

Genderaspekte in der Katholizismusforschung

Lucia Scherzberg

1. Von Frauengeschichte und Feministischer Theologie zur Geschlechterforschung

Die Situation in der Theologie und den Geschichts- und Sozialwissenschaften in den 1970er und 1980er Jahren in Bezug auf Geschlechterfragen ähnelten sich zunächst. Der Fokus lag auf „Frauenfragen“, d. h. der Entwicklung einer „Frauengeschichte“¹, bzw. in der Theologie auf der Entfaltung einer Feministischen Theologie, in der die Kirchengeschichte als innertheologische Disziplin nicht die Vorreiterin war. Unabhängig vom Fach genoss die aufkommende Frauenforschung keine besondere Anerkennung; sie befand sich eher an den Rändern der jeweiligen Wissenschaften und wurde und wird kaum in Überblickswerken, Handbüchern, Einführungs- oder Prüfungsliteratur berücksichtigt. Im Fokus standen zunächst einmal Einzelstudien, vor allem Biographien, weil diese geeignet waren, Frauen in der Geschichte sichtbar zu machen. Vor allem in der Kirchengeschichte war die Auseinandersetzung mit und die Entwicklung von Theorien kaum vorhanden. Beide Disziplinen, Geschichtswissenschaft wie Theologie, gingen von einem zweigeschlechtlichen Paradigma aus und schrieben im Blick auf die Geschlechterdifferenz zumindest teilweise eine binäre Geschlechterordnung fort.²

1 Esther HORNING, Die Wahrnehmung der Geschlechterkonstruktion. Ein integrativer Ansatz der Kirchengeschichte, in: KZG 22 (2009), 292–307.

2 Vgl. ebd., 293–298; Nina KOGLER, GeschlechterGeschichte der Katholischen Aktion im Austrofaschismus. Diskurse, Strukturen, Relationen (Religion, Kultur, Gesellschaft Bd. 4), Wien/Münster 2014, 23; Ute GAUSE, Julia PAULUS, Evangelische und katholische Genderforschung im Überblick, in: U. GAUSE, B. HELLER, J. C. KAISER (Hg.), Starke fromme Frauen? Eine Zwischenbilanz konfessioneller Frauen heute, Hofgeismar 2000, 5–23; Ruth ALBRECHT, Am Anfang eines langen Weges. Frauen und Geschlechterforschung in der Kirchengeschichte, in: I. DINGEL (Hg.), Feministische Theologie und Gender-Forschung. Bilanz, Perspektiven, Akzente, Leipzig 2003, 67–82.

1.1 „Gender“ als analytische Kategorie

„Gender“ als analytische Kategorie zu entwickeln und anzuwenden, sollte genau diese Selbstverständlichkeit und Festschreibung einer binären Geschlechterordnung aufbrechen. Joan W. Scott schrieb 1994:

„Was wir brauchen, ist die Ablehnung der festgeschriebenen und permanenten Eigenschaft des binären Gegensatzes, eine echte Historisierung und die Dekonstruktion der Bedingungen des geschlechtlichen Unterschieds.“³

Scott analysiert „Gender“ als Teil gesellschaftlicher Beziehungen und als Ausdrucksmittel für Machtbeziehungen. Als Teil gesellschaftlicher Beziehungen enthält die Kategorie Gender vier Elemente: (1) über die Kultur zugängliche Symbole, (2) Deutungen der Symbole als normative Ansätze, (3) die Konstruktion eines sozialen Geschlechts durch Zuweisungen, die den normativen Konzepten entsprechen sowie (4) die subjektive Identität. Die „kulturell zugängliche[n] Symbole“⁴ können in den verschiedensten, auch widersprüchlichen Formen und Weisen repräsentiert werden, man denke z. B. an Eva und Maria als kulturelle Symbole, die in unterschiedlichster Weise dargestellt werden können. Die aus den Interpretationen geschöpften, in Religion, Bildung und Erziehung, Recht, Wissenschaft und Politik wirksamen normativen Konzepte beziehen sich zumeist auf feste binäre Gegensätze, in denen sich die zugeschriebene Bedeutung des Männlichen und des Weiblichen spiegelt. Die normativen Konzepte regeln Zugangs- und Partizipationsmöglichkeiten und formen schließlich die subjektive Identität. Nach Joan Scott müssen Historiker*innen fragen, wie soziales Geschlecht subjektive Identität prägt und konstruiert. In welcher Beziehung stehen subjektiv konstruierte Identitäten zu gesellschaftlichen Organisationen und kulturellen Ausdrucksformen/Repräsentationen? Die besten Versuche in dieser Richtung sieht Scott in Biographien verwirklicht, dabei dürfe man aber nicht stehen bleiben. Aufgabe der historischen Forschung sei, die jeweiligen Beziehungen zwischen den vier genannten Elementen der Gender-Kategorie herauszufinden.⁵

Zum zweiten Punkt verweist Scott darauf, dass Machtbeziehungen mit Hilfe von Geschlecht ausgedrückt werden. In den monotheistischen Religionen und den von ihnen bestimmten gesellschaftlichen Traditionen werde immer wieder

3 Joan W. SCOTT, Gender: Eine nützliche Kategorie der historischen Analyse, in: N. A. KAISER (Hg.), *Selbstbewusst. Frauen in den USA*, Leipzig 1994, 49. Siehe zum ganzen Abschnitt auch: Angelika WETTERER, *Konstruktion von Geschlecht. Reproduktionsweisen der Zweigeschlechtlichkeit*, in: R. BECKER, B. KORTENDIEK (Hg.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, Wiesbaden 2010, 126–129.

4 SCOTT, Gender (Anm. 3), 53.

5 Vgl. ebd., 52–56.

und mit besonderer Hartnäckigkeit die Geschlechterdifferenz dazu verwendet, hierarchische Beziehungen zu symbolisieren. Da dies die konkrete Existenz von Männern und Frauen nicht unberührt lässt, ordnen Genderkonzepte das gesellschaftliche Leben nicht nur symbolisch, sondern auch konkret. Daraus resultieren Machtverteilung und Machtverhältnisse. Deshalb ist Gender in die Erzeugung, Begründung und den Erhalt von Machtverhältnissen eingebunden.⁶

1.2 Kirchengeschichte und „Gender“

Esther Hornung greift den Begriff „Geschlecht“ als soziales Konstrukt für die Kirchengeschichte auf und betrachtet ihn als analytische Kategorie zur Erhellung der Vergangenheit sowie als Gegenstand der historischen Forschung. „Geschlechtergeschichte“ thematisiert die Selbstwahrnehmung historischer Akteure hinsichtlich ihrer Zuordnung zu einem Geschlecht und deren Auswirkung auf die Identitätsbildung. Auf einer zweiten Ebene werden die Zuweisung eines Geschlechts von „außen“ und die damit verbundenen vorgeformten Rollenerwartungen untersucht, auf einer dritten die gesellschaftliche Ordnung, in die Selbst- und Fremdzuweisung und die daraus resultierende Identitätsbildung eingebettet sind. Alle drei Ebenen hängen miteinander zusammen und beeinflussen sich gegenseitig.⁷

Zur Beschreibung dieser Wechselwirkung greift Hornung auf ein Modell von Regine Gildemeister zurück, das die einfache Unterscheidung von biologischem Geschlecht (*sex*) und sozialem Geschlecht (*gender*) erweitert. *Sex* bezeichnet in diesem Modell nicht einfach etwas biologisch Gegebenes, sondern hat bereits eine soziale Dimension – als „Geburtsklassifikation des körperlichen Geschlechts aufgrund sozial vereinbarter biologischer Kriterien“⁸. Die Zuordnung zu einem Geschlecht bei der Geburt ist nicht unbeeinflusst von einem herrschenden Paradigma. Sieht dieses eine binäre Geschlechterordnung vor, besteht ein gewisser Druck, ein neugeborenes Kind eindeutig als „weiblich“ oder als „männlich“ einzuordnen. Gildemeister spricht weiterhin von einer „sex-category“ und bezeichnet damit die Performanz einer Geschlechtszugehörigkeit im Alltag. Diese entspricht nicht notwendig der Geburtsklassifikation. Die Kategorie *gender* bezieht sich dann auf Verhalten und Interaktionen, durch welche die Darstellung einer Geschlechtszugehörigkeit bestätigt wird, z. B. durch rollenkonformes Verhalten. Die

6 Vgl. ebd., 56 f.

7 Vgl. HORNUNG, Wahrnehmung der Geschlechterkonstruktion (Anm. 1), 299.

8 Regine GILDEMEISTER, Doing Gender. Soziale Praktiken der Geschlechterunterscheidung, in: BECKER, KORTENDIEK (Hg.), Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung (Anm. 3), 137–145, hier 138.

Person orientiert sich an normativen Vorgaben z. B. hinsichtlich von Aussehen und Tätigkeiten, die als passend für ein bestimmtes Geschlecht gelten, und richtet ihr persönliches Verhalten danach aus.⁹ Thema einer Geschlechtergeschichte wäre dann diejenige Geschlechterkonstruktion, die eine Analyse des Wechselverhältnisses der drei genannten Kategorien ergibt. Ein solches Vorgehen fokussiert nicht auf Frauenforschung oder Frauengeschichte, sondern ist offen für Männerforschung oder die Forschung zu einem dritten Geschlecht oder zu Transgender-Identitäten.¹⁰

Ein weiterer wichtiger Schritt ist für Hornung die kritische selbstreflexive Betrachtung. Forscher*innen müssen fragen, inwieweit soziale Konstruktionen von Geschlecht und kulturelle Prägungen bereits ihren Forschungsgegenstand und ihre persönliche Wahrnehmung und Methodenwahl bestimmen. Dies betrifft die Wahl der Gegenstände, die Bestimmung von Desideraten und deren Rangfolge als auch den Umgang mit den Quellen. Forschende Gruppen müssen in die Diskussion über ihre eigene Position und Vorprägung innerhalb des erläuterten Kategorien-Modells treten, nicht zuletzt auch um die Forschungsergebnisse nicht unreflektiert in ein kollektives Gedächtnis einzuordnen. „Die Aufgabe der Geschichtswissenschaft liegt meiner Auffassung nach darin, die Re-Konstruktionen des Gewesenen transparent zu halten“, schreibt Hornung, „um damit den kritischen Zugriff auf die daraus abgeleiteten Sinn-Stiftungen und Identifikationsangebote des kollektiven Gedächtnisses frei zu halten.“¹¹

Im Zentrum der Kirchengeschichte stehen für Hornung aber nicht vorrangig die Geschlechterkonstruktionen, sondern das Verständnis von „Kirche“ durch die Zeiten hindurch. Wenn nun das Geschlechterverhältnis und die Konstruktionen von Geschlecht in den Blick kommen und zum Gegenstand der Analyse werden, können sich dadurch Deutungsmuster der Kirchengeschichtsschreibung verändern. Dies hat Einfluss sowohl auf das, was als Kirche, als auch auf das, was als christlich verstanden wird. Kirchengeschichte muss Antwort geben auf die Fragen, wie Geschlecht konstruiert, realisiert und gewandelt wurde und wie sich die Konstruktionen von Geschlecht im Wechsel der Zeiten änderten.¹² Die Kirchengeschichte nähert sich damit sehr stark dogmatischen und ethischen Fragen. So fragt Hornung: „Welche Selbst-Konstruktionen und Identitäten wurden von der offiziellen Theologie oder dem Lehramt forciert? Gab es Gegenentwürfe und wenn ja, von wem und in welcher Hinsicht warum?“¹³

9 Ebd., 137 f.

10 HORNUNG, Wahrnehmung der Geschlechterkonstruktion (Anm. 1), 301.

11 Ebd., 302.

12 Vgl. ebd., 304.

13 Ebd., 304 f.

2. Symbolische Geschlechterordnung im Christentum

Im Alten Testament wird die männliche Rolle Gott, die weibliche dem Volk Israel zugeordnet.¹⁴ Vor allem die Propheten verwenden für Gott das Bild des Ehemannes und für das Volk Israel das der Ehefrau. Israel erscheint als die geliebte Frau, aber auch als untreue Ehegattin (z. B. Hos 1,2–3,5, Jes 54, Jer 3, Ez 16). Sexuelle Untreue wird zum Symbol für die mangelnde Bundestreue des Volkes und kann auch gewaltsame Strafen nach sich ziehen. Im Neuen Testament wird die Verbindung zwischen Christus und der Kirche als Braut-Verhältnis symbolisiert (Eph 5,21–6,9). Diese Zuordnung von männlichen und weiblichen Rollen wird im ekklesiologischen Denken auf das Gegenüber und Miteinander von Amt und Gemeinde übertragen: Das Amt ist männlich, die Gemeinde weiblich. Dies führt schließlich dazu, dass mit Hilfe dieser Symbolisierungen der Ausschluss von Frauen von der sakramentalen Weihe begründet wird.¹⁵

In der Vorstellung von Gott als Vater und der Kirche als Mutter sind ebenfalls Geschlechtsrollenzuschreibungen wirksam. In der Mystik versteht sich die Seele Christus gegenüber als weiblich: Sie ist die Braut und Christus der Bräutigam, und beide sehnen sich nach einer Vereinigung miteinander.¹⁶

Die Funktion dieser symbolischen Geschlechterordnung besteht darin, dass zum einen eine Differenz zwischen Gott und Mensch angezeigt werden soll.¹⁷ Wenn Gott männlich und das Volk Israel oder die Kirche weiblich verstanden werden, dann soll damit die Verschiedenheit zwischen Gott und Mensch ausgedrückt werden. Andererseits zeigt sich im Symbol der Brautschaft oder der Ehe auch eine liebevolle Beziehung zwischen Gott und Mensch. Vor allem für die mystische Vereinigung der Seele mit Christus werden viele erotische Bilder und Metaphern verwendet.

Neben diesen beiden Funktionen der symbolischen Geschlechterordnung gibt es noch eine dritte, die häufig Probleme schafft, wenn nämlich mit der Zuordnung von männlichen und weiblichen Geschlechterrollen ein Verhältnis von Über- und Unterordnung ausgedrückt werden soll.¹⁸ Handelt es sich um das Verhältnis von

14 Abschnitt 2 findet sich in ähnlicher Form in Lucia SCHERZBERG, Die Rolle der Geschlechter im Christentum, in: „zur debatte“ (2016) H. 2; dies., Keine Angst vor „Gender“, in: Paul M. ZULEHNER, Tomáš HALÍK (Hg.), Wir teilen diesen Traum. Theologinnen und Theologen aus aller Welt argumentieren Pro Pope Francis, erscheint als eBook im Patmos-Verlag, Ostfildern 2018.

15 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt (*Inter insigniores*), Kap. 5, URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_ge.html.

16 Vgl. Bernard MCGINN, Art. Mystik (Historisch-theologisch), in: LThK³ Bd. 7, 1998, 587–593, hier 590 f.

17 Vgl. Christina VON BRAUN, Glauben, Wissen und Geschlecht in den drei Religionen des Buches, Wien 2009, 21–39, besonders 23, 37.

18 Siehe oben die Ausführungen Scotts (bei Anm. 3–6).

Gott und Volk Israel, von Gott und Kirche oder Christus und Kirche, ist dies zutreffend und nachvollziehbar, nicht aber für das Verhältnis von Männern und Frauen. Dass der Ehemann der Ehefrau übergeordnet ist, trifft nur für patriarchale Gesellschaftsordnungen zu.

Die symbolische Geschlechterordnung des Christentums beruht also auf einem patriarchal gestalteten Verhältnis der Geschlechter. Gott und den menschlichen Mann verbinden in diesem Modell die Liebe zum Volk Israel/zur Kirche beziehungsweise zur Frau, aber auch die jeweilige Herrschaft. Das Volk Israel/die Kirche bzw. die menschliche Frau verbindet die Liebe zum Mann, aber auch der geschuldete Gehorsam. Verändert sich das Geschlechterverhältnis auf der gesellschaftlichen Ebene in Richtung eines partnerschaftlichen Beziehungsideals, lassen sich diese Bilder nicht weiter anwenden. Dass der Mann seine Frau so lieben soll, wie Christus die Kirche liebt, wäre eine Aussage, die beibehalten werden kann, aber dass er über die Frau herrscht, wie Christus über die Kirche herrscht, beziehungsweise die Frau ihm gehorsam sein soll, wie die Kirche Christus, ist nicht mehr plausibel. Der Vergleichspunkt kann nur noch die Liebe sein. Das heißt, der Mann soll die Frau lieben wie Christus die Kirche liebt, und auch die Frau soll den Mann lieben wie Christus die Kirche liebt. Dann aber entfällt die Polarität der Geschlechter als Symbol für das Gegenüber von Gott und Mensch.

Lässt sich dieses Problem in dem Sinne lösen, dass die Geschlechter zwar als verschieden, aber als gleichwertig betrachtet werden? Man würde damit an der Verschiedenheit festhalten, ohne mit ihr eine Rangordnung auszudrücken. Die Geschlechter stünden in einem Verhältnis der Komplementarität zueinander, statt einer Über- und Unterordnung. „Frauen sind ebenbürtig, aber andersartig. Erst Mann und Frau zusammen machen den ganzen Menschen aus“, konstatierte Karl Kardinal Lehmann. „Nur in der wechselseitigen Ergänzung wird Menschsein verwirklicht. Die volle Annahme der Verschiedenheit der Geschlechter ist eine Voraussetzung für wahre Gerechtigkeit. So wird die Differenz in der Wesensgleichheit betont.“¹⁹ Es ist zuzugestehen, dass mit diesem Modell Diskriminierungen vermieden werden sollen. Latent sind aber Diskriminierungen enthalten, die mit der Betonung der „Natürlichkeit“ der Geschlechterdifferenz zusammenhängen. Was kulturell nicht mehr als (Rang-)Unterschied besteht, soll nun mit einer „natürlichen“ Ungleichheit ausgedrückt werden, damit die Polarität erhalten bleibt. Hinter diese „Natur“ kann dann konsequenterweise nicht zurückgegangen werden.

19 Karl LEHMANN (4. Mai 2012), Anthropologische Perspektiven aus der Sicht katholischer Theologie, in: http://dcms.bistummainz.de/bm/dcms/sites/isiweb_inhalte/kardinal_dcms/texte/texte_2012/anthropologie.html (eingesehen am 20. April 2018); Karl LEHMANN, Mann und Frau als Problem der theologischen Anthropologie, in: K. LEHMANN (Hg.), Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten, Freiburg 1993, 76–92.

Damit allerdings wird ein *theologisches* Konzept naturalisiert. Macht man sich theologisch die Unterschiedlichkeit von Mann und Frau zunutze, um das Verhältnis zwischen Gott und Mensch oder Christus und der Kirche zu veranschaulichen, wird es problematisch, wenn man dieses theologische Konzept, das auf Symbolisierungen beruht, auf biologische Gegebenheiten zurückführt und diese biologischen Gegebenheiten aufgrund ihrer „Natürlichkeit“ zur Norm macht. Dann erscheinen die binäre Geschlechterordnung und entsprechend auch Heterosexualität als „natürlich“ und schöpfungsgemäß, d. h. als Plan Gottes, der andere Geschlechtszugehörigkeiten und -identitäten, andere sexuelle Orientierungen und Lebensformen ausschließt.²⁰

Allerdings bietet bereits die herkömmliche christliche symbolische Geschlechterordnung Ansatzpunkte für größere Vielfalt und ein Verständnis von fließenden Geschlechterrollen und -identitäten.

Gott beispielsweise kann weiblich symbolisiert werden. Das Alte Testament kennt Bilder von Gott als Mutter, zum Beispiel als stillende Mutter. Papst Johannes Paul II. betonte, dass Gott unser Vater, aber auch unsere Mutter sei. Alleine das könnte die einseitige männliche Symbolisierung Gottes schon aufbrechen. Ähnliches gilt für Christus. Es gibt mystische und theologische Strömungen im Mittelalter, z. B. die Mystikerin Juliana von Norwich, in denen Christus als Mutter bezeichnet wird oder der Kreuzestod Christi mit weiblicher Symbolik in Verbindung gebracht wird. Mit dieser flexiblen Symbolik hinsichtlich der Geschlechter könnte man z. B. die Einseitigkeit der symbolischen Zuordnung hinsichtlich des Amtes überwinden. Auch die Betrachtung der Gestalt Mariens, die in der katholischen Tradition eine große Rolle spielt, zeigt die Problematik einer Naturalisierung theologischer Konzepte. Ordnet man Maria in die dargestellte symbolische Geschlechterordnung ein, bringt sie die feste Ordnung durcheinander. Maria kann mit der Kirche identifiziert werden, dann ist sie Braut Christi, aber andererseits Mutter Christi. Als Symbol für die Kirche ist sie die Mutter aller Menschen, wie Gott unser Vater ist. Gleichzeitig gilt Maria aber auch als Mutter der Kirche. Diese vielfältige Symbolik, die Maria zugeschrieben wird, sprengt die symbolische Geschlechterordnung, die wir erörtert haben, und macht deutlich, dass diese Symbolik nichts „Natürliches“ ist und sich nicht auf Biologie zurückführen lässt. Es gibt also schon im inneren theologischen Bereich die Möglichkeit, eine fixe Geschlechterordnung aufzubrechen. Diese gehört nicht zum innersten Wesen dessen, was christlich ist, sondern ist eine zeitbedingte kulturelle Konstruktion.

20 Zur „Naturgegebenheit“ und „Schöpfungsgemäßheit“ der binären Geschlechterordnung im katholischen Verständnis vgl. KOGLER, *GeschlechterGeschichte* (Anm. 2), 93–96.

3. Wie viel Theorie braucht eine geschlechtersensible Kirchengeschichte?

Im ersten Punkt wurde auf die anfängliche Zurückhaltung historischer Frauenforschung in der Anwendung (sozialwissenschaftlicher) Theorieansätze hingewiesen. Joan Scott merkte 1994 dazu an: „Da feministische Historikerinnen die gleiche Ausbildung wie andere Historikerinnen haben, fühlen sie sich beim Beschreiben eher zu Hause als in der Theorie.“²¹ Dahinter steht auch ein grundsätzliches Problem, nämlich die Frage, ob die Kontingenz historischer Prozesse durch sozialwissenschaftliche Theorien überhaupt eingeholt werden könne. Zum einen finden sich in einer Vielfalt historischer Einzelstudien immer auch solche, deren Ergebnisse nicht zu einer bestimmten Theorie passen. Zum anderen bewegen sich sozialwissenschaftliche Theorien häufig auf der Makro- oder vielleicht noch Meso-Ebene, so dass historische Studien, die sich auf die Mikro-Ebene konzentrieren, Kompatibilitätsprobleme haben. Derartige Probleme zeigen sich z. B. in der Anwendung von Theorien gesellschaftlicher Differenzierung auf historische Phänomene und den daraus entstehenden Debatten zwischen Historiker*innen und Sozialwissenschaftler*innen.²² Betroffen sind auch Theorien, die Genderaspekte beachten und berücksichtigen. Im Folgenden sollen der Ansatz einer Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert sowie die Kritik an diesem Konzept thematisiert werden, ebenso die damit zusammenhängende These einer (Re-)Maskulinisierung von Religion.

3.1 Das Konzept einer Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert

Die Feminisierungsthese geht von einer größeren Beteiligung von Frauen an religiösen Vollzügen und einer entsprechenden weiblichen bzw. verweiblichenden Prägung von Frömmigkeit überhaupt und konkreten Frömmigkeitsformen aus. Zudem wird eine größere Nähe zwischen Religion und dem weiblichen Geschlechtscharakter angenommen. Die Vertreter einer (Re-)Maskulinisierungsthese führen das Bestreben von Seelsorgern und Theologen an, Männer für die kirchliche Praxis und die Partizipation am Gottesdienst zurückzugewinnen, Religion

21 SCOTT, *Gender* (Anm. 3), 31.

22 Z. B. Karl GABRIEL, Christel GÄRTNER, Detlef POLLACK (Hg.), *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin 2014, passim; Uwe SCHIMANK, *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*, Opladen 1996, 17–25.

und Einstehen für die Religion als eine Haltung der Männlichkeit zu definieren und eine Vermännlichung von Frömmigkeitsformen anzustreben.

Ursprünglich im angelsächsischen protestantischen Kontext entstanden, stellte die Feminisierungsthese einen Zusammenhang mit den Theorien der Säkularisierung und funktionalen Differenzierung der bürgerlichen Gesellschaft her. Zur funktionalen Differenzierung gehörte auch die Aufteilung nach Geschlechtersphären. Männer zogen sich in diesem Prozess aus dem Bereich der Religion zurück und wandten sich den ihnen zugeschriebenen Sphären der Politik und Wirtschaft und des öffentlichen Handelns zu. Die Religion, dem Bereich des Privaten zugewiesen, wurde zur Domäne der Frauen. Damit verbunden war, so die frühe Forschung zur Feminisierung, ein Emanzipationsprozess. Durch die Verbindung von Weiblichkeit und Religion seien Frauen aufgewertet worden oder sie konnten sich neue Handlungsräume im religiösen und kirchlichen Bereich erobern, wie z. B. Armenfürsorge, Krankenpflege und religiöse Erziehung.²³

Die Feminisierungsthese wurde auf den Katholizismus übertragen. Norbert Busch beispielsweise betrachtete die Feminisierung als Folge von Säkularisierung und geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung. Die Verweiblichung gerade ultramontaner Frömmigkeitsformen, wie des Herz-Jesu-Kultes, habe durch dessen individualisierenden und privaten Charakter für Frauen zu einer größeren Unabhängigkeit vom kirchlichen Weihe-Amt geführt. Gerade die Herz-Jesu-Verehrung habe ihnen einen individuellen Zugang zum Heil eröffnet, ohne dass sie auf einen geweihten Mann angewiesen waren. Zum katholischen Bild einer Feminisierung der Religion gehört für Busch auch die Feminisierung des Klerus. Wie ein Priester sein sollte, wurde analog zum weiblichen Geschlechtscharakter beschrieben, d. h. mit Hilfe der Tugenden, welche Frauen vermeintlich von Natur aus zukommen bzw. von ihnen aufgrund ihrer Geschlechterrolle gefordert werden. Wie die Frauen solle der Klerus opferbereit, demütig und bereit zur Selbstverleugnung sein. Die Darstellung Christi mit weichen Zügen und Pastellfarben, insbesondere im Herz-Jesu-Kult, entsprach ebenfalls als feminin empfundenen Merkmalen.²⁴

Die Feminisierungsthese wurde sehr kontrovers debattiert. Insbesondere Bernhard Schneider sorgte mit einer differenzierten Analyse für ihre Modifikation und Korrektur. Schneider kritisierte die mangelnden Belege für die behaupteten Veränderungen und führte eine Überprüfung anhand von empirischem Material

23 Vgl. Patrick PASTURE, *Beyond the feminization thesis. Gendering the history of Christianity in the nineteenth and twentieth centuries*, in: J. ART, T. BUREMAN, P. PASTURE (Hg.), *Beyond the feminization thesis. Gender and Christianity in modern Europe*, Leuven 2012, 8–17.

24 Vgl. Norbert BUSCH, *Die Feminisierung der ultramontanen Frömmigkeit*, in: I. GÖTZ VON OLENHUSEN (Hg.), *Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn 1995, 207–214.

durch. Er konnte feststellen, dass es in manchen Bereichen tatsächlich eine stärkere Präsenz von Frauen gegeben habe, z. B. in der karitativen Tätigkeit oder in Gottesdiensten. Dies sei aber nicht mit emanzipatorischen Prozessen einhergegangen.²⁵ Berücksichtigt man den amtskirchlichen Faktor, kann natürlich in keinem Fall von einer Feminisierung gesprochen werden, aber, so Schneider, auch weite Bereiche des Laienkatholizismus seien fast reine Männerdomänen gewesen. Dies gelte für viele katholische Vereine, das Pressewesen und natürlich die Zentrumspartei.²⁶ Folglich müsse die Feminisierungsthese nach Bereichen starker, relativer bzw. nicht vorhandener Partizipation von Frauen differenziert oder in konzentrischen Kreisen veranschaulicht werden.²⁷

Olaf Blaschke gibt zu bedenken, dass z. B. für die Gottesdienst-Teilnahme im katholischen Bereich keine belastbaren Zahlen vorliegen. Für die evangelische Kirche lägen Zahlen für die Teilnahme am Abendmahl vor, die zwar eine leichte Mehrheit der Frauen, aber keinen völligen Rückzug der Männer zu erkennen gäben. Auch könnten Frauen aus anderen Motiven als religiösen den Gottesdienst besucht haben, z. B. um Männer auf sich aufmerksam zu machen und ihre Chancen auf dem Heiratsmarkt zu verbessern. Überzeugende Belege für diese Behauptung bleibt Blaschke jedoch schuldig. Sehr wichtig ist allerdings der Hinweis, dass die enge Verbindung von Weiblichkeit und Religion in der Feminisierungsthese wiederum auf stereotype Konstruktionen von Weiblichkeit zurückgreift und diese fortführt.²⁸

Zusammenfassend richtete sich die Kritik gegen die Feminisierungsthese auf die Fortschreibung von Geschlechterstereotypen, die Überbetonung der Familiarisierung von Religion sowie der männlichen Distanz und die historische und kulturelle Kontingenz von Geschlechtszuschreibungen. Hinzu kommt der Hinweis, dass die Behauptung einer engen Verbindung von Katholizismus und Weiblichkeit durch die Hintertür wieder eine Abwertung und Marginalisierung des Katholizismus einführe, weil Weiblichkeit gegenüber Männlichkeit als defizitär gedacht werde. Eine solche Kritik geht allerdings wiederum in die Falle der Genderkonstruktionen, die es eigentlich aufzudecken gelte.²⁹

25 Vgl. Bernhard SCHNEIDER, Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert. Perspektiven einer These im Kontext des deutschen Katholizismus, in: *TThZ* 111 (2002), 123–147, hier 123–130. Vgl. auch Christiane BENDER, Hans GRASSL, Religion als Beruf. Zur sozialen Konstruktion eines typischen Frauenberufs, in: C. BENDER (Hg.), *Frauen, Religion, Beruf. Zur religiösen Konstruktion der Geschlechterdifferenz*, Konstanz 2003, 61–86, hier 66.

26 Vgl. SCHNEIDER, *Feminisierung* (Anm. 25), 139–141.

27 Vgl. ebd., 143.

28 Vgl. Olaf BLASCHKE, *The Unrecognized Piety of Men. Strategies and Success of the Re-Masculinisation Campaign around 1900*, in: Y. M. WERNER (Hg.), *Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*, Leuven 2011, 22, 25–28.

29 Vgl. Gisela MUSCHIOL, *Dienste, Ämter und das Geschlecht. Anfragen an die Feminisierungsthese aus katholischer Perspektive*, in: M. SOHN-KRONTHALER u. a. (Hg.), *Feminisierung oder*

Dass Geschlechterzuordnungen und -metaphern die Funktion haben, eine Rangordnung festzulegen oder den Gegner polemisch abzuwerten, zeigt die Anwendung von Geschlechtermetaphern auf Nationen, Organisationen, Konfessionen und Weltanschauungen, zuweilen auch auf unterschiedliche Gruppen innerhalb einer Nation oder Konfession.³⁰ So wurden im wilhelminischen Deutschland Frankreich weiblich und Deutschland männlich symbolisiert, der Staat männlich und die Kirche weiblich. Letzteres wirkte sich aus auf das Verhältnis von Staat und Kirche, sodass auch im Kulturkampf keine „Scheidung“ angestrebt wurde, sondern die „männliche“ Kontrolle des Staates über die „weibliche“ Kirche.³¹

Stereotyp galt der Protestantismus als männlich, der Katholizismus als weiblich, der Altkatholizismus wiederum als männlich gegenüber dem römischen Katholizismus.³² Die Deutschen Christen verstanden sich als männlich gegenüber einer weiblich konnotierten Bekennenden Kirche.³³ Nicht zuletzt verwendeten die Nationalsozialisten und NS-affine Theologen die Geschlechtersymbolik, um den Nationalsozialismus als männlich und das Christentum bzw. die Kirchen abwertend als weiblich darzustellen.³⁴

3.2 Das Konzept einer (Re-)Maskulinisierung der Religion im 20. Jahrhundert

Blaschke und Schneider setzen der Vorstellung einer Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert die Beobachtung einer Maskulinisierungstendenz entgegen, die vor allem um die Jahrhundertwende und im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts erstarkt und das gesamte Jahrhundert über wirksam geblieben sei. Diese Tendenz kann auch als Reaktion auf die vermeintliche oder tatsächliche Feminisie-

(Re-)Maskulinisierung der Religion im 19. und 20. Jahrhundert? Forschungsbeiträge aus Christentum, Judentum und Islam, Wien 2016, 45–49. Vgl. auch SCHNEIDER, *Feminisierung* (Anm. 25), 141–143; BLASCHKE, *The Unrecognized Piety* (Anm. 28), 44 f.

30 Vgl. Olaf BLASCHKE, Dimensionen konfessionsgeschlechtlicher Zuschreibungen im und nach dem Nationalsozialismus, in: A. H. LEUGERS-SCHERZBERG, L. SCHERZBERG (Hg.), *Genderaspekte in der Aufarbeitung der Vergangenheit* (theologie.geschichte 8), Saarbrücken 2014, 83–95.

31 Vgl. Manuel BORUTTA, *Antikatholizismus, Männlichkeit und Moderne. Die diskursive Feminisierung des Katholizismus in Deutschland und Italien (1850–1900)*, https://www.fk12.tu-dortmund.de/cms/ISO/Medienpool/Archiv-Alte-Dateien/arbeitsbereiche/soziologie_der_geschlechterverhaeltnisse/Medienpool/AlM_Beitraege_erste_Tagung/Borutta.pdf (eingesehen am 20. April 2018), besonders 12–13; vgl. auch DERS., *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen 2011.

32 Vgl. BLASCHKE, *Dimensionen* (Anm. 30), 89 f., 92.

33 Vgl. ebd., 92–94.

34 Vgl. ebd., 84 f.

rung betrachtet werden. Ziel dieser Anstrengungen auf klerikaler und theologischer Seite sei die Rückgewinnung von Männern für Gottesdienstteilnahme und öffentliche Religionsausübung gewesen. Die Teilnahme von Männern an Gottesdienst und religiösen Übungen erscheine im zeitgenössischen Verständnis höherwertig als diejenige von Frauen. Religiosität und katholische Konfession sollten, anders als in der öffentlichen Wahrnehmung, als kompatibel mit Männlichkeit dargestellt werden. Religiöse „Männerbücher“ wurden verfasst, Männerapostolate eingerichtet, Männerwallfahrten durchgeführt und als zu feminin empfundene Frömmigkeitsformen umcodiert. Glaube und Tat bildeten in dieser Männlichkeitskonstruktion eine Einheit: Der katholische Mann sollte ein kämpferisches, heroisches Bewusstsein entwickeln, um gegen die Feinde Christi und der Kirche zu Felde zu ziehen. Gemessen an den herrschenden Männlichkeitsidealen der Gesellschaft sollte der katholische religiöse Mann als vollwertiger Mann legitimiert werden.³⁵

4. Männlichkeitstheorien

Durch die Annahme eines Remaskulinisierungsprozesses für die Wende zum 20. Jahrhundert und die folgenden Jahrzehnte ist ein Blick auf Theorien der Männlichkeit erforderlich. Dies erscheint umso notwendiger, als auf der einen Seite die Kirchengeschichte sich bisher wenig mit Studien zu Männlichkeitskonzepten, auf der anderen Seite die Männerforschung sich nicht mit Religion befasst hat.

Die gesamte geistes- und sozialwissenschaftliche Männerforschung wurde geprägt durch das von Tim Cardigan, Robert W. Connell (heute: Raewyn Connell) und John Lee entwickelte Konzept der hegemonialen Männlichkeit. Das Konzept geht aus von einer sozialen Praxis, die durch die Beziehungen zwischen einer übergeordneten (= hegemonialen) Männlichkeit und untergeordneten Männlichkeiten sowie der prinzipiell untergeordneten Weiblichkeit erzeugt und geordnet wird. Der Begriff der Hegemonie enthält das Einverständnis der Untergeordneten mit ihrer sozialen Lage und meint nicht einfach die Dominanz einer Gruppe über die anderen. Für Connell greifen sowohl eine biologische Determinierung von Geschlecht als auch ein „Kulturalismus“, der dem Körper einen Symbolismus aufprägt, zu kurz. Stattdessen rückt die körperreflexive Praxis in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit: Körperliche Erfahrungen werden in sozialen Beziehungen re-

35 Vgl. Bernhard SCHNEIDER, Auf der Suche nach dem katholischen Mann. Konstruktionen von Männlichkeit in deutschsprachigen katholischen Männerbüchern im 19. und 20. Jahrhundert, in: HJ 130 (2010), 245–295; BLASCHKE, The Unrecognized Piety (Anm. 28), 34–43.

flektiert, d. h. die Körper wirken in den sozialen Prozessen mit. Sie werden nicht zu Symbolen oder Diskursen, sondern behalten ihre Materialität. Sie konstituieren Wirklichkeit, aber keine biologisch determinierte.³⁶

Michael Meuser und Sylka Scholz verstehen hegemoniale Männlichkeit als ein Prinzip, das die Konstruktion von Männlichkeit bestimmt und das sich diesbezüglich sowohl für die Ausprägungen hegemonialer als auch der untergeordneten Männlichkeiten nachweisen lasse. Die Beziehungen zwischen hegemonialer Männlichkeit und Weiblichkeit, aber auch die zwischen hegemonialer Männlichkeit und den untergeordneten Männlichkeiten sind relevant für die Verhältnisse zwischen sozialen Schichten, Klassen, Ethnien, Milieus etc., d. h. insgesamt für die Konstruktion sozialer Ungleichheit. Voraussetzungen sind eine funktional differenzierte Gesellschaft, in der es nicht nur eine Art der Ungleichheit gibt, und eine zumindest ansatzweise vorhandene Durchlässigkeit zwischen den sozialen Schichten, denn nur so können verschiedene Männlichkeiten sich zueinander in Beziehung setzen. Der Lebensstil der dominierenden Gruppe kann nur auf diese Weise tatsächlich allgemein orientierend werden.³⁷

Meuser/Scholz definieren hegemoniale Männlichkeit als soziale Praxis einer Elite, d. h. als ein Muster, das sich durch soziales Handeln bildet und dadurch hegemonial wird, weil es die Praxis der Elite ist. Dies würde, anders als bei Connell, ermöglichen, von mehreren hegemonialen Männlichkeiten auszugehen. Allerdings könne nicht jede Subkultur eine hegemoniale Männlichkeit hervorbringen. Wenn der Geltungsanspruch nicht über das jeweilige Milieu oder soziale Feld hinausreiche, könne ein Männlichkeitskonzept zwar intern vorherrschend sein, gesamtgesellschaftlich handele es sich dann aber um eine untergeordnete Männlichkeit.³⁸

Machtbeziehungen von Männern über Frauen, aber auch gegenüber anderen Männern werden als hegemoniale Männlichkeit konstruiert. Meuser/Scholz ergänzen das Konzept hegemonialer Männlichkeit durch Pierre Bourdieus Analysen zur männlichen Herrschaft und zur männlichen Sozialisation.³⁹ Letztere bringe durch die Spiele des Wettbewerbs in einem nur Männern vorbehaltenen Raum

36 Vgl. Robert W. CONNELL, *Der gemachte Mann. Konstruktionen und Krise von Männlichkeiten* (Geschlecht und Gesellschaft 8), Wiesbaden 2006, 92–107; siehe auch Tim CARDIGAN, Robert W. CONNELL, John LEE, *Toward a New Sociology of Masculinity*, in: *Theory and Society* 14 (1985), 551–604.

37 Vgl. Michael MEUSER, Sylka SCHOLZ, *Hegemoniale Männlichkeit. Versuch einer Begriffsklärung aus soziologischer Perspektive*, in: M. DINGES (Hg.), *Männer, Macht, Körper. Hegemoniale Männlichkeiten vom Mittelalter bis heute*, Frankfurt a. M. u. a. 2005, 211–222, hier 212–216.

38 Vgl. ebd., 216 f.

39 Vgl. Pierre BOURDIEU, *Die männliche Herrschaft*, Frankfurt a. M. 2013 (frz. *La domination masculine*, Paris 1998).

den männlichen Habitus hervor. Daraus entstehen auch die Machtbeziehungen unter Männern, die mit anderen sozialen Zugehörigkeiten auf das Engste verwoben sind. Beispielsweise können sich geschlechtlicher und ethnischer Habitus in einer Weise miteinander verbinden, dass das Verhältnis von Frauen und Männern mit ethnischer Differenz codiert wird. Die Differenz z. B. zwischen türkischen Migranten und deutschen Männern wird über die Geschlechterdifferenz betont. Eine rigide Sichtweise der Geschlechterordnung ist vermeintlich der ethnischen Zugehörigkeit geschuldet. Auf der anderen Seite konstruiert eine solche Übersteigerung der Dominanz im Geschlechterverhältnis keine hegemoniale Männlichkeit, sondern eine untergeordnete. Denn sie verschärft die ethnische Abgrenzung und genießt unter der gesellschaftlichen Mehrheit der Männer keine Akzeptanz bzw. entspricht nicht deren Standards von hegemonialer Männlichkeit. In der Analyse hegemonialer und untergeordneter Männlichkeiten muss also die intersektionale Analyse einbezogen werden.⁴⁰

Bourdieu's Habitus-Konzept macht noch einmal deutlich, woher der Anschein der Natürlichkeit und Naturgegebenheit der Geschlechterdifferenz und der Geschlechterordnung kommt. „[D]er Habitus als das Körper gewordene Soziale“⁴¹ steht für eine doppelte soziale Wirklichkeit – eine in den „Köpfen“ und eine in den „Sachen“.⁴² In der sozialen Praxis stellen sich Individuum und Welt gegenseitig her. Die symbolische Ordnung der sozialen Welt ist in den Köpfen präsent in Form von Wahrnehmungsschemata und Klassifikationssystemen, d. h. also auch in Form des Schemas einer bipolaren Geschlechterordnung und der männlichen Überlegenheit. Weil dieses Klassifikationsmuster bereits in die kognitiven Strukturen und „in den Körper eingeschrieben“⁴³ ist, erscheint die Geschlechterordnung als natürlich. Bourdieu spricht von einem „ontologischen Einverständnis“ zwischen der sozialen Welt und den Akteuren.⁴⁴

40 Vgl. MEUSER, SCHOLZ, Hegemoniale Männlichkeit (Anm. 37), 221–226.

41 Pierre BOURDIEU, Loïc J. D. WACQUANT, Die Ziele der reflexiven Soziologie, in: DIES., Reflexive Anthropologie. Frankfurt a. M. 1996, 95–249, hier 161 (frz. *Réponses: pour une anthropologie réflexive*, Paris 1992).

42 Ebd.

43 Steffani ENGLER, Habitus und Sozialer Raum, in: BECKER, KORTENDIEK, Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung (Anm. 3), 257–268, hier 260.

44 „Der Akteur (der weder ein Subjekt oder ein Bewußtsein ist noch ein bloßer Träger einer Rolle oder eine bloße Aktualisierung einer Struktur oder Funktion) und die soziale Welt (die niemals einfach eine Sache ist, selbst wenn sie in der objektivistischen Phase des Forschungsprozesses als Sache konstruiert werden muß) [...] sind, darauf haben schon Heidegger und Merleau-Ponty hingewiesen, in einem regelrechten ontologischen Einverständnis vereint“; BOURDIEU, WACQUANT, Ziele (Anm. 41), 161.

5. Intersektionale Analyse

Das Konzept der intersektionalen Analyse ist bereits angesprochen worden. Es betrifft die Untersuchung des Zusammenspiels sozialer Zugehörigkeiten (z. B. zwischen Ethnie und Geschlecht, Geschlecht und sozialer Schicht usw.) und der Wechselwirkung verschiedener Formen von Diskriminierung, z. B. von Sexismus und Rassismus, Rassismus und ökonomischer Ungleichheit usw.⁴⁵ Die Diskussion um Intersektionalität begann damit, dass schwarze Frauen ihre Erfahrungen von Ungleichheit im weißen, westlichen bürgerlichen Feminismus nicht wiederfanden. Daraus erwuchs die Erkenntnis, dass Ungleichheitstheorien und das Streben nach Aufhebung von Ungleichheit bestimmte Formen von Diskriminierung ausblenden konnten.

Die Frage, welche Kategorien von Ungleichheit in eine Theorie der Intersektionalität eingehen sollen, wurde von Anfang an äußerst kontrovers diskutiert. Gabriele Winkler und Nina Degele betonen zum einen, dass ein Konzept von Intersektionalität nicht die Summierung verschiedener Formen von Diskriminierung und Ungleichheit zum Gegenstand hat, sondern deren Verknüpfung und Wechselwirkung.⁴⁶ Zum andern weisen sie darauf hin, dass die Entscheidung, welche Kategorien für die Analyse verwendet werden, vom Gegenstand der jeweiligen Untersuchung abhängt. „So stellt sich für eine Sozialstrukturanalyse die Frage nach der Auswahl zu berücksichtigender Kategorien anders als für die Rekonstruktion von Identitätsbildungsprozessen oder für die Untersuchung symbolischer Repräsentationen.“⁴⁷ In ihrem eigenen theoretischen Ansatz verbinden die beiden Sozialwissenschaftlerinnen die genannten Untersuchungsbereiche miteinander, indem sie Geschlecht als „Strukturkategorie“⁴⁸, als Produkt von Interaktion sowie als kollektive Bilder und Vorstellungen mit normativem und ideologischem Gehalt⁴⁹ begreifen. Mit einer solchen Theorie sollen Makro- und Mikroebene, Strukturen und Akteure erfasst werden können. Winkler und Degele würdigen Bourdieus Habitus-Theorie als ein ebensolches Konzept, das allerdings nicht auf die „Wechselwirkungen zwischen Ungleichheitskategorien“⁵⁰ abziele.

Die Feststellung, dass die Auswahl der Kategorien vom Untersuchungsgegenstand beeinflusst wird, kann für das Projekt über die katholischen Schriftstellerinnen produktiv aufgenommen werden. Die Konfessionszugehörigkeit spielt eine

45 Gabriele WINKLER, Nina DEGELE, Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten, Bielefeld 2010, besonders 9–24.

46 Vgl. ebd., 14.

47 Ebd., 16.

48 Ebd., 19.

49 Vgl. ebd., 20 f.

50 Ebd., 23.

entscheidende Rolle für die Identitätsbildung der Autorinnen und die symbolischen Repräsentationen, von denen sie umgeben waren bzw. die sie selber geschaffen haben. Die Zusammenhänge und Wechselwirkungen zwischen Geschlecht, Klasse, Nationalität und Konfession zu untersuchen, ist also ein wichtiges Desiderat für das Projekt. Olaf Blaschke skizziert in Anlehnung an Ute Frevert und Andrea Bührmann die Wechselwirkung zwischen den Faktoren Gender, Klasse, Nation und Religion:

„Mithin könnte man in Anlehnung an Frevert formulieren: Konfession befand über die Art und Weise sowie über den Grad, wie sich Klassenidentität und Geschlechteridentität darstellten. [...] Konfession befand aber auch über den Grad der nationalen Einbindung.“⁵¹

Esther Hornung verwendet die Kategorien „Konfession“, „Geschlecht“ und „Heimat“, die sie als performative Identitätsmarker versteht und zueinander in Beziehung setzt.⁵² Insbesondere ihre Ausführungen zur Kategorie Heimat als immer wieder neu gestaltetem Raum, in dem das Subjekt sich – auch religiös – bewegt, dürften für das Projekt von großem Wert sein.

Die Diskussionen während der Tagung führten zur Erkenntnis einer analogen Struktur der Kategorien „Geschlecht“ und „Konfession“, bezogen auf das oben angesprochene Modell von Gildemeister. Denn auch hinsichtlich der Konfession gibt es eine kulturell vereinbarte „Geburts“klassifikation, eine persönliche Zuordnung und Selbst-Zuschreibung, die nicht mit der Geburtsklassifikation übereinstimmen muss – etwa bei Konvertitinnen – oder eine nicht mit dieser übereinstimmende Fremdzuschreibung sowie eine Validierung durch das persönliche Handeln im Rahmen von sozial zugewiesenem Rollenverhalten – d. h. eine „soziale Konfession“.

6. Schluss

Folgende Fragen können den Projektverantwortlichen zur Orientierung dienen:

- Wie konstruieren die Autorinnen Geschlecht – im Blick auf sich selbst, auf andere reale Personen, ihre literarischen Figuren und deren Beziehungen zueinander? Was gilt als weiblich, was als männlich (analoge Frage zur Konfession ist möglich)?

51 BLASCHKE, Dimensionen (Anm. 30), 86 f.

52 Vgl. Esther HORNUNG, doing identity, doing biography, doing conversion in den Analysekategorien „Geschlecht“, „Konfession“, „Heimat“, in: *theologie.geschichte* 11 (2016), <http://uni-versaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg/article/view/854/897>, eingesehen am 21. April 2018.

- Welche Auswirkung hat die Religion bzw. die Konfession auf die Konstruktion von Geschlecht?
- Werden Religion und Frömmigkeit gegendert? Hat das emanzipatorische Auswirkungen oder eher nicht?
- Sind die Strukturen der Kirche und ihre Erscheinungsform für die Autorinnen gegendert? Akzeptieren sie die vorgegebene symbolische Ordnung, lehnen sie diese ab oder unterlaufen sie sie?
- Spiegelt sich der katholische Männlichkeitsdiskurs bei den Autorinnen wider? Gibt es Hinweise, welche die These von der Remaskulinisierung bestätigen?
- Lassen sich Hinweise dazu finden, dass katholische Kleriker eine untergeordnete oder marginalisierte Männlichkeit mit hoher Dominanz in ihrem eigenen Milieu bildeten?
- Findet sich bei den Autorinnen das kulturell erzeugte Einverständnis mit der geschlechtlich bestimmten Über- und Unterordnung oder lehnen sie sich dagegen auf?