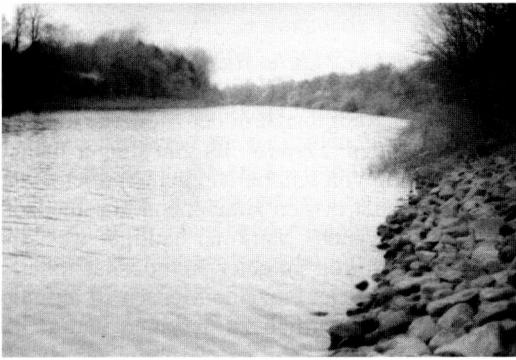
Die geschilderte Szene ist für *Paula* offensichtlich eine gelungene Form der Lebensbewältigung. Ist diese Form der Alltagsbewältigung eine für Singles

2 Die im Folgenden kursiv geschriebenen und anonymisierten Namen kennzeichnen die einzelnen Interviewpartnerinnen.

3 Vgl. Int.: 2, Seg.: 6, Z.: 49–57; Reese 2006: 332.

typische Form? Und hat diese Handlung etwas mit Religiosität oder Religion zu tun, und wenn ja, inwiefern?

Ein zweites Beispiel: *Karin* verbringt viel Zeit am Ufer eines Flusses, ein Ort, von dem sie auch ein Foto gemacht hat. Sie erzählt bei der Betrachtung des Fotos: „*Ich finde, fließendes Wasser hat so was Endloses oder Unendliches. Ich finde es unglaublich, jedes Mal wieder, wenn ich vor einem Fluss stehe, dass aus so einem kleinen dünnen Rinnsal, das irgendwo aus einem Berg kommt oder aus einer Quelle austritt, so ein Fluss werden kann. Und dass es sich ständig, von Sekunde zu Sekunde, wieder erneuert und anscheinend auch nie aufhören wird. Und manchmal frage ich mich, was für Menschen vor mir an dem Fluss gesessen haben, mit ihren Lebensgeschichten. Und das fasziniert mich immer völlig. Und da kann ich ganz lange still sitzen und die Zeit genießen, manchmal beten, wenn mir danach ist. Da kann ich mich aber auch ausweinen und wieder aufstanken, wenn ich traurig bin. Das ist für mich eigentlich, ja, mein guter Platz.*“⁴



Die Natur mit ihren wechselnden Jahreszeiten und ihrer Lebendigkeit ist für *Karin* ein Spiegel für ihr eigenes Leben. Sie verdeutlicht ihr ihre Verbundenheit mit anderen Lebensgeschichten. Die Natur, so kann man auch in anderen Interviewabschnitten sehen, ist für *Karin* eine grundlegende Ressource. Sie eröffnet ihr die Möglichkeit, sich selbst nah zu sein und die Schönheit des Lebens wahrzunehmen. In der Natur spürt sie die eigene Lebenskraft. Die Natur ist für *Karin* auch der bevorzugte Ort, an dem sie betet. Sie ist der Ort, an dem *Karin* Gott begegnen kann. An einer anderen Stelle sagt *Karin*: „*Im Dialog mit Gott zu sein, heißt für mich draußen zu sein.*“

Was verbindet bzw. was unterscheidet diese beiden Szenen? Beide Frauen schildern eine Aktivität, die sich draußen in der Natur abspielt, beide betonen das ganzheitliche Erleben und die Bedeutung des Körpers, beide praktizieren

4 Vgl. Int.: 2, Seg.: 7, Z.: 73–82; Reese 2006: 315; ebd. ein paar Zeilen später: Int.: 2, Seg.: 47, Z.: 421.

diese Form regelmäßig und wiederkehrend, beide Frauen beschreiben etwas, was sie allein und für sich tun und was ihnen hilft, ihre Alltagsorgen gedanklich zu verarbeiten. Was unterscheidet die Situationen: *Karin* bezeichnet die gedankliche Aktivität und Besinnung ausdrücklich als Beten, *Paula* dagegen nicht. Offensichtlich spielt die Wahrnehmung eigener alltäglicher Aktivitäten als religiöse Praxis und Benennung derselben als Religiosität eine entscheidende Rolle.

2 Eine qualitativ-empirische Studie zum Zusammenhang von Lebenswelt und Religiosität bei Singlefrauen

Im Folgenden werden die Ausgangsfragen, das Singleverständnis und das Forschungsdesign der Studie kurz vorgestellt.

2.1 Zum Ausgangspunkt der Untersuchung

Als zentrale Merkmale der Religiosität in der Moderne können folgende Phänomene unterschieden werden. *Erstens*: Es gibt immer mehr Menschen, die ihre Religiosität unabhängig von Kirche und gemeindlichen Kontakten leben. Kirchlichkeit und Religiosität driften zunehmend auseinander. *Zweitens*: Individualisierung ist ein prägendes Merkmal heutiger west-europäischer Gesellschaften und damit auch von gelebter Religiosität innerhalb und außerhalb kirchlicher Institutionen. Der einzelne Mensch ist aufgefordert, seine eigene Religiosität selbstverantwortlich zu gestalten und sich einen eigenen, individuellen Lebensglauben⁵ auszubilden. *Drittens*: Gelebte Religiosität und religiöse Deutungsmuster sind in der jeweiligen Lebenswelt verhaftet. Religiöse Ausdrucksformen sind stark verbunden mit dem jeweils gelebten Alltag, den sozialen Kontakten und dem eigenen Lebenskontext. Gleichfalls ist anzunehmen, dass Lebensgeschichte und Lebensform die ausgestaltete Religiosität des modernen Menschen prägen.

Hier knüpft die Untersuchung mit einer zentralen Ausgangsthese an: Wenn die Lebenswelt die individuell geprägte Religiosität maßgebend bestimmt, lassen Veränderungen in den Lebenswelten der Moderne spannende Beobachtungen bezüglich der gestalteten Religiosität vermuten. Daher wurde eine Gruppe von Erwachsenen ausgewählt, die in besonderer Form eine individualisierte und neuartige Lebensform leben: kinderlose Singlefrauen um die 40 Jahre.

5 Der Begriff ‚Lebensglauben‘ wird von Rudolf Englert übernommen. Er bezeichnet damit die individuell gestalteten, mehr oder weniger konsistenten Konfigurationen (Deutungsmuster, Werte, Sinnressourcen), die das Leben sinnhaft ordnen und an denen die Menschen ihr Leben faktisch orientieren. Vgl. Englert 1996: 17.

2.2 *Wer ist ein Single?*

Die Frage, wer genau ein Single ist, wird in einschlägigen Singlestudien keineswegs einheitlich beantwortet. Sind es die statistisch gut zu erhebenden ledig lebenden Menschen? Oder zählen dazu ausschließlich allein wohnende Personen? Für einige Untersuchungen hat das Lebensalter eine definitorische Bedeutung. Andere begreifen nur denjenigen als wahren Single, der in keiner festen Partnerschaft lebt, unabhängig von Trauschein und Wohnsituation. In der aktuellsten Singlestudie von Baas, Schmitt und Wahl (2008: 24f.) zählt als zentrales Singlemerkmal ausschließlich die Selbstaussage, nicht in einer Partnerschaft zu leben. Dieses Kriterium ist in den letzten Jahren von Singles selbst eingefordert worden.

Von vielen Singleforscher/innen wird beklagt, dass Singlestudien mit teilweise disparaten Singleverständnissen arbeiten und damit streng genommen unterschiedliche Stichproben untersuchen. Somit ist ein Vergleich der Resultate meist heikel und unseriös. Äußerlich strukturgleiche Lebensformen können qualitativ sehr unterschiedlich sein, je nachdem, in welchem Lebensalter sie auftreten, aus welchen Phasen heraus sie entstanden sind, nach welchem Selbstverständnis sie gelebt werden und wie lange sie schon bestehen. Ein Vergleich von Singlestudien, die mit unterschiedlichen Singlestichproben gearbeitet haben, kann in den Aussagen zu markanten Verzerrungen führen. Um die Resultate von Singlestudien einordnen, kritisch bewerten und miteinander vergleichen zu können, ist daher konsequent einzufordern, das jeweils verwendete Singleverständnis offenzulegen und bei der Analyse zu berücksichtigen.

Gründe für Frauen, allein zu leben, sind vielfältig, die Ablösung vom Elternhaus in der Postadoleszenz, bei Schicksalsschlägen, als gewollte und gezielt gewählte Lebensform u.a. Damit ist das jeweilige Singleleben nicht einfach unter einen Hut zu bringen. Dies ist eine erste zentrale Erkenntnis der Singleforschung. Eine 65-jährige Frau, die durch den frühen Tod ihres Mannes verwitwet wurde und nun allein im großen Haus wohnt, allerdings regelmäßig von ihren Kindern besucht wird, lebt ein anderes Leben als eine 21-jährige Frau in der Postadoleszenz, die gerade von ihren Eltern ausgezogen und sich auf ihren Beruf vorbereitet und meist auf der Suche nach einem unabhängigen, selbstbestimmten Leben ist und einen Partner, der sie darin unterstützt. Daneben gibt es Frauen im mittleren Lebensalter, die noch nie in einer Partnerschaft gelebt haben und mit dieser Lebenssituation Jahr für Jahr hadern und unzufrieden sind. Die Einstellung zu und Grundzufriedenheit mit dem eigenen Singledasein ist unterschiedlich und schwankt zudem im Leben einer Frau. Viele Frauen im mittleren Lebensalter verstehen das Alleinleben als eine Zeit des Übergangs, als eine Lebensphase zwischen zwei Partnerschaften. Singledasein wäre dann weniger eine Lebensform als vielmehr eine Lebensphase.⁶ Immer mehr Frauen

6 So begreift Burkart das Singledasein nicht als eine Lebensform, sondern als eine Lebensphase (Burkart 1997).

verstehen nach einer schmerzhaften oder erlösenden Trennung von einem Mann oder Lebensgefährten das Alleinleben als große Chance, ihr Leben zu ordnen und sich auf die eigenen Lebensziele zu besinnen, ohne jedoch eine zukünftige Lebenspartnerschaft auszuschließen. Vermutlich am kleinsten ist die Gruppe von Singlefrauen, die sich bewusst und nachhaltig für die Lebensform Single entscheidet und die ein Leben in einer Partnerschaft konsequent ausschließt. Noch mehr Farbe und Vielfalt bringen die partnerlosen Frauen mit Kindern ein. Die Alleinerziehenden verstehen sich ebenfalls als Singles, allerdings haben sie durch das Zusammenleben mit den Kindern in ihrem Alltag einen grundsätzlich unterschiedlichen Lebenszusammenhang. Wenn man für die pastorale Arbeit die Zielgruppe Singlefrauen in den Blick nimmt, muss zu allererst die Vielfalt und Unterschiedlichkeit wahr- und ernstgenommen und sich gegebenenfalls für eine bestimmte Zielgruppe entschieden werden.

Das Singleverständnis dieser Studie begreift Singles als Personen, die ohne eine feste Partnerbeziehung leben und keine Kinder haben. Das Singleleben als einen Gegenpool zu einem paarorientierten Leben zu verstehen, entspricht meiner Ansicht nach dem Alltagsverständnis von Singles und der oben beschriebenen beabsichtigten neuartigen und individualisierten Lebensform. Dadurch, dass es sich um eine qualitative Studie handelt, konnte die Selbstaussage der Befragten problemlos als Kriterium verwendet werden.

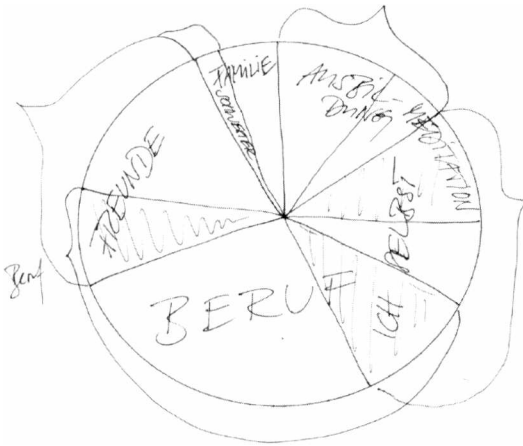
Die Auswahl von kinderlosen Singlefrauen um die 40 Jahre erscheint für innovative Erkenntnisse deshalb viel versprechend zu sein, (1) weil sie einen Lebensentwurf gestalten, den es vor 20 Jahren nur als Ausnahme gab. Dies unterscheidet Singlefrauen deutlich von Singlemännern, die eher auf Lebensmodelle und Vorbilder zurückgreifen können.⁷ (2) Zudem ist es ein Abschied von alten (religiös geprägten) Rollen (wie Mutter, Ehefrau) und deshalb ist die Aneignung von neuen Rollen zu erwarten, und (3) das Lebensalter um die Vierzig markiert bei Frauen eine entscheidende Lebensphase, in der die Auseinandersetzung mit möglicher/unmöglicher, gewollter/nicht realisierbarer Mutterschaft an Aktualität gewinnt.

2.3 Zur Erhebungsmethode und den Untersuchungsfragen

Im Abstand von ein bis zwei Wochen wurden zwei offene qualitative Interviews mit acht Frauen durchgeführt. Die Frauen wurden mittels verschiedenartiger Impulse einmal zum lebensgeschichtlichen oder episodischen Erzählen, ein anderes Mal zum argumentativen Erläutern und Reflektieren ihrer Lebenssituation und Einstellungen angeregt. Einige Impulse laden die Frauen ein, sich auch mit anderen Quellen als der gesprochenen Sprache auszudrücken (z.B. Energiekuchen, Fotos von der eigenen Wohnung, kreative Schreibanleitung).

7 Vgl. zur historischen Entwicklung des Alleinlebens Reese 2006: 84–90.

Mein Energiekuchen:



Bei der Erhebung und Auswertung der Interviews waren folgende Fragestellungen leitend:

- Welche (neuen) Aspekte der Religiosität kann man bei kinderlosen Singlefrauen als Vertreterinnen einer modernen Lebensform entdecken?
- Wie leben und gestalten Singlefrauen ihre Religiosität (z.B. Orte, Zeiten, Feiern)? In welchen Gestalten wird die Verknüpfung zwischen der Religiosität und der spezifischen Lebenswelt einer kinderlosen Singlefrau sichtbar?
- Welche (charakteristischen) religiösen Deutungsmuster prägen sich in der Lebenswelt einer Singlefrau aus?
- An welche Traditionen knüpfen die Frauen bei ihrer Religiosität an und welche Traditionen geben sie an wen weiter?
- Welche Bedeutung hat bei Singlefrauen die soziale Dimension von Religiosität? Welche Orte/welche Personen prägen diese? Gibt es neue Sozialformen von Religiosität?
- Inwieweit bewährt sich die Religiosität im Lebensalltag einer Singlefrau? Welche Bedeutung/Funktion hat die Religiosität im Leben (z.B. im sozialen Engagement, Identitätsstärkung, Kontingenz- und Krisenbewältigung u.a.)?
- Was verbinden die befragten Frauen mit „Religion“ und „Religiosität“? Verstehen die Frauen sich selbst als religiös?

2.4 *Ausblick auf die zentralen Resultate der Untersuchung*

Bei der Auswertung und Diskussion der Befunde konnten vier Themenbereiche unterschieden werden, von denen ich hier in Kapitel 3 und 4 zwei ausführlich darstellen kann. Die zentralen Ergebnisse der hier nicht behandelten Themen sollen kurz skizziert werden:

I Bewährte und gelingende Formen der Lebensgestaltung und Lebensbewältigung der Singlefrauen (vgl. Reese 2006: 397–427).

Die befragten Singlefrauen fühlen sich größtenteils durch ein Netz von Freundschaften vielfältig getragen, begleitet und gestützt. Allerdings sind die Frauen bei dem Erleben von Gemeinschaft auf ihre eigene Initiative und ihre sozialen Kompetenzen angewiesen. Die interviewten Frauen führen ein außerordentlich reflektiertes und selbstbewusstes Leben. Sie investieren viel Zeit und Kraft, sich mit ihrem eigenen Leben, ihren biografischen Erfahrungen, ihren Gefühlen und ihrem körperlichen Befinden auseinanderzusetzen. Trotz des hohen Gewichts, welches die Selbstreflexion und die Selbstzentrierung bei diesen Frauen einnimmt, sind die befragten Singlefrauen keine Protagonistinnen einer Spaßgesellschaft und nicht ausschließlich selbstbezogen. Die Frauen sind ‚soziale Individualisten‘, d.h. sie sind weder nur berufsbezogen, noch leben sie ausschließlich ein ‚Dasein für andere‘, sondern sie versuchen, die soziale und die individualistische Komponente in ihrem Leben zu vereinbaren.

II Zur Relevanz (religiöser) Traditionen und Deutungsmuster im Leben von Singlefrauen (vgl. Reese 2006: 428–452).

Die interviewten Frauen zeigen ein Grundbedürfnis, sich in einen übergeordneten Sinnzusammenhang einzubinden, auf bewährte Formen gelungenen Lebens Bezug zu nehmen und sich kritisch-konstruktiv auf Überliefertes zu beziehen. Sie haben ein Verständnis von Tradition als veränderbarer und gestaltbarer Größe. Mit besonderem Selbstbewusstsein bemühen sie sich, sich einen an ihre lebensgeschichtlichen Erfahrungskonstellationen angepassten ‚religiösen Maßanzug‘ zu schneidern. Diese selbstständige Aneignung (religiöser) Traditionen ist bei den Frauen überwiegend selektiv, pragmatisch und funktional bestimmt.

3 Religiosität und Religion bei Singlefrauen

Im Folgenden sollen die Resultate zu den konkreten Ausprägungsformen von Religiosität der Singlefrauen und ihrem Verhältnis zu Religion und Kirche dargestellt und diskutiert werden. Dieser Teil mündet in wechselseitige Anfragen zwischen den Gestaltungsformen der Singlefrauen und der derzeitigen Gestalt christlicher Religion.

3.1 Zentrale Thesen

In achten zentralen Thesen werden die Ergebnisse zu den konkreten Ausprägungsformen von Religiosität zusammengefasst.

(1) Die befragten Singlefrauen zeigen eine allgemeine religiöse Ansprechbarkeit und Offenheit gegenüber religiösen Fragen und Praxisformen. Außerdem wird bei ihnen das Bedürfnis erkennbar, ihre religiösen Fragen in eine Gemeinschaft einzubringen.

Die Singlefrauen haben eine Vielfalt an religiösen und quasi-religiösen Ausdrucksformen in ihren Alltag integriert (z.B. regelmäßige Meditationen in der eigenen Wohnung; alltägliche Zwiesprache mit Gott während Spaziergängen; Diskussionen über religiöse Fragen mit Freund/innen; liebevolle Gestaltung eines Weihnachtsfestes mit sich ganz allein; regelmäßiger Besuch von Kirchenräumen als Ort und Zeit der Selbstbesinnung; Besuch einer Jahresfestekreisgruppe; kritische Auseinandersetzung mit Astrologie; quasi-religiöse Erinnerungsrituale, die in den Alltag integriert sind), die sich allerdings im Grad ihrer Ausdrücklichkeit unterscheiden.

Eine Frau bezeichnet ihre Formen explizit als christlich religiös, andere Formen sind als explizit religiöse Formen (z.B. Beten zu Gott) zu erkennen, wieder andere lassen sich eher als religiös äquivalente Formen der Lebensgestaltung beschreiben. Festzuhalten ist, dass religiöse Pluralität (etwa Bezug auf unterschiedliche Religionen) ein entscheidendes Merkmal der Gegenwartssituation auch dieser Frauen ist.

(2) Unterschiedliche Fragmente christlicher, buddhistischer und säkularisierter Religiosität können in dem Leben der Singlefrauen aufgezeigt werden. Teilweise existieren disparate oder gar sich gegenseitig ausschließende religiöse Ausdrucksformen und religiös aufgeladene Lebensvollzüge nebeneinander.

Diese Ambiguität ist anscheinend für die Frauen selbst kein Problem. Beispielsweise erzählt eine Frau sowohl von punktuellen Besuchen des christlichen Gottesdienstes, von regelmäßigen buddhistischen Meditationen und einer christlich gestalteten Weihnachtsfeier. Außerdem verwendet sie naturmystische Beschreibungsformen bei ihren religiösen Naturerlebnissen. Es fällt zudem auf: Es werden zum Teil christliche Deutungsmuster benutzt, ohne dass diese als christlich identifiziert werden. Die Herkunft dieser Deutungsmuster aus den christlichen Traditionen ist den Frauen oft nicht mehr bewusst. Ein Beispiel: Für eine Frau aus Ostdeutschland ist Freiheit der wichtigste Wert in ihrem Leben. Sie nimmt aber die christliche Religion nicht als Anwältin der Freiheit wahr. Zum Teil konnten erstaunliche Analogie zu christlichen Deutungsmustern innerhalb von Erzählungen der Frauen nachgewiesen werden. Eine Singlefrau berichtet von einer Sängerin, Ulla Meinecke, die für ihr Leben eine ganz wichtige Bedeutung spielt. Ihre konkreten

Formen, sich als Fan zu verstehen und einen Fan-Kult zelebriert, zeigen viele Parallelen zu christlichen Nachfolgegeschichten.

(3) Die (religiösen) Ausdrucksformen haben einen ausgeprägt privaten Charakter. Die Singlefrauen praktizieren sie vorwiegend für sich und mit sich allein.

Dies wird an den oben genannten Beispielen in den Aktivitäten allein in der Natur, das meditative Radfahren und die wiederholten Spaziergänge am Fluss, bereits deutlich. Weitere Beispiele sind: die Meditation für sich allein, das Tagebuchschreiben, das Verweilen im Bett.⁸ Eine Frau schildert ausführlich, wie sie den Heiligen Abend für sich allein verbringt und mit sich allein Weihnachten zelebriert.

Die Orte der religiösen Praktiken dieser Frauen habe ich als ‚Orte des Ichs‘ bezeichnet, weil hier die Begegnung mit sich selbst, das Spüren des eigenen Körpers und die Auseinandersetzung mit der eigenen Lebensgeschichte im Mittelpunkt stehen. Bevorzugte Orte dafür sind: Die eigene Wohnung und die Natur, das ‚Draußensein‘, am Fluss, im Wald, im Moor.

(4) Diese eigenständig praktizierten Ausdrucksgestalten sind sehr stark an die lebensweltlichen Erfahrungen und den Alltag gebunden. Sie haben eine alltagsordnende, lebensdienliche und identitätsstärkende Funktion. Dabei stehen sie vorwiegend im Dienst der Selbstvergewisserung und Selbstbesinnung hinsichtlich des eigenen Lebens, der persönlichen Wertvorstellungen und der eigenen Identität.

Exemplarisch hierzu eignen sich wieder die beiden Beispiele vom Beginn: Alltagsverarbeitung beim Radfahren bzw. im regelmäßigen Kontakt zur Natur.

Die starke Alltagsverbundenheit zeigt sich auch darin, dass es den Frauen wichtig ist, dass sich ihre religiösen bzw. weltanschaulichen Einstellungen in ihrem Verhalten spiegeln. Die eigenen Welt- und Wertvorstellungen müssen sich in ihrem Alltag und im Kontakt mit anderen Menschen bewähren. Bei allen Frauen konnte ein hohes Wertebewusstsein herausgestellt werden.

An einer konkreten Alltagssituation veranschaulicht *Karin*, was es für sie heißt, dass ihr „*ganzes Leben*“ vom Glauben „*durchwoben*“ ist:

„Liebevoll mit Kindern zu sein, hat viel mit meinem Glauben zu tun. Hat viel für mich damit zu tun, ein Stückchen Liebe in diese Welt zu tragen (Pause, 2). So. Ein Stück, was Sinnvolles und Sinnhaftes im wahrsten Sinne des Wortes zu lernen, miteinander (Pause, 3). Und nicht nur an Kindern vorbei zu huschen und ihnen ein paar nette Sachen hinzustellen oder ein paar nette Angebote zu machen, die irgendwie sinnlos aneinander gereiht sind, sondern wirklich auch innerlich bei ihnen zu sein und

8 Viele Singlefrauen haben erstaunlicherweise das eigene Bett fotografiert: Für viele Singles ist das Bett nicht ein Ort der Einsamkeit, oder – wie man vermuten könnte – der Ort, an dem der Partner vermisst wird, sondern ein Ort der Geborgenheit, des eigenen Rückzugs, und meist positiv konnotiert.

dann, ja, gemeinsam was zu entwickeln und in Beziehung zu sein und (Pause, 2) sich auch immer wieder in Frage stellen zu lassen.“ (Int.: 2, Seg.: 67, Z.: 613–619)

Der authentische Kontakt zu den Kindern ist für *Karin* ein Ausdruck ihres Glaubens. Ihr Glaube wird in der alltäglichen Begegnung mit Kindern lebendig. Sie schildert hier einen diakonischen Aspekt des Glaubens, inwiefern sie aus ihrem Glauben heraus handelt und lebt.

(5) Weder sind religiöse Formen und Antworten der Frauen nur in Krisenzeiten präsent, noch sind sie in Krisenzeiten die einzige oder zentrale Ressource.

In existenzieller Not sind neben religiösen Formen (wie Meditation und Selbstbesinnung) und religiösen Sinnressourcen (wie Verbindung zu Gott, Gespräch mit Gott) die therapeutische Begleitung, homöopathische Hilfe, gezielte Körperarbeit und vor allem der persönliche Austausch mit und die Unterstützung von Freund/innen grundlegende Hilfeinstanzen und Heilmittel.

(6) Die Singlefrauen berichten alle von prägenden Evidenzerlebnissen, die durch Grenz- und Unterbrechungserfahrungen ausgelöst werden und eine starke mystische Qualität haben.

Evidenzerlebnisse sind Erlebnisse, in denen den Frauen eine grundlegende Einsicht über ihr eigenes Leben offenbar wird, sie sind eng verknüpft mit Relevanzverfahren. Relevanzverfahren sprengen den Rahmen alltäglicher Selbstverständlichkeiten und können sich für das betroffene Subjekt als persönliche Offenbarungen erweisen, in denen sich etwas „Überraschendes“ erignet, etwas, das die alltägliche Routineerfahrung durchbricht, sich bei näherem Zusehen als etwas „Neues“ erweist, etwas Neues, in dem wir doch unser tiefstes Selbst wieder erkennen“ (Schillebeeckx 1990: 46). Solche Erfahrungen machen die Frauen z.B. in der Begegnung mit einer Freundin, die in einer massiven Gewaltsituation lebt, oder eigenen extremen Krankheitssituationen und ihrer Bewältigung oder auch bei sehr positiven Glückerlebnissen, einem Geburtstagsereignis.

In den sehr individuellen Deutungsversuchen dieser existenziellen Erfahrungen unterscheiden sich die Frauen. Die Erlebnisse können religiös gedeutet werden, z.B. als Gnadenerfahrung oder auch nicht.

(7) Neben ihrem Wunsch nach religiöser Autonomie haben die befragten Singlefrauen zugleich das Bedürfnis nach einer Zugehörigkeit zu einer religiösen Gruppe, das aber überwiegend unbefriedigt bleibt.

Das Fehlen religiöser Gemeinschaftsformen führt dazu, dass eine Kommunikation und Reflexion über die eigenen religiösen Fragen und Antwortversuche vorwiegend nur mit sich selbst stattfindet.

(8) Das Verhältnis zwischen den befragten Singlefrauen und institutioneller Religion ist gestört.

Unterschiedliche Gründe für das gestörte Verhältnis werden genannt: *Antonia*, eine Frau aus Ostdeutschland, hat bisher keinen Kontakt zu institutiona-

lisierter Religion, sie hat keine religiöse Sozialisation erlebt. *Paula* ist katholisch erzogen worden und hat sich als Jugendliche bewusst von kirchlicher Religion distanziert. *Karin*, eine evangelische Christin, sucht die Verbindung zur Ortsgemeinde, findet dort aber keine sie ansprechenden Angebote und persönlichen Kontakte. Die Singlefrauen kritisieren die kirchliche Institution sehr selbstbewusst: *Karin* fehlt die seelsorgerische Begleitung. *Antonia* kritisiert die männerdominierten und frauenvernachlässigenden Strukturen. *Paula* widerstrebt die klerikale und moralisierende Bevormundung der Katholischen Kirche, die sie in ihrer Kindheit und Jugend erlebt hat.

3.2 *Potenziale und Risiken der religiösen Ausdrucksformen von Singlefrauen*

Abschließend sollen sowohl die Chancen der selbstbewussten und selbstbestimmten religiösen Ausdrucksformen der Singlefrauen gewürdigt als auch die Gefahren bedacht werden.

Erstens: Religiosität als reflexive Form der Selbstthematizierung stellt sicherlich eine besondere Kompetenz der Singlefrauen dar. In den Interviews zeigt sich, dass die Frauen eine besondere Sensibilität für alltägliche Transendenzen ausgebildet haben. Sie praktizieren lebendige und authentische, regelmäßige Formen, die in den Alltag eingebunden sind, besonders Formen der Selbstbesinnung. Diese Formen stehen allerdings in der Gefahr, zur Vereinsseitigung und Reduzierung von Religion zu führen. Nämlich dann, wenn sie ausschließlich um die Thematisierung des Ichs und des eigenen Lebens kreisen. Es kann riskant und hinderlich für den Menschen sein, wenn die Beziehung zu Vorausgegangenem und die Abhängigkeit von anderen geleugnet werden, wenn man sich nicht mehr von anderen Menschen und fremden Fragen inspirieren, kritisieren, leiten lässt. Judith Könemann hat dies mit der Gefahr der „Verinwendigung von Religion“ (2002: 365) bezeichnet, d.h. es fehlen Gemeinschaftsbezug, die Begegnung mit Fremden, die kritische und hoffentlich heilsame Anregung von anderen und von außen. Ebenso muss die Gefahr der Verdiepsseitigung hervorgehoben werden, wenn Bezüge und Hoffnungen auf ein vergangenes und ein zukünftiges, verheißenes Leben fehlen.

Zweitens: Trotz des Bedürfnisses, die eigenen religiösen Fragen und Ausdrucksgestalten in eine Gruppe einzubringen und zu leben, sind bei den befragten Singlefrauen religiöse Gemeinschaftsbezüge weitgehend eine Leerstelle. Es fehlen gemeinschaftliche Einübungs-, Gestaltungs- und Kommunikationsräume von geliebter Religion. Diese Leerstelle wird von den befragten Frauen als solche selbst markiert. Sie sind auf der Suche nach Gruppen und nach einem Austausch. Sie wollen sich diese allerdings selbst aussuchen und sind bei der Auswahl sehr kritisch. Wie kann man diese Gruppe mit ihrem ei-

gensinnigen und eigenständigen Gestaltungssinn und mit einem ausgeprägten Autonomieverständnis in eine kirchliche Gruppe integrieren, in der eine Pluralität an Lebensformen und Glaubensformen vorzufinden ist? Wie ist ein Gespräch mit sehr stark individualisierten Formen religiösen Fragens möglich? Erwachsenenbildnerische und pastorale Arbeit sollte diese Leerstellen zu füllen versuchen: Sie sollte Kommunikationsmilieus stiften, in denen lebenspraktische Fragen und Sinnsuche mit substanzieller Religion zusammenkommen können. Ich plädiere dafür, dass es einerseits wichtig ist, ein Gespräch unter Gleichgesinnten zu ermöglichen, also vermehrt zielgruppenspezifische Angebote anzubieten, andererseits ist es gleichermaßen relevant, Menschen unterschiedlicher Lebenslagen, Generationen und Milieus zusammenzuführen und einen Austausch zwischen verschiedenen Lebens- und Glaubensstilen zu ermöglichen, der sowohl von Respekt als auch von wechselseitigen, kritischen Anfragen geprägt ist.⁹

Drittens: Singlefrauen zeigen eine besondere Sensibilität für die kleinen und mittleren Transendenzen¹⁰ im Alltag. Die Befunde zeigen, dass es eine Vielfalt an religiös relevanten Erfahrungen und Praktiken im Leben gibt. An diese kann in der pastoralen Arbeit und in der religiösen Erwachsenenbildungsarbeit angeknüpft werden. Die Evidenzerfahrungen können als lebensweltliche Anknüpfungspunkte für explizit christliche Deutungen und als mögliche Orte der Gotteserfahrung theologisch und religionspädagogisch relevant werden.

Viertens: Die Befunde über die Lebensgestaltungsformen von Singlefrauen weisen darauf, dass die Wahrnehmung und der Umgang mit säkularisierter Religiosität immer wichtiger werden. Säkularisierte Religiosität stellt pastorale Arbeit und Religionspädagogik vor neue Herausforderungen. Eine realistische Gegenwartsanalyse des Bedeutungsverlusts traditioneller Religion ist notwendig. Es fehlt immer öfter an substanziellen religiösen Kenntnissen

9 Als innovativ verstehe ich die von Rudolf Englert entwickelte polyperspektivische Bildungsstrategie (Englert 1995: 221ff.), in der er drei verschiedene ‚Gestaltsinne‘ und mit ihnen drei verschiedene Typen christlich-religiöser Praxis unterscheidet: Der Gestaltsinn der vormodernen Perspektive ist ‚Kirchlichkeit‘ und konkretisiert sich im prinzipiellen Gehorsam gegenüber kirchlichen Dogmen und Normen, der Gestaltsinn der modernen Perspektive ist ‚Subjekthaftigkeit‘ und zeigt sich in der Suche nach Identität und Lebenshilfe und der Gestaltsinn der transmodernen Perspektive ist ‚gesellschaftliche Praxisrelevanz des Glauben‘ bzw. ‚Solidarität‘ und fordert eine kommunikative Nachfolgepraxis. Eine Verständigung dieser unterschiedlichen Typen religiöser Praxis ist seiner Ansicht nach nur durch eine authentische Verschränkung der verschiedenen Perspektiven möglich. Hierin liegt meiner Ansicht eine besondere Herausforderung innerhalb einer auch religiös pluralisierten Gesellschaft.

10 Dieser Begriff wurde von Thomas Luckmann eingeführt und die Auswirkungen analysiert (Luckmann 1991); diese fordern auch Aufmerksamkeit und Wertschätzung. Carsten Wippermann diagnostiziert, dass sich der heutige Mensch auf mittlere und kleine Transendenzen zurückzieht und sein Leben und sein Selbstverständnis nicht mehr an den großen Transendenzen orientiert (Wippermann 1998: 372).

und religiösen Erfahrungsformen – nicht nur bei Kindern, sondern auch bei Erwachsenen. Die traditionellen pastoralen und religionspädagogischen Bildungserfordernisse müssen sich diesem Wandel und den veränderten Voraussetzungen anpassen. Wie die Befunde zeigen, werden in der vermeintlich säkularen Gesellschaft profane Lebensvollzüge sichtbar, die eine Qualität annehmen, die man bisher ausschließlich religiösen Vollzügen zugetraut hat (etwa hohes ethisches Bewusstsein). Für den Religionsunterricht gerieten bereits nicht-religiöse Schülerinnen und Schüler als Adressanten religiöser Bildungsprozesse in den Blick (vgl. den Beschluss zum Religionsunterricht der Würzburger Synode). Inwiefern kommen auch für die Erwachsenenbildung nicht-religiöse Menschen als Adressaten in den Blick? Was dies bedeutet, kann hier nur angedeutet werden. Dem Bedeutungsverlust substanzieller Religion kann etwa mit Einführungskursen in den christlichen Glauben oder Einübungsseminaren in religiöse Meditations- und Gebetspraktiken begegnet werden.

Fünftens: Das Image der Kirche und die religiösen Bedürfnisse der Singlefrauen scheinen auf den ersten Blick gegenläufig und inkompatibel zu sein. Die Frauen haben im Interview Religiosität spontan mit Kirchlichkeit identifiziert und sich in einem ersten Schritt von den dort angebotenen Formen gelebter Religiosität stark abgegrenzt. Bei der Konzeptionierung religiöser Erwachsenenarbeit und pastoraler Arbeit muss diese Barriere zwischen Kirche und Singlefrauen beachtet werden. Das negative Image und die ablehnende Einstellung gegenüber kirchlicher Präsenz können einen offenen Zugang zu kirchlichen Angeboten erschweren bis verhindern. Religiöse Erwachsenenbildung muss neue Wege finden, um auch kirchenferne Zielgruppen, zu denen gewiss Singles zu rechnen sind, erreichen zu können.

Dies kann sicherlich nur geschehen, wenn das Singledasein nicht als defizitäre und zu überwindende Lebensform angesehen wird, sondern das Alleinleben auch in seinen Stärken und in seinem Eigenwert als gelungene und als eine mögliche christliche Lebensform wahrgenommen wird.

3.3 Aufschlüsse für pastorale Arbeit und religiöse Erwachsenenbildung

Abschließend möchte ich in zentralen Thesen die Konsequenzen für pastorale Arbeit und religiöse Erwachsenenbildungsarbeit herausstellen, die ich als wechselseitige Anfragen zwischen den Singlefrauen und der derzeitigen Gestalt christlicher Religion formuliere.

3.3.1 Inwiefern fordern Singlefrauen die derzeitige Gestalt christlicher Religion heraus?

(1) Zur Notwendigkeit alltagsnaher religiöser Sprache und Deutungsmuster

Die befragten Singlefrauen greifen nur sehr vereinzelt auf religiöse Sprachmuster und Begriffe zurück. Die traditionellen religiösen Kategorien (wie z.B. die Rede von Erlösung oder Gnade) scheinen für die Frauen unverständlich zu sein. Sie sind inkompatibel mit den alltäglichen Erfahrungen. Neue Begriffe werden verwendet, wie z.B. die Rede von dem eigenen unverwechselbaren Lebensweg, die Rede von Fülle und Kraft oder die Erfahrung der eigenen Freiheit.

(2) Zur Notwendigkeit ganzheitlicher, körperlicher Ausdrucksformen und der ästhetischen Ausgestaltung religiöser Praxis

Für die Frauen ist die ganzheitliche, sinnliche und den Körper einbeziehende Gestaltung der eigenen Religiosität wichtig. Die Ausdrucksgestalten haben besonders mit intensiven sinnlichen Erlebnissen zu tun. Die körperliche Bewegung (Radfahren und Spaziergehen) und die aufmerksame Wahrnehmung von körperlichen Prozessen (z.B. Meditation) sind wichtig. Die Wertschätzung des Körpers als Ort der religiösen Erfahrung fragt die christlichen Traditionen an und kritisiert Traditionen, in denen eine Abwertung oder Ignorierung des Körpers transportiert wird.

(3) Zur Bedeutung der Religion als Ort der Selbstthematization und Selbstentfaltung

Die Singlefrauen gestalten ihre Religiosität und die religiösen Äquivalente als reflexive Form der Selbstthematization. Religiöse Formen und Vorstellungen sind eng mit der Person, ihren konkreten Erfahrungen in der eigenen Lebensgeschichte und der gegenwärtigen Lebenswelt verbunden. Die Suche nach einem Sinn und einer Orientierung für das eigene Leben ist als Ausgangspunkt religiösen Fragens ernst zu nehmen.

(4) Zur Notwendigkeit der praktischen Bewährung des eigenen Glaubens bzw. der eigenen religiösen Vorstellungen

Die Weltansichten und Wertvorstellungen der Singlefrauen müssen sich im Alltag bewähren. Es ist zu bedenken, dass nur Formen, die sich produktiv auf lebensgeschichtliche und alltagsweltliche Herausforderungen beziehen lassen, für Erwachsene heute von Interesse sein können (vgl. dazu Englert 2000: 61).

(5) Die Notwendigkeit geschlechtergerechter Strukturen innerhalb religiöser Institutionen

Die Kritik an den patriarchalen Strukturen von institutioneller Religion und dem Ausschluss von Frauen in Geschichte und Gegenwart stellt die Anfrage, inwieweit Religion ein Ort sein kann, an dem Männer und Frauen beheimatet

sind, sprachlich präsent sind, sich angesprochen fühlen und sich mit ihren spirituellen Bedürfnissen und Fähigkeiten einbringen können.

3.3.2 Welche Anfragen können an die religiösen und quasi-religiösen Ausdrucksgestalten und Vorstellungen der Singlefrauen gestellt werden?

(1) Zur Notwendigkeit der religiösen Gemeinschaft und der Einbindung in eine religiöse Tradition

Den Frauen fehlen Orte religiöser Gemeinschaft. Die Rückbindung an eine religiöse Gemeinschaft ist wichtig, um religiöse Traditionen kennenzulernen, religiöse Praktiken in einer Gemeinschaft einzuüben, den eigenen Lebensglauben lebendig zu halten und Glaube und die Begegnung mit Gott in Gemeinschaft zu erleben. Der Bezug zur Gemeinschaft ist zudem maßgeblich, um sich auch kritisch befragen zu lassen und sich im eigenen religiösen Glauben weiterzuentwickeln.

(2) Zur Notwendigkeit der prophetischen Dimension der Welttdistanzierung und Unterbrechung

In den Ausdrucksformen der Singlefrauen zeigt sich ein starkes Bedürfnis nach Sicherheit und Orientierung. Religion soll die Entfaltung der eigenen Identität unterstützen, bei der Bewältigung der eigenen Krisen helfen und das Bedürfnis nach Geborgenheit und nach absoluter Annahme erfüllen. Es besteht hier die Gefahr, dass der provokative Anspruch des Glaubens an eine gerechte Welt für alle Menschen unberücksichtigt bleibt. Wenn nur Inhalte und Traditionen aufgegriffen werden, die gefallen, vertraut sind und gut tun, bleiben wichtige religionskritische Themen außen vor. Ein einseitiges „Interesse an spiritueller Wellness“ (Englert 2002: 57) ist zu kritisieren. Mit Englert bin ich überzeugt: „Das Bemühen um eine Teilnehmerorientierung darf kirchliche Erwachsenenbildung nicht dazu verführen, die prophetische und religionskritische Schärfe, die in der jüdisch-christlichen Tradition auch steckt, einfach zu unterschlagen“ (Englert 1995: 180).

(3) Zur Notwendigkeit des verständigen Umgangs mit religiösen Traditionsbeständen

Eine Voraussetzung für die Ausbildung einer erwachsenen Religiosität ist der verständige Umgang mit religiösen Wissensbeständen. Wer nicht weiß, was er glaubt, bzw. was genau der Kern der befreienden Botschaft des Christentums ist, bleibt religiös unmündig. Seine eigene Religion kann man nicht erfinden, wie eine der Interviewpartnerinnen es versucht. Man ist auf die Traditionsbestände angewiesen, auf das vielfältige Wissen, das darin enthalten ist.

4 Geschlechtssensible Beobachtungen und Analysen zum Singlephänomen

In *Kapitel 4* stehen die geschlechtsspezifischen Befunde der qualitativ empirischen Studie im Vordergrund. Der explizit geschlechtsspezifische Zugang zur Singlethematik wird begründet und Ergebnisse der Singleforschung bezüglich der Unterschiede zwischen Singlemännern und Singlefrauen dargestellt. Daran anschließend werden auf der Grundlage der empirischen Befunde Hypothesen und Anfragen herausgestellt und im Hinblick auf ihre religionspädagogische Relevanz diskutiert.

4.1 Geschlechtsdifferente Erkenntnisse der wissenschaftlichen Forschung

Der geschlechtsspezifische Zugang zum Singlephänomen lässt sich wissenschaftlich begründen.

(1) In der historischen Forschung können geschlechtsspezifisch unterschiedliche Ausgangs- und Lebensbedingungen von Alleinlebenden im 18. und 19. Jahrhundert herausgestellt werden. Für Männer war das Alleinleben gesellschaftlich früher und eher akzeptiert als für Frauen und symbolisierte etwas anderes (Borscheid 1994: 44). Erst Anfang des 20. Jahrhunderts war es für wirtschaftlich gut gestellte bürgerliche Frauen möglich, finanziell unabhängig von einem Ehemann zu leben. Singlefrauen greifen damit auf erheblich weniger Vorbilder und Lebensmodelle zurück, ihre Geschichte ist eine viel jüngere als die von Singlemännern.

(2) Die Sozialwissenschaftliche Forschung hat herausgestellt, dass die gesellschaftlichen Prozesse der Modernisierung sich geschlechtsspezifisch auswirken, d.h. für Frauen bedeutet Individualisierung etwas anderes als für Männer. Die Befunde des individualisierten Menschen sind bisher im Wesentlichen entlang der männlichen Normalbiografie erhoben worden. Der Freisetzungsprozess aus traditionellen Bindungen ist für Frauen und damit auch für Singlefrauen ungleich geringer als es bei Männern war und bis heute ist (vgl. Becker-Schmidt 1987; Brose und Wohlrab-Sahr 1986; Reese 2006: 64f.). Wie wir sehen werden, spielt etwa die Pflege von sozialen und familiären Beziehungen bei Singlefrauen eine bedeutendere Rolle als bei Singlemännern.

(3) Die Emanzipationsbestrebungen der Frauen und die Gleichstellung der Geschlechter werden als Mitverursacher und Auslöser des Individualisierungsprozesses und der damit einhergehenden Zunahme der individualisierten Lebensform ‚Single‘ begriffen. Die Zunahme von selbstbewusst und

selbstbestimmt handelnden Frauen, die sich nicht mehr allein als Stabilisator des Familienlebens verstehen und als „Nur-Hausfrau“ genügsam sind, kann als Antrieb gesellschaftlicher Individualisierungsentwicklungen gesehen werden. Sowohl der Befund, dass wesentlich mehr Frauen die Scheidung einreichen als Männer, als auch die Beobachtung, dass die Wiederverheiratungsbereitschaft bei Frauen geringer ist als bei Männern, belegen die besonderen Emanzipationsbestrebungen und das selbstgewählte Alleinleben der Frauen. Beck und Beck-Gernsheim stellen daher fest, dass – „implizit – mit der Gleichstellung letztlich die vollmobile Single-Gesellschaft geschaffen“ (1990: 190) wurde. „Mit maximaler Kraft“, so Kaufmann, funktionieren die gesellschaftlichen Prozesse des Alleinlebens und der Individuation bei der Frau zwischen 20 und 50 Jahren (2002: 12). Die Individualisierungsprozesse wirken bei Singlefrauen mit stärkster Kraft, weil die Diskrepanz zwischen der gesellschaftlichen Rolle der Frau als Mutter, Ehefrau und traditionell Zuständigen für den reproduktiven Lebensbereich einerseits und der Rolle der berufsorientierten Singlefrau andererseits am größten ist und damit die Frau in ihrem Lebensentwurf ‚Single‘ die widersprüchlichsten Komponenten vereint und damit der historische Entwicklungsschritt bei Frauen größer ist als bei Männern (Reese 2006: 147f.).

(4) Feministische Theologie hat herausgearbeitet, dass die Geschlechter unterschiedliche Möglichkeitsräume für die Aneignung, Entwicklung und Praxis der eigenen Religiosität haben. Weil die Lebensbedingungen und Entwicklungschancen der Geschlechter sich unterscheiden, gibt es eine gelebte Religion von Männern und eine gelebte Religion von Frauen (Sommer 1998: 30). Darüber hinaus prägen die den Frauen und Männern in der (religiösen) Sozialisation (auch Selbstsozialisation) jeweils zugeschriebenen Rollenmuster und Verhaltensspielräume (gender) die Ausdrucksgestalten von Religion. Der religiöse Möglichkeitsraum kann dadurch sowohl erweitert als auch verengt werden.

4.2 *Was unterscheidet das Leben von Singlemännern und Singlefrauen? – Resultate der Singleforschung*

Die Befunde der empirischen Singleforschung zeigen, dass es bis heute erhebliche Unterschiede zwischen Singlemännern und Singlefrauen gibt (vgl. Reese 2006: 140–143).

(1) Weibliche Singles haben einen überdurchschnittlichen Bildungsgrad (Hradil 1995: 29), er ist zudem höher als der der männlichen Singles. Singlefrauen sind beruflich um einiges erfolgreicher als verheiratete Frauen. Singlemänner sind dagegen beruflich weniger erfolgreich als ihre männlichen Geschlechtsgenossen. Während Männer bezüglich des beruflichen Vorankom-

mens von der Ehe profitieren, eröffnet das Singledasein für Frauen größere berufliche Möglichkeiten (vgl. Nave-Herz und Sander 1998: 44.). Der Pull-Effekt der Versorgungssehe verliert daher für solche Frauen an Attraktivität.

(2) Enge Freundschaften von Singles sind vorwiegend gleichgeschlechtlich orientiert. Singlefrauen haben häufiger als Singlemänner eine besonders nahe stehende Person, die „beste“ Freundin, die stützende und soziale Funktion erfüllt.

(3) Grundsätzlich ist festzustellen, dass die Lebenszufriedenheit von Frauen mit dem Alleinleben höher ist als bei Männern (Pohl 1996: 62). Sie sind weniger geneigt, auf Kosten der gewonnenen Unabhängigkeit eine neue Partnerschaft einzugehen. Während Männer ihre Freiheit eher als Unabhängigkeit, also als Freiheit von etwas, verstehen, legen Frauen Wert auf die Freiheit für etwas, für ihre Eigenständigkeit und Selbstverwirklichung (Bugari und Dupuis 1989).

(4) Während Frauen eher ihre Sehnsucht nach einer beständigen Partnerschaft und körperlichen Nähe betonen, stellen Männer zuerst heraus, dass sie die sexuellen Kontakte vermissen.

(5) Singles müssen sich mit einem negativen Stereotyp ihrer Lebensform auseinandersetzen, das vor allem durch die Medien verbreitet wird, wobei alleinlebende, kinderlose Frauen zusätzlich von Diskriminierungs- und Gewalt-erfahrungen sprechen (vgl. Reese 2006: 140–143).

(6) Weibliche Singles leben gesünder, sie denken viel mehr als ihre männlichen Artgenossen über ihre Ernährung nach (Sommer: Allensbacher Markt- und Werbeträgeranalyse 2009). Ebenso ist das Kochen bei den Singles eine Frauendomäne. Dass, obwohl weibliche und männliche Singles ähnliche Anforderungen in ihrem Singlealltag bewältigen müssen, die traditionellen geschlechtsspezifischen Verhaltensmuster auch bei Singles ausgeprägt sind, wenn auch geringer im Vergleich zu den anderen Populationen (vgl. Hradil 1995: 41ff.), hat Katharina Pohl nachgewiesen (Pohl 1994: 50f.). Männer können zwar problemloser Zündkerzen wechseln, trauten sich aber eher nicht zu, ein Baby trocken zu legen. Frauen haben Schwierigkeiten, einen Elektrobohrer zu betätigen, aber nicht, einen Knopf anzunähen oder ein Mittagessen für mindestens zwei Personen zu kochen. 2009 konnten große Differenzen bezüglich der Themeninteressen nachgewiesen werden: Die Spitzenthemen der Singlefrauen sind gesunde Ernährung, Kochen, Gastlichkeit, Wohnen und Einrichten sowie medizinische Fragen, während Männer sich mehr für Sport, Politik und Heimwerken interessierten (Sommer: Allensbacher Markt- und Werbeträgeranalyse 2009).

Trotz der Erkenntnisse der Genderforschung, dass das Geschlecht weitgehend ein gesellschaftliches Konstrukt ist, existieren, wie diese Forschungser-

kenntnisse zeigen, in der heutigen Gesellschaft reale Unterschiede zwischen Männern und Frauen. „Die neue Geschlechterforschung ermöglicht es, die fragwürdig gewordenen Oppositionen zwischen Frauen und Männern zu dekonstruieren, sie gleichzeitig jedoch in ihrer sozialen, kulturellen und politischen Realität als Mechanismus der Hierarchisierung ernst zu nehmen“ (Jakobs 2003: 79). Insbesondere die Befunde der Singleforschung zeigen, dass im weiblichen Lebensentwurf¹¹ radikale Veränderungen und Entwicklungen stattgefunden haben.

Ziel dieser geschlechtsspezifischen Reflexion ist es allerdings nicht, spezifisch weibliche Formen der Lebensgestaltung und Lebensbewältigung als biologische Merkmale festzuschreiben, sondern die vorhandenen Frauenkonstruktionen von Wirklichkeit sichtbar zu machen. Im Folgenden wird die Gruppe der Singlefrauen unter dem Blickwinkel ihres Frauseins betrachtet und werden Beobachtungen bezüglich geschlechtsspezifischer Formen der Lebensgestaltung und Lebensbewältigung herausgestellt und diskutiert.

4.3 Geschlechtsspezifische Ergebnisse der Studie zu Singlefrauen

Was charakterisiert Singlefrauen im Vergleich zu Singlemännern? Welche Eigenschaften und Befunde kann man als das Spezifische und Charakteristische für Singlefrauen in Bezug auf ihr Frausein herausstellen? Die folgenden Beobachtungen, die auf der empirischen Studie fußen, sind als Hypothesen zu verstehen, die – dem Verständnis qualitativen Forschens entsprechend – durch Vergleichs- und Folgestudien, z.B. zu männlichen Singles, Frauen in Partnerschaften oder alleinerziehenden Frauen, zu überprüfen sind. Da die vorliegende Studie keine Vergleichsstudie ist, können daher nur auffällige Befunde herausgestellt und mit Ergebnissen anderer Studien verglichen werden.

4.3.1 Beobachtungen und Anfragen zur geschlechtsspezifischen Lebensgestaltung und Lebensbewältigung

(1) Singlefrauen fühlen sich genötigt, den Konflikt zwischen beruflicher Verwirklichung und der Gebundenheit durch Kinder und Partnerschaft einseitig aufzulösen. Zeigt sich in diesem Befund, dass Frauen eher als Männer von dem Dilemma bezüglich der Entscheidung ihres Lebensentwurfs betroffen sind?

Für alle befragten Singlefrauen ist die berufliche Arbeit eine fundamentale Lebens- und Sinnressource. Ein Kind zu bekommen, wird mit Abhängigkeit

11 Einschränkung muss berücksichtigt werden, dass das weibliche Singlephänomen vorwiegend für qualifizierte, berufsorientierte und damit für wirtschaftlich besser gestellte Frauen gilt. Die in dieser Studie vorgestellten Ergebnisse beziehen sich daher nur auf diese Gruppe von Frauen und können darüber hinaus nicht verallgemeinert werden.

und beruflicher Einschränkung verbunden. Der Beruf hat Priorität. Diese klare Option für die eigene berufliche Weiterentwicklung führt die Frauen offenbar zwangsläufig dazu, auf ihren Kinderwunsch zu verzichten.

Die einseitige Lösung dieses Konfliktes führt bei zwei Frauen zu einer Irritation ihrer Identität als Frau: *Paula* und *Karin* geraten in das Dilemma zwischen dem Wunsch nach einem Kind und den Bedenken gegenüber den daraus folgenden beruflichen Beschränkungen. Sie scheinen wegen ihrer fehlenden Erfahrungen einer Schwangerschaft und Geburt in ihrer weiblichen Identität irritiert zu sein (vgl. auch Hoyer 1999). Zu ihrer Identität als Frau gehören anscheinend eher ein eigenes Kind und das Erleben einer Schwangerschaft als eine Partnerschaft.

In den individuellen Lösungsstrategien der Frauen wird der gesellschaftlich angelegte Widerspruch für Frauen sichtbar, sich zwischen Beruf und Kinderwunsch entscheiden oder neben der Freude am Kind mit erheblichen persönlichen und beruflichen Beeinträchtigungen rechnen zu müssen. Vermutlich betrifft dieses Dilemma der Unvereinbarkeit von Beruf und Familie Singlemänner anders.

(2) Die Singlefrauen bilden die Lebensgestaltungskompetenz aus, sich nicht ausschließlich an Autonomie, sondern gleichermaßen an Verbundenheit und Fürsorglichkeit zu orientieren. Zeigt sich in dieser bemerkenswerten Balance zwischen beziehungs- und autonomieorientierten Größen in der Konstruktion des eigenen Lebens ein ganzheitlicher Identitätsentwurf, der sowohl die klassisch weiblichen als auch die klassisch männlichen Leitbilder in der Identitätsentwicklung zu integrieren versucht?

Bei den interviewten Frauen ergänzen sich die Sorge um andere und die Pflege eines Beziehungsnetzes mit der Sorge um sich selbst. Sie bilden sowohl die Kompetenz aus, die Zeit mit sich allein angenehm zu gestalten, als auch Freundschaften in ihrem Leben einen hohen Wert zuzusprechen. Eine Erklärung für die erstaunliche Balance der beiden Gestaltgrößen Selbstbezogenheit und soziale Verbundenheit kann in den spezifisch weiblichen Sozialisationsprozessen gesehen werden. Die geschlechtsspezifische Sozialisation ist offenbar auch in einem stark individualisierten Lebensentwurf des Singledaseins prägend.

Bereits Gilligan (1984) hat gezeigt, dass die Entwicklung des moralischen Bewusstseins bei Mädchen in anderen Bahnen verläuft und eine andere Logik und Qualität aufweist. Sie hat neben dem Konzept einer männlichen ‚Gerechtigkeitsmoral‘ eine gleichberechtigte und gleichermaßen konsistente weibliche ‚Fürsorgemoral‘ empirisch fundiert entworfen. Gilligan hat durch ihr Konzept innerhalb der psychologischen Moralforschung eine breite Debatte auch in anderen Wissenschaften ausgelöst (vgl. Nunner-Winkler 1991.)¹²

12 Die kontrovers geführte Debatte um eine ‚weibliche‘ und ‚männliche‘ Moral konzentrierte sich in feministischen Kreise auf die Frage, inwiefern die Rede von einer ‚weiblichen‘ Mo-

Ein Umdenken z.B. in der Entwicklungs- und Identitätsforschung wurde angeregt, da die einseitige und ausschließliche Betonung von Autonomie in der Identitätsentwicklung des Menschen relativiert wurde.

Diese bei den befragten Singlefrauen erhobene Lebenskompetenz, Verbundenheit und Autonomie nicht als sich ausschließende Lebensprinzipien zu sehen, sondern sie miteinander in eine ausgleichende Balance zu bringen, muss als eine sehr wichtige und neue Beobachtung im Hinblick auf eine ganzheitliche Identitätsentwicklung herausgestellt werden. Sie eröffnet eine Perspektive, in der sowohl die einseitige Entwicklung zu einem autonomen Individuum ohne soziale Verbundenheit, worin bisher vor allem männliche Leitbilder gründeten, als auch die ausschließliche Ausbildung sozialer Kompetenzen unter Negation von Autonomiebestrebungen, worin Frauen geübt sind und geübt wurden, aufgebrochen wären.

(3) Die Singlefrauen sprechen dem eigenen Körper als Seismograf der eigenen Befindlichkeit, als alternde Größe und als Ort der eigenen Identitätsvergewisserung eine zentrale Bedeutung zu. Inwiefern steht dieser Zugang der Singlefrauen zum eigenen Körper dem reduzierten Gebrauch im heutigen Körperkult entgegen, erinnert dabei zugleich aber an das christliche Konzept von Leiblichkeit? Ist die Körperarbeit als ‚Leibsonge‘ eine Kompetenz, die in der gegenwärtigen Gesellschaft verstärkt bei Frauen ausgebildet ist?

Alle befragten Singlefrauen haben eine erstaunliche Wahrnehmung für den eigenen Körper (schmerzender und kranker Körper) ausgebildet, üben täglich bewusste Bewegung ihres Körpers aus (Tanz, Radfahren, Spazierengehen bzw. Arbeiten an und mit ihrem Körper etwa beim Tanz) und haben eine behutsame Sorge um ihr leibliches Wohl und ihre Gesundheit (Pflege des Körpers und gesundheitliche Vorsorge) entwickelt. Der Körper ist bei den Frauen selbstverständlicher Bestandteil ihrer Identität, wesentliche Grundlage ihrer Selbstsorge und zentraler Ort ihrer Identitätsarbeit.

Die Bedeutung des Körpers bei den Singlefrauen erinnert dabei an das boomende Körperbewusstsein in der heutigen Gesellschaft, das im gestiegenen Interesse für alternative Heilmethoden, gesunde Ernährung, Fitnesskult und Wellness dokumentiert wird. Der Körper wird zum Projekt, d.h. er ist nicht einfach da, sondern er ist das Ergebnis von eigenen Handlungen, wird zum „ultimativen Ausdruck des Selbst, zum eigentlichen Mittel der Selbstrepräsentation“ (Ammicht-Quinn 2000: 67). Während ein ästhetischer Gebrauch des Körpers vorwiegend von Frauen praktiziert wird (z.B. Schönheits- und Schlankheitswahn), üben Männer einen funktionalen Gebrauch aus (z.B. disziplinierte Männerkörper im Extremsport) (ebd.). Das steigende Interesse an einer bewussten Arbeit am Körper ist zwiespältig zu bewerten: Neben

ral nicht doch auf einem biologischen Determinismus fußt und die herrschende Rollendifferenz zwischen den Geschlechtern in der patriarchalen Gesellschaft akzeptiert und nicht dezentriert (vgl. Haug 1984; Buse 1993).

körperfreundlichen Aspekten, wenn beim Umgang mit dem eigenen Körper der ganze Mensch nicht aus dem Blick gerät (z.B. im Bereich der Körpertherapie, Gesundheit und der Wellness), gibt es vielfältige körperfeindliche Formen, wenn es ausschließlich um die Effizienz und äußerliche Inszenierung des Körpers geht (z.B. Diät- und Fitnesswahn, boomende Schönheits- und Gesundheitsindustrie, Obsession bezüglich der Hygiene, Körper als Statuszeichen, Medien-, Schönheits- und Gesundheitsindustrie).

Religionspädagogisch ist zu bedenken, dass der allgegenwärtige Körperkult in der Medien-, der Schönheits- und Gesundheitsindustrie Bedürfnisse befriedigt, denen die traditionell religiösen Institutionen anscheinend immer weniger gerecht werden: Bedürfnisse nach Ganzheit, Schönheit und Heil (ebd.: 66). In vielfältigen Praktiken des heutigen Körperkultes wird aber die Endlichkeit und Gebrechlichkeit des Körpers verdrängt bzw. sogar bekämpft.

Umso bemerkenswerter ist es, dass die Singlefrauen von einem Umgang mit ihrem Körper berichten, der diesem Fitnesszwang, dem Schönheitskult und einer rein äußerlichen Sicht auf den eigenen Körper entgegensteht. Die persönliche Bedeutung des eigenen Körpers als Quelle des Wohlempfindens und als Seismograf der eigenen Befindlichkeit entspricht außerdem nicht dem Bild der Öffentlichkeit und der Medien von Singlefrauen, in dem diese Frauen häufig auf ihren ‚sexy‘ Körper reduziert werden. Bei den Singlefrauen findet keine überschwängliche Affirmation weiblicher Körperlichkeit statt, sondern der Körper ist gleichermaßen ein Ort, an dem Wohlbefinden und Lust als auch die eigene Gebrechlichkeit und das eigene Leiden wahrgenommen werden.

Dies erinnert an Gedanken feministischer Befreiungstheologinnen aus Lateinamerika, die die Verbannung des Körpers aus der Theologie beklagt haben. Tamez etwa versteht die Körper als „heilige Texte“, weil sich in ihnen Verletzungen und Ungerechtigkeiten oder Epiphanien des Göttlichen zeigen (1998: 290f.). Sowohl der Körper als auch das alltägliche, banale Leben werden als Orte des Heils und der Offenbarung des Göttlichen ernst genommen. Bärbel Fünfsinn betont, dass die Sensibilität für den eigenen Körper eine wichtige Verstehensbedingung für die religiöse Tradition ist. „Voraussetzung ist die Gegenwärtigkeit der eigenen Körperlichkeit mit ihren Schmerzen, Bedürfnissen und Glücksgefühlen, um so die sinnlichen Erfahrungen der Körper in den alten Bibeltexten aufzuspüren“ (2002: 341f.).

Erstaunliche Parallelen zeigen sich auch zwischen dem Körperumgang der Singlefrauen und dem christlichen Leibverständnis. Nach Monika Jakobs besitzt die Unterscheidung zwischen Leib und Körper ein ideologiekritisches Potenzial, weil: „nur der Leib es ermöglicht, mit den Grenzen des Körpers ganzheitlich zu leben“ (2002: 16). Sicherlich muss hier deutlich herausgestellt werden, dass die christliche Tradition zum Umgang mit dem Körper ambivalent zu beurteilen ist: eine „christliche Leibfeindlichkeit bei gleichzeitiger Bedeutung der Leiblichkeit in theologischen Topoi wie beispielsweise

in der Eucharistie und der Auferstehung“ (ebd.: 10) ist festzustellen. Feministische Theologinnen haben die körperfreundlichen, jesuanischen Aspekte der Tradition freigelegt (vgl. Maier 2002: 331–333) und verweisen auf die vielfältigen, befreienden Potenziale einer leibfreundlichen Tradition im Christentum. Jesus verkündet, trotz der weitgehenden Leibfeindlichkeit und körperlichen Askese seines historischen Kontextes, eine Heilsbotschaft, in der die konkrete, körperliche Seite des verkündeten Heils bedeutsam ist, wie z.B. in den neutestamentlichen Heilungserzählungen. Es geht Jesus darin um die Sorge, um das körperliche Wohlergehen der Menschen. Außerdem ist herauszustellen, dass die zentrale christliche Botschaft, die Inkarnation Gottes, die Fleischwerdung Gottes, eine körperlich manifestierte Heilsbotschaft ist (vgl. Moltmann-Wendel 1994).

Nimmt man die Rede von der ‚Leiblichkeit‘ des Heils ernst, manifestiert sich in ihr eine Kritik an jedem einseitigen Verständnis des Menschen, sei es körperfeindlich oder körperverherrlichend. Der Körper wird zur subjektiven Erfahrungsdimension des ‚Leibes‘. Die alltägliche körperliche Erfahrung rückt somit mit ihren flüchtigen Momenten des Heils in das Zentrum theologischer Aufmerksamkeit (weiterführend Gebara 1997: 14f.). Die Würdigung des Körpers als Erfahrungsdimension des ‚Leibes‘ und des Ortes, an dem das Heil erfahrbar wird, fordert, dass aus der Seelsorge die Notwendigkeit einer ‚Leib Sorge‘ wächst (Naurath 2000), die bei den interviewten Singlefrauen offenbar bereits ausgebildet ist.

Abschließend ist die Frage zu stellen, inwiefern diese erstaunlich ausgebildete Körpersensibilität der Singlefrauen innerhalb einer ansonsten eher körperfeindlichen Gesellschaft spezifisch für Frauen ist. Räumen Frauen dem eigenen Körper als Ausdruck der eigenen leiblichen Existenz eine größere Bedeutung und Aufmerksamkeit in ihrem Alltagsleben ein als Männer?

4.3.2 Beobachtungen und Anfragen zu den individualisierten religiösen und quasi-religiösen Lebensgestaltungsformen

Es gibt in der autobiografischen Bekenntnis- und in der Forschungsliteratur bezüglich der gelebten Religion von Frauen und Männern (Lott 1987: 175)¹³ zahlreiche Hinweise für geschlechtsspezifische Unterschiede (vgl. Dirks 1983;¹⁴ Klein 1995). Schweitzer etwa präsentiert die allgemeine These vom positiveren Verhältnis von Mädchen und Frauen zu Religion (1993: 413). Empirische Studien zur Religiosität von Frauen stellen ein größeres Interesse

13 Lott (1987: 175) stellt die offensichtlichen Unterschiede zwischen den Geschlechtern heraus: „Männer gehen anders als Frauen, sprechen anders, sitzen anders, fühlen, denken, arbeiten, lieben und leben anders, haben ein anderes Verhältnis zu Religion.“

14 Dirks (1983: 9) hat im Jahre 1983 verschiedene Glaubenserfahrungsberichte von Frauen zusammengestellt und resümiert, dass man die Frage bezüglich der geschlechtsspezifischen Voraussetzungen und Bedingungen sowohl bejahen als auch in Bezug auf den einen Gott und den je ganz individuellen Glauben jedes Einzelnen verneinen kann.

an religiösen Fragestellungen und Erfahrungsbereichen bei Frauen heraus (Maassen 1993; Klein 1994; Sommer 1998; Kaupp 2005), die auf geschlechtsdifferente Aneignungs- und Vollzugsformen von Religion zurückgeführt werden (Burrichter 1999: 17). Insgesamt gibt es viele Forschungsdesiderate über die konkreten Ausprägungen geschlechtsspezifischer Formen von Religion (etwa zum Einfluss des androzentrischen Gottesbildes und religiöser Sprachformen auf die Identitätsentwicklung von Mädchen (vgl. Klein 2000).

Da „geschlechtsspezifische und religiöse Sozialisation ... ineinander verwobene Prozesse“ (Sommer 1998; vgl. auch Heizer 1998; Heizer und Anker 1993; Becker 2002) sind, ist die Behauptung der Existenz von geschlechtsdifferenzen religiösen Ausdrucksformen von Frauen im mittleren Lebensalter recht wahrscheinlich. Welche spezifischen Aspekte oder Formen der Religiosität, welche spezifischen Zugänge zur Welt und welche Lebens- und Weltdeutungen zeigen sich in den Selbstäußerungen der Singlefrauen über ihr Leben? Erneut folgt eine Darlegung der Befunde in Form von zentralen Hypothesen.

(1) Bei den Singlefrauen wurde ein äußerst starker eigener Gestaltungssinn und eine erstaunliche Alltagsverbundenheit in den religiösen und quasi-religiösen Ausdrucksgestalten und Wertvorstellungen aufgedeckt. Zeigen sich in diesem größeren Interesse an der religiösen Gestaltung des eigenen Alltags ein in unserer Gesellschaft verstärkt bei Frauen ausgeprägtes religiöses Bedürfnis und eine ausgebildete religiöse Kompetenz?

Bei den interviewten Singlefrauen können eine besondere Aktivität und ein eigener Gestaltungssinn in den Formen der religiösen oder quasi-religiösen Lebensgestaltung herausgestellt werden: in der eigenen Weihnachtsfeier und der aktiven Gestaltung des Krippenspiels (*Karin*), in dem Bedürfnis nach eigenen religiösen Ausdrucksgestalten (*Paula*), in den praktizierten meditativen Formen von Alltagsreligiosität (*Paula* und *Karin*), in den vorsichtigen Versuchen, eine Erinnerungskultur zu kreieren (*Antonia*). Diese religiösen oder spirituellen Praktiken haben vor allem eine lebenspraktische Funktion: Sie sollen den täglichen Bedürfnissen nach Ruhe, Besinnung, Gemeinschaft oder Aktivität im Alltag einen Raum geben und helfen, mit den Widrigkeiten, dem Stress und den Unsicherheiten des Lebens besser umgehen zu können.

Andere empirische Studien bestätigen dies: Bereits Mädchen und junge Frauen suchen stark nach eigenen Formen, um ihre Religiosität zu leben (vgl. Kaupp 2005: 357f.). Unterschiede zeigen sich auch in der Thematik und Funktion der Gebete: Jungen beten vorwiegend in Krisenzeiten, bei Mädchen hat das Gebet „auch die Bedeutung eines fundamentalen Nachdenkens über einen als bedrückend empfundenen Alltag“ (Schmid 1989: 197). Religiöse Rituale des Alltags und Feste des Jahreskreises werden überwiegend von Frauen gestaltet (Klein 1999: 27). Auch eine geschlechtsdifferente Delegation von Religiositätsanteilen – besonders bei der religiösen Erziehung in der Familie – kann dort beobachtet werden: Männern werden eher die argumen-

tativen, intellektuellen Kritik- und Diskussionsformen, Frauen dagegen vor allem die religiösen Emotionen und die religiösen Rituale zugeordnet (ebd.: 30). Die diakonische Dimension der Religiosität wird mehrheitlich von Frauen praktiziert (Pflege, Familie, Ehrenamt: etwa 62% der ehrenamtlichen Mitarbeiter/innen sind Frauen und 38% Männer (vgl. Steuer 2003)). Auch Frauen mit Partner/in und/oder Familie streben eine enge Verbindung von Lebensalltag und gelebter Religion an (Sommer 1998: 42).

Es zeigt sich: Die Ergebnisse dieser Studie, die besondere Alltagsverbundenheit religiöser Ausdrucksgestalten, die erhöhte Gestaltungskompetenz und die diakonisch ausgerichteten und alltagsrelevanten Wertvorstellungen der Singlefrauen lassen sich in diesen Katalog besonderer religiöser Bedürfnisse und religiöser Kompetenzen bei Frauen einordnen.

Bußmann hat bereits vor 20 Jahren eine neue christlich motivierte ganzheitliche Existenz, eine ganzheitlich gelebte Religiosität eingefordert. Sie kritisiert 1. die erfahrbare Spaltung von kirchlich gebundener Religiosität und Alltag, 2. die kirchlich reproduzierten Dichotomien von Körperlichkeit und Geist, Ratio und Gefühl und 3. die Trennung von politisch-öffentlichem und persönlich-privatem Handeln. „Dass Glaube und Leben, Beten und Arbeiten, Religion und Alltag als zwei ‚getrennte Bereiche‘ erlebt werden“ (1989: 254), deckt sie als zentrale Defiziterfahrung heutiger Menschen auf. Den gesellschaftlichen Trends der Aufsplitterung und Differenzierung will sie eine „ganzheitliche christliche Existenz“ (ebd.) entgegenstellen. Alltag ist das, was tagtäglich erlebt wird, ist der Ort, in dem sowohl die Erwerbsarbeit als auch die Erholungszeit eingeschlossen sind. Religiosität sollte für Bußmann die Funktion innehaben, die verschiedenen Orte des Alltags miteinander zu verbinden. Sie will der Religion nicht nur einen Ort zuschreiben. Das Spezifische von Religion soll gerade das Übergreifende, Ganzheitliche, Grenzenlose, Verbindende sein.

Verkennt Bußmann hier die notwendigen, nicht rückgängig machbaren funktionalen Ausdifferenzierungen der modernen Gesellschaft, die in religionssoziologischen Analysen Konsens sind? Berger etwa weist der Religion den gesellschaftlichen Ort der privaten Sphäre der Alltagswelt zu (1973: 128). Bußmann will diesen Entwicklungen entgegenwirken und die Formen von Religiosität sichtbar machen, die schon immer existent waren und etwas Verbindendes, Kohärentes, Ganzheitliches symbolisierten. Sie weckt die Aufmerksamkeit für die Gestalten, die schon immer zerteilte Alltagswelten verbanden und zusammenhielten, eine Leistung, die historisch besonders von Frauen ausgeübt wurde!

Bußmann fordert, der Wertschätzung des Körpers und der Sinne in der Religion wieder neue Aufmerksamkeit zu widmen. Religiosität muss erlebbar, greifbar, verstehbar, auf den konkreten Alltag und die Lebenswirklichkeit der Menschen ausgerichtet sein. Religion darf nicht allein rein kognitiv oder reflexiv-rational eingengt werden, sondern will auch die emotionalen

und ästhetischen Dimensionen des Lebens ansprechen. Auch im dritten Punkt versucht Bußmann, die Dichotomien zwischen privat und öffentlich, zwischen politisch und persönlich aufzuheben und zwar diesmal auf der Handlungsebene. Zur Religiosität gehören ihrer Ansicht nach nicht nur Kontemplation, Meditation, rationales Verstehen, Diskussion, emotionale Ergriffenheit, ästhetische Ansprechbarkeit. Es geht auch um die konkreten Konsequenzen, die Religiosität im tatsächlichen Alltagshandeln, im politischen Handeln hat.

(2) Neben Beziehungen zu anderen und der Beziehungsdimension als Korrektiv des eigenen Handelns (und der gelebten Beziehung zu Gott) hat die Beziehung zu sich selbst in den religiösen und quasi-religiösen Ausdrucksformen der Singlefrauen eine besondere Bedeutung. Inwiefern prägt die Beziehungsdimension die religiösen und quasi-religiösen Formen der Lebensgestaltung der Frauen stärker als die der Männer?

Dass die Beziehungsdimension in religiösen Deutungshorizonten von Frauen eine entscheidende Gestaltgröße ist, wurde bereits in anderen Studien (etwa Klein 1994: 283ff.) herausgestellt: Frauen legen ein großes Gewicht darauf, ihre Religiosität als Beziehungsgeschehen zu begreifen und zu gestalten. Diese These muss bei Singlefrauen jedoch differenziert betrachtet werden.

Bei ihnen spielt die Verbundenheit mit anderen Menschen in ihren Lebensgestaltungsmustern eine entscheidende Rolle. Ein Befund dieser Studie ist aber auch der fehlende Gemeinschaftsbezug in religiösen Praktiken bei gleichzeitigem Bedürfnis nach gemeinschaftlichen religiösen Austausch- und Ausdrucksformen. *Paula* wünscht sich eine Gruppe, mit der sie ihre religiösen Gefühle und Gedanken teilen kann. *Karin* praktiziert eine Meditation für sich allein, in der sie sich bemüht, mit anderen Menschen empathisch zu fühlen. Sie sucht eine Gruppe, in der sie gemeinsam meditieren kann und besucht hin und wieder den Gottesdienst. Es ist offensichtlich: Es fehlen Orte, an denen diese Frauen ihre religiösen Bedürfnisse in Gemeinschaft leben und gestalten können!

Das Beziehungsdenken ist bei den Singlefrauen ein grundlegendes Merkmal der eigenen religiös motivierten und/oder diakonisch ausgerichteten Handlungsorientierung. Verantwortung für das Leben anderer (*Paula*), Gerechtigkeit für alle Frauen und auch Männer (*Antonia*) und der Glaube als Ausdruck der liebevollen Begleitung von Kindern (*Karin*) sind von entscheidendem Belang und müssen sich im konkreten Tun und in der Beziehung zu den Mitmenschen zeigen und bewähren.

Diese Befunde bestätigen erneut Gilligans Untersuchungen. Diese hat in ihren Studien der Entwicklung des moralischen Urteils von Mädchen herausgestellt, dass die Beziehungsdimension eine entscheidende Rolle spielt (1984: 36ff.). Der Aspekt von Bindung, Zugehörigkeit, Fürsorge und sozialer Verantwortung ist in weiblichen Handlungsregeln eher auffindbar. Auch Schöll und Fischer (1998: 268f.) haben in ihrer empirischen Studie herausge-

funden: Mädchen akzentuieren in ihren religiösen Deutungsmustern vor allem die soziale Verbindlichkeit von Religion, Jungen dagegen stellen eher rationale Prinzipien in den Vordergrund. Jungen zeigen zudem eine stärkere Status- und Hierarchieorientierung.

Als Beziehungsgeschehen beschreibt eine der Singlefrauen (*Karin*) auch ihr Verhältnis zu Gott: Sie redet mit ihm, zürnt ihm, vertraut ihm, hadert mit ihm, fragt ihn um Rat. *Karins* Gottesvorstellung ist geprägt durch einen Gott der Nähe, der Schutz und Fürsorglichkeit bietet, und der als gleichberechtigter Partner ihr gegenübertritt, ihr zuhört und sowohl Adressat ihres Dankes und ihres Lobes über die Schöpfung als auch ihrer Verletzungen, ihrer Zweifel und ihrer Wut ist. *Karins* Gott ist ein Gott, der in Beziehung steht mit ihr. In ihrem Gottesbild zeigt sich auch eine gewisse Autonomie, die eigene Gottesbeziehung unabhängig von Kirche zu gestalten (Reese 2006: 366ff.).

Dies steht in Übereinstimmung mit dem Konzept der Theologin Heyward, die Gott als Gott in Beziehung begreift: „Ich glaube, dass Gott unsere Macht in Beziehung zueinander, zur ganzen Menschheit und der Schöpfung selbst ist“ (1976: 49).¹⁵

Eine weitere zentrale Erkenntnis der Singlestudie ist: Der Beziehung zu sich selbst wird bei den interviewten Singlefrauen in den religiösen Praktiken der größte Raum gegeben. Die Selbstreflexion beschreiben die Frauen als Beziehungsgeschehen. Die meditativen Formen der Selbstreflexion (*Paula*) oder das weihnachtliche Fest (*Karin*) versinnbildlichen vor allem die Begegnung mit sich selbst, die als intensive und bewusste Beziehung wahrgenommen und zelebriert wird.

Im Markusevangelium wird bereits der Zusammenhang zwischen Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe durch die Antwort Jesu auf die Frage eines der Schriftgelehrten nach dem ‚ersten Gebot unter allen‘ mit Bezug auf das Alte Testament herausgestellt: „Jesus antwortet: Das Erste ist: ‚Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist allein Herr; und du sollst den Herrn, deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus deinem ganzen Denken und aus deiner ganzen Kraft‘. Das zweite ist dieses: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst‘. Größer als dieses ist kein anderes Gebot“ (Mk 12, 28–31). Das Gebot zur Selbstliebe steht gleichberechtigt neben den Geboten der Gottes- und Nächstenliebe (Heyward 1986: 59f.).

Alle Frauen zeigen zudem ein großes Interesse, die Interviews als Möglichkeit der biografischen Selbstthematisierung zu nutzen. „Autobiografi-

15 Heyward, die in der Tradition zu Martin Buber steht, begreift die grundsätzliche Bezogenheit menschlicher Existenz und die Gegenseitigkeit in der Ich-Du-Beziehung zwischen Mensch-Mensch und Gott-Mensch als wesentliche Grundlage ihres Theologietreibens. Sie hat in ihrem Ansatz, Gott als „Macht in Beziehung“ zu denken, die Verbundenheit Gottes mit den Menschen beschrieben. Sie stellt den Gott des Patriarchats, der sich vor allem durch seine Unabhängigkeit vom Menschen auszeichnet, damit radikal in Frage. Sie hinterfragt auch einen solipsistischen Autonomiebegriff und beharrt auf der tiefen, totalen Sozialität aller Dinge (1986).

sches Erzählen trägt somit unmittelbar zur Bildung biografischer wie religiöser Identität bei“ (Sommer 1998: 44).

Als Hypothese kann abschließend formuliert werden, dass die biografische Selbstthematisierung eine religiös zu begreifende Gestaltung der Selbstliebe ist, die besonders stark bei Singlefrauen ausgebildet zu sein scheint.

(3) In den Deutungsmustern der Singlefrauen dominiert ein Verständnis der Welt, in dem eine Verbundenheit der Menschen miteinander und mit der ganzen Welt und eine Gerechtigkeit und Gegenseitigkeit allen Lebens vorherrscht. Diese globale Eingebundenheit wird von den Singlefrauen konkret in der Natur erlebt, die damit auch zu einem alltäglichen (religiösen) Ort der Selbst-, Welt- und Gottesbegegnung wird. Könnten die Natur als bevorzugter spiritueller Ort und die Verbundenheitsmetapher als ein bisher wenig beachtetes religiöses Deutungsmuster Aspekte sein, die vor allem den Lebensalltag und die Lebenserfahrungen von Frauen prägen?

Verbundenheit als Grundkategorie der Wahrnehmung, Gestaltung und Bewältigung des eigenen Lebens ist bei allen Frauen zu finden. Für *Antonia* haben das Miteinander und der soziale Ausgleich eine grundlegende Bedeutung, wenn sie betont, dass die eigene Freiheit durch den Anspruch der anderen auf ihre Freiheit begrenzt ist. Für *Paula* ist die wechselseitige Verbundenheit der verschiedenen Lebensbereiche miteinander, von der sie zehrt und die sie pflegt, ein sehr entscheidendes Gestaltungs- und Verstehensmuster ihres Lebens. Durch diese erfahrene menschliche Verbundenheit fühlt *Paula* sich existenziell angenommen und wird in ihrer Krisenzeit wieder selbst als Mensch handlungsfähig. *Karin* beschreibt mehrfach ihr Gefühl der Verbundenheit mit der Welt als eine grundlegende, existenzielle Erfahrung und Ressource, die sie vorwiegend in der Natur erlebt. Sie findet im Ringen um die richtigen Worte für ihr persönliches Religionsverständnis den Begriff des Verwobenseins ihres Glaubens mit ihrem Leben (vgl. Reese 2006: 350ff.).

Eine erstaunliche Parallelität in einer Einzelbeobachtung kann diese Studie hier mit dem empirischen Befund von Klein (1994) herausstellen. Klein stößt in ihrer Einzelfallstudie über die Biografie einer 76-jährigen Frau, genannt Anna, auf ein bisher eher unübliches und unbekanntes religiöses Deutungsmuster: das Bild des Webens und Stickens. Ebenso wie *Karin* versteht Anna unter Verwobenheit keine engen, gefühlsmäßig aufgeladenen Beziehungen zu Menschen, sondern mit dem Begriff der ‚Verwobenheit‘ bewerten die Frauen ihre Verbindung auch zu Menschen, die weit weg sind. Anna knüpft Verbindung auch mit Toten oder mit Feinden und ihren Widersachern. *Karin* übt sich in ihrer Meditation in der Empathie mit Freunden, bekannten Personen, fremden Menschen und letztlich auch Feinden. Beide Frauen bemühen sich, mit dem Deutungsmuster des Stickens (Klein 1994: 286f.) und des Verwobenseins ein Weltverständnis zu präsentieren, in das die gesamte Menschheit, das eigene Leben und die Welt eingebunden sind. Deuten diese erstaunlichen Parallelen bei diesen je sehr eigenständig gewählten, religiösen

Worten ein Deutungsmuster an, das besonders von Frauen verwendet wird, weil diese darin ein geeignetes und stimmiges Bild für ihre eigenen Erlebnisse und Erfahrungen als Frau in der Gesellschaft finden?

Bei den interviewten Singlefrauen ist die Natur ein Ort, an dem sie sich dieser Verbundenheit mit der Welt gewahr werden. Die Natur ist ein Ort, den sie häufig und gezielt aufsuchen. Hier können sie sich selbst nah sein und sich über ihr Leben, ihre Bedürfnisse, ihre Probleme und ihre Nöte Gedanken machen. Die Natur wird zum Katalysator dafür, die eigene Freiheit als Glück zu begreifen (*Antonia*). Für *Karin* ist die Natur der bevorzugte Ort der Selbst-, Welt- und Gottesbegegnung. Inwiefern ist vor allem für Singlefrauen bzw. für Frauen allgemein die Natur ein Ort, an dem sie sich selbst mit ihren religiösen Bedürfnissen beheimatet fühlen?¹⁶

Inwiefern müsste in der Theologie stärker für die Sprache, Bilder und Modelle sensibilisiert werden, die vor allem Frauenerfahrungen entsprechen und ihnen einen Ausdruck geben? Eine erfahrungsgerechte und verständliche Reformulierung persönlicher Glaubenserfahrungen aus der Perspektive von Frauen ist anzustreben.

4.3.3 Beobachtungen und Anfragen zum Umgang mit institutionalisierter Religion

Bei Frauen ist eine stärkere Verbundenheit mit religiösen Institutionen festzustellen (Schweitzer 1993: 413). Frauen repräsentieren mehrheitlich die Kirchenbesucher und engagieren sich stärker als Männer in Gemeinde und Kirche (Kohler-Spiegel 2001: 568; Kaupp 2005: 370). Wie steht es um das Engagement der Singlefrauen innerhalb kirchlicher Institutionen? Inwiefern sind hier geschlechtsspezifische Unterschiede im Umgang mit institutionalisierter Religion herauszustellen?

(1) Die befragten Singlefrauen haben eine geringe bis gar keine institutionelle Kirchenbindung. Wie können diese Befunde, die einer generellen Feminisierung des Kirchenvolks und einem besonderen weiblichen Engagement innerhalb kirchlicher Aufgaben entgegenstehen, erklärt und gedeutet werden?

Die Befunde zu den interviewten Singlefrauen widersprechen der weit verbreiteten Annahme der stärkeren weiblichen Präsenz in kirchlichen Institutionen (vgl. Olenhusen 1995: 9–12). Außer *Karin*, die ab und zu in die Kirche geht, haben die Frauen kaum bis gar keinen Kontakt zu kirchlichen Institutionen. Mit der höheren Kirchenbindung von Frauen wurde oft die Aussage begründet, Frauen seien religiöser als Männer. Der minimale Kontakt der Singlefrauen zu kirchlichen Institutionen sagt allerdings wenig über ihre gelebte Religiosität im Alltag aus. Diese wurde im Privaten als ein Fundament

16 Diese Frage nach einer ‚größeren Nähe‘ von Frauen zur Natur zielt nicht auf eine größere genetische Verbundenheit der Frau mit der Natur, wie sie oft behauptet wird.

und eine Kraftquelle für die Lebensbewältigung und die Sinngebung beschrieben. Wie ist dieser überraschende Befund bei Singlefrauen zu erklären?

Die höhere Kirchenbindung der Frauen, so bemerkt Kristina Augst, liegt an der weniger ausgeprägten Berufstätigkeit der Frauen (2000: 38f.). Ihre Gegenthese ist, dass Menschen, die berufstätig sind, weniger kirchlich-religiös sind. Strukturelle Unterschiede, unterschiedliche Zeitlogiken des reproduktiven und produktiven Lebensbereichs sind demnach für unterschiedliche Einstellungen der Menschen zu Religion und Kirche verantwortlich (ebd.: 40; auch Voll 1993: 213–252).

Die These von Augst bietet eine eingängige Erklärung für die Befunde dieser Studie an. Die befragten Singlefrauen würden somit deshalb eine geringe institutionell-kirchliche Bindung ausweisen, weil sie ihren Lebensentwurf vorwiegend an ihrem Beruf orientieren. Hier würde sich die eingangs aufgestellte These bestätigen, dass das Geschlecht keine biologisch feste Größe ist, sondern dass geschlechtsspezifische Eigenschaften durch soziale Handlungen, hier bei den Singlefrauen durch die alltägliche Dominanz des Berufslebens, hergestellt werden. Singlefrauen entsprechen damit in ihrem Handeln nicht dem gängigen Bild, das bisher dem weiblichen Geschlecht zugeordnet wurde, und zeigen damit auch weniger eine institutionell-kirchliche Anbindung, die eben nicht biologisch-weiblichen Ursprungs, sondern vermutlich im Lebensalltag der Haus- und Familienfrauen begründet ist.

Stephanie Klein, die die religiösen Tradierungsprozesse in der Familie bezüglich einer Religiosität von Männern und Frauen untersucht hat, kommt zu der Prognose, die den Befunden dieser Studie, der äußerst geringen Anbindung an kirchliche Institutionen, ähnelt. In den von ihr geführten Interviews wird deutlich, dass sich vorwiegend Frauen für die religiöse Erziehung in der Familie zuständig fühlen (1999: 30).¹⁷ Bei diesen Frauen, so beobachtet Klein, ist ein Veränderungsprozess zu beobachten. Die Mütter „begreifen sich nicht mehr als verlängerter Arm der Institution Kirche in die Familie hinein. Sie erziehen ihre Kinder nicht mehr zur Einhaltung von Normen oder zur Bindung an die Institutionen, sondern zu Selbstständigkeit und zu eigener religiöser Entscheidung“ (ebd.: 36). Auf diesen empirischen Befunden aufbauend, befürchtet Klein, dass es zu einer „Spaltung zwischen einer kirchendistanzierten, in privaten Kreisen vornehmlich von Frauen gelebten und tradierten Religiosität und einer immer mehr ausgehöhlten öffentlichen, von Männern geleiteten und bestimmten kirchlich-institutionellen religiösen Praxis kommt“ (ebd.: 39). Klein prognostiziert also, dass immer mehr Frauen künftig kirchlichen Institutionen den Rücken zukehren und kirchlich gelebte

17 Klein stellt heraus, dass es eine gegenseitige Delegation von Religiositätsanteilen der Eltern gibt. „Männer delegieren eher die sinnliche, expressive und vertrauensvolle Seite von Religion an Frauen, während sie selbst die Rolle entweder des argumentativen und intellektuellen Kritikers, des Skeptikers oder des aufgeklärten Überwinders von Religion übernehmen. Frauen delegierten eher die Rolle der Kirchenkritik“ (1990: 30).

Religiosität abnimmt bei einer gleichzeitig zu beobachtenden Lebendigkeit einer privaten, alltagsgebundenen Religiosität. Ebenso gibt Becker, die zunächst die besondere Beheimatung von Frauen in Kirche und christlichen Glaubenstraditionen herausstellt, mit dem Hinweis auf die fortschreitende Enttraditionalisierung zu bedenken, dass „eine allmähliche stärkere Entfernung auch der Frauen insbesondere von der institutionalisierten Religion“ (2002: 462) zu befürchten ist.

Die befragten Singlefrauen, die der gegenwärtigen besonderen Präsenz von Frauen im Kirchenvolk entgegenstehen, scheinen bereits heute trotz einer meist lebendigen, alltäglichen Religiosität eine Distanz zu kirchlichen Institutionen zu pflegen, die von Klein und Becker zukünftig für einen zunehmend größeren Teil der Frauen prognostiziert wird.

(2) Die Singlefrauen haben kritische Anfragen an die heutige Gestalt christlicher Religion, repräsentiert durch die kirchliche Institution. Zeigen sich darin spezifische Probleme und Konfliktfelder, die die Singlefrauen vorwiegend aufgrund ihres Frauseins haben?

Die interviewten Singlefrauen haben ein kritisches Bewusstsein gegenüber der aus ihrer Sicht männlich geprägten christlichen Religion. *Antonia* kritisiert Kirche als ausschließlich männliche Religion, die Frauen keinen Raum für ihre eigenen religiösen Ausdrucksgestalten bietet. Sie wendet sich vehement gegen die aus ihrer Sicht ausgeübte Gewalt und Unterdrückung, die Männer im Namen der Religion und im Namen Gottes gegen Frauen ausgeübt haben und bis heute ausüben. *Paula* kritisiert die Hierarchie innerhalb der Kirche. Ihr fehlt die Möglichkeit, als Frau aktiv einen eigenen spirituellen Ausdruck innerhalb kirchlicher Gruppen zu finden. *Karin* betont, dass ihr eine seelsorgerische Begleitung innerhalb der gemeindlichen Strukturen fehlt (Reese 2006: 389–393).

Es ist nicht erstaunlich, dass die Singlefrauen, die ein stark reflektiertes und kritisches Bewusstsein gegenüber jeglichen Traditionen und Institutionen ausgebildet haben, erhebliche Probleme haben, sich in religiösen Institutionen zu engagieren oder sich selbst mit einer Kirche zu identifizieren, die ihre emanzipative Weltsicht, in der Frauen Männern in allen Dingen gleich gestellt sind, nur zum Teil in ihren Strukturen und ihren Lehren verwirklicht hat.

Feministische Theologie hat in den letzten 30 Jahren in vielfältigen Veröffentlichungen und Analysen (etwa Gössmann 2002) den androzentrischen Charakter christlicher Theologie und christlicher Verkündigung und die patriarchalen Strukturen innerhalb der kirchlichen Institutionen herausgestellt und kritisiert (androzentrische Sprache, männliches Gottesbild, männliche Klerikerkirche (Heizer 1998: 877f.)). Die Befürchtung einer Auswanderung emanzipierter Frauen aus der männlich dominierten Kirche wurde darin bereits mehrfach geäußert.

Während frühere Frauengenerationen sich in aktiver Auseinandersetzung von dem einengend erlebten Gottes- und Kirchenbild lösten (Richter 1982;

Sommer 1998; Silber 1996; Maaßen 1993¹⁸), das ihnen in der Kindheit vermittelt wurde, und eigene Räume auch in der Kirche einklagten und gestalteten (vgl. Heizer 2002: 321f.¹⁹), scheint die Kritik der befragten Singlefrauen an der Kirche nicht zu einer aktiven Auseinandersetzung mit dem Glauben, sondern zu einem privaten Rückzug und einem Verlust religiöser Gemeinschaft zu führen.

5 Zusammenfassung und Ausblick

Ein hermeneutischer Verdacht bezüglich der Wahrnehmung der aufgedeckten Unterschiede in der religiösen und quasi-religiösen Lebensgestaltung und Lebensbewältigung von Singlefrauen ist mir hier abschließend wichtig. Wie kann man diese vermeintlichen Unterschiede zwischen den Geschlechtern religionspädagogisch bewerten, ohne die geschlechtsspezifischen Zuschreibungen zu zementieren und zu reproduzieren? Wenn zuvor die religiösen und quasi-religiösen Lebensgestaltungsmuster geschlechtsspezifisch unterschieden wurden, „soll damit nicht das duale Kategoriensystem von Männlich und Weiblich einfach reproduziert werden“ (Klein 2000: 28). Mein Anliegen ist es, die Prozesse des ‚doing gender‘, die wechselseitigen Prozesse der Konstruktion und Rekonstruktion von geschlechtsspezifischen Verhalten, von geschlechtsspezifischen Rollenbildern, von geschlechtsspezifischer Aneignung von Traditionen zu ergründen, um einen Beitrag dafür zu leisten, die einengenden Wirkungen des ‚doing gender‘ aufzubrechen, die die vielfältigen Formen eines freien, verantwortungsvollen gleichberechtigten Menschseins von Männern und Frauen behindern. Anders ausgedrückt: Eine geschlechtsspezifische Reflexion ist besonders deshalb weiterhin notwendig, weil Macht und Ohnmacht in Gesellschaft und Kirche immer noch geschlechtsspezifisch verteilt sind und man die tiefer liegenden Ursachen dafür zunächst erkennen und verstehen muss, um dann etwas ändern zu können.

Die geschlechtsspezifische Betrachtung einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe der Singles will weder andere Gruppen, wie Singlemänner oder

18 Maaßen hat 1993 bereits die Frage nach dem Auszug der Frauen aus der Kirche zum Anlass genommen, eine empirische Studie mit Theologiestudentinnen durchgeführt und diese nach ihren Motivationen für ihr Studium gefragt. Als Resultat stellt sie heraus, dass sowohl positive als auch negative Erfahrungen mit Kirche die Frauen dazu brachten, sich aktiv und theologisch reflektiert mit Theologie und Kirche im Studium auseinanderzusetzen (1993: 177f.).

19 Im 20. Jahrhundert treten vermehrt Frauen-Basis-Bewegungen auf, die sich zusammenschließen, weil ihnen Wesentliches im Leben der Kirche fehlte, sie ihre Zweitrangigkeit innerhalb der kirchlichen Hierarchien beklagten und sie eigene Räume für sich schaffen wollen (z.B. vielfältige Frauenliturgiekreise, die Frauensynodenbewegung, die ‚Initiative Gleichberechtigung für Frauen in der Kirche – Maria von Magdala‘, die Gruppe ‚Wir sind Kirche-Frauen‘, das Internetdiskussionsforum ‚Frauenkirche‘ u.v.m.) (Heizer 2002: 321).

verheiratete Frauen. ausblenden, noch ein einheitliches weibliches Lebenskonstrukt beschwören, sondern vielmehr für die Vielfalt an weiblichen Lebensmöglichkeiten sensibilisieren. Thürmer-Rohr hat bereits vehement vor den Generalisierungen weiblicher Erfahrungen gewarnt (1987: 38–56).

Die Wahrnehmung der Unterschiede hinsichtlich des Alters, der Klasse, des Geschlechts und der Lebensform wird als erster Schritt der Befreiung und Veränderung begriffen. Auch die Unterschiede zwischen Frauen, d.h. zwischen Singlefrauen, Familienfrauen, Alleinerziehenden, Frauen in Partnerschaften u.a. sind als solche ernst zu nehmen und sichtbar zu machen. Neben dem Wahrnehmen der Differenzen wird meiner Ansicht nach ein neues Nachdenken über Differenzen immer dringlicher. Die Arbeit fühlt sich der Sehnsucht nach einer Welt verbunden, in der Unterschiede wahrgenommen und wertgeschätzt werden, in der die je individuellen Entwicklungspotenziale aufgedeckt und mobilisiert werden, in der alle, Männer und Frauen, Paare und Alleinlebende, je als Mann oder als Frau und als Einzelne sich als Bild Gottes entwickeln können.

Singlefrauen, so zeigt die vorliegende Arbeit, sind in mehrfacher Hinsicht geeignet für eine differenzierte Analyse und Darstellung der modernen gesellschaftlichen Entwicklungen: Zum einen konnten Verhaltensformen und Kompetenzen in den Lebensgestaltungsmustern der Singlefrauen aufgedeckt werden, die bisher vorwiegend Frauen zugeschrieben wurden: Körpersensibilität, Nähe zur Natur, Verbundenheitsmetapher, hohe Bedeutung der sozialen Beziehungen. Zum anderen weisen die Singlefrauen auch gegenläufige Tendenzen auf, die entweder eher an männliche Entwürfe erinnern (z.B. starke Berufsorientierung, geringe institutionelle Kirchenbindung) oder die bisher für Frauen gesellschaftlich untypisch waren (starke Selbstbezogenheit, hohe Bedeutung der Selbstliebe als Beziehungsgeschehen). Singlefrauen, so das zentrale Ergebnis dieser Studie, sind zugleich ‚typisch‘ weiblich und unweiblich. Sie versuchen, gegenläufige Lebenskonzepte individuell in ihren Lebensentwurf zu integrieren. Mit der Sichtbarmachung der speziellen Lebensgestaltungs- und Lebensbewältigungsmuster von Singlefrauen, die bisher gesellschaftlich und kirchlich kaum wahr- und ernst genommen wurden, ist ein wesentliches Ziel der Arbeit erreicht. Die Leser/innen werden dazu aufgefordert, die Lebens- und teilweisen Glaubensreflexionen dieser Frauen in den theologischen und wissenschaftlichen Diskurs mit einzubringen.

6 Literatur

Ammicht-Quinn, Regina (2000): Jung, schön und fit. Körperkult und Körperverachtung aus theologischer Perspektive. In: *Büchel-Thalmaier, Sandra; Jakobs, Monika* u.a. (Hg.): *KörperSinnE. Körper im Spannungsfeld von Diskurs und Erfahrung*. Bern. S. 64–80.

- Augst, Kristina* (2000): Religion in der Lebenswelt junger Frauen aus sozialen Unterschichten. Stuttgart.
- Baas, Stephan; Schmitt, Marina; Wahl, Hans-Werner* (2008): Singles im mittleren und höheren Erwachsenenalter, Sozialwissenschaftliche und psychologische Befunde, Stuttgart.
- Beck, Ulrich; Beck-Gernsheim, Elisabeth* (1990): Das ganz normale Chaos der Liebe. Frankfurt a.M.
- Becker, Sybille* (2002): Geschlechtsspezifische religiöse Sozialisation. In: *Bitter, Gottfried* u.a. (Hg.): Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe. München, S. 460–463.
- Becker-Schmidt, Regina* u.a. (1987): Geschlechtertrennung – Geschlechterdifferenz. Bonn.
- Berger, Peter L.* (1973): Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Frankfurt a.M.
- Borscheid, Peter* (1994): Von Jungfern, Hagestolzen und Singles. Die historische Entwicklung des Alleinlebens. In: *Gräbe, Sylvia* (Hg.): Lebensform „Einpersonenhaushalt“. Frankfurt a.M.
- Brose, Hans-Georg; Wohlrab-Sahr, Monika* (1986): Formen individualisierter Lebensführung von Frauen – Ein neues Arrangement zwischen Familie und Beruf? In: *Brose, Hans-Georg* (Hg.): Berufsbio graphien im Wandel, Opladen. S. 105–115.
- Bugari, Andres; Dupuis, Monique* (1989): Singlefrauen – eine neue Form von Gemeinschaft. In: *Höpflinger, Francois* u.a. (Hg.): Weichenstellungen. Lebensformen im Wandel und Lebenslage junger Frauen, Bern/Stuttgart. S. 201–228.
- Burkart, Günter* (1997): Lebensphasen – Liebesphasen. Vom Paar zur Ehe, zum Single und zurück? Opladen.
- Burrichter, Rita* (1999): Lebensgeschichtliche Perspektiven ernst nehmen. Fachdidaktische Anfragen einer Feministischen Religionspädagogik. In: Religionspädagogische Beiträge 43. S. 14–24.
- Buse, Gunhild* (1993): Macht, Moral, Weiblichkeit. Eine feministisch-theologische Auseinandersetzung mit Carol Gilligan und Frigga Haug. Mainz.
- Bußmann, Magdalene* (1989): Glaube und Alltag. In: *Diakonie* 20. Jg., H. 4. S. 252–256.
- Dirks, Marianne* (1983): Glauben Frauen anders? Erfahrungen. Freiburg.
- Englert, Rudolf* (1996): Individualisierung und Religionsunterricht. In: *Katechetische Blätter* Jg. 121, H. 1, S. 17–21.
- Englert, Rudolf* (1995): Religiöse Erwachsenenbildung. Situation – Probleme – Handlungsorientierung. Stuttgart.
- Englert Rudolf* (2009): Grundkategorien erwachsener Religiosität: ‚Transformation‘ – ‚Bewährung‘ – ‚Berufung‘. In: Initiativekreis Religiöse Erwachsenenbildung (Hg.): Was ist erwachsene Religiosität? Mönchengladbach.
- Englert, Rudolf* (1995): Braucht ein individualisierter Lebensglauben noch die Bildungsarbeit der Kirchen? In: *Erwachsenenbildung* Jg. 41, S. 177–181.
- Englert, Rudolf* (2002): Religiöse Bildung ohne Streitwert? Anfragen an eine postmoderne Revision religiöser Bildung. In: *Entwürfe* Jg. 17, S. 53–58.
- Fünfsinn, Bärbel* (2002): Körper. Befreiungstheologisch (Lateinamerika). In: *Gössmann, Elisabeth* u.a. (Hg.): Wörterbuch der Feministischen Theologie, 2. Aufl. Gütersloh. S. 341–343.
- Gebara, Ivone* (1997): Der Körper – neuer Ausgangspunkt für die Theologie. In: *Fama. Feministisch-theologische Zeitschrift* 4, S. 14–15.
- Gilligan, Carol* (1984): Die andere Stimme, Lebenskonflikte und Moral der Frau. München.

- Gössmann, Elisabeth* u.a. (2002): Wörterbuch der Feministischen Theologie. 2. Aufl. Gütersloh.
- Haug, Frigga* (1984): Die Moral ist zweigeschlechtlich. In: *Opitz, Claudia* (Hg.): Weiblichkeit oder Feminismus? Weingarten. S. 95–122.
- Heizer, Martha* (1998): Fragen zur weiblichen religiösen Sozialisation. In: Katechetische Blätter 113, H. 12. S. 875–882.
- Heizer, Martha* (2002): Art. ‚Basisbewegungen‘. In: *Gössmann, Elisabeth* u.a. (Hg.): Wörterbuch der Feministischen Theologie- 2. Aufl., Gütersloh. S. 321–323.
- Heizer, Martha; Anker, Elisabeth* (1993): Funkenflug aus dem Elfenbeinturm. Erfahrungen beim Glaubenlernen. Thaur.
- Heyward, Carter* (1986): Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung. Stuttgart.
- Hoyer, Birgit* (1999): Gottesmütter. Lebensbilder kinderloser Frauen als fruchtbare Dialogräume für Pastoral und Pastoraltheologie. Münster.
- Hradil, Stefan* (1995): Die Single-Gesellschaft. Schriftenreihe des Bundeskanzleramtes, Bd. 17, München.
- Jakobs, Monika* (2002): Körper/Leib. In: *Büchel-Thalmaier, Sandra; Jakobs, Monika* u.a. (Hg.): KörperSinnE. Körper im Spannungsfeld von Diskurs und Erfahrung. Bern. S. 11–17.
- Jakobs, Monika* (2003): Feminismus, Geschlechtergerechtigkeit und Gender in der Religionspädagogik. In: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik, H. 2, S. 74–94.
- Kaufmann, Jean-Claude* (2002): Singlefrau und Märchenprinz. Über die Einsamkeit moderner Frauen. Konstanz.
- Kaupp, Angela* (2005): Junge Frauen erzählen ihre Glaubensgeschichte. Eine qualitativ-empirische Studie zur Rekonstruktion der narrativen religiösen Identität katholischer junger Frauen. Stuttgart.
- Klein, Stephanie* (1994): Theologie und empirische Biographieforschung. Stuttgart.
- Klein, Stephanie* (1995): Glauben Frauen anders? Die Entfaltung des Glaubens in der Lebensgeschichte von Frauen, In: *Becker, Sybille; Nord, Ilona* (Hg.): Religiöse Sozialisation von Mädchen und Frauen. Stuttgart. S. 166–183.
- Klein, Stephanie* (1999): Religiöse Tradierungsprozesse in Familien und Religiosität von Männern und Frauen. In: Religionspädagogische Beiträge 43. S. 25–40.
- Klein, Stephanie* (2000): Gottesbilder von Mädchen. Bilder und Gespräche als Zugänge zur kindlichen religiösen Vorstellungswelt. Stuttgart u.a.
- Kohler-Spiegel, Helga* (2001): Art. ‚Feministische Theologie, Religionspädagogik: systematisch‘. In: Lexikon der Religionspädagogik Bd. 1. S. 563–570.
- Könemann, Judith* (2002): ‚Ich wünschte, ich wäre gläubig.‘ Zugänge zur Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne. Opladen.
- Lott, Jürgen* (1987): Lebenswelt von Männern und Religion. In: *Grözinger, Albrecht; Luther, Henning*: Religion und Biographie. München. S. 174–185.
- Luckmann, Thomas* (1991): Die unsichtbare Religion. Frankfurt a.M.
- Maafen, Monika* (1993): Biographie und Erfahrung von Frauen. Ein feministisch-theologischer Beitrag zur Relevanz der Biographieforschung für die Wiedergewinnung der Kategorie Erfahrung. Münster.
- Maier, Christl* (2002): Art. ‚Körper, Biblisch: Altes Testament‘. In: *Gössmann, Elisabeth* u.a. (Hg.): Wörterbuch der Feministischen Theologie, 2. Aufl., Gütersloh. S. 331–333.

- Moltmann-Wendel, Elisabeth* (1994): *Mein Körper bin Ich. Neue Wege zur Leiblichkeit.* Gütersloh.
- Naurath, Elisabeth* (2000): *Seelsorge als Leibsorge. Perspektiven einer leiborientierten Krankenhauseselsorge.* Stuttgart.
- Nave-Herz, Rosemarie; Sander, Dirk* (1998): *Heirat ausgeschlossen? Ledige Erwachsene in sozialhistorischer und subjektiver Perspektive.* Frankfurt a.M.
- Nunner-Winkler, Gertrud* (Hg.) (1991): *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik.* Frankfurt a.M.
- Olenhusen, Irmtraud Götz von* (1995): *Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Forschungsstand und Forschungsperspektiven.* In: ders., *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert.* Stuttgart u.a. S. 9–12.
- Pohl, Katharina* (1994): *Singles im Alltag. Sozio-demographische Aspekte der Lebenssituation Alleinstehender.* In: *Grötzinger, Gerd* (Hg.): *Das Single. Gesellschaftliche Folgen eines Trends.* Opladen. S. 41–64.
- Reese, Annegret* (2006): *„Ich weiß nicht, wo da Religion anfängt oder aufhört.“ Eine empirische Studie zum Zusammenhang von Lebenswelt und Religiosität bei Singlefrauen.* Gütersloh.
- Richter, Jutta* (1982): *Himmel – Hölle – Fegefeuer. Versuch einer Befreiung.* Weinheim/Basel.
- Schillebeeckx, Edward* (1990): *Menschen. Die Geschichte von Gott,* Freiburg.
- Schmid, Hans* (1989): *Religiosität der Schüler und Religionsunterricht. Empirischer Zugang und religionspädagogische Konsequenzen für die Berufsschule.* Bad Heilbrunn.
- Schöll, Albrecht; Fischer, Dietlind* (1998): *Lebenspraxis und Religion. Fallanalysen zur subjektiven Religiosität von Jugendlichen.* Gütersloh.
- Schweitzer, Friedrich* (1993): *Religiöse Entwicklung und Sozialisation von Mädchen und Frauen. Auf der Suche nach empirischen Befunden und Erklärungsmodellen.* In: *Der Evangelische Erzieher* 45. S. 411–421.
- Silber, Ursula* (1996): *Zwiespalt und Zugzwang. Frauen in Auseinandersetzung mit der Beichte.* Würzburg.
- Sommer, Michael* (2009): *Ernährung als Spiegel des gesellschaftlichen Struktur- und Mentalitätswandels.* In: *Institut für Demoskopie Allensbach* (Hg.), *Allensbacher Markt- und Werbeträgeranalyse (AMW) 2009.*
- Sommer, Regina* (1998): *Lebensalltag und gelebte Religion von Frauen. Konsequenzen einer geschlechtsspezifischen Betrachtungsweise für die Praktische Theologie.* In: *Fechtnner, Kristian; Haspel, Michael* (Hg.): *Religion in der Lebenswelt der Moderne.* Stuttgart, S. 28–47.
- Sommer, Regina* (1998): *Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen. Eine qualitativ-empirische Studie über den Zusammenhang von biographischer Struktur und religiöser Orientierung.* Stuttgart/Berlin/Köln.
- Steuer, Ingo* (2003): *Frauen im sozialen Ehrenamt. Eine Umfrage.* In: *Fuhrmann, Siri; Geldbach, Erich; Pahl, Irmgard* (Hg.): *Soziale Rollen von Frauen in Religionsgemeinschaften. Ein Forschungsbericht.* Münster. S. 155–179.
- Tamez, Elsa* (1998): *Das Leben der Frauen als heiliger Text.* In: *Concilium* Jg. 3. S. 288–296.
- Thürmer-Rohr, Christina* (1987): *Vagabundinnen. Feministische Essays.* Berlin.

- Voll, Peter* (1992): Vom Beten in der Mördergrube. In: *Dubach, Alfred; Campiche, Roland*: Jede(r) ein Sonderfall? Basel. S. 213–252.
- Wippermann, Carsten* (1998): Religion, Identität und Lebensführung. Typische Konfigurationen in der fortgeschrittenen Moderne. Opladen.