

Christiane Bender (Hg.)

Frauen – Religion – Beruf

Zur religiösen Konstruktion
der Geschlechterdifferenz

UVK Verlagsgesellschaft mbH

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

ISBN 3-89669-753-6

© UVK Verlagsgesellschaft mbH, Konstanz 2003
Einbandentwurf: Riester & Sieber, Konstanz
Druck: Digital Druck AG, Birkach

UVK Verlagsgesellschaft mbH
Schützenstr. 24 · 78467 Konstanz
Tel. 0 75 31-90 53-0 · Fax 0 75 31-90 53-98
www.uvk.de

INHALT

Vorwort	7
Christiane Bender Probleme und Entwicklungsperspektiven der organisierten Religion in modernen Gesellschaften	11
Raffaella Sarti Hagiographie, soziale Kontrolle und weibliche Rollen	39
Christiane Bender, Hans Graßl Religion als Beruf Zur sozialen Konstruktion eines typischen Frauenberufs	61
Paula D. Nesbitt Zweigleisige Ordinationslaufbahn Vor- und Nachteile der Differenzierung für männliche und weibliche Geistliche in den USA	87
Christiane Bender Widersprüchliche Erwartungen Türkische Frauen in Deutschland im Zwiespalt zwischen traditionellen und modernen Lebenswelten.....	117
Autorinnen und Autor	135

Vorwort

Im Zuge der Industrialisierung der Gesellschaften haben sich weltweit spezifische Strukturen und Kulturen einer geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung herausgebildet und etabliert. Die Trennung von Erwerbsarbeit und Haus- und Familienarbeit gibt ein zentrales Ordnungsschema vor, das bis heute weitgehend Bestand hat. Auch der gesellschaftliche Wandel zu Dienst- und Wissensgesellschaften hat an der geschlechtsspezifischen Strukturierung und Polarisierung bislang nur wenig geändert. Die Gründe dafür liegen nicht allein in den sozioökonomischen Verhältnissen und den damit verbundenen Macht- und Herrschaftsverhältnissen. Die Gründe liegen auch in religiösen Orientierungen und Organisationen. Da moderne Gesellschaften ihrem Selbstverständnis nach säkular ausgerichtet sind, bleibt der Beitrag religiöser Vorstellung in der Ordnung der Geschlechter oftmals im Dunkeln und der Reflexion entzogen.

In dem vorliegenden Band wird dieses Defizit in der Analyse der religiösen Konstruktion der Geschlechterdifferenz ausgeräumt. Das besondere Augenmerk gilt dabei der Bedeutung der Berufsarbeit. Hieran lassen sich wesentliche Aspekte der Thematik aufzeigen. Dazu gehören:

- die Genese religiöser Sinngehalte, die in die Bestimmung von Zielen und Zwecken der Erwerbsarbeit eingebracht und weitergeführt werden;
- die Chancen zur sozioökonomischen Emanzipation, die mit der Berufsarbeit für soziale Klassen, Schichten und Individuen verbunden sind;
- die Formen der sozialen Ungleichheit, die mit Berufsarbeit und geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung verbunden sind und damit die Privilegierung der Berufsarbeit und der mit ihr verknüpften Statuspositionen für männliche Erwerbstätige;
- der Strukturwandel der Arbeitswelt, der im Zuge der Herausbildung einer Dienstleistungsgesellschaft zur allmählichen Verberuflichung familien- und haushaltsnaher Arbeitsbereiche führt.

Die in dem vorliegenden Band versammelten Beiträge thematisieren die verschiedenen Entwicklungstendenzen der religiösen Konstruktion der Geschlechterdifferenz innerhalb religiöser Organisationskontexte und über diesen engeren Zusammenhang hinaus. Sie spiegeln zentrale Facetten des Studien- und Forschungsschwerpunkts „Religion und ge-

schlechtsspezifische Arbeitsteilung“, der sich in den Jahren 1993 bis 2001 am Institut für Soziologie der Universität Heidelberg entwickelt hat. Entstanden ist dieses Forschungsprogramm aus dem Wunsch engagierter berufstätiger Frauen der Diözese Rottenburg-Stuttgart nach einer sozialwissenschaftlichen Analyse der beruflichen Strukturen und der sozialen Lage der berufstätigen Frauen in den Organisationen der Diözese. Eine wissenschaftliche Begleitforschung sollte die Gleichstellungspolitik in den kirchlichen Institutionen, so die Intention der Initiatorinnen, mit Daten und Theorien fundieren und flexibilisieren. Wichtige Ergebnisse der aus dieser Initiative entstandenen professionssoziologischen Studien wurden 1996 unter dem Titel „Machen Frauen Kirche? Erwerbsarbeit in der organisierten Religion“ veröffentlicht. Dieser Forschungsbericht wurde in den darauf folgenden Jahren zu einem themenprägenden Ansatzpunkt und Impuls für viele flankierende Forschungsarbeiten von Studierenden und Mitarbeitern des Instituts für Soziologie, die ihre Ergebnisse in Form zahlreicher Diplom- und Masterarbeiten auf den Frauentagen der Universität Heidelberg und auf Fachtagungen vorgestellt haben. Dabei handelt es sich sowohl um Forschungsergebnisse, die im beschriebenen Forschungszusammenhang entstanden sind, als auch um Arbeiten von Wissenschaftlerinnen, von denen wichtige Impulse für diese Forschung ausgegangen sind.

Der Beitrag über „Entwicklungsperspektiven der organisierten Religion“ (Christiane Bender) knüpft an den religionssoziologischen Grundlegungen der Klassiker des Fachs, insbesondere an das Werk Max Webers an und skizziert die zentralen Bezugspunkte zeitgenössischer Reflexion über Religion und Gesellschaft. Herausgearbeitet wird die Relevanz einer soziologischen Analyse, die religiöse Orientierungs- und Sinngehalte und deren institutionelle Manifestationen einbezieht.

Eine historische Analyse über den Wandel religiös begründeter Frauemoral leistet die Rekonstruktion der historischen Transformation der Geschlechterrollen, wie sie sich in den Lebensbeschreibungen der Heiligen und der Heiligsprechungsprozesse seit dem Mittelalter spiegeln (Raffaella Sarti). Der Beitrag „Hagiographie, soziale Kontrolle und weibliche Rollen“ zeigt aber auch, wie die Römische Kirche mit Hilfe der Lebensbeschreibungen von in ihren Augen vorbildlichen Frauengestalten Einfluss auf die Verhaltensweisen von Frauen nehmen wollte und konnte.

In dem Beitrag „Religion als Beruf. Zur sozialen Konstruktion eines typischen Frauenberufs“ (Christiane Bender/Hans Graßl) wird die Problematik der sozialen Konstruktion eines typischen Frauenberufs im Organisationsrahmen der katholischen Kirche diskutiert. Der Beruf

Gemeindereferent/in, seine historische Genese und seine gegenwärtige Verankerung im Berufsfeld Seelsorge stehen im Mittelpunkt.

Unter einer ähnlichen Perspektive untersucht Paula Nesbitt in ihrem Beitrag „Zweigleisige Ordinationslaufbahn: Vor- und Nachteile der Differenzierung für männliche und weibliche Geistliche in den USA“ berufsstrukturelle, geschlechtsspezifische Schließungen in der amerikanischen Episkopalkirche.

Der letzte Beitrag von Christiane Bender untersucht die schwierige Lage muslimischer Frauen in der Spannung patriarchal-autoritärer Familienverhältnisse und moderner Lebens- und Arbeitsanforderungen.

Hamburg, Oktober 2002
Christiane Bender

Probleme und Entwicklungsperspektiven der organisierten Religion in modernen Gesellschaften

1. Bedeutungswandel der Religionssoziologie

Weltweit emergieren Konflikte entlang religiöser Abgrenzungen. Das Nachdenken über die Bedeutung von Religion in der modernen Welt hat Konjunktur. Die westlichen Industriegesellschaften vollziehen derzeit einen gravierenden sozialen Wandel, an dem unterschiedliche demographische, ökonomische, politische und kulturelle Prozesse beteiligt sind. In Anbetracht dieser Entwicklungen stellen sich Fragen nach dem gegenwärtigen und künftigen Stellenwert religiöser Orientierungen und Organisationen: Welchen Beitrag leisten sie, den gesellschaftlichen Wandel zu steuern? Welche Ziele streben sie an? Welche globalen Determinanten wirken ihrerseits auf die Gestalt der Religion ein?

1.1. Der Begriff der organisierten Religion

Die Beantwortung dieser Fragen durch die Soziologie erfordert eine Auseinandersetzung mit den zentralen religionssoziologischen Paradigmata. Diese stellen einen integralen Bestandteil der Theorien moderner Gesellschaften dar, deren Bildung die hauptsächliche Aufgabe der soziologischen Forschung ist. Zugleich bilden sie die Basis einer eigenen Disziplin, der Religionssoziologie. Dabei zeigt sich, dass die einschlägigen religionssoziologischen Paradigmata eine Perspektive zur Analyse der Entwicklung der Religion in der modernen Welt vorgeben und prognostische Qualität aufweisen.

Für die hier gewählte Betrachtung, die sich kritisch von dem Stand der religionssoziologischen Theorieentwicklung abhebt, sind vor allem zwei Ebenen von zentraler Bedeutung: erstens die Ebene der institutionellen und organisationalen Strukturen, hiervon hängt die dauerhafte gesellschaftliche Integration religiöser Denk- und Handlungsweisen entscheidend ab,

zweitens die Ebene der Semantik und der Symbolik und damit der Genese, der Tradierung, der Definition und der Redefinition von spezifischen Glaubens-, Deutungs- und Orientierungsmustern. Eine besondere Herausforderung der soziologischen Sichtweise besteht in der Verknüpfung beider Ebenen als Rahmen künftiger Forschungen. Dazu trägt die Bildung des Begriffs der organisierten Religion als Instrument der Untersuchung religiöser Entwicklungen bei.

Der Begriff der organisierten Religion knüpft an eine spezifische soziologische Perspektive der Analyse in der Tradition der geistesgeschichtlichen Aufklärung an, die sich vorrangig immer wieder kritisch mit dem Anliegen und dem Einfluss der Religion auseinandersetzt.¹ Diese Betrachtungsweise zielt darauf, den soziohistorischen Prozess der Erzeugung und Tradierung religiösen Wissens zu durchschauen und begreiflich zu machen. Insbesondere werden die sozialen Handlungs- und Herrschaftszusammenhänge in den Blick genommen, die zu einer stabilen Etablierung religiöser Ziele und Werte in der modernen Gesellschaft geführt haben. Damit ist auch die Frage der Verfügung über die Mittel, über die materiellen Ressourcen, einbezogen, die den Kern jeder empirischen Organisationsanalyse ausmachen.

Auf der Grundlage eines solchen Programms kann auch die unfruchtbare Dichotomie zwischen empiristischen und universalistischen Ansätzen überwunden werden: Empirismus und Universalismus versperren einer historisch reflektierten Sichtweise den Weg, die zwischen den in Anlehnung an Max Webers Religionssoziologie von Rainer Lepsius herausgearbeiteten Ebenen sinnhafter Erzeugungen unterscheidet, zum einen die Ebene der Ideen und der Interessen, die an bestimmte Trägerschichten geknüpft sind, und zum anderen die Ebene der Institutionen, der fixierten Normen und Regeln der sozialen Praxis.²

Im Vordergrund des folgenden Essays steht demnach die kritische Rekonstruktion dominanter Linien der soziologischen Forschung. Methodische Prinzipien der Kritik, der Selbstreflexivität, der Diskursivität, der argumentativen und empirischen Prüfbarkeit liegen diesen Ansätzen zugrunde. Es geht also nicht darum die Geltung von Glaubenssätzen zu erörtern, auf denen Religion beruht. Dennoch sind, wie Max Weber gezeigt hat, Glaubenssätze in ihren praktischen, sozialen Implikationen und Konsequenzen vornehmlich Gegenstände soziologischer Untersuchungen.

¹ Man denke nur an die hervorragenden Religionskritiken von Bacon, Holbach, Helvetius, Feuerbach und Marx. Allerdings hat die Aufklärung teilweise zur Erzeugung der Illusion beigetragen, völlig frei von religiösen Glaubens- und Verhaltensorientierungen zu argumentieren.

² Vgl. Lepsius, M.R., 1990: Interessen und Ideen. Die Zurechnungsproblematik bei Max Weber, in: ders., Interessen, Ideen und Institutionen, Opladen, S. 31-43.

Eine solche Reflexion der Religion - auch im Zusammenhang der Religionswissenschaften - bleibt in der Regel nicht folgenlos für die Entwicklung der Religion selbst.³

Im folgenden Beitrag werden die zentralen religionssoziologischen Paradigmata skizziert und ihre Relevanz zur Analyse aktueller Tendenzen deutlich gemacht. Lediglich ansatzweise bezogen auf eigene Forschungen werden Problemlagen und Entwicklungsperspektiven der organisierten Religion in Deutschland, der beiden großen christlichen Kirchen, aufgezeigt. Die herangezogene Literatur stellt eine begrenzte Auswahl der Publikationen dar, die den wissenschaftlichen Diskurs bestimmen. Der Einfluss der Klassiker der Soziologie wird besonders betont.

1.2. Klassiker der Soziologie – Klassiker der Religionssoziologie

Die Soziologie der Religion stellt geradezu die originäre Disziplin der Soziologie dar. Sie ist eng verknüpft mit der Geschichte der Entstehung der Soziologie als einer eigenständigen Wissenschaft.⁴ Ein Verweis auf die wirkungsgeschichtlich so bedeutenden Schriften von Emile Durkheim „Die elementaren Formen des religiösen Lebens“⁵ und von Max Weber „Die Schriften zur Religionssoziologie“, insbesondere „Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus“⁶ mag diese These belegen. Durkheim und Weber beeinflussten nicht nur religionssoziologische und kultur-anthropologische Autoren wie Marcel Mauss, Claude Levi-Strauss, Mircea Eliade, Thomas Luckmann, Peter Berger und Joachim Matthes. Die genannten Texte erweisen sich auch - wie bereits betont - als paradigmatisch für die Soziologie als Theorie moderner Gesellschaften. In ihnen werden in vielen Passagen methodische und kategoriale Probleme der Begründung einer spezifischen soziologischen Sichtweise thematisiert. Außerdem ent-

³ Für das Christentum besteht historisch - im Unterschied zum Islam - eine sehr enge Beziehung zur wissenschaftlichen Reflexion des religiösen Glaubensbestands. Theorien der Religion, so unterschiedlich deren Wurzeln sind, beeinflussen die Praxis der Religionsausübung und den theologischen Diskurs. So beantwortete F.W. Graf die Frage: Wozu noch Theologie? „Theologie will durch rationale Vergegenwärtigung des christlichen Glaubens auch das Bewusstsein seiner Ideologierbarkeit präsent halten. Indem die protestantische Theologie die Vernunft des Glaubens sichtbar zu machen versucht, wahrt sie die Möglichkeit zur Kritik der vielen politischen Religionen der Moderne.“ Graf, F.W., Wozu noch Theologie?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17. August 2000, S.11.

⁴ Vgl. Kerch, V. und Tyrell, H. (Hg.), 1995: Religionssoziologie um 1900, Würzburg, sowie Tyrell, H.; Kerch, V. u.a. (Hg.), 1998: Religion als Kommunikation, Würzburg.

⁵ Vgl. Durkheim, E., 1994: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt am Main.

⁶ Vgl. Weber, M., 1988: Die Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie I, dort vor allem: Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus, Tübingen, S. 117 - 206.

halten sie Annahmen über das Wesen, die Entwicklung und die Krisen moderner Gesellschaften. Darin besteht zugleich auch ein prognostischer Beitrag.

Auf die herausgehobene Stellung der religionssoziologischen Untersuchungen für die Genese der Theorie der modernen Gesellschaft hat immer wieder der Kulturosoziologe Friedrich Tenbruck hingewiesen:

„Die Klassiker der Soziologie befassten sich nicht auch mit der Religion, sie betrieben ihre Soziologie wesentlich als Religionssoziologie. Die Religionssoziologie hat denn auch den Begriff der Religion am meisten verändert, weil sie am umfassendsten die Religion als eine universale Erscheinung betrachtet und nach dem allen Religionen Gemeinsamen gefragt hat.“⁷

Tenbruck begründet die herausragende Bedeutung der Analyse der Religion folgendermaßen:

„Für die Klassiker – Comte, Marx, Durkheim, Weber – stand die Religion im Zentrum der Soziologie, weil das Wesen der Gesellschaft von der Rolle abhing, welche die Religion darin spielte.“⁸

Es ist jedoch genau diese von Tenbruck genannte Auffassung, die für Soziologie und Religionssoziologie nicht mehr unbestritten ist. Der Tübinger Kulturosoziologe beklagt daher den Bedeutungsverlust der Religionssoziologie zu einer Bindestrichsoziologie und in der Folge die Einbuße ihres Ansehens in der Öffentlichkeit. Unter dem Eindruck nationaler und internationaler politischer, religiös motivierter Konflikte scheint sich gegenwärtig eine Revision zu vollziehen. Daher kommt der Auseinandersetzung mit den tradierten religionssoziologischen Paradigmata und ihren manifesten Diagnosen und latenten Implikationen und Prognosen ein besonderer Stellenwert zu. Die Beschäftigung mit Religion steht mit wachsendem Interesse wieder im Zentrum einer aufmerksamen Öffentlichkeit. Die noch immer weltweit zu beobachtende Diskriminierung von Frauen im Namen religiöser Ideen bildet einen zentralen Fokus der Beobachtung.

⁷ Tenbruck, F., 1993: Die Religion im Maelstrom der Reflexion, in: Bergmann, J., Hahn, A., Luckmann, Th. (Hg): Religion und Kultur, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33, S. 31 – 67, S. 61.

⁸ Tenbruck, F. 1993: a.a.O., S. 62.

2. Die vier zentralen religionssoziologischen Paradigmata

2.1. Erstes Paradigma: Religion als Integrationsstifterin

Die Entwicklung der Soziologie ist entscheidend mit den Arbeiten von Emile Durkheim und der starken Fokussierung auf identitätsstiftende gemeinsam geteilte Handlungsorientierungen verbunden, die, so die Annahme, das Verhalten der Akteure in modernen Gesellschaften unabdingbar prägen. Die funktionalistische Soziologie beruft sich gern auf die Positionen des Franzosen:

„Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige ... Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.“⁹

Die Herausarbeitung dieser Integrationsfunktion bildet einen Kern der funktionalistischen Religionsdeutung. Marx hatte ja bereits mit der Einordnung der Religion als „Opium für das Volk“ einen einflussreichen funktionalistischen Argumentationsstrang geknüpft. Marx und Durkheim unterscheiden sich aber erheblich in der Einschätzung der Entbehrlichkeit der Religion. Die Marxsche Sichtweise, Religion in einer emanzipierten Gesellschaft für prinzipiell überwindbar zu halten, hat sich in der Soziologie weitgehend durchgesetzt und trägt einen Teil der Verantwortung für die kümmerliche Existenz der Religionssoziologie als Bindestrichsoziologie. Nach dem Zusammenbruch der Ostblockregime - durchweg Erziehungsdiktaturen auf der Grundlage einer atheistisch geprägten Ideologie - und dem raschen Widererstarken traditioneller religiöser Orientierungen und Organisationen in diesen Ländern gilt auch die Marxsche Position als historisch überwunden.

2.1.1. Die besondere Bedeutung Emile Durkheims

Emile Durkheim (1858-1917) hat auf der Basis seiner republikanischen Haltung so eindringlich wie kaum ein anderer Soziologe das Gemeinschaftsbewusstsein (*conscience collective*) der individuellen und kollektiven Akteure als zentrale Identitäts- und Bestandsvoraussetzung moderner arbeitsteilig organisierter Staaten herausgearbeitet. Seine Schriften sind von

⁹ Durkheim, E., 1994: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt am Main, S. 75.

der Einsicht geprägt, dass Solidarität nicht mehr naturwüchsig, gleichsam mechanisch erzeugt wird, sondern bewusste Verhaltensorientierungen seitens der Individuen und der Kollektive erfordert. In Anbetracht einer beschleunigten Entwicklung der industriellen Arbeitsteilung, der damit einhergehenden gesellschaftlichen Differenzierung, der konflikthaften Auseinandersetzungen über die Bedeutung der Religion im öffentlichen Leben im Frankreich des ausgehenden 19. Jahrhunderts und des Verlusts allgemein geteilter kollektiver Handlungsorientierungen sucht Durkheim nach moralischen und ethischen Grundlagen, auf denen eine solidarische Haltung der Mitglieder der Gemeinschaft beruht. Ein solches Kollektivbewusstsein müsste nach Durkheim kompatibel mit den innovativen Wissensproduktionen der modernen Wissenschaften und anschlussfähig sein an die strukturellen gesellschaftlichen Anforderungen, um krisenhaften und anomischen Tendenzen erfolgreich entgegenzuwirken.

In seiner frühen Studie „Über die soziale Arbeitsteilung“ betont der französische Soziologe und Pädagoge – ähnlich wie wenig später Weber – die ethisch-moralische Haltung, die zu einer berufsförmig gestalteten Arbeitswelt gehört und die die Selbstverpflichtung der Berufsinhaber prägt.¹⁰ Er hebt den Beitrag der Berufsbildung und der Berufsverbände zur Erzeugung und zur Stabilisierung der moralischen Grundlagen hervor, um gesellschaftliche Spaltungen, Krisen und Konflikte, die aus partikularen widerstreitenden Interessensmanifestationen resultieren, zu überwinden. Sie können jedoch allein die Aufgabe, ein allgemeingültiges solidarisches Bewusstsein zu erzeugen, nicht schultern.

In seiner Studie „Der Selbstmord“ entwickelt Durkheim eine Typologie des Suizidverhaltens. Dabei sieht er die Neigung zum Selbstmord in einer engen Beziehung zu der unterschiedlich starken Integrationskraft der protestantischen und katholischen Kirche und der jüdischen Religion. Das Leben der Gemeinden entfaltet eine den religiösen Vorstellungen eigene Kohäsion, die den Einzelnen vor Vereinsamung und Sinnkrisen schützt.¹¹

In der schon genannten Spätschrift „Die elementaren Formen des religiösen Lebens“ betont er die essentielle Bedeutung religiöser Bindungen im Sinne einer archaischen Voraussetzung für die Genese des Gemeinschaftsbewusstseins. Jede Gesellschaft sei religiösen Ursprungs und beruhe auf einer kollektiven Symbolisation von transzendenten Idealen der Gemeinschaft. Die Religion bestehe aus Begriffen, in denen sich Menschen die Gesellschaft, zu der sie gehören, und ihre Beziehung zu ihr vorstellen. Die Analyse archaischer Formen dient Durkheim dazu, Einsichten

¹⁰ Vgl. Durkheim, E., 1998: Über soziale Arbeitsteilung. Studien über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt am Main.

¹¹ Vgl. Durkheim, E., 1983: Der Selbstmord, Frankfurt am Main.

in die grundlegende Struktur bzw. in das Wesen jeder Religionsgemeinschaft als kollektive Praxis zu gewinnen. Riten und Praktiken, Mysterien und Glaubensideale bilden für ihn daher den Kern jeder Religion, nicht jedoch der Gottesbegriff.

In dieser Betrachtung Durkheims kommt eine der dominierenden Sichtweisen des 19. Jahrhunderts zum Ausdruck: Vernunft und Geschichte werden als Deutungsrahmen der Stellung des Menschen relativiert. Metaphysik und empirische Wissenschaften tragen Kämpfe um die Geltung ihrer Erkenntnisse aus. Mit dem Begriff Gesellschaft verbindet Durkheim zugleich die Vorstellung von einem Absoluten **und** von einer empirisch erfahrbaren und relativierbaren Tatsache. Es geht um die Identifizierung des anthropologischen Wesensgrunds **und** des historischen Kontingenzbewusstseins der menschlichen Existenz. Die Religion mit ihren jeweiligen Ritualisierungen und Habitualisierungen sieht Durkheim als zentraler Integrationsmechanismus jeder Gesellschaft an. Sie stiftet seiner Meinung nach die nicht-vertraglich ausgehandelten und festgelegten Bedingungen der Institutionen und Organisationen der Gesellschaft: die ethische Substanz. Ihr Verschwinden bedroht somit naturgemäß die gesellschaftliche Kooperation.

2.1.2. Aspekte der funktionalistischen Religionssoziologie

Auf Durkheims Funktionsbestimmung der Religion für die Ordnung moderner Gesellschaften, die über das Gemeinschaftsbewusstsein den erforderlichen Zusammenhalt stiftet, hat sich der in der Religionssoziologie einflussreichste Diskurs über die Krise der Religion berufen. Die funktionalistischen Soziologen (Parsons, Merton, Gouldner, Dux, Luhmann) gehen davon aus, dass die Identität und der Bestand des gesellschaftlichen Ganzen von den spezifischen systemkonformen Sozialisations- und Enkulturationsleistungen abhängen, die die gesellschaftlichen Teilsysteme erbringen, um auf Anpassungsbereitschaft und Normkonformität beruhende Handlungen zu erzeugen.¹² Die Religion hat diese Aufgaben in traditionellen Gesellschaften erfüllt. Im Blick auf die modernen Gesellschaften erscheint die Aufgabenverteilung nicht mehr eindeutig. Die Konsequenzen

¹² Sigrid Brandt belegt in ihrer Untersuchung des Werkes von Talcott Parsons, dass Parsons unter handlungs- als auch systemtheoretischen Aspekten die sinnstiftenden Beiträge der Religion bzw. religiöser Orientierungen betont. Vergl. dazu Brandt, S., 1993: Religiöses Handeln in der modernen Welt. Talcott Parsons Religionssoziologie im Rahmen seiner allgemeinen Handlungs- und Systemtheorie, Frankfurt am Main.

könnten in einem engen Zusammenhang von krisenhafter gesellschaftlicher und religiöser Entwicklung gesehen werden: Krisen der gesellschaftlichen Kohäsion erscheinen dann als Resultat der Schwächung der Stellung traditioneller religiöser Grundorientierungen. Diagnosen, die eine dezidierte Krise der Religion behaupten, weisen allerdings oftmals auf die Substitution des gesellschaftlichen Stellenwerts der Religion durch alternative, sinngenerierende Glaubenssysteme (beispielsweise Wissenschaft, Kultur, Ideologie, Nationalismus) hin. Im Blick haben die Autoren vorwiegend die Stellung der kirchlich organisierten Religion in den westlichen säkularen Gesellschaften.

Interessant ist, dass sowohl Emile Durkheim als auch Max Weber, so groß die Unterschiede, die zwischen ihnen bestehen, auch sein mögen, mit der Verringerung des Einflusses der Religion den Schwund gemeinschaftsbildender sozialmoralischer Orientierungen überhaupt diagnostizierten. Allerdings glaubt Durkheim daran, dass auch eine den modernen Verhältnissen entsprechende Religion zur Integration der Individuen in die Gemeinschaft beitragen kann und beitragen muss. Diese Perspektive kann Weber nicht erkennen. Der Heidelberger Soziologe ging davon aus, dass „der im Sattel sitzende galoppierende Kapitalismus“ weder einer einheitlichen religiösen Ethik überhaupt noch eines tragenden Gemeinschaftsgeistes bedarf. Für die Rationalität des Handelns der Akteure in ausdifferenzierten Handlungssystemen sind die Beiträge partikularer Wertbindungen zureichend, andere Quellen der Genese sozialmoralischer Orientierungen, die über eine utilitaristische Einstellung der Akteure hinausführen, zieht Weber nicht systematisch in Betracht.¹³

Die funktionalistische Religionsanalyse ist hier eng verknüpft mit dem Säkularisierungsparadigma, das im Anschluss behandelt wird. Es bleibt die Frage bestehen, inwieweit alternative kulturelle Teilsysteme zusätzliche integrative, demnach funktional äquivalente Beiträge leisten oder ob die Funktion der normativen Integration über gemeinsam geteilte Glaubensvorstellungen (common shared beliefs), die Sozialintegration, im Zuge der Industrialisierung und Modernisierung westlicher Gesellschaften an die Mechanismen der Systemintegration, an anonyme Verhaltensstabilisatoren, abgegeben werden konnte.

Die Argumentation des Systemtheoretikers Niklas Luhmann ist bezüglich der Beantwortung der aufgeworfenen Fragen am radikalsten. Er definiert Religion als Kontingenzbewältigung und geht davon aus, dass Religion keine wesentlichen, nichtsubstituierbaren strukturstabilisierenden

¹³ An dieser Diagnose entzündet sich die Kritik von Jürgen Habermas an Max Weber.

Bedeutungen aufweist.¹⁴ Sie büßt ihre universelle Zuständigkeit für die Deutung und Interpretation der Welt ein. Medien, Freizeitkultur, Psychoanalyse stellen in den modernen, ausdifferenzierten Gesellschaften funktionale Äquivalente als kontingenzbewältigende Sinnangebote bereit. Allerdings bildet Religion ein eigenes Kommunikationssystem mit genuinen Codes und selbstreferentiellen Zeichen aus. Für die Bewältigung des drohenden Todes, so die These, die auch Hermann Lübbe vertritt, erfüllen religiöse Sinn- und Symbolwelten noch basale Trost- und Kontingenzreduktionsfunktionen, für die so leicht kein funktionales Äquivalent zu finden sein wird. In der nach seinem Tode erschienenen Schrift „Die Religion der Gesellschaft“ unterscheidet Niklas Luhmann zwischen der Analyse der Religion aus der Binnensystemperspektive, die ein Beobachter vornimmt und der Analyse der System-Umwelt-Beziehung:

„Diese Analyse erschließt weitreichende Perspektiven. Sie interpretiert das Theorem funktionale Differenzierung, also eine mögliche Beschreibung der modernen Gesellschaft. Sie besagt: alle Funktionssysteme haben ein unmittelbares Verhältnis zur Gesellschaft. Das würde dann auch für das Religionssystem gelten – nicht anders als für die anderen. Es wäre eine Umschreibung der These, dass die moderne Gesellschaft durch einen Primat funktionaler Ausdifferenzierung charakterisiert werden kann. Und es würde harmonieren mit der Beschreibung der modernen Gesellschaft als säkularisierte Gesellschaft, in der es durchaus Religion gibt, (...), in der aber Religion nicht mehr eine notwendige Vermittlungsinstanz ist, die die Beziehung aller gesellschaftlichen Aktivitäten herstellt. Die alte These, Religion diene der gesellschaftlichen Integration, dürfte sich deshalb kaum halten lassen. Eher könnte, zumindest für unterschiedliche Formen das Gegenteil gelten: dass die Religion selbst auf ein hohes Maß gesellschaftlicher Integration angewiesen ist.“¹⁵

In einer Fußnote verweist Luhmann auf die geringe Bedeutung religiöser Orientierungen in der ehemaligen DDR. Er pointiert seine Analyse:

„Alle Funktionssysteme finden in ihrer Funktion selbst den Sinn zur Autopoiesis der Gesellschaft. Sie benötigen dafür keine Religion.“¹⁶

Luhmanns Diagnose des Funktionsschwunds der Religion in modernen Gesellschaften stößt wahrscheinlich weitgehend auf Zustimmung. Nur bleibt unklar und interpretationsbedürftig, was unter „Sinn zur Autopoiesis“ zu verstehen ist. Beide Theoreme, auf die Luhmann rekrutiert, das Theorem der funktionalen Ausdifferenzierung und das Theorem der funk-

¹⁴ Vgl. Luhmann, N., 1987: IV Religion, in: ders.: Soziologische Aufklärung 4, Opladen, S. 227-274.

¹⁵ Luhmann, N., 2000: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main, S. 125.

¹⁶ Luhmann, N., 2000: ebenda.

tionalen Reduktion der Religion, implizieren nicht notwendig, dass moderne Gesellschaften somit ohne ein sozialmoralisches Kollektivbewusstsein (im Sinne Durkheims) auskommen. Im Gegenteil: Es sind die „Scheuklappen“ des systemtheoretischen Ansatzes, die verhindern, über eine Antwort auf die ernste Frage nachzudenken: Wohin entwickeln sich moderne Gesellschaften, in den Institutionen und Organisationen, die für die Genese sozialmoralischer Orientierungen eine historisch bedingte Zuständigkeit erlangt haben, dramatisch an Einfluss auf Sozialisationsprozesse und auf die Geltung kollektiver Normen verlieren? In Hinblick auf Deutschland zielt diese Frage zwar zunächst, aber nicht ausschließlich, auf eine Zustandsbeschreibung der beiden Großkirchen. Auch die Rolle der Bildungsinstitutionen, insbesondere unter dem Gesichtspunkt des Leistungsdrucks, ist dabei zu berücksichtigen.

2.1.3. Forschungsperspektiven

Die Suche nach einer Antwort auf die Frage, aus welchen Quellen letztlich die individuellen und kollektiven Akteure die sozialmoralischen Orientierungen beziehen, die sie zu kooperativen Handeln im Rahmen des Wertekonsenses veranlassen, auf dem die westlichen Industriegesellschaften beruhen, gibt zu umfangreichen Spekulationen Anlass. Geht der wesentliche Einfluss vorrangig von religiösen Organisationen aus? Welchen Beitrag leisten die schulisch vermittelten, bildungshumanistischen Traditionen? Kommt dem zivilgesellschaftlichen (verfassungs)patriotischen Bewusstsein tatsächlich eine so herausragende Rolle zu, wie viele Autoren (unter anderem Jürgen Habermas, Hauke Brunkhorst) meinen? Diesen Fragen wird man in Zukunft sehr viel mehr Beachtung widmen müssen als in der Vergangenheit.

Es ist zu überlegen, ob ein funktionalistisches Verständnis der Religion, welches auf die Analyse der spezifischen Glaubens- und Sinngehalte verzichtet, überhaupt geeignet ist, differenziert genug zu argumentieren. Wenn die Analyse der Funktionsbestimmung nicht verbunden wird mit einer historisch-genetischen Perspektive der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft, verschimmt das Bezugssystem.

In den westlichen Gesellschaften speisen sich die normativen Konstrukte, die in den jeweiligen Sozialisationsagenturen vermittelt und an die nächsten Generationen weitergegeben werden, und die die sozialmoralischen Leitmotive prägen, aus verschiedenen kulturellen Quellen. Zwischen ihnen bestehen Übereinstimmungen, Ergänzungen und Widersprüche. In Deutschland können zwar die beiden christlichen Kirchen immer weniger für sich sozialmoral-

sche Alleinzuständigkeit reklamieren. Jedoch wird auch deutlich, dass philosophische, pädagogische, politische Ethikkonzepte es nicht vermögen, das christliche Angebot in toto zu substituieren.

Wie Max Weber in der Protestantismusanalyse gezeigt hat, geht die Bedeutung der Religion, hier des Protestantismus, weit über die Erfüllung von sogenannten Integrationsaufgaben hinaus. Die Religion wird von Weber als dominierende gesellschaftliche Kraft beschrieben, die Lebenseinstellungen und Verhaltensmuster (seine Beispiele: innerweltliche Askese, methodische Lebensführung, Zweckrationalität, Arbeits- und Berufsethik und damit schlussendlich den Geist des Kapitalismus) hervorbringt, die von den Akteuren internalisiert und tradiert werden.

Es reicht jedoch nicht aus, um die praktische Relevanz religiöser Orientierungen zu analysieren und zu gewichten, allein die konzeptionelle Ebene der Religion in Betracht zu ziehen, ohne die Geschichte der institutionellen Verankerungen und organisationalen Verklammerungen zu berücksichtigen. Für die Analyse der Situation in Deutschland bedeutet dieser Hinweis vor allem, die Funktion der Kirchen und ihrer Verbände im Rahmen der Ausgestaltung des Sozial- und Wohlfahrtsstaates, den sie zugleich mitgeprägt haben, zu berücksichtigen. Hierzulande sind die beiden christlichen Kirchen integraler Bestandteil der Institutionenordnung. Das entbindet sie teilweise davon, für ihre Botschaften unablässig zu werben. Sie betonen jedoch ihre Bedeutung als „soziales Gewissen“ im öffentlichen Diskurs.

Die katholische Kirche steht allerdings in Gefahr mit einer von vielen Frauen und Männern als allzu rigide empfundenen Familienmoral an verhaltensprägenden Einfluss zu verlieren.

„Sowohl die Familie als Ort der sozialen Reproduktion von Gesellschaft als auch die Kirche als die die Familie schützende Institution leiden unter den Folgen. Einerseits wenden sich immer mehr Frauen von den kirchlichen Familienvorstellungen ab und weigern sich – wie der drastische Rückgang der Geburtenrate zeigt – in zunehmendem Maße, die alleinige Erzieherrolle zu übernehmen. Andererseits verliert die Kirche durch ihre eindeutig geschlechtsspezifischen Rollenzuschreibungen an gesellschaftlichen Einflussmöglichkeiten. ... Frauen (erziehen) ihre Kinder immer seltener gemäß den katholischen Wertvorstellungen. Damit ist ein Prozess in Gang gesetzt, der sich für die Kirche als Teufelskreis erweist. Sie muss immer größere personelle und materielle Ressourcen darauf verwenden, ihre Mitglieder mit ihren religiösen Wertvorstellungen zu sozialisieren.“¹⁷

In der stark ausgeprägten feministischen Bewegung innerhalb und außerhalb der Konfessionen berufen sich Frauen, die sich gegen die Vor-

¹⁷ Bender, Ch., et al., 1996: Machen Frauen Kirche?, Mainz, S. 44.

stellung einer religiös vorgeschriebenen Geschlechterordnung wenden, ausdrücklich auf den Geist christlicher Werte.

2.2. Zweites Paradigma: Religion in der säkularen Welt

In den einschlägigen Theorien über die Struktur und die Entwicklung moderner Gesellschaften wird Säkularisierung als ein charakteristisches, empirisch relevantes normatives Kriterium festgehalten. Damit ist vor allem die Institutionalisierung der Trennung von Kirche und Staat und des Rechts auf Freiheit des Glaubens der Bürger gemeint - elementare Forderungen der europäischen Aufklärung, die in den meisten europäischen Ländern im Laufe ihrer Modernisierung durchgesetzt wurden. Die Religionsfreiheit gehört zu den fundamentalen zivilen Rechten, die innerhalb rechtsstaatlicher Voraussetzungen dem Individuum Chancen auf eine selbstbestimmte, autonome Lebensführung bieten. Der Begriff der Individualisierung, der derzeit die soziologischen Debatten über die Gestaltung von Biographien und Lebenswelten prägt, ist zutiefst verbunden - das sollte nicht vergessen werden - mit der liberalen Vorstellung moderner, säkularer Gesellschaften.

2.2.1. Die Protestantismusthese von Max Weber

Für die Analyse komplexer Mechanismen der Säkularisierungsprozesse, die die Herausbildung moderner Industriegesellschaften flankieren, steht vor allem der Name Max Webers. Der Einfluss Webers auf die religionssoziologische Theoriebildung basiert insbesondere auf seiner berühmten Protestantismusthese und des darauf aufbauenden Diskurses über die Säkularisierung der abendländischen Gesellschaft - eine Diagnose, die in der Konsequenz die zentrale Rolle der Religionssoziologie für die Soziologie erheblich unterminiert hat.

Max Weber hat die großen Weltreligionen und die ihnen impliziten Verhaltensethiken daraufhin untersucht, inwieweit diese auf rational-konsistente Weise zu einer Deutung der Theodizee in Einklang mit den praktischen Lebenserfordernissen des Individuums beitragen. Erst der Protestantismus, so Webers These, entwickelt eine Verhaltensethik, die die Genese von Handlungsorientierungen und Weltbezug weitgehend in die Verantwortlichkeit des Individuums stellt und dessen Verpflichtung auf Traditions- und Normenkonformität weitgehend aufhebt. Gerade der Pro-

testantismus erweise sich daher als geeignet, den sozioökonomischen Prozessen des modernen, auf die Systematik der Erzielung von Gewinn gerichteten, sich von Traditionen lösenden Kapitalismus ethisch zu fundieren. Der Protestantismus entfalte demnach in seiner Interpretationsgeschichte ein spezifisches Säkularisierungspotential. Max Weber nennt vor allem die durch den Protestantismus - aber auch im Zuge der Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaften - vollzogene Entauratisierung der Natur, die Durchsetzung einer systematischen Berufs- und Arbeitsethik, die Verbreitung einer zweckrationalen Haushalts- und Lebensführung und die Förderung einer innerweltlichen, auf Triebbeherrschung und Triebkontrolle beruhenden Askese.

So sehr Max Weber - wie bereits betont - die Bedeutung des sozialmoralischen Konzepts des Protestantismus für die Genese der Wirtschaftsethik des Kapitalismus auch herausarbeitet, so betont er gleichermaßen, dass der moderne Kapitalismus im Zuge seiner Durchsetzung eigene Handlungsorientierungen und Regelungsformen für die gesellschaftlichen Akteure erzeugt, die die religiösen Grundlagen allmählich aushöhlen.

In diesem Prozess der Modernisierung, der insbesondere durch die Kapitalisierung der Wirtschaft, die Differenzierung gesellschaftlicher Teilbereiche (Wirtschaft, Politik, Kultur, Wissenschaft, Religion) und durch die Durchsetzung der im Zuge der Aufklärung erreichten Trennung von Kirche und Staat gekennzeichnet ist, setzt sich ein säkulares Gesellschaftsmodell durch, welches die Religion aus dem öffentlichen Leben verdrängt und diese zur Privatangelegenheit der Individuen werden lässt. Die Institutionen der modernen Gesellschaft funktionieren ohne religiöse Begründung, und es scheint, dass die Menschen hinreichend motiviert sind, in der Logik dieser Institutionen zu handeln.

Allerdings konstatiert Weber äußerst pessimistisch in vielen Passagen seines Werkes, dass weder die die moderne Gesellschaft prägende Wissenschaft noch die Bürokratie oder der Kapitalismus die Entfremdung des Menschen auflösen, sondern - im Gegenteil - immer neu erzeugen und damit alte Götterwelten revitalisieren, auch wenn deren Antworten auf die „letzten Sinn- und Wertfragen“ noch so unzulänglich erscheinen mögen.

„Hier streiten eben auch verschiedene Götter miteinander, und zwar für alle Zeiten. Es ist wie in der alten, noch nicht von ihren Göttern und Dämonen entzauberten Welt, nur in einem anderen Sinne: wie der Hellene einmal der Aphrodite opferte und dann dem Apollon und vor allem jeder den Göttern seiner Stadt, so ist es, entzaubert und entkleidet der mythischen, aber innerlich wahren Plastik jenes Verhaltens noch heute. Und über deren Götter und in ihrem Kampf waltet das Schicksal, aber ganz

gewiss keine, 'Wissenschaft'.¹⁸

In den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts dokumentieren empirische Untersuchungen einen weiteren Säkularisationsschub: Sie konstatierten das Verschwinden religiöser Sinn- und Symbolwelten aus der Öffentlichkeit. Für die Vermittlung konsistenter verhaltensregulierender Wertorientierungen werde der unmittelbar nachweisbare Einfluss der Kirchen auf die Verhaltenorientierungen der Menschen in den westlichen Gesellschaften geringer. Verviesen wird auf die rückläufige Teilnahme der Kirchenmitglieder am kirchlichen Leben, auf die Zunahme der Kirchenaustritte, auf den Rückgang der Nachfragen nach kirchlichen Amtshandlungen und insbesondere auf das „Abschmelzen“ religiös (oftmals katholisch) geprägter (ländlicher) Milieus auf einen Geltungs- und Bedeutungsverlust der beiden Kirchen in Deutschland.¹⁹ Daiber kommentierte diese Veränderungen:

„Die Kirchen registrieren die nicht nachlassenden Kirchenaustritte relativ ratlos, zum Teil werden missionarische Strategien gefordert. Es wird vielfach übersehen, dass sich erst jetzt in Sachen Religion und Kirche in Deutschland liberale Normalität durchzusetzen beginnt. Für den gesellschaftlichen Status der großen Kirchen besagt dies, dass sie immer weniger selbstverständlich anerkannte religiöse Institutionen der Gesellschaft sind, dass sie immer mehr zu Teilorganisationen werden, die Mitglieder gewinnen und zur Aufrechterhaltung der Mitgliedschaft motivieren müssen.“²⁰

2.2.2. Familie und Katholizismus

Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, dass die Institutionenordnung und damit verknüpft: die Geschlechterordnung in modernen Gesellschaften historisch religiöse Wurzeln aufweisen. Insbesondere gilt dies für die Bewertung der sozialen Stellung, der Aufgaben und der Identität der Familie.²¹

¹⁸ Weber, M.: 1988: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, dort vor allem: Wissenschaft als Beruf, Tübingen, S. 582-613, hier S. 604. Vgl. zur Interpretation von Max Webers Religionssoziologie die beiden Bände von Schluchter, W., 1988: Religion und Lebensführung, Frankfurt am Main.

¹⁹ Vgl. Gabriel, K., 1996: Katholizismus und katholisches Milieu: Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung, in: Kaufmann, F.-X., Zingerle, A. (Hg.): Vaticanum II und Modernisierung, Paderborn, München, Wien, S. 6-83, ders., 1992: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i.B.

²⁰ Daiber, K.-F., 1995: Religion unter den Bedingungen der Moderne: Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland, Marburg, S. 70 f.

²¹ Vgl. zu dem hier angesprochenen allgemeinen Zusammenhang: Berman, H. 1995: Recht und

Tyrell hat in Bezug auf das 19. Jahrhundert von einer parallelen Institutionalisierung von (katholischer) Kirchen- und Familienmoral gesprochen. Die katholische Kirche habe die Familie als das soziale Gebilde entdeckt, für dessen Normierung, Gestaltung, Schutz und Förderung sie sich in besonderem Maße zuständig begreift. Insbesondere gehört hierzu die sakramentale Bedeutung der Ehe, die Verpflichtung der Frauen auf ihre Aufgaben als Mütter, die lustfeindliche Sexualmoral. Diese Verbindung zwischen Kirche und Familie, so Tyrell, löst sich allerdings sukzessive auf. Soziale und semantische Differenzierungen von familialen Interaktionsformen, die ehemals im Familienkonzept gebündelt waren wie Liebesheirat, Partnerschaft und Elternschaft, lassen sich kaum noch innerhalb einer kirchlichen Familienmoral aufgreifen. Vor allem in Hinblick auf das Sexualverhalten, auf die Scheidungshäufigkeit und auf den Wandel im Selbstverständnis der Frauen verliert die Doktrin der katholischen Kirche dramatisch an Einfluss. Tyrell spricht von der Entwicklung einer sich anbahnenden parallelen Deinstitutionalisierung von kirchlich-religiösen und familialen Orientierungsmustern.²²

„Die forcierte institutionelle Gestalt sowohl der Religion wie auch der Familie, wie sie der Konservatismus des 19. Jahrhunderts 'konzipiert' hat und wie sie in erheblichem Maße Struktur geworden ist, löst sich seit den 60er Jahren beschleunigt auf, und dies offensichtlich korrelativ; die Deinstitutionalisierung hier (der Familie – C.B.) begünstigt und forciert die Deinstitutionalisierung dort (der Kirche – C.B).“²³

Allerdings erschöpft sich die christliche Familienmoral nicht in den genannten Normvorstellungen. Der Einfluss der katholischen Kirche auf die Politik der Bundesrepublik Deutschland spiegelt sich in der bis heute anhaltenden Dominanz des Hausfrau-Ernährer-Familienmodells in den sozialpolitischen Rahmenkonzeptionen wider. Dieses Modell wird gestützt durch eine familienbezogene Steuer- und Sozialpolitik, die an dem dargestellten Familienmodell orientiert ist. Die kirchliche Verpflichtung des Staates, sich bei der Konstruktion des sozialen Netzes zurückzuhalten, wird mit dem Subsidiaritätsprinzip begründet. Die Organisation der sozialen Absicherung, die ausdrücklich nur solche Aufgaben übernehmen soll,

Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition, Frankfurt am Main 1995. Zu dem engeren Zusammenhang der Grundlage des Familienbegriffs: Goody, J., 2000: Geschichte der Familie, München.

²² Vgl. Tyrell, H., 1996: Familienrhetorik des Zweiten Vaticanums und die gegenwärtige Deinstitutionalisierung von „Ehe und Familie“, in: Kaufmann, F.-X., Zingerle, A., (Hg.), a.a.O., S. 353 – 373; Ebertz, M.N., 1996: Deinstitutionalisierungsprozess im Katholizismus, in: Kaufmann, F.-X., Zingerle, A., (Hg.), a.a.O., S.375-399.

²³ Tyrell, H., 1993: Katholozismus und Familie – Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung. in: Religion und Kultur. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33, S. 126-149, hier S. 128.

die von den Familien nicht erfüllt werden können, wird in weitreichendem Umfang an die kirchlich getragenen und gestalteten freien Wohlfahrtsverbände und diözesanen Organisationen mit ihren zahlreichen Einrichtungen delegiert.²⁴

Die politische Durchsetzung der sozialen Doktrin der christlichen Kirchen und damit auch der katholischen Kirche hat die Struktur des Sozialstaates grundlegend beeinflusst und mitgestaltet.²⁵ In der vergleichenden Sozial- und Wohlfahrtsstaatsforschung, in der Deutschland unter das konservative Modell (im Unterschied zum liberalen und sozialdemokratischen Modell) subsumiert wird, wird die Bedeutung der katholischen Soziallehre und ihrer Prinzipien, vor allem das bereits genannte Subsidiaritätsprinzip, für die Gestaltung der Institutionenordnung betont. Autoren wie Esping-Andersen, Ostner und Pfau-Effinger heben insbesondere die spezifischen Konsequenzen für die soziale Lage der Frauen in der Gesellschaft hervor.²⁶ Vor allem die Fixierung der Frauen – auf ihre Rolle als Mutter und ihre Alleinzuständigkeit für die Kindererziehung und Familienarbeit – wie es die Sozialenzyklika „Über die menschliche Arbeit“ fordert – wird als nicht mehr hinterfragbarer Hintergrund der Sozialpolitik festgeschrieben.

„In allen von der katholischen Kirche mitgestalteten Gesellschaften Europas ist ein Trend zu wachsender Arbeitsmarktintegration von Frauen, auch von Frauen mit kleinen Kindern, oder zumindest der Wunsch nach Berufstätigkeit zu beobachten. Damit lassen sich konkrete Anzeichen dafür erkennen, dass die soziale Doktrin der katholischen Kirche mit ihrer spezifischen Ordnungsvorstellung vom Verhältnis von Staat, Markt und Familie an politischem Einfluss verliert, Katholiken folgen in ihrer Alltagspraxis nicht mehr notwendigerweise der Lehre der katholischen Kirche. So weisen ausgerechnet die katholischen Länder Italien und Spanien derzeit die geringsten Geburtenraten in Europa auf. Die Unbeweglichkeit der katholischen Sozialdoktrin in der Frage der Sexualmoral, die als Mittel zur Stabilisierung der im 19. Jahrhundert entstandenen katholischen Familienvorstellung genutzt wird, ist sicherlich ein entscheidender Grund für diese Revolte.“²⁷

²⁴ Vgl. Bender, Ch., et. al 1996: a.a.O., vgl. die Seiten 33-38.

²⁵ Vgl. Esping-Andersen, G., 1998: Die drei Welten des Wohlfahrtskapitalismus. Zur Politischen Ökonomie des Wohlfahrtsstaates, in: Lessenich, St.; Ostner, I., Welten des Wohlfahrtskapitalismus. Der Sozialstaat in vergleichender Perspektive, Frankfurt/Main, New York, S.19-58; Borchorst, A., 1994: Welfare State Regimes, Women's Interests and the EC, in: Salisbury, D. (Ed.) Gendering Welfare States. London, Thousand Oaks, New Dehli, S.26-44; Kaufmann, F.-X., 1997: Herausforderungen des Sozialstaates, Frankfurt am Main.

²⁶ Vgl. Ostner, I., 1995: Arm ohne Ehemann? Sozialpolitische Regulierung von Lebenschancen für Frauen im internationalen Vergleich, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitschrift Das Parlament, B 36-37/95, S.3-12; Pfau-Effinger, B. 1997: Kultur oder Institutionen? Kulturelle und wohlfahrtsstaatliche Kontextbedingungen der Erwerbsbeteiligung von Frauen im europäischen Vergleich, Habilitationsschrift Bremen.

²⁷ Bender, Ch., et al., 1996: a.a.O., S. 37.

2.2.3. Kritische Einwände gegen die Säkularisierungsthese

Säkularisierung und damit die oben beschriebene Trennung von Staat und Kirche auf der Grundlage ziviler Rechte ist ein zentrales Kriterium der Modernität von Gesellschaften. In vielen westlichen Gesellschaften besteht zwar eine hohe Übereinstimmung in der Aufgabenverteilung zwischen den dominanten politischen und religiösen Strömungen. Inwieweit weite Sphären des öffentlichen Raums durch religiöse Semantik und Symbolik beherrscht werden, bildet aber auch dort einen immer virulenten Ansatzpunkt für latente oder manifeste Kontroversen und Konflikte. Hinzu kommt, dass Religionen, die nicht „ihren Frieden“ mit der Moderne gemacht haben, immer wieder nach Wegen suchen, Einfluss auf politische und individuelle Handlungsorientierungen zu nehmen und der liberalen Substanz moderner Gesellschaften entgegenzuwirken. Die Bevormundung von Frauen im Namen des rechten Glaubens ist dabei immer zentraler programmatischer Bestandteil solcher im Kern politisch ausgerichteter religiöser Bewegungen.

Es ist vor allem die funktionalistische Interpretation der Säkularisierungsthese, die zu kurz greift. Normative Leitvorstellungen über den gesellschaftlichen Wandel und die Rekonstruktion empirischer Entwicklungen werden kaum getrennt. Die Säkularisierung im Sinne einer rechtlichen Trennung der öffentlichen und der privaten Einrichtungen wirken oftmals historisch tieferliegenden religiös motivierten Ordnungsvorstellungen entgegen, die ihre institutionellen Spuren eingegraben haben. Konflikte über den Verlauf der Grenzen zwischen religiösen und zivilgesellschaftlich formulierten Zielsetzungen lassen sich auch in modernen Gesellschaften finden.

2.3. **Drittes Paradigma: Religion als Alltagskultur in der Postmoderne**

Es wird immer wieder kritisch gegen die funktionalistische Religionsdeutung vorgebracht, dass die Genese und der Bedeutungswandel religiöser Sinn- und Symbolwelten - wie vermittelt diese auch immer tradiert werden - für die Gestaltung und Deutung des Alltagshandelns der Akteure nicht verstanden und beachtet werden. Matthes klagt, dass Phänomene einer entkirchlichten Religion nicht erkannt werden. Luckmann verweist auf die „unsichtbare Religion“, die sich in den alltäglichen Symbolen der

Freizeit- und Lebenswelkulturen versteckt.²⁸ Kritisiert werden die religionssoziologischen Thesen von dem Bedeutungswandel und der Krise der Religion als Dimension und vor dem Hintergrund des Wertewandels der westlichen Gesellschaften. Die verkirchlichte Religion steht dabei im Zentrum. Ethnosoziologie und Kulturanthropologie gaben wesentliche Impulse, die Spuren der Religion im Alltagshandeln zu entdecken und den konstitutiven Stellenwert der Glaubensüberzeugungen für das Alltagshandeln nachzuweisen. Die Autoren betonten ihr Interesse an „dichten Beschreibungen“ (Geertz).²⁹

Gegenwärtig ist von der Bedeutungslosigkeit oder gar von der Unsichtbarkeit der Religion nicht mehr die Rede. Weltweit emergieren Konflikte, die durch religiöse Motive geschürt werden. Das Bewusstsein für die Bedeutung von religiösen Überzeugungen ist bei aufmerksamen Beobachtern außerordentlich sensibilisiert worden.

2.3.1. Das postmoderne Religionsverständnis: Kampf der Kulturen oder multikulturelle Gesellschaft

An Durkheims weitgefassten Religionsbegriff und an seine These der Geburt der Gesellschaft aus dem kollektiven Geist der religiösen Symbolwelt knüpfen Autoren an, die dem sogenannten postmodernen Diskurs über die Perspektiven religiöser und gesellschaftlicher Entwicklung zuzuordnen sind. Ihre Absicht besteht vor allem darin, die im Modernisierungsprozess vielfach zerstörten, verdrängten, oft vergessenen religiösen, kulturstiftenden Identitäten zumeist vormoderner Gesellschaften bewusst zu machen. Sie kritisieren damit ein eindimensionales, in westlichen Gesellschaften erprobtes Fortschritts- und Globalisierungskonzept und wollen dessen universelle Strukturansprüche begrenzen. Auf der Folie der Analyse religiöser Sinn- und Symbolwelten werden von den Autoren soziale Grenzen und Inkompatibilitäten identifiziert und damit tendenziell festgeschrieben. In oftmals brillanter Weise lassen die postmodernen Religions- und Kultursoziologen ein Bild unausweichlicher religiöser Fixiertheit und homogener kultureller Geschlossenheit des sozialen Lebens entstehen.³⁰

Zwei prognostische Erwartungen – eine pessimistische und eine op-

²⁸ Vgl. Barz, H., 1992: Religion ohne Institution? Eine Bilanz der sozialwissenschaftlichen Jugendforschung, Opladen.

²⁹ Geertz, Cl., 1983: Dichte Beschreibungen. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt am Main.

³⁰ In der Tradition von Alfred Schütz gehören hierzu die ethnomethodologischen, ethnosoziologischen und kulturanthropologischen Kritiker des Strukturfunktionalismus.

timistische - werden mit der postmodernen Deskription verknüpft: das konfrontative Aufeinandertreffen inkompatibler nahezu unumstößlicher, kaum veränderbarer Glaubenssubstanzen und/oder die Koexistenz multi-kultureller, religiös gefärbter Lebensformen und -stile.

Nach den Terroranschlägen des 11. Septembers 2001 in New York und Washington, die im Namen religiöser Motive durchgeführt wurden, sind die Thesen Samuel Huntingtons über den Zusammenstoß der Zivilisationen aufgrund unversöhnlicher Glaubensdifferenzen und über die Gefahren des Ausbrechens von Religionskriege erneut intensiv, aber auch sehr kritisch diskutiert worden.³¹ Zugleich sind aber auch die blinden Flecken des Modells einer multikulturellen Gesellschaft schärfer ins Bewusstsein der Öffentlichkeit gehoben worden. Zwar ist in vielen Debatten die Einsicht Huntingtons in die enge Beziehung, die zwischen religiösen Überzeugungen und zivilisatorischen Mustern besteht, bestätigt worden. Die institutionelle und organisatorische Trennung von Religion und Politik gehört, wie bereits betont, zu den Fundamenten der westlichen Moderne und ihres Freiheits- und Individualisierungspotentials. In Ländern, die mehrheitlich vom Islam geprägt sind, hat eine solche Verteilung von politischer und religiöser Domänen der Macht nicht stattgefunden. Zugleich wird aber verneint, dass die Fundamentalierung der Glaubenssubstanz allein eine Frage der religiösen Tradition sei.

Zur Analyse der Wurzeln der fundamentalistischen Strömungen gehört in erster Linie eine soziologische Theorie der Gesellschaften, in denen soziale Gruppen ökonomische Organisationsmacht und kulturelle Deutungsmacht ungeschieden im Namen religiöser Ideen bündeln: Welche sozialstrukturellen Bedingungen prägen die Lebensverhältnisse der Trägerschichten und ihrer Milieus? Welche Bildungschancen und Verarbeitungsformen von Erfahrungen stehen den Schichten zur Verfügung, aus denen Mitglieder gewonnen werden? Marx' Diktum von der Religion als Opium des Volkes dürfte dabei erneute Anwendung finden, nämlich als Strategie der Vernebelung der Defizite an Rechtsstaatlichkeit und Demokratie.

Gravierende soziale Ungleichheiten kennzeichnen die Lebensverhältnisse der Menschen in den großen Dienstleistungsmetropolen. Vor allem in den amerikanischen Megacities, aber tendenziell auch in deutschen Städten, kristallisieren sich abgegrenzte Stadtbezirke heraus, deren Bewohner extreme Risikolagen aufweisen: hohe Arbeitslosigkeit, niedriges Bildungsni-

³¹ Vgl. Huntington, S., 1996: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York. Kritisch dazu siehe Riesebrodt, M., 2000: *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der 'Kampf der Kulturen'*, München. Vgl. auch: Tibi, B., 1991: *Die Krise des modernen Islams*, Frankfurt am Main.

veau, hoher Anteil an legal und illegal zugewandeter Bevölkerung. Zur sozial und ökonomisch prekären Lebenslagen kommt hinzu, dass die Bewohner oftmals überhaupt nicht oder nur eingeschränkt über zivile und politische Rechte verfügen. Diese Bevölkerung lässt sich zunehmend weniger durch moderne ethnisch und religiös neutrale Parteien, Verbände, Bürgerinitiativen und Vereine ansprechen, die die Substanz einer multikulturellen Bürgergesellschaft ausmachen. Damit leben diese Bevölkerungsgeschichten abgekoppelt vom Zugang zu dem System der Interessensartikulationen und Interessenaushandlungen, der kooperativen und vor allem friedlichen Konfliktbewältigungen, das sich in der Geschichte der modernen (insbesondere europäischen) Industriestaaten entwickelt, durchgesetzt und bewährt hat. In dieses Vakuum, an die Stelle der Zugehörigkeit der Individuen zu den zivilen Assoziationen der modernen Gesellschaft, stoßen dann religiöse Orientierungen und Organisationen, die zudem eng an ethnische Merkmale geknüpft sind. Diese versuchen, das Unbehagen dieser Menschen an den modernen Lebensformen zu mobilisieren, an denen sie aufgrund bildungsmaßiger, rechtlicher und politischer Defizite nur unzureichend teilhaben. Diese Organisationen tradieren in keiner Weise die kulturellen, auf weitgehende politische und religiöse Toleranz zielenden Werte der modernen Gesellschaft (des liberalen weltoffenen Hamburgs). Den Zugang zu den ideellen und materiellen Ressourcen, den die Ankunftsgesellschaften und -städte (wie rudimentär erreichbar auch immer) bereitstellen, wird instrumentalistisch für die eigenen Zwecke benutzt und umgeleitet. Es bildet sich ein soziokulturelles Milieu, in dem die Gefahr der Verbreitung fundamentalistischer und fanatischer Gesinnungen sehr groß ist und permanent wächst. Wenn auch die Drahtzieher des Terrorismus nicht aus dem Milieu kommen, sondern eher aus wohlhabenden Oberschichten der arabischen Gesellschaft, so haben sie hier das Milieu für ihre Gefolgschaft.

Das Modell der multikulturellen Gesellschaft lässt offen, welches die verbindlichen transkulturellen Bedingungen des friedlichen Koexistierens von unterschiedlichen religiösen, ethnischen Gruppen sind. Der latente Relativismus des Modells bezüglich der Geltung von Grundrechten ist die entscheidende Schwachstelle des Modells. Die von demokratischen Gesellschaften gewährte Religionsfreiheit darf nicht von religiösen Organisationen zur Relativierung der Grundrechte missbraucht werden. Benjamin Barber hat sehr deutlich gemacht, dass die Konfliktlinien zwischen ethnisch- und regionalreligiösen Wertsystemen und modernen Verhaltensorientierungen nur oberflächlich als Konfliktlinien zwischen Jihad und McWorld zu betrachten sind, dahinter geht es um den demokratischen

Begriff der Freiheit.³²

Auch werden zur Erklärung spezifischer Gesellschaftsentwicklungen (z.B. Japan) religiöse Hintergründe aufgeführt, ohne sich vor Augen zu halten, dass die religiösen Denk- und Handlungskontexte schon längst durch industriegesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse gebrochen und instrumentalisiert wurden.³³

2.3.2. Religion und moderne Gesellschaften

Geschichtsvergessenheit und Vernunftkritik der postmodernen Ansätze lassen es zudem sehr fraglich erscheinen, ob der Genese von Religionen, die sich wie das Christentum in der Geschichte und mit der Geschichte verändert haben, analytisch Rechnung getragen werden kann. Insbesondere der Humanismus, die Aufklärung, die Wissenschaften des 19. Jahrhunderts haben das Religionsverständnis verändert. Die Absicht, nur zu beschreiben, wird durch die impliziten normativen Setzungen unterlaufen. Es fehlen Analysen, mit welchen Mitteln, insbesondere Ausübung gesellschaftlicher Macht, religiöse Deutung und davon abgeleitetes alltagspraktisches Handeln durchgesetzt und stabil gehalten wird.

Gerade weil moderne, säkulare Gesellschaften sich nicht primär über den gemeinsamen Glauben definieren, sind sie gezwungen, sich immer wieder neu mit Religion auseinander zu setzen. Einen Anlass dazu bieten die religiösen Traditionen, die Migranten aus ihren Herkunftsländern mitbringen und in ihren Aufenthaltsländern weiterführen werden

In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass Frauen in der Geschichte der Religionen immer eine besondere Rolle eingenommen haben. Zwar sind sie zumeist nicht an der organisationalen Macht der Definition von religiösen Verhaltens- und Orientierungsmustern, von Riten, Mythen und Symbolen beteiligt. Aber in herausgehobener Weise wird von ihnen erwartet, dass sie selbst religiöse Inhalte versinnbildlichen und diese in ihrer Alltagspraxis wie auch in ihrer, zumeist nicht autonom gewählten asketischen Lebensführung zum Ausdruck bringen. Damit bestehen für Frauen eminente Einschränkungen an Freiheitsspielräumen und an Individualisierungschancen.

³² Vgl. Barber, B. R., 1995: JIHAD vs. McWorld. How Globalism and Tribalism are Reshaping the World, New York.

³³ Beispielsweise wird die Geltung und der Fortbestand der konfuzianische Tradition mit ihrem Kollektivgeist als soziokulturelle Basis angegeben, die angeblich die industriellen Beziehungen in Japan stark prägen und die Suche nach industriellen Lösungen für Interessenskonflikte nach europäischem Muster überflüssig machen.

2.4. Viertes Paradigma: Religion als Organisation und Anstalt

Die beiden christlichen Konfessionen haben nach Auflösung der konfessionell einheitlichen Territorialstaaten und der Neuorganisation der Kirchen im 19. Jahrhundert eine außerordentliche Erfolgsgeschichte durchlaufen, was die Bildung stabiler Kirchenstrukturen betrifft. In der Weimarer Republik und in der Bundesrepublik konnten sie ihre starke Position ausbauen. Zwar wurde in den Konflikten des um seine ökonomische, politische und kulturelle Autonomie kämpfenden Bürgertums mit den traditionalistischen Schichten um die Reichweite und Begrenzung des politischen und hierokratischen Einflussbereichs gerungen. Jedoch einigten sich die Kontrahenten, so Max Weber, gegenüber der sich formierenden Arbeiterklasse auf die politischen Grundlagen des Kaiserreichs. Lapidar formuliert Weber:

„Mit dem einmal im Sattel sitzenden Kapitalismus als solchen hat die Kirche - man hat nur nötig, die Entwicklung der deutschen Zentrumspartei von Ketteler bis heute zu vergleichen - sich abgefunden.“³⁴

Max Weber trug, anschließend an die theoretischen Grundlagen von Ernst Troeltsch, mit bürokratie- und herrschaftssoziologischen Überlegungen dazu bei, eine Soziologie der bürokratischen Organisation zu begründen, die auch die Besonderheiten der Kirchenbürokratie umfasste.³⁵ Von Interesse ist hier vor allem die Analyse des Strukturwandels zur Herausbildung eines anstaltsförmigen Organisationsmodells mit dem Ziel der Sicherung der Verfügungsgewalt über die Heilsgüter, den die beiden christlichen Konfessionen nach Auflösung des Hl. Römischen Reiches im 19. Jahrhundert vollzogen haben.³⁶

Für die katholische Kirche, die vor allem unter der ideellen und materiellen Zerstörung ihrer Organisationsstrukturen zu leiden hatte und die in Opposition zu den Kultur- und Bildungsbegriffen des Deutschen Reiches stand, sprechen viele Autoren von einer beispiellosen Erfolgsgeschichte, sich in der sich zunehmend differenzierenden Gesellschaft (in Politik, Recht, Wissenschaft, Wirtschaft, Kultur, Kunst) des 19. Jahrhunderts zu behaupten. Neben der Herausbildung katholischer Milieus und Subkultu-

³⁴ Weber, Max, 1985: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, S. 714.

³⁵ Vgl. Ebertz, M. N., 1980: *Herrschaft in der Kirche. Hierarchie, Tradition und Charisma im 19. Jahrhundert*, in: Gabriel, K. und Kaufmann, F.-X.: *Zur Soziologie des Katholizismus*, Frankfurt am Main, S. 89-111; Gabriel, K., 1992: *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i.B.; Kaufmann, F.-X., 1989: *Religion und Modernität: Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen.

³⁶ Troeltsch, E., 2002: *Kritische Gesamtausgabe Band 7: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (1906/1909/1922)*, Berlin; Troeltsch, E.: 2001, *Kritische Gesamtausgabe Band 8: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt 1906-1913*, Berlin.

ren und der starken Verbreitung vormoderner Frömmigkeitskulte (Wallfahrten, Heiligenverehrung, Wunderglaube etc.) ist es der katholischen Kirche gelungen, ihren Monopolanspruch auf den Besitz der Heilsgüter bürokratisch zu organisieren und institutionell festzuschreiben.

Im Zentrum der Analyse steht der Aufbau einer Kirche, die sich mit modernen Praktiken und Techniken der Legitimität ihrer Herrschaftsausübung versichert: die Kanonisierung und Dogmatisierung christlicher Leitsätze, die Etablierung bürokratischer Herrschaftsstruktur, die Charismatisierung der klerikalen Ämter, die Professionalisierung der kirchlichen Dienste, die Einrichtung von geschlossenen Sozialisationsagenturen der Rekrutierung des Nachwuchses, die geregelte Herstellung von Gemeinschaftshandlungen der Gläubigen und ihrer religiösen Erfahrungswelten, die Reglementierung der Lebenspraxis der Gläubigen.

Die Erfolgsgeschichte beider Kirchen wird vor allem belegt durch die grundrechtliche Fundierung der Glaubens- und Bekenntnisfreiheit, der Freiheit der Religionsausübung und der Trennung von Kirche und Staat, der Gründung von Religionsgemeinschaften und deren Anerkennungsmöglichkeiten als Körperschaften des öffentlichen Rechts, die vor allem die Kirchen dazu berechtigen, hoheitliche Funktionen wahrzunehmen und über eine eigene Rechtsprechung zu verfügen.³⁷ Die Kirchen haben sich nicht nur auf die moderne Gesellschaft eingelassen und ihre Vorteile daraus gewonnen, sondern sie haben ihre Chancen ergriffen, gesellschaftliche Strukturen und Institutionen mitzugestalten und sind somit Teil des Modernisierungsprozesses geworden.

In der Perspektive der von Ernst Troeltsch und von Max Weber beeinflussten Kirchensoziologie werden auch innerkirchliche Fragen der Legitimität der Herrschafts- und Machtansprüche, die die Kirchen einfordern, aufgeworfen. Einige Felder latenter oder bereits aktueller Konfliktlinien kommen in den Blick. In der katholischen Kirche beispielsweise stellt vor allem die Unterscheidung zwischen dem die Kirche beherrschenden Klerus (als relativ homogener Akteurgruppe mit berufsständischen Privilegien) und den um ihren Einfluss ringenden Laien eine permanente Konfliktlinie dar. Hinzu kommen Konfliktlinien zwischen den weiteren Akteurgruppen der Kirche, die um ihren Beitrag zur Gestaltung der kirchlichen Organisation ringen: Die Nahkirche im Gegensatz zur Fernkirche, die Basiskirche im Gegensatz zu Amtskirche, die Kirche der Dialoge im Gegensatz zur herrschenden Dogmatik - Konfliktlinien, die auch zur Entkirchlichung der Religion führen.

³⁷ Vergleiche hierzu Art. 140 GG, welcher die Paragraphen des Weimarer Verfassung Art. 136, 137, 138, 139, 142, WV aufgenommen hat.

Vor allem die Frauen, die in kirchlichen Diensten elementare Basisarbeiten leisten und in der Familie wichtige Sozialisationsaufgaben der Tradierung religiöser Inhalte an die nächste Generation leisten, fühlen sich nicht mehr durch die Amtskirche vertreten.³⁸ Die beruflichen Hürden für Frauen, Leitungs- und Führungsaufgaben wahrzunehmen, stellen ein permanentes Konfliktfeld dar.

3. Abschließende Bemerkung

Die diskutierten Paradigmata der Religionssoziologie beleuchten auf verschiedene Weise Identität und Entwicklungspotential religiöser Orientierungen und Organisationen. Deren Gewicht innerhalb des sozialen Wandels, den die modernen Gesellschaften vollziehen, ist bedeutsamer als lange Zeit vermutet. Für die Religionssoziologie kommt hinzu, dass ihr Gegenstand nicht ohne eine historische Betrachtung und eine Analyse der Institutionenordnung des gesellschaftlichen Kontextes erklärt und verstanden werden kann. Die soziokulturellen Identitäten religiöser Sinn- und Symbolwelten sind zumeist weder homogen geschlossen noch verschwinden sie im Zuge der Säkularisierung. Gegenbewegungen gegen zivile säkulare Ordnungen lassen sich nicht durch den Verweis auf Glaubenssätze moralisch und ethisch rechtfertigen. In Deutschland haben die christlichen Kirchen nach wie vor eine starke Stellung inne, die ihnen die Möglichkeit gibt, gesellschaftlichen Einfluss zu nehmen. Für die Genese und Tradierung der sozialmoralischen Orientierungen, die die Generationen zu solidarischem Handeln veranlassen, tragen sie einen großen Teil der Verantwortung.

Besondere Aufmerksamkeit hat die Stellung der Frauen innerhalb religiös geprägter Arbeits- und Lebensformen und die Auseinandersetzungen über deren Gleichberechtigung in Familie und Beruf bekommen. Entbrannt sind dramatische Konflikte, in denen es, wenn auch mit unterschiedlichen Facetten, um das Ringen von Moderne und Gegenmoderne geht.

Alle Religionen betrachten es als ihre ureigene Aufgabe, über die Moral und die soziale Stellung der Geschlechter zu wachen. Im Zuge der Durchsetzung der industriellen Arbeitsteilung verringert sich der durch Religion ausgeübte Einfluss auf die männliche Bevölkerung. Für Frauen werden immer wieder Sonderrollen und -verhaltensmuster durch die von Männern

³⁸ Diese Arbeit wird zwar ideell hoch bewertet, aber dies kommt weder im Einkommen noch im Status innerhalb der Hierarchie zum Ausdruck.

beherrschten Kirchen, Religionsgemeinschaften und religiösen Milieus definiert. Auf diese Weise wird die Integration der Frauen in die modernen Gesellschaften blockiert und personale Abhängigkeiten werden zementiert. Von dieser Unterordnung der Frauen profitieren religiöse Organisationen in der Ausnutzung des „weiblichen“ Arbeitsvermögens.

Es ist zu hoffen, dass die latenten und manifesten Formen der Diskriminierung zunehmend weniger Zustimmung finden und dass die religiösen Organisationen ihre Zukunftsfähigkeit unter Beweis stellen, indem sie den Frauen gleichberechtigte lebensweltliche und berufliche Chancen bieten.

Literatur

- Barber, B. R. 1995: JIHAD vs. McWorld. How Globalism and Tribalism are Reshaping the World, New York.
- Barz, H., 1992: Religion ohne Institution? Eine Bilanz der sozialwissenschaftlichen Jugendforschung, Opladen.
- Bender, Ch., et al., 1996: Machen Frauen Kirche?, Mainz, S. 44.
- Berman, H.J., 1995: Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition, Frankfurt am Main.
- Borchorst, A., 1994: Welfare State Regimes, Womens' Interests and the EC, in: Salisbury, D. (Ed.) Gendering Welfare States. London, Thousand Oaks, New Dehli, S.26-44.
- Brandt, S. 1993: Religiöses Handeln in der modernen Welt. Talcott Parsons' Religionssoziologie im Rahmen einer allgemeinen Handlungs- und Systemtheorie, Frankfurt am Main.
- Daiber, K.-F. 1995: Religion unter den Bedingungen der Moderne: Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland, Marburg.
- Durkheim, E., 1998: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt am Main.
- Durkheim, E., 1983: Der Selbstmord, Frankfurt am Main.
- Durkheim, E., 1999: Über soziale Arbeitsteilung. Studien über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt am Main.
- Ebertz, M.N., 1996: Deinstitutionalisierungsprozess im Katholizismus, in: Kaufmann, F.-X., Zingerle, A. (Hg.), Vaticanum II und Modernisierung, Paderborn, München, Wien, S. 375-399.
- Esping-Andersen, G., 1998: Die drei Welten des Wohlfahrtskapitalismus. Zur Politischen Ökonomie des Wohlfahrtsstaates, in: Lessenich, St.; Ostner, I., Welten des Wohlfahrtskapitalismus. Der Sozialstaat in vergleichender Perspektive, Frankfurt/Main, New York S.19-58.
- Gabriel, K., 1996: Katholizismus und katholisches Milieu: Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung, in: Kaufmann, F.-X., Zingerle, A. (Hg.), Vaticanum II und Modernisierung, Paderborn, München, Wien, S. 6-83.
- Gabriel, K., 1992: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i.B.
- Gabriel, K., Kaufmann, F.-X., 1980: Zur Soziologie des Katholizismus, Frankfurt am Main.
- Geertz, Cl., 1983: Dichte Beschreibungen. Beiträge zum verstehen kultureller System, Frankfurt am Main.
- Goody, J., 2000: Geschichte der Familie, München.
- Graf, F.W., 2000: Wozu noch Theologie?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17.8.2000, S.11.
- Huntington, S., 1996: The Clash of Civilizations and the Remarking of World Order,

New York.

- Kaufmann, F.-X., 1997: Herausforderungen des Sozialstaates, Frankfurt am Main.
- Kaufmann, F.-X., 1989: Religion und Modernität: Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen.
- Kaufmann, F.-X., Zingerle, A. (Hg.), 1996: Vaticanum II und Modernisierung, Paderborn, München, Wien.
- Kerch, V., Tyrell, H. (Hg.), 1995: Religionssoziologie um 1900, Würzburg.
- Kerch, V., Tyrell, H. u.a. (Hg.), 1998: Religion als Kommunikation, Würzburg.
- Lepsius, M.R., 1990: Interessen und Ideen. Die Zurechnungsproblematik bei Max Weber, in: ders., Interessen, Ideen und Institutionen, Opladen, S. 31-43.
- Luhmann, N., 1987: IV Religion, in: ders.: Soziologische Aufklärung 4, Opladen, S. 227-274.
- Luhmann, N., 2000: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main.
- Pfau-Effinger, B. 1997: Kultur oder Institutionen? Kulturelle und wohlfahrtsstaatliche Kontextbedingungen der Erwerbsbeteiligung von Frauen im europäischen Vergleich, Habilitationsschrift Bremen.
- Riesebrodt, M., 2000: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der 'Kampf der Kulturen', München.
- Schluchter, W., 1988: Religion und Lebensführung, 2 Bände, Frankfurt am Main.
- Tenbruck, F., 1993: Die Religion im Maelstrom der Reflexion, S. 31-67, in: Bergmann, J., Iahn, A., Luckmann, Th. (Hg.): Religion und Kultur, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderband 33, Köln.
- Tibi, B., 1991: Die Krise des modernen Islams, Frankfurt am Main.
- Troeltsch, E., 2002: Kritische Gesamtausgabe Band 7: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit. (1906/1909/1922), Berlin.
- Troeltsch, E., 2001: Kritische Gesamtausgabe Band 8: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906-1913), Berlin.
- Tyrell, H., 1996: Familienrhetorik des Zweiten Vaticanums und die gegenwärtige Deinstitutionalisierung von „Ehe und Familie“, in: Kaufmann, F.-X., Zingerle, A. (Hg.): Vaticanum II und Modernisierung, Paderborn, München, Wien, S. 375-399.
- Tyrell, H., 1993: Katholizismus und Familie – Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Religion und Kultur, Sonderheft 33, S. 126-149, hier S. 128, hier S. 128.
- Weber, M., 1988: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen.
- Weber, M., 1920-21: Gesammelte Aufsätze zur Religionslehre, Tübingen.
- Weber, M., 1985: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen.

Hagiographie, soziale Kontrolle und weibliche Rollen.¹

„Christen werden nicht mehr in Männer und Frauen getrennt, sondern sind eine Einheit in Jesus Christus“, schrieb der Apostel Paulus (Gal. 3,28). Dessen ungeachtet waren Frauen historisch jedoch in den meisten christlichen Gemeinschaften der männlichen Autorität unterworfen und vom öffentlichen Leben ausgeschlossen. Daher ist das Verhältnis zwischen Frauen und Christentum sehr zwiespältig. Verschiedene christliche Konfessionen haben sich erst in den letzten Jahren dazu entschlossen, Frauen für den religiösen Dienst in ihren Organisationen zuzulassen. Die katholische Kirche schließt Frauen nach wie vor aus ihrem Klerus und damit auch von entscheidenden Leitungsfunktionen aus.

Die öffentlichen Debatten über den Ausschluss von Frauen aus dem Priesteramt machen allerdings leicht vergessen, dass Frauen als Gemeindemitglieder schon von den Anfängen christlicher Gemeinschaften an Mitwirkungsrechte und Gestaltungschancen eingefordert haben und teilweise auch durchsetzen konnten. Gerade die neueren Entwicklungen zeigen, dass nicht nur die Kleriker der organisierten Religion deutungsmächtige Positionen im Rahmen der Konstruktion, der Reproduktion oder der Transformation von religiösen Werten und von sozialen und kirchlichen Strukturen einnehmen können. Jedes Mitglied der christlichen Gemeinschaften ist daran beteiligt, wenn auch in unterschiedlichem Maße. Die Chancen zur Mitgestaltung wurden und werden nicht zuletzt dadurch bestimmt, ob und wie viel Macht die Gemeindemitglieder ihren professionellen Leitern gaben und geben.

Die Stellung des Klerus gegenüber den Mitgliedern hat sich über die Jahrhunderte stark verändert. Sie änderte sich auch deswegen, weil es grundlegende Konflikte um die innerweltliche Ordnung zwischen den angeblich vor Gott gleichen Christenmenschen gab und gibt. Eine der zentralen Konfliktlinien verläuft zwischen Männern und Frauen. Spuren

¹ Bei der deutschen Übersetzung des italienisch abgefassten Forschungsberichts ist auf die Angabe des umfangreichen Quellenapparats des Originals verzichtet worden.

vergangener Auseinandersetzungen zwischen den Geschlechtern finden sich in zahllosen historischen Quellen.

Zu den fruchtbarsten Quellen, die für die historische Analyse religiöser Weltdeutung herangezogen werden können, gehören neben Bibeltexten und theologischen Traktaten vor allem die Lebensbeschreibungen der Heiligen und die Heiligsprechungsprozesse. Die Auseinandersetzungen um die semantische Ausdeutung heiliger Menschen, die zwischen Männern und Frauen, Laien und Klerikern, Volk und Kirchengemeinschaft stattfanden und in der katholischen Kirche immer noch stattfinden, öffnen den Blick für deren Rolle. Damit werden Hinweise gegeben zum Verständnis der historischen Transformation der Geschlechterrollen.

Im ersten Abschnitt dieser Untersuchung werden die wichtigsten Veränderungen der Rolle der Frau im Christentum dargestellt. Dieser historische Überblick umfasst die Zeit vom 12. Jahrhundert bis in die Gegenwart und konzentriert sich für die Zeit nach der Reformation auf den Katholizismus. Anschließend wird der quantitative Anteil der Frauen unter den von der Kirche anerkannten Heiligen und unter volkstümlichen Heiligen erörtert. In einem dritten Teil werden in einer qualitativen Analyse jene kirchlichen Modelle zur sozialen Kontrolle weiblicher Rollen fokussiert, die für zwei historisch wichtige Frauengruppen bestimmend waren und zwar für die im häuslichen Bereich tätigen Ehefrauen und Mütter und für die Dienstmägde.

1. Die Deutung des weiblichen Körpers in der Kirche des Mittelalters

Unterschiedliche Untersuchungen stimmen darin überein, dass es sich in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters um eine Zeit gehandelt hat, in der sich Frauen am religiösen Leben außerordentlich rege beteiligt haben: Michaela Pereira spricht im Zusammenhang des Übergangs vom 12. zum 13. Jahrhundert von „einer Explosion des Weiblichen, sowohl auf symbolischer als auch auf sozialer Ebene“.² Aber worin bestanden die wesentlichen Züge der weiblichen Religiosität in dieser Epoche?

Caroline Walker Bynum hat gezeigt, dass die Kultur der letzten Jahrhunderte des Mittelalters, d.h. von ungefähr 1200 bis 1500, nicht nur, wie oft angenommen wird, von einer Ablehnung des Körperlichen ge-

² Zur außerordentlichen Beteiligung der Frauen am religiösen Leben im Spätmittelalter vgl. auch Vauchez, A. 1981: *La sainteté en occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Rom.

kennzeichnet war. Man betrachtete auch den Körper als ein wichtiges Mittel für die religiöse Erfahrung und sah in der Körperbeherrschung durch Fasten und Selbstgeißelung einen Zugang zur Heiligkeit und zur Vereinigung mit dem Leib Christi, mit dem in Jesus verkörperten Gott, der durch sein Leiden die Menschheit errettete.³ Sowohl diese Praktiken als auch die Offenbarung und der körperliche Ausdruck der Vereinigung mit Gott durch Wundmale, wunderliche Milchabsonderung und mystische Schwangerschaften, Trancezustände, langes Fasten sowie durch Visionen scheinen vor allem den Frauen vorbehalten gewesen zu sein, auch wenn gelegentlich die Männer ihre Religiosität auf körperlicher und visionärer Ebene ausdrückten.⁴ Obwohl im Mittelalter Frauen Männern gegenüber unterlegen galten, erhielten einige von ihnen aufgrund ihrer Physiognomie und ihrer Visionen ein charismatisches Ansehen. Aus Offenbarungserlebnissen konnten sie die Legitimation zu kritischer und reformatorischer Tätigkeit in der Kirche gewinnen, die Männer aufgrund ihrer Stellung in der Amtskirche auch ohne übernatürliche Autorisierung besitzen konnten.⁵ Verstärkt wurde diese Tendenz zu weiblichem Prophetentum zweifellos durch die Krise der Amtskirche in der Epoche der Babylonischen Gefangenschaft der Päpste und des Großen Schismas.⁶

Folgt man Gabriella Zarrì, so erreichte der Einfluss von Frauen auf die religiöse Weltdeutung im 15. Jahrhundert einen Höhepunkt.⁷ Zwischen der Mitte des 16. Jahrhunderts und den ersten Jahrzehnten des folgenden Jahrhunderts schwächte sich ihre Bedeutung wieder ab. Zu den verschiedenen Ursachen, die zum Verlust ihrer Deutungsmacht innerhalb der Kirche führten, zählt die zunehmende Ablehnung der für

³ Vgl. Bynum, C.W., 1987: *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Woman*, Berkeley, Los Angeles und London.

⁴ Vgl. Zu den Eigenschaften der weiblichen Religiosität vgl. auch Dinzelbacher, P. 1985: *Europäische Frauenmystik des Mittelalters: ein Überblick*, in: Dinzelbacher, P., Bauer, D. (Hrsg.): *Frauenmystik im Mittelalter*, Ostfildern, S. 11-23; Leonardi, C., 1989: *La sanità delle donne*, in: Pozzi, G. und Leonardi, C. (Hrsg.): *Scrittrici mestiche italiane*, Genova, S. 43-57.

⁵ In Bezug auf das Spätmittelalter und auf die frühe Neuzeit spricht Leonardi sogar von einer weiblichen Führung der Kirche. Zur wichtigen Rolle der Frauen in der Kirche in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters vgl. auch die schon erwähnte Studie von A. Vauchez.

⁶ Vgl. Vauchez, A. 1987: *Les haïcs au Moyen Age. Pratiques et experiences religieuses*, Paris. (ital. Übersetzung 1989); Barone, G., 1994: *Società e religiosità femminile (750-1450)*, in: Scaraffia, L., Zarrì, G.: *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Rom und Bari, S. 87-97. Laut A. Vauchez kam es oft zu einer Verflechtung zwischen Mystizismus und Prophetentum. Das Prophetentum entwickelte sich aber besonders ab der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts.

⁷ Vgl. Zarrì, G., 1990: *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*. Turin, S. 90-91; ders., 1994: *Dalla profezia alla disciplina (1450-1659)*, S. 178-179, in: Scaraffia, L., Zarrì, G. (Hrsg.), 1994: *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Rom und Bari, S. 177-225.

das Spätmittelalter charakteristischen Religiosität des Körpers zugunsten einer neuen Auffassung von Religion. Angetrieben durch die Entwicklung der humanistischen Kultur und durch die Angriffe der Protestanten auf den katholischen Aberglauben, entwickelte und festigte sich in der katholischen Welt eine stärker männlich geprägte und dominierte Religion, deren Wesenszüge Verinnerlichung und Rationalisierung waren.⁸ Die Kontrolle und Führung der religiösen Erfahrungen wurde der Autorität von Persönlichkeiten anvertraut, die oft als Väter definiert wurden, und die von Priestern über spirituelle Väter bis zu Familienvätern reichten.⁹ Den Titel eines bekannten Essays von Adriano Prosperi aufgreifend, verlief die Entwicklung von den heiligen Müttern zu den geistigen Vätern.

Diese allgemeinen Tendenzen spiegelten sich auch in der Auswahl der Heiligen wider. Die Leitung der katholischen Kirche legte vor dem Hintergrund der Herausforderung durch den Protestantismus größeres Gewicht auf die sittlichen Tugenden und auf die beispielhafte Funktion der Heiligen, dagegen verloren Wunder und übernatürliche Phänomene, die mehr unter den heiligen Frauen als unter den heiligen Männern verbreitet waren, an Bedeutung. Um die oft abergläubische Religiosität des Volkes zu bekämpfen, wurde die Entscheidungsgewalt über die Kanonisierung in den (männlichen) Händen der Kirchenhierarchie zentralisiert. Gleichzeitig wurde versucht, die historische Wahrheit über die Heiligen und Fakten über ihr Leben durch immer kontrolliertere und geregeltere Kanonisierungsprozesse festzustellen.¹⁰ Daraus ergab sich ein verändertes, nun männliches Modell der Heiligkeit. Dessen Ausbildung wurde begünstigt durch die überragende Figur des männlichen Missionars in der Epoche des Kampfes gegen den Protestantismus und der Bemühung, die amerikanischen und asiatischen Bevölkerungen zum christlichen Glauben zu bekehren.¹¹

⁸ Vgl. De Maio, R., 1973: *L'ideale croico nei processi di canonizzazione della Controriforma*, in: ders. *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*. Neapel, S. 257-278. Vauchez, A., 1991: *La nascita del sospetto*, in: G. Zarrì (Hg.): *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*. Turin, S. 39-51; S. 225-227; Weinstein, D., Bell, R.M., 1982: *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, Chicago.

⁹ Vgl. Zarrì, G., 1994: *Dalla profezia alla disciplina (1450-1659)*, in: Scaraffia, L., Zarrì, G. (Hg.), 1994: *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*. Rom und Bari, S. 177-225; Prosperi, A., 1991: *L'elemento storico nelle polemiche sulla santità*, in: Zarrì, G. (Hg.): *Finzione e santità medioevo ed età moderna*. Turin. Zur neuen zentralen Rolle der Väter Biondi, A., 1981: *Aspetti della cultura cattolica post-tridentina. Religione e controllo sociale*, in: Vivanti, C. (Hg.): *Storia d'Italia, Annali 4. Intelletuali e potere*, Turin, S. 253-302; Bossy, J., 1985: *Christianity in the West*, Oxford (ital. Übersetzung 1990).

¹⁰ Vgl. zur neuen Bedeutung der historischen Wahrheit in Kanonisierungsprozessen die bereits erwähnte Analyse von A. Prosperi.

¹¹ Vgl. Darricau, R. Peyroux, B. 1990: *Saints. Du Concile de Trente á nos jours*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, Bd. 14, Paris, S. 222-230.

Aber was geschah in der protestantischen Welt? Einerseits führte die protestantische Reformation, folgt man Natalie Zemon Davis, zu einer gewissen Entsexualisierung der Gesellschaft und zu einer Reduzierung der Unterschiede zwischen Mann und Frau. Andererseits hatte die Reformation auch den Verlust von Handlungsoptionen für Frauen zur Folge, weil sie das gemeinschaftliche Klosterleben als institutionelle und achtbare Alternative zum familiären Privatleben ablehnte. Die Reformation führte dazu, dass jede eigenständige Identität und Form weiblicher Organisation aus dem religiösen Leben ausgeschlossen wurde. Außerdem wurden mit der Unterdrückung der Marien- und Heiligenverehrung den Gläubigen die Möglichkeit entzogen, Frauen als vorbildliche Menschen zu verehren und sich betend an sie zu wenden. Die männliche Identität von Vater und Sohn blieb hingegen unangetastet, auch wenn, folgt man Luisa Accati, der Protestantismus den Versuch unternahm, die Bedeutung der Vaterfigur gegenüber der des Sohnes aufzuwerten.¹²

Zurück zum Katholizismus. Im 17. Jahrhundert entwarfen die Herren der Kirchenhierarchie für Frauen Verhaltensmodelle, die auf der Achtung der Pflichten des eigenen Standes und auf Gehorsam gegenüber den Oberen basierten und verbreiteten – nicht ohne Widersprüche – ein Modell der gottesfürchtigen Heiligkeit, das ebenfalls geprägt ist durch einen Gehorsam, der das Verbergen und die Verschleierung der Zeichen der Heiligkeit vorsieht.¹³ Die kirchlichen Autoritäten versuchen den Aufschwung des Mystizismus, der sich zu Beginn des 17. Jahrhunderts bemerkbar machte, unter Kontrolle zu halten, indem sie ihn in institutionelle Bahnen lenkten oder unterdrückten. Viele der Frauen, die – sei es aus echter Überzeugung oder nur zum Zweck der Täuschung – versuchten, Heiligkeit durch den körperlichen Ausdruck der Vereinigung mit Christus, also durch Wundmale, zu erreichen, wurden daher oft, besonders wenn sie von niedriger sozialer Herkunft waren, als Si-

¹² Vgl. Zemon Davis, N., 1975: *Society and Culture in Early Modern France*. Stanford (ital. Übersetzung 1980). Die Forschung betrifft die Lage der calvinistischen Frauen in Frankreich. Zur Rolle der Heiligen im deutschen Luthertum, im Anglikanismus und Puritanismus vgl. Köpf, U., 1994: *Heilige und Modelle des Verhaltens in der protestantischen Gesellschaft*, in: Scorza Barcellona, F., Barone, G. und Caffiero, M. (Hg.): *Modelli di santità e modelli di compartamento*, Turin.

¹³ Vgl. Matthews Grieco, S.F., 1994: *Modelli di santità femminile nell'Italia del Rinascimento e della Controriforma*, in: Scaraffia, L., Zarrì, G. (Hg.), 1994: *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*. Rom und Bari, S. 303-325; Caffiero, M. 1994: *Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'apostolato sociale*, in: Scaraffia, L. und Zarrì, G. (Hg.): *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*. Rom und Bari, S. 329-331; Solfaroli Camillocci, D., 1996: *L'obbedienza femminile tra virtù domestiche e disciplina monastica*, in: Zarrì G. (Hg.): *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo*. Studi e testi a stampa, Roma.

mulantinnen oder als Hexen bezeichnet und von der Inquisition verurteilt.¹⁴

Der Gegensatz zwischen theologischer Gelehrtheit und mystischer Intuition wird von einigen Forschern als geschlechtsspezifischer Gegensatz interpretiert. Die antimystische Reaktion des ausklingenden Jahrhunderts, die u.a. ihren Ausdruck in der Verurteilung des Quietismus findet, und der sich später in der Aufklärung manifestierende Anspruch auf eine wirksame institutionelle Kontrolle über jede religiöse Äußerung im Namen einer geregelten und rationalen Frömmigkeit ohne Exzesse, zielte schließlich auf die weibliche Religiosität.¹⁵ So wurde ihr mystisch visionärer Charakter immer öfter als Auswuchs einer überreizten oder sogar krankhaften Phantasie angesehen.¹⁶ Die Verurteilung einiger Mystikerinnen, wie Marguerite-Marie Alacoque, Crescenza von Kaufbeuren oder Maria d'Agreda, bestätigte diese Tendenz, ließ aber gleichzeitig die vorhandenen Unterschiede zwischen den tatsächlichen religiösen Praktiken und den von den kirchlichen Institutionen vorgeschlagenen Modellen erkennen. Auch war die offizielle Kirche selbst nicht frei von innerer Zerrissenheit und Konflikten. Dies wurde in dem Moment sichtbar, in dem die bisher verdammten mystischen Erfahrungen von den Jesuiten Unterstützung erfuhren.¹⁷

¹⁴ Vgl. zur simulierten Frömmigkeit Ciammitti, L., 1979: Una santa die meno. Storia di Angela Mellini, cucitrice bolognese, in: Quaderni storici, XIV, S. 603-639.; Prosperi, A., 1986: Dalle divine madri ai padri spirituali, in: Schulte von Kelles, E. (Hg.), 1986: Women and men in spiritual Culture, 14th-17th centuries. A meeting of South and North 's-Gravenhage, S. 71-90; Romanello, M., 1988: Il caso die Marta Fiascaris tra affettata sanità e rete di solidarietà femminile, in: von Freccante, L., Palazzi, M. und Pomata, G. (Hg.): Centro documentazione donne di Bologna: Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazione nella storia delle donne, S. 240-252; Jacobson Schutte, A., 1994: Piccole donne, grande eroine: santità femminile simulata e vera nell'Italia della prima età moderna, in: Scaraffia, L., Zarri, G. (Hg.), 1994: Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia, Rom und Bari, S. 277-301. Vgl. zu den Ähnlichkeiten zwischen Heiligen und Hexen vgl. die bereits erwähnte Untersuchung von G. Zarri, über das Leben der Heiligen.

¹⁵ Vgl. Rosa, M., 1981: Introduzione all'Aufklärung cattolica in Italia, in: ders. (Hg.): Cattelicesimo e lumi nel Settecento italiano, Roma, S. 1-47.

¹⁶ Vgl. Marchetti, V., 1991: La simulazione di santità nella riflessione medicolegale del sec. XVII, in: Zarri, G. (Hg.): Finizione e santità tra medioevo es età moderna. Torino, S. 210-224. Laut Dinzelbacher gab es fünf mögliche Reaktionen der normalen Leute auf das durch Mystizismus, langes Fasten, amoris affectus charakterisierte Verhalten einiger Frauen: Verchrung der Frau als Heilige, Verfolgung als Ketzlerin oder als Hexe, Geisterbeschwörung als Besessene, Behandlung als Kranke, Entlarvung als Betrügerin.

¹⁷ Vgl. Rosa, M., 1981: Introduzione all'Aufklärung cattolica in Italia, in: ders. (Hg.): Cattelicesimo e lumi nel Settecento italiano, Roma, S. 1-47; Rosa, M., 1988: Regalità e 'douceur' nell'Europa del '700: la contrastata devozione al Sacro Cuore, in: Trianiello, F. (Hg.): Dai quaccheri a Ghandi. Studi di storia religiosa in onore di Ettore Passerin d'Entrèves. Bologna, S. 71-98; Rosa, M., 1991: Prospero Lambertini tra 'regolata devozione' e mistica visionara, in: Zarri, G. (Hg.): Finizione e santità tra medioevo ed età moderna, Torino, S. 521-550; Stella, P., 1980: Giansenismo e agiografia in Italia tra '700 e '800, in: Salesianum, XLII, S. 835-853.

In den 70er Jahren des 18. Jahrhunderts kündigte sich das Wiederaufleben der visionären Dimension an. Diese Entwicklung fiel zusammen mit dem Beginn der Krise des Vertrauens in die Vernunft, die für die Kirche des 19. Jahrhunderts charakteristisch werden sollte. Prophezeiungen und Visionen wurden zur Verteidigung des Papsttums und der Kirche gegen aufklärerische, gerichtliche und revolutionäre Angriffe politisch benutzt und stellten eine wichtige Waffe in der Hand der Restauration dar.¹⁸ Die Kirche reagierte auf die Verweltlichung und Modernisierung mit Abschottung und Rückbesinnung auf ihre traditionellen Werte.¹⁹

In einer Welt, in der sich die Männer immer mehr von frommem Verhalten und Glauben entfernten, lag es im Sinne dieser allgemeinen defensiven Haltung der Kirchenführung, die Religiosität der Frauen zu bewahren.²⁰ Indem die kirchlichen Autoritäten eine bereits seit langem geübte Praxis bestätigten, betraute man Frauen mit der Aufgabe, ihre Ehemänner wieder für das Christentum zu gewinnen und ihren Kindern religiöse Erziehung zukommen zu lassen. Damit verfolgte man die Strategie einer katholischen Wiedereroberung der Gesellschaft.²¹

¹⁸ Vgl. Caffiero, M., 1991a: *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in Rivoluzione*, Genova; Caffiero, M., 1991b: *Le profetesse di Valentano*, in: Zarri, G. (Hg.): *Finizione e santità tra medioevo e età moderna*, Torino.

¹⁹ Vgl. Bolgiani, F., 1988: *Chiesa e società moderna: A problema della cristianizzazione*, in: *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'età contemporanea*, Bd. VII, Teil II, Turin, S. 733-794.; Traniello, F., 1988: *La Chiesa cattolica dal concilio Vaticano I al concilio Vaticano II*, in: *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'età contemporanea*, Bd. VII, Teil II, Turin, S. 795-850; Ginzburg, C., 1972: *Folklore, magia, religione*, in: *Storia d'Italia*, Bd. I, I caratteri originali, Turin, 601-676; Rusconi, R., 1972: *Predicatori e predicazione (sec. IX-XVIII)*, in: *Storia d'Italia*, Bd. I, I caratteri originali, Turin, S. 949-1035; Sarti, R., 1994: *Zita, serva e santa. Un modello da imitare?*, in: *Scorza Barcellona, F., Barone, G. und M. Caffiero (Hg.): Modelli di santità e modelli di compartimento*, Turin, S. 307-359.

²⁰ Vgl. Gaiotto de Biase, O., 1993: *Da una cittadinanza all'altra. Il duplice protagonismo delle donne cattoliche*, in: Bonacchi, G., Groppi, A. (Hg.): *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*, Rom und Bari, S. 128-165; Scaraffia, L., 1994: *Il Cristianesimo l'ha fatta libera, collocandola nella famiglia accanto all'uomo (dal 1850 alla 'Mulieris Dignitatem')*, in: Scaraffia, L., Zarri G. (Hg.), 1994: *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Rom und Bari.

²¹ Vgl. zur erzieherischen Rolle der Frauen und zu ihrer in dieser Hinsicht unterschiedlichen Anerkennung von Seiten der Kirche Alexandre, M., 1990: *Immagini di donne ai orima tempi della cristianità*, in: Duby, G., Perrot, M. (Hg.): *Storia delle donne. I. antichità*, Rom und Bari, S. 465-513; Zarri, G., 1994: *Dalla profezia alla disciplina (1450-1659)*, S. 178-179, in: Scaraffia, L., Zarri, G. (Hg.), 1994: *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Rom und Bari, S. 177-225; Fubini Leuzzi, M., 1996: *Vita coniugale e vita familiare nei trattati italiani fra XVI e XVII secolo*, in: Zarri, G. (Hg.): *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi*, Roma, S. 253-267; Delumcau, J. (Hg.), 1992: *La religion de ma mère. Le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, Paris; Scaraffia, L., 1988: *Rita, Santa degli Impossibili il successo di una devozione femminile*, in: Ferrante, L. Palazzi, M. und Pomata, G.: *Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazione della storia delle donne*, Centro documentazione donne di Bologna, S. 282-305.

Der Katholizismus wurde dadurch immer frauenbezogener. Die kirchlichen Institutionen zeigten ein wachsendes Interesse für das Leben der Frauen, und innerhalb der Kirche nahmen Initiativen und Aktivitäten der Frauen zu.²² Auch die Zahl der neuen religiösen weiblichen Institute stieg an.²³ Sogar der Gegenstand der Andacht und Verehrung entstammte zunehmend dem Bereich der weiblichen Symbolik.

Zwischen Kirche und Frauen entwickelte sich daher ein Bündnis, das laut Lucetta Scaraffia, erst seit Ende der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts ernsthaft gefährdet ist. Denn für eine immer größer werdende Zahl von gläubigen Frauen, die gegenüber Fragen der weiblichen Selbstbestimmung und der Kontrolle über den eigenen Körper und der eigenen Gefühle zunehmend sensibler werden, erweist sich die rigide Haltung der katholischen Spitze in Bezug auf Verhütung, Abtreibung und Scheidung als inakzeptabel.²⁴

2. Frauen als Heilige

Die Entwicklung der Beziehung zwischen Frauen und Kirche, die hier – wenn auch nur schematisch – über einen langen historischen Zeitraum skizziert wird, spiegelt sich in den Heiligsprechungen wider, d.h. in der Auswahl der offiziellen Heiligen unter allen jenen, die von einer größeren oder kleineren Gruppe von Personen als solche angesehen wurden. Der folgenden Analyse der Veränderungen in der Auswahlpraxis im Rahmen von Heiligsprechungsverfahren werden einige allgemeine Beobachtungen vorangestellt. Aus den von Pierre Delooz vorgelegten Daten geht hervor, dass nur 18% der seit dem 10. Jahrhundert bis 1967 heiliggesprochenen Frauen sind.²⁵ Heilig zu werden scheint demnach

²² Vgl. Caffiero, M., 1990: Un santo per le donne. Benedetto Giuseppe Labre e la femminilizzazione del cattolicesimo tra '700 e '800, in: *Memoria*, Nr. 30, S. 89-106.

²³ Vgl. Rocca, G., 1985: Le nuove fondazioni femminili in Italia dal 1800 al 1860, in: *Problemi di storia della Chiesa. Dalla restaurazione all'Unità d'Italia*. Neapel, S. 107-192; Rocca, G., 1993: *Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX-XX*, Rom. Normalerweise handelte es sich um Kongregationen, d.h. um Institute, die durch Abwesenheit von Klausur, größere Unabhängigkeit von der männlichen kirchlichen Hierarchie im Vergleich zu den alten Klöstern und durch den aktiven Einsatz in der Schule, in der Kranken- und Armenpflege von Seiten ihrer Mitglieder gekennzeichnet waren. Siehe Rocca auch zur Gesamtzahl von Nonnen und Schwestern in Italien zwischen 1861 und 1991.

²⁴ Vgl. Scaraffia, L., 1994: Il Cristianesimo l'ha fatta libera, collocandola nella famiglia accanto all'uomo (dal 1850 alla 'Mulieris Dignitatem'), in: Scaraffia, L., Zarri G. (Hg.), 1994: *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Rom und Bari.

²⁵ Vgl. Delooz, P., 1969: *Sociologie et canonizations*, Liege. Auch Weinstein/Bell haben ihre Analysen nach den von Delooz vorgelegten Daten entwickelt.

für Frauen schwieriger zu sein als für Männer - eine Tatsache, die die relative Verslossenheit der Kirche gegenüber Frauen und weiblichen religiösen Karrieren bestätigt.

Die Analyse der Heiligsprechungen zeigt, dass die Kirchenoberen frauenfeindlicher waren als die Masse der Gläubigen. Erst seit Beginn des 17. Jahrhunderts – mit den von Papst Urban VIII. eingeleiteten Reformen – bestand die einzige Möglichkeit der Kanonisierung darin, nach einem formalrationalen Prozess heiliggesprochen zu werden. In den vorangegangenen Jahrhunderten hatte die Kirche noch keinen so hohen Grad an Kontrolle und Zentralisation erreicht. In der Wahl derjenigen, die Objekte des Ritus werden sollten, hatten die Überzeugungen des Volkes deshalb ein größeres Gewicht. Ein Teil der Heiligen wurde in diesen Stand nur deshalb erhoben, weil eine zahlenmäßig relativ bedeutende Gruppe von Gläubigen von deren Heiligkeit überzeugt war und die kirchliche Autorität nicht einschritt, um die Verehrung zu unterdrücken: *vox populi, vox dei* – lautete eine verbreitete Auffassung. Neben den vom Papst kanonisierten Heiligen gab es viele Volksheilige.

Der oben beschriebene Wechsel zwischen Zeiten stärkerer Präsenz von Frauen im religiösen Leben und Zeiten ihres Ausschlusses spiegelt sich in der besonders hohen Anzahl von weiblichen Heiligen, die zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert lebten. Seit dieser Zeit zeigen die kirchlichen Institutionen eine wachsende Bereitschaft zur Heiligsprechung von Frauen, so dass deren Anteil kontinuierlich steigt. Teilweise hängt diese Tendenz von der Langsamkeit der Prozesse ab, die sich über Jahrzehnte, wenn nicht gar über Jahrhunderte hinziehen können. Sie lässt sich aber möglicherweise auch auf das Bemühen der post-tridentinischen Kirche zurückführen, jedes Individuum nach seinem sozialen Stand und seinen sozialen Verhältnissen zu erziehen und zu diesem Zweck jedem - also auch den Frauen – einen oder mehrere Heilige anzubieten, denen die Gläubigen nacheifern konnten und sollten.²⁶

3. Hagiographie für Ehefrauen und Dienstmägde

Neben der rein quantitativen Betrachtungsweise geht es jedoch vor allen Dingen auch darum, festzustellen, welchem Frauentyp die Heiligkeit zugesprochen wurde. Die Analyse der Hagiographie, das heißt die Le-

²⁶ Vgl. Darricau, R., Peyrous, B., 1990: Saints. Du Concile de Trente á nos jours, in: Dictionnaire de Spiritualité, Bd. 14, Paris, S. 222-230.

bensbeschreibung von Heiligen, ist in diesem Zusammenhang von großem Nutzen.

Viele heilige Frauen, die im Mittelalter lebten, waren verheiratet und hatten Kinder. Gemäß der mittelalterlichen Auffassungen von Tugend, waren alle tugendhaften Frauen keusch, d.h. sie übten Kontrolle über ihre Sexualität aus. Das bedeutet aber nicht, daß auch Frauen notwendigerweise jungfräulich sein mussten, denn Jungfrauen, Witwen und verheiratete Frauen konnten ihre Keuschheit auf verschiedene Weise leben. Vor allem die verheiratete Frau lebte ihre Sexualität in Keuschheit, solange sie frei von unreinen Gedanken war und sich ihrem Ehemann nur hingab, um den ehelichen Verpflichtungen nachzukommen und um Nachkommenschaft zu zeugen. Trotzdem wurde ihre Keuschheit als weniger vollkommen betrachtet als die der Jungfrau, die die höchste Form verkörperte, gefolgt von jener der Witwe. Es handelt sich bei diesen Frauengruppen also um verschiedene Stufen der Vollkommenheit.²⁷

Wenn die sexuelle Kontrolle ein zentrales Element im richtigen christlichen Verhalten darstellt, so ist die Keuschheit – auch jene der Jungfrau – im Mittelalter nicht notwendigerweise an ein Klosterleben gebunden. Viele der Frauen, die in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters heiliggesprochen wurden, waren Laien: Aufgrund der von Vauchez gelieferten Daten waren zwischen den Jahren 1198 und 1431 nur 14,3% der Kanonisierten Nonnen, während sie andererseits 55,5% der heiliggesprochenen Laien repräsentierten.²⁸

Aber viele von diesen Frauen verzichteten auf eine Familie und widmeten ihr Leben ausschließlich Gott, ohne jedoch im Kloster zu leben. Diese Frauen, die man also in der Tat weder zu den Laien noch zu den Ordensschwestern zählen konnte, waren verdächtig und beunruhigend. Daher versuchte die Kirche immer mehr Kontrolle über sie auszuüben. Vor allem nach dem Konzil von Trient versuchte sie eine klarere Trennung zwischen Laien und Ordensschwestern zu ziehen. Ein Trientiner Dekret untersagte Frauen, die nicht die heiligen Gelübde abgelegt hatten, in religiösen Gruppen zu leben. Der Zustand religiöser Vollkommenheit wurde schließlich allein auf das Vorbild der Nonnen beschränkt, die in einer immer strenger werdenden Klausur leben mussten. Galt die Jungfräulichkeit als die höchste Stufe der Vollkommenheit, so verkörperten nun fast ausschließlich die Ordensschwestern dieses Ideal.

²⁷ Vgl. Casagrande, C. 1990: *La donna custodita*, in: Duby, G., Perrot, M. (Hg.): *Storia delle donne. L'antichità*, Rom und Bari, S. 88-129.

²⁸ Vgl. Vauchez, A., 1981: *La sainteté en occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Rom (ital. Übersetzung 1989).

Die Zielsetzung der Erziehungsanstrengungen, jeden nach seinem Stand zu formen, die die Kirche seit der Zeit des Trienter Konzils entschlossen verfolgte, musste allerdings mit weiblichen Heiligen untermauert werden, die ein Modell für Ehefrauen sein konnten. Ein Beispiel für den Wandel der Heiligsprechungspraxis unter erziehungspolitischen Vorzeichen ist der folgende Fall: 1608 wurde eine verheiratete Frau, Francesca Bussa de Ponziani (1384-1449), heiliggesprochen, um zu zeigen, wie sich eine Frau in der Ehe in christlicher Weise zu verhalten habe. Die Beschreibung dieser vorbildlichen Frau in der Bulle ihrer Heiligsprechung gab aber dazu kaum Hinweise, denn sie ging nur sehr wenig ein auf ihre ehelichen Beziehungen, geschweige denn auf ihre Kinder. Hingegen wurde ihr asketisches Leben, ihre Demut, ihr Fleiß und ihre Beharrlichkeit im Gebet, also charakteristische Tugenden des Klosterlebens, hervorgehoben.

Unter den Möglichkeiten, die Frauen von Seiten der Kirche offen standen, stach also im 17. Jahrhundert das klösterliche Modell hervor. Das Klosterleben war für Frauen der gangbarste Weg um christliche Vollkommenheit zu erreichen. Auch in den nachfolgenden Jahrhunderten sind die meisten Heiligen Nonnen.

Dennoch setzte sich langsam die Idee durch, dass auch Laien, verheiratete Frauen, Mütter und Witwen als wirklich vollkommene Christinnen leben konnten. In dieser Entwicklung spielt die nach dem Konzil verschärfte kirchliche Kontrolle über Hochzeit und Ehe und die Anerkennung der Ehefrau und Mutter als mögliche Vermittlerin von religiösen Werten innerhalb der Familie eine wichtige Rolle. Vor allem seit dem Ende des 17. Jahrhunderts begann sich die Rolle der Frau als Abgesandte der Kirche an der Seite ihres Mannes abzuzeichnen, was einer Entwicklungslinie entspricht, die bis ins 20. Jahrhundert vorherrschend sein sollte.²⁹

Die neue Rolle der Ehefrau und Mutter als christliche Missionarin in einer sich säkularisierenden Umwelt machte es notwendig, Modelle zu entwerfen, die für sie Wegweiser und nachzuziehende Beispiele sein konnten. Die heilige Rita von Cascia, die im Jahre 1900 feierlich heiliggesprochen wurde, ist ein solches Vorbild.

Der Legende nach lebte sie zwischen 1300 und 1400, genaue historische Angaben fehlen jedoch. Sie war mit einem brutalen, gewalttätigen Mann verheiratet, den sie geduldig ertrug. Schließlich gelang es ihr nach vielen Ehejahren, ihn zu einem tugendhaften Leben zu bekehren. Kurz

²⁹ Vgl. Novi Chavarria, E., 1988: *Ideologia e comportamenti familiari nei predicatori italiani tra Cinque e Settecento. Tematiche e modelli*, in: *Rivista storica italiana*, Bd. C, Heft III, S. 679-723.

darauf wurde er allerdings ermordet. Da ihre Söhne den Tod des Vaters rächen wollten, bat sie Gott, diese zu töten, um sie vor der Sünde zu bewahren, was auch geschah. Nun alleinstehend, versuchte sie ihren Lebensraum zu verwirklichen, nämlich ins Kloster zu gehen. Sie wurde aber von den Nonnen abgelehnt. Durch ein Wunder – von drei Heiligen fliegend in das Kloster gebracht, wo sie bis zu ihrem Tode verblieb – konnte sie ihre Lebensideale verwirklichen.

Rita war also eine verheiratete Frau und hatte Kinder. Wie im Falle anderer Heiliger des Mittelalters, bedeutete der Tod ihrer Familie für sie eine Befreiung, die es ihr ermöglichte, ihr Leben ausschließlich Gott zu widmen. In der Hagiographie des 19. und 20. Jahrhunderts wurde jedoch ihr Leben in der Familie hervorgehoben und ihre Zeit im Kloster vernachlässigt. Sie wurde als tugendhafte, umsorgende Mutter und gehorsame Ehefrau beschrieben.

Im 19. Jahrhundert, in einer Zeit, in der in Italien heftig über die Ehescheidung diskutiert wurde, betonte die Kirche die Geduld, mit der Rita ihren brutalen Mann ertrug und ihre Bemühungen, ihn zu bekehren. Eine Beschreibung aus dem 19. Jahrhundert hob besonders hervor, dass sie als Ehefrau und Dienerin ihren Mann liebte und respektierte. „Sie liebte ihren Mann von ganzem Herzen, war ihm gehorsam und respektierte ihn nicht nur als Ehefrau, sondern auch als Dienerin“, so lautet eine von Scaraffia zitierte Beschreibung aus dem 19. Jahrhundert.³⁰

Wie die Ehefrauen und Mütter galten auch die Dienstmägde in den Augen der Kirche als potentielle Träger einer Rechristianisierung der Familie. Daher verwundert es nicht, dass Tugenden wie Gehorsam, Unterwerfung und Duldsamkeit, die den Ehefrauen nahegelegt wurden, auch für die Dienstmägde gelten sollten. Mit der Zeit wurden auch sie immer mehr zu Instrumenten einer möglichen Rekatholisierung der Familien. Es handelte sich um ein Modell paternalistischer Beziehungen. Dieses wurde sowohl auf die Beziehungen zwischen Eheleuten, Eltern und Kindern und zwischen Arbeitnehmern und -gebern angewandt. Obwohl die Dienstmägde entlohnt wurden, blieb jene Beziehungsform – zumindest in der Idealform – aufrechterhalten, in der es keine Trennung zwischen Arbeits- und Privatsphäre gab und die von einer voll-

³⁰ Caffiero, M., 1994: Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'apostolato sociale, in: Scaraffia, L. und Zarri, G. (Hg.): Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia, Rom und Bari, S. 329-331, S 328f.

kommenen Hingabe an die Bedürfnisse der Familie des Herrn charakterisiert war.³¹

Auf der anderen Seite wurden die Dienstmägde lange Zeit mit Missrauen beobachtet.³² Man wies auf den negativen Einfluss hin, den sie auf die Kinder ihrer Dienstherrn haben könnten und unterstrich deshalb die Notwendigkeit, sie sorgfältig auszuwählen und sie zu überwachen.³³ Zu diesem Zwecke entwickelte die Kirche im 19. Jahrhundert eine ganze Reihe von Strukturen, die gleichzeitig soziale Hilfen mit Erziehung und Kontrolle verbanden und die dazu beitrugen, arme unschuldige Mädchen von den Gefahren der Stadt fernzuhalten, und in religiöser Doktrin und Praxis zu unterrichten. Das erschien notwendig, um in den Dienst bei einer angesehenen Familie aufgenommen zu werden. Damit wurde ein zweifaches Ziel verfolgt: Einerseits sollte für das geistige und weltliche Wohl der Mädchen gesorgt, andererseits in den Familien, in denen die Dienstmädchen dienten, ein religiös orientiertes Familienleben gefördert werden.³⁴

Im 20. Jahrhundert wurde in Bezug auf ihre Rolle sogar von einer Mission gesprochen. In den 30er Jahren schrieb man, dass sie angeblich Christus und seinen Geist dorthin zurücktragen können, wo man ihn vor die Tür gesetzt hat. Und wenn sich die Familie, Kern der Gesellschaft, in großem Ausmaß zum Heidentum bekennt, wird es notwendig, sie wieder mit christlicher Nahrung zu versorgen, indem man die Dienerin zu einer tiefgläubigen Christin macht. Für Priester stellte daher die Lebendigerhaltung des Geistes der Dienerschaft ein Mittel der Einflussnahme auf die Familien dar – ein Einfluss, der allein durch den Gottesdienst nicht auszuüben war.³⁵

Wie für die Ehefrauen und Mütter, gab es auch für die Dienstmägde Vorbilder, denen sie folgen sollten. Zu ihnen zählte vor allem die heilige Zita. Sie lebte im 13. Jahrhundert und war vierzig Jahre lang bei einer adeligen Familie in Lucca (Toskana) im Dienst. Ursprünglich war sie als

³¹ Vgl. Sarti, R., 1995: Spazi domestici e identità di genere tra età moderna e contemporanea, in: Gagliani, D., Salvati, M. (Hg.): Donne e spazio nel processo di modernizzazione. Bologna, S. 13-41, S. 28-34.

³² Vgl. Müller-Staats, D., 1987: Klagen über Dienstboten. Eine Untersuchung über Dienstboten und ihre Herrschaften, Frankfurt/Main; Sarti, R., 1991: Obbedienti e fedeli. Note sull'istruzione morale e religiosa di servi e serve tra Cinque e Settecento, in: Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento. Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trent, XVII, S. 91-120.

³³ Vgl. Engelsing, R., 1978: Dienstbotenlektüre im 18. und 19. Jahrhundert, in: ders., Zur Sozialgeschichte deutscher Mittel- und Unterschichten, Göttingen, S. 180-224.

³⁴ Guerra, A., 1875: I storia della vita di Santa Zita Vergine lucchese narrata secondo i documenti contemporanei, Lucca, S. 267-276.

³⁵ Vgl. Bernareggi, A., 1935: Lettera all'Autore, in: Belloli, G. (Hg.): Il famulato cristiano, Bergamo.

Vorbild für alle Christen, für Laien, für Männer und für Frauen gedacht. In der Folge unterstrich man ihre Vorbildrolle für die männliche und weibliche Dienerschaft. Schließlich waren es allein die Dienstmägde, die ihrem Beispiel folgen sollten. Diese Veränderung hing einerseits damit zusammen, dass die Hausarbeit zu einer rein weiblichen Beschäftigung geworden war. Andererseits war sie aber auch Ausdruck des neuen Interesses der Kirche an den Dienstmägden.

Entsprechend ihrem ersten Hagiographen war Zita von einer tiefen Nächstenliebe und Barmherzigkeit erfüllt und diente lieber Gott als ihrem irdischen Herrn. So hatte sie während einer Hungersnot alle Ackerbohnen, die in einer Truhe aufbewahrt wurden, an die Notleidenden verteilt, ohne ihren Herrn um Erlaubnis gebeten zu haben. Und nicht nur ohne Erlaubnis, sondern sogar entgegen einem ausdrücklichen Verbot, gab sie den Mantel ihres Herrn einem frierenden Armen. Im Gebet versunken vergaß sie darauf Brot zu backen. Auf einer Wallfahrt hatte sie sich verspätet und kehrte erst in tiefer Nacht zurück, als sich bereits alle um sie sorgten. Zwar wurde sie angeblich dabei stets von Gott auf wundersame Weise vor Schwierigkeiten bewahrt, es ist jedoch offensichtlich, dass eine derartige Figur kein gutes Vorbild für Dienstmägde abgeben konnte.

Aufgrund ihrer veränderten Vorbildrolle als Missionarin in den Familien, wurden die ersten Versionen ihrer Lebensgeschichte bearbeitet und aktualisiert. Schon im 16. und 17. Jahrhundert war die mittelalterliche Version ihrer Lebensgeschichte von den Hagiographen dahingehend interpretiert oder sogar verändert worden, dass sie mit den neuen Wertvorstellungen, die nach dem Konzil von Trient entstanden waren, übereinstimmten. Seit Ende des 17. Jahrhunderts wurde ihre Lebensgeschichte dementsprechend abgeändert, um damit das Dienstpersonal zu erziehen. Einige Autoren beschrieben sie nun als vorbildliche, gehorsame und treue Dienerin und vernachlässigten die heiklen Stellen ihrer Geschichte.³⁶ Andere drehten den Inhalt der alten Legende vollkommen um. Sie behaupteten, Zita hätte stets mit Erlaubnis ihrer Herren gehandelt, die als gut und großzügig beschrieben wurden. Diese hätten ihr den Auftrag gegeben, Almosen an die Armen zu verteilen und ihr gestattet, lange Zeit im Gebet zu verbringen.³⁷ Es ist interessant, dass gerade jene Autoren, die Zita als Vorbild für die weibliche Dienerschaft darstellten,

³⁶ Vgl. Massini, C.I., 1789: *Seconda raccolta di vite de santi per ciaschedun giorno dell'anno ovvero appendice alla raccolta delle vite de'santi*, Venedig; Zanzarri, C., 1968: *Vite de'Santi che hanno servito in qualità di famigliari narrate a conforto ed scempio di coloro che disimoeognano eguali uffici*, Rom.

³⁷ Vgl. Fasti, 1826: *I fasti della Chiesa nelle vite de Santi in ciascuno giorno dell'anno*. Opera compilata da una pia società di ecclesiastici e secolari, Bd. IV, Mailand.

auf ihre Fähigkeit hinwiesen, im Stillen und mit Geduld die grundlose Gewalttätigkeit ihrer Herren und der anderen Diener zu ertragen.³⁸ Genauso wurde die Geduld und Ausdauer der heiligen Rita, Vorbild der Mütter, betont. Daher ist es kein Zufall, dass Zita, selbst noch in jüngster Zeit, nicht nur als Vorbild der Dienstmägde, sondern aller Frauen angesehen wurde. Darin kommt eine sinnfällige Gleichsetzung des weiblichen Standes an jene der Dienstboten von Seiten einiger Geistlicher zum Ausdruck.

4. Die zwiespältige Deutung des Frauenbildes innerhalb des offiziellen kirchlichen Selbstverständnisses

Was kann man aus dieser Deutungsverschiebung schließen? Es stellt sich die Frage, ob die Rolle der Frau als christliche Missionarin, die ihr von der Kirche zugedacht wurde, ihr tatsächlich neue Betätigungsfelder und Entwicklungsmöglichkeiten eröffneten. Es fällt schwer, darauf eine Antwort zu geben. Die Analyse der von der Kirche vorgeschlagenen Modelle stellt nur einen Teilaspekt des Gesamtproblems dar. Um ein vollständiges Bild zu erhalten, wäre es notwendig, das Problem auch von der Seite der betroffenen Frauen näher zu erörtern. Bei einer Beschränkung der Analyse auf diese Modelle, erweist sich die Situation jedoch als zwiespältig. Sicherlich werden die Frauen mit einer aktiven Rolle betraut, aber dabei geht es um eine Instrumentalisierung, die es der Kirche erlaubt, in schwindende Machtbereiche einzudringen. Darüber hinaus bemüht sie sich, eine feste Kontrolle über die Frau als Instrument auszuüben. Wenn daher das Ergebnis dieser Politik emanzipatorisch ist, dann nur aufgrund einer Heteronomie der Zwecke. Nicht zufällig gerieten viele der Frauen, die ihre missionarische Aufgabe ernst nahmen und sich auf sozialem Gebiet betätigten, mit den Behörden der Kirche in Konflikt.³⁹

Dieser Verweis auf den Konflikt zeigt auf, dass die Kirche keinen monolithischen Block darstellt, sondern von tiefgreifenden Differenzen geprägt ist. Es gilt daher zu unterscheiden zwischen den Politikern der Kirchenführung (selbst sie sind nicht immer einmütig) und den Realitäten der bunt schillernden Welt der Gläubigen. Ohne Zweifel war es

³⁸ Vgl. Cianelli, F.A., 1826: *Ragguaglio delle gesta e de miracolo di Santa Zita Vergine e sera lucchese*, Lucca.

³⁹ Vgl. Cori, P., 1982: *Rosso e bianco. La devozione al Sacro Cuore di Gesù nel primo dopoguerra*, in: *Memoria*, Nr. 5, S. 82-107.

lange Zeit das Ziel der Führung der Kirche, eine stabile Ordnung aufrechtzuerhalten, die den Frauen (und im besonderen der Dienstmagd) eine untergeordnete Rolle zuwies und diese gegenüber dem sozialen Wandel festschrieb. Bezeichnenderweise heißt es in einer Broschüre der Katholischen Aktion aus den Dreißiger Jahren: „Die religiöse Gleichgültigkeit schadet allen in großem Masse, aber der Frau besonders. Denn nur im Glauben findet sie die Begründung für viele Opfer, die sie auf sich nehmen muss und für die Tugenden, die sie erwerben soll. Und auch das Hausmädchen kann nur im Glauben an Gott, der sie unterwürfig und arbeitsam wünscht, die Kraft finden, um ihre Arbeit gut zu verrichten.“⁴⁰

In den letzten Jahren hat sich die Haltung des Klerus und des Papstes in Bezug auf die Frauen teilweise verändert.⁴¹ Es besteht allerdings der Eindruck, dass die wachsende Bedeutung der Frauen in der Kirche und in der Gesellschaft die Kirchenhierarchien veranlasst hat, den Beitrag der Frauen aufzuwerten und darüber hinaus sogar die frauenfeindliche Haltung der Kirche anzuprangern. Bis heute verneinen die Kirchenoberen jedoch – im Namen eines von Gott gegebenen und nicht sozial bedingten Unterschiedes der Rollen – die Möglichkeit einer wirklichen Gleichheit zwischen Männern und Frauen in der Kirche. Ihrer Ansicht nach sollen die Frauen weiterhin vom Priesteramt ausgeschlossen werden. Die Führung der Kirche sollte daher in den Händen der Männer liegen. Es spricht einiges dafür, dass das wachsende Gewicht der Stellung von Frauen, sowohl in der Gesellschaft als auch im Bereich der Kirche, dazu führt, diese Schranken früher oder später zu überwinden. Solange jedoch die Kirche, im Gegensatz zu anderen Institutionen, formale Schranken aufrecht erhält, die die Gleichheit der Teilnahme von Männern und Frauen behindern und die die vollkommene Anerkennung des weiblichen Handelns und der weiblichen Rolle – die Möglichkeit, alle Grade der Kirchenhierarchie, auch die höchsten, zu erreichen – unmöglich machen, so lange wird sie als Symbol der Rückständigkeit von einer aufgeklärten Öffentlichkeit betrachtet.⁴²

⁴⁰ Siche L'aiuto, 1933: *L'aiuto della famiglia. Schemi di conversazioni da tenersi alle domestiche*, Rom.

⁴¹ Zum Beleg Joannes Paulus PP. II, 1988: *Mulieris Dignitatem. Lettera apostolica di Giovanni Paolo II sulla dignità e la vocazione della donna in occasione dell'Anno Mariano* (15 agosto 1988). Milano; Joannes Paulus PP., II, 1995: *Alle donne. Lettera die Giovanni Paolo II* (29 giugo 1995), Mailand.

⁴² Scaraffia, L., 1995: *Femminismo, dobbiamo ripensarlo dalla A alla Z. La Chiesa e piu avanti*, In: *Liberal. Un incontro tra cattoloci e laici*, Nr. 7, Oktober 1995, S. 98-100.

Literatur

- Accati, L., 1996: La legge della madre e la religione delle figlie. Considerazioni scientifiche e politiche, in: Società Italiana delle Storiche: Donne sane, sane donne. Esperienza religiosa e storia delle donne, Turin, S. 37-58.
- Alexandre, M., 1990: Immagini di donne ai primi tempi della cristianità, in: Duby, G., Perrot, M. (Hg.), 1990: Storia delle donne. L'antichità, Rom, Bari, S. 465-513.
- Barone, G., 1994: Società e religiosità femminile (750-1450), in: Scaraffia, L., Zarri, G.: Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia. Rom und Bari, S. 87-97.
- Bell, R. M., 1985: Holy Anorexia, Chicago, London.
- Belloni, G., 1935: Il famulato cristiano, Bergamo.
- Bernareggi, A., 1935: Lettera all' Autore, in: Belloli, G. (Hg.), 1935: Il famulato cristiano, Bergamo.
- Biondi, A., 1981: Aspetti della cultura cattolica post-tridentina. Religione e controllo sociale, in: Vivanti, C. (Hg.), 1981: Storia d'Italia, Annali 4. Intellettuali e potere, Turin, S. 253-302.
- Bolgiani, F., 1988: Chiesa e società moderna: A problema della cristianizzazione, in: La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'età contemporanea, Bd. VII, Teil II, Turin, S. 733-794.
- Bossy, J., 1985: Christianity in the West, Oxford.
- Bynum, C. W., 1987: Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Woman, Berkeley, Los Angeles, London.
- Caffiero, M. 1994: Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'apostolato sociale, in: Scaraffia, L.; Zarri, G. (Hg.), 1994: Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia, Rom, Bari, S. 329-331.
- Caffiero, M., 1990: Un santo per le donne. Benedetto Giuseppe Labre e la femminilizzazione del cattolicesimo tra '700 e '800, in: Memoria, Nr. 30, S. 89-106.
- Caffiero, M., 1991a: La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in Rivoluzione, Genova.
- Caffiero, M., 1991b: Le profetesse di Valentano, in: Zarri, G. (Hg.), 1991: Finizione e santità tra medioevo e età moderna, Torino.
- Casagrande, C., 1990: La donna custodita, in: Duby, G.; Perrot, M. (Hg.), 1990: Storia delle donne. L'antichità, Rom, Bari, S. 88-129.
- Ciammitti, L., 1979: Una santa die meno. Storia di Angela Mellini, cucitrice bolognese, in: Quaderni storici, XIV, S. 603-639.
- Cianelli, F. A., 1804: Breve ragguaglio delle gesta, e de' miracoli di Santa Zita Vergine lucchese, Venedig.
- Cianelli, F. A., 1826: Ragguaglio delle gesta e die miracolo di Santa Zita Vergine e sera lucchese, Lucca.

- Cori, P., 1982: Rosso e bianco. La devozione al Sacro Cuore di Gesù nel primo dopoguerra, in: *Memoria*, Nr. 5, S. 82-107.
- Darricau, R.; Peyrous, B., 1990: Saints. Du Concile de Trente á nos jours, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, Bd. 14. Paris, S. 222-230.
- de Maio, R., 1973: L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della Controriforma, in: de Maio, R., 1973: *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*. Neapel, S. 257-278.
- Delooz, P., 1969: *Sociologie et canonizations*, Liège.
- Delumeau, J. (Hg.), 1992: *La religion de ma mère. Le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, Paris.
- Dinzlacher, P., 1985: *Europäische Frauenmystik des Mittelalters: ein Überblick*, in: Dinzlacher, P., Bauer, D. (Hg.), 1985: *Frauenmystik im Mittelalter*. Ostfildern, S. 11-23.
- Dinzlacher, P., 1990: Heilige oder Hexen?, in: Simon, D. (Hg.), 1990: *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen im westlichen und östlichen Mittelalter*, Frankfurt am Main, S. 41-60.
- Engelsing, R., 1978: *Dienstbotenlektüre im 18. und 19. Jahrhundert*, in: Engelsing, R., 1978: *Zur Sozialgeschichte deutscher Mittel- und Unterschichten*, Göttingen, S. 180-224.
- Fasti, 1826: *I fasti della Chiesa nelle vite de' Santi in ciascun giorno dell'anno*. Opera compilata da una pia società di ecclesiastici e secolari, Bd. IV, Mailand.
- Fubini Leuzzi, M., 1996: *Vita coniugale e vita familiare nei trattati italiani fra il XVI e XVII secolo*, in: Zarri, G. (Hg.), 1996: *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo*. Studi e testi, Roma, S. 253-267.
- Gaiotto de Biase, O., 1993: *Da una cittadinanza all'altra. Il duplice protagonismo delle donne cattoliche*, in: Bonacchi, G., Groppi, A. (Hg.), 1993: *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*, Rom, Bari, S. 128-165.
- Giannarelli, E., 1996: *La donna nel cristianesimo antico: fra filosofia e mito*, in: Società Italiana delle Storiche: *Donne sante, sante donne. Esperienza religiosa e storia delle donne*. Turin, S. 99-117.
- Ginzburg, C., 1972: *Folklore, magia, religione*, in: *Storia d'Italia*, Bd. I, I caratteri originali, Turin, S. 601-676.
- Guerra, A., 1875: *Istoria della vita di Santa Zita Vergine lucchese narrata secondo i documenti contemporanei*, Lucca, S. 267-276.
- Jacobson Schutte, A., 1994: "Piccole donne", "grande eroine": santità femminile "simulata" e "vera" nell'Italia della prima età moderna, in: Scaraffia, L.; Zarri, G. (Hg.), 1994: *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Rom, Bari, S. 277-301.
- Joannes Paulus PP. II, 1988: *Mulieris Dignitatem*. Lettera apostolica di Giovanni Paolo II sulla dignità e la vocazione della donna in occasione dell'Anno Mariano (15 agosto 1988), Milano.

- Joannes Paulus PP. II, 1995: *Alle donne. Lettera die Giovanni Paolo II* (29 giugno 1995), Mailand.
- Köpf, U., 1994: *Heilige und Modelle des Verhaltens in der protestantischen Gesellschaft*, in: Scorza Barcellona, F.; Barone, G.; Cafficco, M. (Hg.), 1994: *Modelli di santità e modelli di compartamento*, Turin, S. 243-262.
- L'aiuto, 1933: *L'aiuto della famiglia. Schemi di conversazioni da tenersi alle domestiche*, Rom.
- Leonardi, C., 1989: *La santità delle donne*, in: Pozzi, G.; Leonardi, C. (Hg.), 1989: *Scrittrici mestiche italiane*. Genova, S. 43-57.
- Marchetti, V., 1991: *La simulazione di santità nella riflessione medicolegale del sec. XVII*, in: Zarri, G. (Hg.), 1991: *Finizione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino, S. 210-224.
- Massini, C. I., 1789: *Seconda raccolta di vite de'santi per ciaschedun giorno dell'anno ovvero appendice alla raccolta delle vite de'santi*, Venedig.
- Matthews Grieco, S. F., 1994: *Modelli di santità femminile nell'Italia del Rinascimento e della Controriforma*, in: Scaraffia, L.; Zarri, G. (Hg.), 1994: *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Rom, Bari, S. 303-325.
- Müller-Staats, D., 1987: *Klagen über Dienstboten. Eine Untersuchung über Dienstboten und ihre Herrschaften*, Frankfurt/Main.
- Novi Chavarria, E., 1988: *Ideologia e comportamenti familiari nei predicatori italiani tra Cinque e Settecento. Tematiche e modelli* in: *Rivista storica italiana*, Bd. C, Heft III, S. 679-723.
- Opitz, C., 1990: *La vita quotidiana delle donne nel tardo Medioevo*, in: Duby, G.; Perrot, M. (Hg.), 1990: *Storia delle donne. Il Medioevo*, Rom, Bari, S. 389-393.
- Prosperi, A., 1986: *Dalle 'divine madri' ai 'padri spirituali'*, in: Schulte van Kessel, E. (Hg.), 1986: *Women and men in spiritual culture, 14th-17th centuries. A meeting of South and North*, 's-Gravenhagen, S. 71-90.
- Prosperi, A., 1991: *L'elemento storico nelle polemiche sulla santità*, in: Zarri, G. (Hg.), 1991: *Finizione e santità medioevo ed età moderna*, Turin.
- Rocca, G., 1985: *Le nuove fondazioni femminili in Italia dal 1800 al 1860*, in: *Problemi di storia della Chiesa. Dalla restaurazione all'Unità d'Italia*, Neapel, S. 107-192.
- Rocca, G., 1993: *Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX-XX*, Rom.
- Romanello, M., 1988: *Il caso die Marta Fiascaris tra affettata santità e rete di solidarietà femminile*, in: von Freccante, L.; Palazzi, M.; Pomata, G. (Hg.), 1988: *Centro documentazione donne di Bologna: Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazione nella storia delle donne*, S. 240-252.
- Rosa, M., 1981: *Introduzione all'Aufklärung cattolica in Italia*, in: Rosa, M. (Hg.), 1981: *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*. Roma, S. 1-47.

- Rosa, M., 1988: Regalità e 'douceur' nell'Europa del '700: la contrastata devozione al Sacro Cuore, in: Traniello, F. (Hg.), 1988: Dai quaccheri a Ghandi. Studi di storia religiosa in onore di Ettore Passerin d'Entrèves. Bologna, S. 71-98.
- Rosa, M., 1991: Prospero Lambertini tra 'regolata devozione' e mistica visionaria, in: Zarri, G. (Hg.), 1991: Finizione e sanità tra medioevo ed età moderna, Torino, S. 521-550.
- Rusconi, R., 1972: Predicatori e predicazione (sec. IX-XVIII) in: Storia d'Italia, Bd. I, I caratteri originali, Turin, S. 949-1035.
- Sarti, R., 1991: Obbedienti e fedeli. Note sull'istruzione morale e religiosa di servi e serve tra Cinque e Settecento, in: Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento, Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient, XVII, S. 91-120.
- Sarti, R., 1994: Zita, serva e santa. Un modello da imitare?, in: Scorza Barcellona, F.; Barone, G.; Caffiero, M., (Hg.), 1994: Modelli di dantità e modelli di compartamento. Turin, S. 307-359.
- Sarti, R., 1994: Zita, serva e santa. Un modello da imitare?, in: Scorza Barcellona, F.; Barone, G.; Caffiero, M. (Hg.), 1994: Modelli di dantità e modelli di compartamento, Turin, S. 307-359.
- Sarti, R., 1995: Spazi domestici e identità di genere tra età moderna e contemporanea, in: Gagliani, D., Salvati, M. (Hg.), 1995: Donne e spazio nel processo di modernizzazione, Bologna, S. 13-41.
- Scaraffia, L., 1988: Rita, Santa degli Impossibili: il successo di una devozione femminile, in: Ferrante, L.; Palazzi, M.; Pomata, G., 1988: Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazione della storia delle donne, Centro documentazione donne di Bologna, S. 282-305.
- Scaraffia, L., 1994: Il Cristianesimo l'ha fatta libera, collocandola nella famiglia accanto all'uomo (dal 1850 alla "Mulieris Dignitatem"), in: Scaraffia, L., Zarri G. (Hg.), 1994: Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia, Rom, Bari, S. 441-448.
- Scaraffia, L., 1995: Femminismo, dobbiamo ripensarlo dalla A alla Z. La Chiesa e più avanti, in: Liberal. Un incontro tra cattolici e laici, Nr. 7, Oktober 1995, S. 98-100.
- Scattigno, A., 1996: L'esperienza religiosa, in: Società Italiana delle Storiche: Donne sante, sante donne. Esperienza religiosa e storia delle donne, Turin, S. 11-36.
- Solfaroli Camillocci, D., 1996: L'obbedienza femminile tra virtù domestiche e disciplina monastica, in: Zarri G. (Hg.), 1996: Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa, Roma.
- Stella, P., 1980: Giansenismo e agiografia in Italia tra '700 e '800, in: Salesianum, XLII, S. 835-853.
- Traniello, F., 1988: La Chiesa cattolica dal concilio Vaticano I al concilio Vaticano II, in: La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'età contemporanea, Bd. VII, Teil II, Turin, S. 795-850.
- Vaucher, A. 1981: La sainteté en occident aux derniers siècles du Moyen Age, Rom.

- Vaucher, A. 1987: *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Paris.
- Vaucher, A., 1981: *La sainteté en occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Rom.
- Vaucher, A., 1991: *La nascita del sospetto*, in: Zarri, G. (Hg.), 1991: *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*. Turin, S. 39-51.
- Vecchio, S., 1990: *La buona moglie*, in: Duby, G.; Perrot, M. (Hg.), 1990: *Storia delle donne. L'antichità*, Rom, Bari.
- Vita I, 1675: *Vita, (S. Zita) ab Auctore coevo descripta*, in: *Acta Sanctorum Aprilis collecta, digesta, illustrata a Goffredo Henschenio et Daniele Papebrochio e Societate Jesu*, Bd. III, Antverpiae, apud Michaellem Cnobarum, S. 499-510.
- Weinstein, D.; Bell, R. M., 1982: *Saints and Society: The two worlds of western Christendom, 1000-1700*, Chicago.
- Zanzari, C., 1968: *Vite de' Santi che hanno servito in qualità di famigliari narrate a conforto ed sempio di coloro che disimognano eguali uffici*, Rom.
- Zarri, G., 1990: *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*. Turin.
- Zarri, G., 1994 *Dalla profezia alla disciplina (1450-1659)*, in: Scaraffia, L.; Zarri, G. (Hg.), 1994: *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Rom, Bari, S. 177-225.
- Zemon Davis, N., 1975: *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford.

Religion als Beruf

Zur sozialen Konstruktion eines typischen Frauenberufs

1. Seelsorge als Gegenstand einer professionssoziologischen Analyse

1.1. Die soziale Konstruktion des Berufs in modernen Gesellschaften

Die berufliche Strukturierung von Arbeitsprozessen ist ein wesentlicher Aspekt der gesellschaftlichen Modernisierung. Moderne Gesellschaften sichern auf diese Weise die Reproduktion und den Fortschritt ihrer praktisch-technischen Erfahrungen und des Wissens. Insbesondere die Professionalisierung von Tätigkeiten durch die wissenschaftliche Bildung und Ausbildung der Berufstätigen führt zur Integration neuer Erkenntnisse in die Praxis. Die spezifischen sozialstrukturellen, politischen und kulturellen Bedingungen der jeweiligen Gesellschaften determinieren die Genese und die Konstruktion der Berufe, die wiederum einen wesentlichen Beitrag zum sozialen Wandel leisten.

Der Berufsbegriff definiert ein Muster spezialisierter und qualifizierter Tätigkeiten (Verwendung besonderer Methoden und Techniken auf der Grundlage von Erfahrungswissen) zur Herstellung ideeller und materieller Güter (Leistungen). Die Voraussetzung für die berufliche Tätigkeit ist eine berufsförmige Arbeitswelt, in der Abläufe zusammengefasst, Aufgaben spezifiziert und Verantwortlichkeiten definiert werden. Die Umsetzung des geprüften Wissens, der methodischen und fachlichen Kompetenzen der Berufstätigen, trägt entscheidend zur innovativen Entwicklung und Gestaltung von Organisationen bei. Der expansive Wissensfortschritt in vielen Berufsfeldern erfordert ausgebildete Beschäftigte und deren Weiterqualifikation.

Die Ausgestaltung der Berufe erfolgt im Prinzip als Prozess politischer

Aushandlungen zwischen den Interessen- und Berufsverbänden der jeweiligen Berufsgruppen.¹ Das betrifft die Definition und die Durchsetzung der Berufsprofile, der Qualifikationen, der Abschlüsse und der Karriere-Modelle sowie Fragen der tariflichen Eingruppierung und der Festlegung der Besoldungsregelungen. In einer demokratischen Gesellschaft stellen die vom Arbeitgeber unabhängigen Interessen- und Berufsverbände eine wichtige Voraussetzung dar, die Perspektiven der unterschiedlichen sozialen Gruppen in die Gestaltung der Arbeits- und Berufswelt und damit der Gesellschaft einzubeziehen.

In den modernen Arbeitsgesellschaften ist für die Individuen mit der Berufstätigkeit die Chance verbunden, ein eigenes Einkommen zu erwerben und damit die eigene Existenzgrundlage weitgehend unabhängig von familialer Herkunft und sozialem Stand zu sichern. Einkommen, Prestige, Reputation und Status bezeichnen berufsabhängige soziale Merkmale, die die soziale Lage der Menschen kennzeichnen. Die Aufstiegschancen der Berufstätigen innerhalb der Hierarchien der Verwaltungen sind von der Qualifikation, Ausbildung und Berufserfahrung abhängig. Die Individuen gestalten vor allem als Berufstätige die Organisationen und die Institutionen der Gesellschaft entscheidend mit. Mit dem Erwerb akademischer Bildungsabschlüsse erreichen die BerufsinhaberInnen einen hohen Grad an Autonomie. Sie haben nicht nur Überblick über den Stand des Wissens und über die entsprechenden Methoden, sondern sind auch an der Definition des „Wissenswerten“ (Weber) beteiligt. Damit obliegt ihnen in besonderem Maße die Klärung ethischer und sozialmoralischer Orientierungen, die mit der Professionalisierung verbunden sind. Allerdings konkurrieren die Inhaber der Berufe untereinander um die innerorganisationale und gesellschaftliche Anerkennung ihrer Qualifikationen und Leistungen. Der folgende Beitrag beschäftigt sich mit einer für moderne Arbeitsgesellschaften zentralen Konkurrenzsituation: mit der Konkurrenz der Geschlechter in der Berufswelt.

Obwohl das Konzept des Berufs in der modernen Gesellschaft darauf angelegt ist, den Individuen Chancengleichheit nach Qualifikationen, also unabhängig von Herkunft, Rasse, Religion und Geschlecht zu garantieren, ist der Zugang zur Berufswelt in Deutschland noch immer durch geschlechtsspezifische Schranken und Weichenstellungen determiniert.

Im Prinzip verspricht das Berufskonzept, dass die ökonomische und gesellschaftliche Stellung der Individuen in den differenzierten Arbeitsgesellschaften nach dem materiellen und ideellen Beitrag bemessen wird, den sie zur Gestaltung der Gesellschaft leisten. Die Umsetzung und Durchsetzung

¹ Vgl. v. Alemann, U., 1987: Organisierte Interessen in der Bundesrepublik, Opladen.

des Berufskonzepts als Strukturierungsleitbild und Integrationsmechanismus moderner Arbeitsgesellschaften ist eng an spezifische gesellschaftliche Institutionen und Organisationsformen gebunden. Dazu zählen vor allem die Familie, die Bildungs- und Ausbildungsinstitutionen und die berufsförmig organisierte Arbeitswelt und deren Verbände. Ein Allgemeinplatz ist bis heute die Feststellung, dass Frauen in den gestaltungsmächtigen Positionen der Arbeitsorganisationen und der Interessen- und Berufsverbände nur marginal vertreten sind.

Die geschlechtsspezifische Ungleichheit, die nicht nur in den Führungsebenen der Berufswelt zwischen den Geschlechtern besteht, wurzelt in sozialen Verhaltensmustern, die in Sozialisations- und Enkulturationsprozessen erlernt werden. Geschlechtsspezifische Verhaltensmuster werden im Laufe der Geschichte entwickelt und institutionalisiert. Aufgrund dieser Institutionalisierung gewinnen diese Verhaltensmuster eine strukturelle Macht, eine normative Kraft des Faktischen, und erscheinen selbstverständlich und natürlich. Die Verwirklichung der Gleichberechtigung setzt deshalb einen Lernprozess voraus, der sich in offenen und latenten Konflikten auch in der beruflich strukturierten Arbeitswelt zeigt und der zur Institutionalisierung neuer Verhaltensmuster und Organisationsstrukturen führt.

Die Frauenforschung hat geschlechtsspezifische Strukturmerkmale identifiziert, die zu horizontalen und vertikalen Schichtungen sozialer Ungleichheiten führen und sich insbesondere in der Herausbildung von Männer- und Frauenberufen niederschlagen. Die Existenz einer Geschlechterdifferenz innerhalb der beruflichen Arbeitsteilung in Form von „Männerberufen“, in denen vorwiegend Männer tätig sind, und von hierarchisch niedrig angesiedelten „Frauenberufen“, in denen vorwiegend Frauen beschäftigt sind, weist auf Strukturen geschlechtsspezifischer Ungleichheit hin. Wichtige Einsichten in die Konstruktion und gesellschaftliche Unterbewertung von „Frauenberufen“ sind auch heute noch aus einer klassischen Forschungsperspektive der Frauenforschung zu gewinnen, in deren Mittelpunkt das berufspolitisch erklärungskräftige Legitimationskonstrukt des „weiblichen Arbeitsvermögens“ steht.²

Verbreitete Vorstellungen von einem geschlechtsspezifischen Arbeitsvermögen weisen den Geschlechtern unterschiedliche kognitive und emotionale Kompetenzen zu. Die Konsequenzen dieser Zuordnung wirken sich besonders diskriminierend auf die Berufstätigkeit von Frauen aus: Es werden Berufskonzepte konstruiert, die als typische Frauenberufe etiket-

² Vgl. Beck-Gernsheim, E.; Ostner, I., 1978: Frauen verändern – Berufe nicht?, in: Soziale Welt, Jg. 29, Heft 3, S. 257-287.

tiert und segregiert werden: Aufgrund der geringen Qualifikation, die mit der Berufstätigkeit in diesen Bereichen formell verbunden wird, haben Frauen nur selten Aufstiegschancen. In Deutschland sind daran vor allem pädagogische und pflegerische Berufe – personenorientierte Dienstleistungen – betroffen. Diese Formen der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung führen zum Einschluss von Frauen in segregierte Berufsfelder und zum Ausschluss von Frauen aus professionalisierten Berufen. Mit solchen sozialen Mechanismen, nämlich mit der Etikettierung weiblich gedeuteten Arbeitsvermögens und der Blockierung von Qualifizierungsmaßnahmen, werden Ausbildungsabschlüsse und Berufe, die weitgehend von Frauen ausgeübt werden, entweder über einen längeren Zeitraum „abgesenkt“ oder deren gesellschaftliche Aufwertung wird verhindert.³

1.2. Die katholische Kirche und das Berufsfeld Seelsorge

Die Berufswelt der katholischen Kirche als „bürokratisch organisierter Gnadenanstalt“ (Max Weber) eignet sich in besonderer Weise, die sozialen Mechanismen geschlechtsspezifischer Verberuflichungsprozesse zu untersuchen. Die katholische Kirche, deren Berufsstruktur der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist, nimmt über ihre religiös motivierten und fundierten sozialen Ordnungsvorstellungen auf die Konstitution der Familie, der Bildungs- und Ausbildungsinstitutionen und der berufsförmig organisierten Arbeitswelt maßgeblichen Einfluss und stellt dabei selbst eine Organisation dar, die in ihrem berufsförmigen Charakter von diesen Ordnungsvorstellungen überformt wird. Am Beispiel der Seelsorgearbeit, dem „operativen“ Kern der kirchlichen Arbeitswelt, kann exemplarisch gezeigt werden, wie sich eine geschlechtsspezifische Berufshierarchie vor dem Hintergrund allgemeiner gesellschaftlicher und vor allem auch kirchlicher Orientierungen über die Rolle von Frauen und Männern herausgebildet hat. Die Analyse einiger zentraler Aspekte der Beziehung von Arbeit und Beruf und zwischen einzelnen Berufen sowie der Hierarchisierung von Berufen auf dem Feld der Seelsorge expliziert wichtige Konturen geschlechtsspezifischer Ungleichheit.

Anhand der Rekonstruktion des Berufs der Gemeindereferentin werden

³ In der Frauenforschung wird von geschlechtsspezifischen Formen der sozialen Schließung gesprochen. Vgl. Cyba, E., 1995: Grenzen der Theorie sozialer Schließung? – Die Erklärung von Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern, in: Wetterer, A. (Hg.), 1995: Die soziale Konstruktion von Geschlecht in Professionalisierungsprozessen, Frankfurt am Main, New York, S. 51-70.

Strukturen und Probleme der Seelsorgeberufe herausgearbeitet, die im beruflichen Kernbereich kirchlicher diözesaner Arbeits- und Berufsfelder liegen. Hier werden die für die Kirche zentralen Aufgaben der pastoralen Betreuung in den Gemeinden und in den kategorialen Seelsorgebereichen wahrgenommen. Der Beruf der Gemeindereferentin ist für die Analyse der Transformation des lange Zeit von Männern monopolisierten Berufsfeldes Seelsorge von besonderer Bedeutung.⁴

Im Weiteren stehen Antworten auf die folgenden Fragen im Vordergrund: Welche Akteure sind an der Definition der Qualifikation und der Aufgaben dieses Berufs beteiligt? Welche Akzeptanz hat dieser Beruf innerhalb der Seelsorge? Welche Probleme entstehen für Frauen im Konflikt zwischen geschlechtsneutral formulierten Kriterien der Qualifikation, die den Berufsbeschreibungen zugrunde liegen und vorherrschenden Abwertungen ihrer Leistungen als „geschlechtsspezifisches Arbeitsvermögen“?

1.3. Seelsorge als geschlechtsspezifisch segregiertes Berufsfeld

Seit Beginn des 20. Jahrhunderts sind im Berufsfeld Seelsorge neben den geistlichen Ämtern, die „geweihten Männern“⁵ vorbehalten werden, die Laienberufe Pfarr- und Gemeindeglieder/in, Mesner/in, Laientheologe/in, Katechet/in, Gemeindereferent/in und Pastoralreferent/in als eigenständige Berufe entstanden. Mit der Konstruktion dieser Laienberufe durch die Kirchenleitung wurde die Möglichkeit geschaffen, Frauen in die Berufswelt der Kirche zu integrieren. Die Kirche reagierte damit auf das wachsende Interesse der Frauen an einer aktiven beruflichen Partizipation im kirchlichen Aufgabenspektrum.⁶

⁴ Die vorliegende Untersuchung greift auf qualitative und quantitative Daten aus einem professionssoziologischen Forschungsprojekt zurück, in dessen Rahmen die berufliche Integration der Frauen in die Organisation der katholischen Kirche am Beispiel der Diözese Rottenburg-Stuttgart untersucht wurde. Vgl. Bender, C.; Graßl, H.; Motzkau, H.; Schuhmacher, J., 1996: Machen Frauen Kirche? Erwerbsarbeit in der organisierten Religion, Mainz. Empirische Basis der vorliegenden Analyse sind die Personaldaten von 1431 in der Seelsorge hauptamtlich in der untersuchten Diözese beschäftigten Männer und Frauen, Interviewprotokolle zu berufs- und organisationssoziologisch relevanten Fragen und Dokumente zum Professionalisierungsprozess der verschiedenen Berufe im Seelsorgebereich. Vgl. dazu auch Bender, C.; Graßl, H.; Motzkau, H., 2000: Geschlechtsspezifische Arbeitsteilung in der Kirche, in: Lukatis, I.; Sommer, R.; Wolf, C. (Hg.), Religion und Geschlechterverhältnis, Opladen, S. 171-179.

⁵ Vgl. Sicfer, G., 2000: Der geweihte Mann, in: Lukatis, I.; Sommer, R.; Wolf, C., (Hg.), Religion und Geschlechterverhältnis, Opladen.

⁶ Eine wichtige Quelle zur Rekonstruktion der Anfänge von pastoraler Frauenberufsarbeit in den 20er Jahre des 20. Jahrhunderts ist die „Vereinsschrift der freien Vereinigung für Seelsorge und Seelsorgehilfe“. Die Beiträge in dieser Zeitschrift dokumentieren als Zeitberichte die ersten beruflichen Tätigkeiten und die damit verbundenen Probleme von Frauen in der von Män-

Der Prozess der Integration von Laien und damit auch von Frauen in die Berufsarbeit der Kirche, vor allem in die seelsorgerischen Kernbereiche, ist das Ergebnis einer langanhaltenden konfliktreichen Entwicklung. Die Integration von Frauen wurde durch vielfältige kirchliche und außerkirchliche Tendenzen begünstigt. Die Expansion kirchlicher Dienste war vor allem eine Reaktion auf die sich verändernden sozialen Strukturen der Industriegesellschaft und der Ausgestaltung der sozialen Sicherungssysteme. Die katholische Kirche konnte sich als soziale Bewegung in Deutschland nicht nur als wichtiger Träger der freien Wohlfahrtspflege etablieren und in den neu geschaffenen sozialen und politischen Strukturen behaupten, sie war ebenfalls in der Lage, auf die voranschreitende Säkularisierung der Alltagskultur professionell zu reagieren. Mit der Übernahme zusätzlicher Aufgaben in den Kirchengemeinden wurden die seelsorgerischen Bereiche der Katechese, der Bildungsarbeit, des Sozialwesens und der damit verbundenen Verwaltung ausdifferenziert und erweitert. In diesen Feldern wurden und werden neue kirchliche Berufe geschaffen, um den wachsenden Anforderungen an kirchliche Seelsorge gerecht zu werden.

Bereits die Anfänge der Ausdifferenzierung der kirchlichen Seelsorgearbeit sind von grundsätzlichen Interessenkonflikten bestimmt, deren Grundlinien sich bis heute kaum verändert haben: Einerseits konnten die wachsenden und verzweigten Aufgaben, denen sich die Kirche zugewandt hat, nur durch die Integration von Laien und d.h. vor allem von Frauen in die beruflich organisierte Kirchenarbeit erfüllt werden.⁷ Andererseits aber sollte der Einfluss dieser neuen Gruppen beschränkt bleiben, um die Macht des etablierten (männlichen) Klerus, vor allem in Fragen der organisationalen Gestaltung kirchlicher Aufgaben, nicht in Frage zu stellen. Die Konflikte, die durch die allgemeine Anerkennung der Laienberufsarbeit in der Kirche entstanden, verschärfen sich zusätzlich, als die Frage nach der Öffnung der seelsorgerischen Berufsfelder für Frauen aufgeworfen wurde. Offizielle Verlautbarungen zur Frauenarbeit im Seelsorgebereich belegen,

nern dominierten kirchlichen Arbeitswelt.

⁷ Das II. Vatikanische Konzil betont die Bedeutung der Laienarbeit in der Kirche und setzt damit einen Akzent, die kirchlichen Organisationen auch für berufstätige Frauen zu öffnen. Das Konzil hebt die gleichberechtigte Teilhabe aller Christen am prophetischen, priesterlichen und königlichen Amt Jesu Christi durch Taufe und Firmung hervor. Vgl. II. Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die Kirche, „Lumen gentium“, 21.11.1964, Kap. 32, in: Beinert, W. (Hg.), 1987: Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung, Analyse, Dokumente, Regensburg und II. Vatikanisches Konzil: Dekret über das Laienapostolat „Apostolicam actuositatem“, 18.11.1965, Kap. 9, in: Beinert, W. (Hg.), 1987: Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung, Analyse, Dokumente, Regensburg, S. 130f. Damit ging die Forderung nach der Verwirklichung der Gleichheit von Mann und Frau sowohl im Berufsleben wie im sozialen Leben einher. Vgl. II. Vatikanisches Konzil: Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, „Gaudium et spes“, 07.12.1965, in: Beinert, W. (Hg.), 1987: Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung, Analyse, Dokumente, Regensburg, S. 131f.

dass eine vollständige Anerkennung und Akzeptanz der Berufsarbeit von Frauen in den Kernbereichen der Kirche nicht angestrebt wurde und bis heute nicht angestrebt wird. Die Kirchenleitung hält noch immer weitgehend an einem sozialen Ordnungsmodell fest, das Berufs- und Familienrollen eindeutig geschlechtsspezifisch zuweist. Die Realität weiblicher Berufsarbeit, die den kirchlichen Moral- und Ordnungsvorstellungen teilweise zuwiderläuft, wird in den eigenen Organisationen vor allem deshalb akzeptiert, weil die Kirche sich als Institution versteht, die Frauen die Möglichkeit eröffnet, in „familiennahen“ Aufgabenfeldern berufstätig zu sein.⁸

1.4. Die Berufsstruktur der Seelsorge

Die Gemeindepastoral ist bis in die Gegenwart Kern der Seelsorgearbeit geblieben. Der basale Auftrag zur Glaubensvermittlung tangiert alle Aufgabenfelder, die mit dem Gemeindegottesdienst, der Gemeindegottesdienst und der Liturgie verbunden sind. Daneben sind der strukturelle Aufbau der Gemeinde und ihre Entwicklung in den Bereichen der Jugendarbeit und der Ehe- und Familienpastoral bedeutsam. Hinzu kommen die Aus- und Weiterbildung der ehrenamtlichen MitarbeiterInnen. Die sozialen Aufgabenbereiche der Gemeinmediakonie umfassen vor allem die Einzelhilfe für sozial Bedürftige, Besuchsdienste, Krankenbesuche und Altenpastoral. Neben zwei Berufen mit Amtsstatus, den Priestern und den Ständigen Diakonen, von denen Frauen kraft Nichtzulassung zur Weihe ausgeschlossen sind, lassen sich weitere Berufe im Seelsorgebereich identifizieren, in denen Frauen in unterschiedlichem Ausmaß tätig sind: der Beruf Gemeindegottesdienst- und Pastoralreferent/in, Pfarr-, Missions- und Gemeindegottesdiensthelfer/in, Mesner/in, Laientheologe/in und Ordensangehörige.

Die Priester nehmen theoretisch aufgrund ihres seelsorgerischen Auf-

⁸ In der Ansprache von Papst Paul VI. an die „Studienkommission für die Aufgaben der Frau in Gesellschaft und Kirche“ 1973 wird das Charisma (soziologisch: die Persönlichkeitsstruktur) von Frauen und Männern als grundsätzlich verschieden gedeutet. Unterschiede der Persönlichkeit von Frauen und Männern werden als „natürlich“ festgeschrieben. Die soziale Persönlichkeit der Frauen wird weiterhin aus der Mutterschaft abgeleitet und durch besondere Tugenden der Selbsthingabe, der Fürsorglichkeit, der Verständnisbereitschaft, des Einfühlungsvermögens und der Friedensliebe charakterisiert. Trotz aller Bekundungen der Gleichheit von Mann und Frau wird für Frauen eine Prioritätenliste aufgestellt, die die Familien- und Mutterpflichten an die erste Stelle setzt und ehrenamtliche Tätigkeiten folgen läßt. Die Berufsarbeit der Frau erscheint damit kaum vereinbar. Damit wird am traditionellen Familienmodell festgehalten, welches Frauen die Mutter- und Hausfrauenrolle und Männern die Rolle des berufstätigen Familienernährers zuweist. Vgl. Papst Paul VI.: Ansprache an die Studienkommission für die Aufgaben der Frau in Gesellschaft und Kirche, 17.11.1973, in: Beinert, W. (Hg.), 1987: Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung, Analyse, Dokumente, Regensburg, S. 140ff.

trags alle Bereiche und Facetten der oben beschriebenen pastoralen Aufgaben wahr. Die Gemeindearbeit bildet aber nach wie vor den Schwerpunkt ihrer Seelsorge.⁹ Neben den Priestern haben sich die GemeindereferentInnen, die ursprünglich nur niedrig qualifizierten Hilfsdienste im Gemeindedienst ausführen sollten, als Berufsgruppe etabliert. Aufgaben der Gemeindediakonie sowie über die Gemeinde hinausführende diakonische Arbeitsgebiete werden von der Kirchleitung einem weiteren „Männerberuf“, dem Ständigen Diakonen, zugewiesen.

Neben der Gemeindepastoral gewinnen die Sonderseelsorgebereiche immer mehr an Bedeutung. Die Kategorialseelsorge hat sich erst in jüngerer Zeit entwickelt. Dazu gehören die Krankenhaus-, Betriebs- und Studentenseelsorge, die Vollzugsseelsorge und die Arbeit in Bildungseinrichtungen. In diesen Bereichen werden soziale, bildende und glaubensvermittelnde Aufgaben wahrgenommen. In der Kategorialseelsorge werden vor allem die PastoralreferentInnen beschäftigt, die darüber hinaus aber auch vereinzelt in der Gemeindearbeit eingesetzt werden.

Der schulische Religionsunterricht stellt einen weiteren Schwerpunkt der Seelsorgearbeit dar. In den katholischen Diasporagemeinden mit ländlich protestantischem und weitgehend säkularem städtischen Umfeld Württembergs kommt ihm ein besonderer Stellenwert zu. Die genannten pastoralen Berufsgruppen haben neben ihren primären Tätigkeiten den zusätzliche Auftrag Religionsunterricht zu erteilen. Im seelsorgerischen Arbeitsbereich Religionsunterricht hat sich allerdings auch ein spezifischer Beruf ausdifferenziert: der Beruf der KatechetIn. KatechetInnen werden zur Unterstützung der staatlichen und kirchlichen ReligionslehrerInnen ausschließlich im schulischen Religionsunterricht eingesetzt.¹⁰

Konzeptionelle Arbeiten und Verwaltungsarbeiten runden das Tätigkeitsspektrum im Rahmen der Seelsorgearbeit ab. Hier ist vor allem die Kooperation mit kirchlichen und kommunalen Einrichtungen im Bereich der Caritas, des Sozialwesens und der Bildungseinrichtungen wichtig. Auch die Leitung der kirchlichen Bildungsinstitutionen, der territorialen Gliederungen der Kirche (Dekanate und Gemeinden) sowie des Bischöflichen Ordinariats gehört zu den traditionellen Aufgaben pastoraler Mitarbeite-

⁹ Eine trennscharfe Zuordnung der Priester zu den verschiedenen Ebenen ist mit dem zur Verfügung stehenden Datenmaterial nicht möglich. Dennoch erlaubt eine statistische Übersicht im Personalkatalog der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1993 eine ungefähre Einschätzung: So werden im Gemeindedienst 627 Weltpriester und 74 Ordenspriester vermerkt, in der Kategorialseelsorge 203 Priester und 156 Ordenspriester in Klöstern sowie 272 im Ruhestand. Vgl. Bischöfliches Ordinariat Rottenburg-Stuttgart (Hg.), 1993: Personalkatalog der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Stand 01.11.1992, Rottenburg-Stuttgart, S. 755.

¹⁰ KatechetInnen werden die kirchlich geschulten ReligionslehrerInnen in der Diözese genannt, die ursprünglich gemeinsam mit der Berufsgruppe der GemeindereferentInnen ausgebildet worden sind.

Innen. Nach wie vor werden fast alle diese Leitungsfunktionen von Klerikern (also von Angehörigen eines Berufs, der sich selbst über die Seelsorgearbeit definiert) besetzt.

1.5. Die geschlechtsspezifische Verteilung der Berufe im Seelsorgebereich

Im beruflichen Kernbereich der Diözese, der Seelsorge, sind die wichtigen Berufe bewusst geschlechtsspezifisch konstruiert: Nach den geltenden Rechtsbegriffen des CIC (Codex des kanonischen Rechts) sind nur Kleriker, d.h. Männer „berufen“, Leitungspositionen in der Seelsorge zu übernehmen. Alle anderen Berufe im Bereich der Seelsorge, so die Ordnungsvorstellung der Kirchenleitung, sind auf den männlich besetzten Beruf des Priesters bezogen und verrichten diesem mehr oder weniger untergeordnete, subsidiäre Dienste. Diese Ordnungsvorstellung soll aufrechterhalten bleiben, obwohl sich bereits - vergleichbar mit der nichtkirchlichen Arbeitswelt - ein Prozess der Verberuflichung und der Professionalisierung der Tätigkeiten in der Seelsorge vollzieht.

Der überwiegende Teil der Beschäftigten im Seelsorgebereich ist in klerikalen Seelsorgeberufen tätig und daher männlich. In den seelsorgerischen Laienberufen konkurrieren Frauen mit männlichen Laien.¹¹

Zwar partizipieren Frauen nur unterdurchschnittlich am Stellenangebot des Seelsorgebereichs, aber sie sind zumeist überdurchschnittlich in den für sie zugänglichen Bereichen vertreten. Vor dem Hintergrund der angespannten Personalsituation im Seelsorgebereich (Priestermangel) wird deutlich, dass Frauenarbeit für die Erfüllung kirchlicher Aufgaben unverzichtbar ist. Es lassen sich „Frauenberufe“ sowie „Männerberufe“ identifizieren.¹²

Die vier großen Berufsgruppen des Seelsorgebereichs bilden die klerikalen „Männerberufe“ der Priester und Ständigen Diakone und die „Laienberufe“ Gemeinde- und Pastoralreferent/in. Die Mitwirkung von Frauen im Seelsorgebereich konzentriert sich auf die zwei Berufsgruppen Gemeinde-

¹¹ Von den insgesamt 1431 Beschäftigten in der Seelsorge der von uns untersuchten Diözesanorganisation waren 64,7% (925) in geistlichen Seelsorgeberufen tätig. Den ausschließlich männlichen Beschäftigten dieser Berufe stehen lediglich 35,3% (506) Angehörige von Laienberufen gegenüber. In den seelsorgerischen Laienberufen „konkurrieren“ Frauen mit männlichen Laien. Frauen stellten insgesamt 63,4% aller LaienseelsorgerInnen. Frauen besetzen insgesamt 22,5% der Stellen im Arbeitsfeld Seelsorge. Vgl. Bender, C. et al., 1996: a.a.O., S. 147.

¹² Als geschlechtsspezifisch gelten Berufe dann, wenn mindestens Zweidrittel der Berufsangehörigen entweder Männer oder Frauen sind.

und Pastoralreferent/in. Die Berufe der Geistlichen und der Ständigen Diakone sind dagegen ausschließliche „Männerberufe“. Aber auch die Laienberufe sind geschlechtsspezifisch strukturiert, obwohl es hier formal keine geschlechtsspezifischen Zugangsbarrieren gibt. Diese Struktur verweist auf berufliche Vergeschlechtlichungsprozesse und ist eng mit allgemeineren Phänomenen sozialer Ungleichheit verknüpft.¹³

Unter den wenigen für Frauen zugänglichen Bereichen stellt sich auch der Laienberuf Pastoralreferent/in als ein „Männerberuf“ dar. Der Männeranteil liegt bei 64 %. Nur etwa ein Drittel der Berufsangehörigen sind Frauen. Das überrascht um so mehr, als der Beruf der Pastoralreferent/in, der als Qualifikation ein theologisches Hochschulstudium voraussetzt, für Laien die einzige formal gleichqualifizierte Alternative zu der Profession des Pfarrers bildet und daher Frauen die Partizipation an einem hochqualifizierten Seelsorgeberuf ermöglichen würde. Nur in diesem Beruf ist Frauen eine mit einer Hochschulqualifikation, hoher Kompetenz, beruflicher Anerkennung und überdurchschnittlichem Einkommen verbundene Berufsausübung möglich. Dennoch lässt sich eine Unterrepräsentanz von Frauen in diesem Beruf konstatieren. Um einen typischen „Frauenberuf“ handelt es sich dagegen bei dem Beruf der Gemeindereferent/in.

Die Entwicklung und Definition von Berufen im Spannungsfeld der Interessenlagen und die damit verbundenen Mechanismen geschlechtsspezifischer Ungleichheiten werden im Folgenden am Beispiel des Berufs der Gemeindereferentin bzw. des Gemeindereferenten rekonstruiert.

1.6. Der ambivalente Professionalisierungsprozess der kirchlichen Dienste

Die allgemeine Qualifizierungstendenz in der Arbeitswelt und die damit verbundene Durchsetzung hochwertiger Berufsarbeit gehören zu den Gründen für die Verberuflichung auch der Seelsorgearbeit in der Kirche. Die Qualifizierung der Berufsarbeit bedingt, dass die Praxis zunehmend durch reflexives Wissen (theoretisches Wissen, welches durch Bildung, Ausbildung und Weiterbildung erworben wird) bestimmt wird. Diese Entwicklung wird durch die Verwendung von wissenschaftlichen Theorien

¹³ Die wichtigsten Laienberufe sind der vorwiegend von Frauen besetzte Beruf Gemeindereferent/in mit 15,9% (228) der im Seelsorgebereich der Diözese Beschäftigten, und mit einem Frauenanteil von 90% (207) und der Beruf Pastoralreferent/in mit 13,8% (197) der im Seelsorgebereich der Diözese Beschäftigten und mit einem Frauenanteil von 36% (71). Vgl. Bender, C. et al., 1996: a.a.O., S. 149f.

und Methoden vorangetrieben. Damit werden gesellschaftliche Standards weiterentwickelt, die die Berufsprofile definieren. Auch eine spezifisch christlich geprägte Vorstellung von Seelsorge setzt die Berücksichtigung neugewonnener Einsichten aus Pädagogik, Psychologie und anderen Geisteswissenschaften voraus. Die Kirche, die in Konkurrenz zu sozialstaatlichen und kulturellen Einrichtungen steht, wird ebenfalls zur Qualifizierung ihrer Dienste und Leistungen gezwungen. Auf die immer weitere Differenzierung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung in der sich entwickelnden Industriegesellschaft reagierte die Kirche seit dem 19. Jahrhundert mit der Bürokratisierung und Organisierung der Religion. Der fortschreitende Prozess der „Verkirklichung der Religion“ fördert die Verberuflichung und Professionalisierung der Seelsorge.¹⁴

Ein weiterer Grund für die Verberuflichung seelsorgerischer Aufgaben ist die besondere Bedeutung der Theologie für die Reflexion und Modernisierung der religiösen Praxis. Auf der Grundlage diskursiven Wissens trägt die Theologie dazu bei, Begriffe und Inhalte zu generieren, die auf die Aufgaben und das Selbstverständnis von Gläubigen, Glaubensvermittlern und Glaubensverkündigern Einfluß nehmen.¹⁵ Dies entspricht den Anforderungen an die kirchliche Praxis innerhalb einer modernen und sich weiterhin modernisierenden Gesellschaft. Die theologisch qualifizierten Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im kirchlichen Dienst werden in ihren Gemeinden, innerhalb und außerhalb der Kirche, zunehmend mit neuen Deutungen und Auslegungen der Fragen des Glaubens und der Religion konfrontiert.¹⁶

Die Gemeindereferentinnen haben vor diesem Hintergrund mit strukturellen Problemen der Qualifizierung ihrer Tätigkeitsprofile, der Verbesserung ihrer Positionen in der Hierarchie der Organisation, der Etablierung ihrer Berufsverläufe und der Mitwirkung an der Definition und Bewertung ihres Berufs zu tun. An folgenden Punkten werden zentrale strukturelle Probleme deutlich:

1. Verschiedene soziale Gruppen in der Kirche sind aufgrund ihrer theologischen Qualifikationen und Kompetenzen am wissenschaftlichen Erkenntnisprozess in einem „Gebiet“ beteiligt, für das die Kirche eine vorrangige Zuständigkeit beansprucht: in der Theologie. Professionelle Grundlagen eines praktischen Diskurses über die Bewertung von Leistungen, Kompetenzen und Kenntnissen zwischen Priestern und Gemeindere-

¹⁴ Vgl. Marhold, W. et al., 1977b: Religion als Beruf. Band II: Legitimität und Alternativen, Stuttgart, Berlin.

¹⁵ Vgl. Marhold, W. et al., 1977b: a.a.O..

¹⁶ Vgl. Katz, H., 1980: Katholizismus zwischen Kirchenstruktur und gesellschaftlichem Wandel, in: Gabriel, K.; Kaufmann, P.-X., Zur Soziologie des Katholizismus, S. 112-144.

ferentInnen sind damit gegeben. Die Weihe der Priester und damit der Rekurs auf eine rational nicht zu prüfende „Berufung“ (Stichwort Amtsscharisma) immunisiert die hervorgehobene Stellung der Priester. Deren Position wird im Kern (Weihe) nicht professionell, sondern geschlechtsspezifisch begründet. Das durch das geltende Kirchenrecht sanktionierte Weiheprivileg entzieht die Geistlichen tendenziell einem praktischen Diskurs über ihre Professionalität und Kompetenz, wie er für Berufsgruppen in anderen gesellschaftlichen Bereichen üblich ist.

Die im Amtsscharisma begründete priesterliche „Berufung“ hält dagegen an einem traditionell legitimierten Bedeutungsrest fest. Dieser erweist sich als strategische Ressource, um das Herrschaftsgefüge innerhalb der Kirche zu bewahren und die Partizipationsansprüche anderer Gruppen abzuwehren.¹⁷ Damit wird eine Abwertung aller anderen, nicht geweihten Berufsgruppen impliziert. Es bedeutet zudem die Inanspruchnahme von organisationaler Macht, von Ressourcenverfügung und von Urteilskompetenz durch die Priester, ohne dass die Chance besteht, die Rationalität ihres Verhaltens in einem praktischen Diskurs des Wettbewerbs um die Anerkennung von Leistungen der verschiedenen Berufsgruppen zu thematisieren und zu kritisieren (zumindestens nicht, solange die bürokratischen Prozesse durch die Priestermacht gesteuert werden). Hinzu kommt, dass die Geistlichen nur ein geringes Interesse an einer Professionalisierung des Berufsfelds Seelsorge haben und eher gesinnungsethischen als leistungsbestimmten Kriterien bei der Rekrutierung von Nachwuchs den Vorzug geben. Die besondere organisationale Stellung der Priester aufgrund ihres Weihestatus stellt eine prinzipielle Grenze der Professionalisierung von neuen Berufen im Seelsorgebereich dar.

2. Eng verknüpft mit der berufsstrukturellen Vorrangstellung der Kleriker in der Kirche ist deren politische Macht, die sich in zwei Gestaltungsformen Raum schafft. Die Kleriker setzen über ihren „Standes- und Berufsverband“ nicht nur ihre berufsspezifischen Interessen durch, sondern sie bestimmen entscheidend die Strukturen der von ihnen geleiteten Organisationen. Diese durch den Weihestatus garantierte Verknüpfung von Professionsinteressen und organisationaler Macht ist einzigartig im Vergleich mit anderen Institutionen der modernen Gesellschaft. So gelingt es den Klerikern, vorausgesetzt sie handeln hinreichend konsensuell, Professions- und Berufsfragen auch anderer kirchlicher Berufe maßgeblich zu beeinflussen. Einerseits werden konkurrierende Berufe und Professionen durch organisationale Strukturvorgaben der Kleriker an ihrer Entfaltung

¹⁷ Vgl. Marhold, W. et al., 1977a: Religion als Beruf. Band I: Identität der Theologen, Stuttgart, Berlin.

gehindert (Leitungsvollmacht nur für Kleriker), andererseits werden über direkte Berufsgestaltungsvorgaben Fakten für die Berufsinhaber und-inhaberinnen geschaffen, die deren Gestaltungsmacht entzogen sind (z.B. Festlegung der Tätigkeitsinhalte und Qualifikationsvoraussetzungen). Dieses Ungleichgewicht der kirchlichen Berufe und ihrer Verbände lässt sich nicht allein auf dem Weg der Professionalisierung beseitigen. Die Legitimität von Berufen, die sich lediglich aus Traditionen speist, muss jedoch gegenüber den gesellschaftlich sich in der Moderne durchsetzenden Rationalitäts- und Diskurserwartungen immer neu behauptet werden.

3. Besondere Probleme entstehen für die Laien und vor allem für Frauen im pastoralen Beruf Gemeindereferent/in dadurch, dass die Kirche eine Monopolstellung als Arbeitgeber hat, auf die dieser Beruf aufgrund spezifischer Ausbildungsabschlüsse festgelegt ist.¹⁸

Aus den genannten Aspekten der Berufsorganisation der katholischen Kirche erwachsen besondere soziale Ungleichheiten für Laien, die sich insbesondere für Frauen in gravierender Weise nachteilig auswirken. Auch innerhalb von Strukturen, die auf formaler Gleichberechtigung beruhen, entstehen latente und manifeste Formen geschlechtsspezifischer Ungleichheiten. Diese werden anhand der Rekonstruktion der Entwicklung des Berufs der Gemeindereferent/in veranschaulicht.

2. Der Beruf Gemeindereferent/in

2.1. Die Verberuflichung und Professionalisierung des Berufs Gemeindereferent/in im Spannungsfeld der Interessen

Beim Beruf Gemeindereferent/in handelt es sich um den ältesten Laienberuf im Seelsorgebereich. GemeindereferentInnen werden seit ihren Anfängen fast ausschließlich im Gemeindedienst eingesetzt,¹⁹ wo sie sich neben dem Pfarrer im kirchlichen Kernbereich als Beruf etablieren konnten. Erst in jüngerer Zeit findet neben der Gemeindereferent/in vermehrt ein zweiter Laienberuf, der Beruf Pastoralreferent/in, in den Gemeinden Verwen-

¹⁸ Monopolarbeitgeber bedingen gravierende negative Auswirkungen auf die Gestaltung und Positionierung von Berufen. Vgl. Beck, U., 1978: Berufliche Arbeitsteilung und soziale Ungleichheit, Reinbek.

¹⁹ Laut Personalkatalog der Diözese sind 229 GemeindereferentInnen im Gemeindedienst und 11 in der Kategoriaalseelsorge tätig. Bischöfliches Ordinariat Rottenburg-Stuttgart (Hg.), 1993: a.a.O., S. 755.

dung. Ähnlich wie die Pfarrer sind die GemeindereferentInnen in den drei Schlüsselbereichen der Seelsorge tätig: der Verkündigung (in der Gemeinde und Schule), der Liturgie und der Diakonie.²⁰ Das Tätigkeitsfeld der Gemeindereferent/in umfasst unter anderem die Verpflichtung, Religionsunterricht an Schulen zu erteilen, den Aufbau von Gruppen in der Gemeinde zu organisieren sowie ehrenamtliche Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen zu betreuen und zu schulen. Weitere Schwerpunkte sind die Jugend- und Familienpastoral, die Alten- und Krankenpastoral, Bildungsarbeit, Gemeindekatechese und Verbandsarbeit (u.a. Caritas). Im liturgischen Bereich wird der Gemeindereferentin erlaubt, an der Vorbereitung und Mitwirkung von Gottesdiensten mitzuarbeiten. Obwohl sich die beruflichen Aufgaben der Gemeindereferent/in mit denjenigen des Pfarrers weitgehend decken, lassen sich doch gewichtige Unterschiede in der Schwerpunktsetzung identifizieren. Wie bereits beschrieben, sind dem Pfarrer Liturgie und Leitungsdienst in der Gemeinde aufgrund der kirchenrechtlichen Bindung dieser Tätigkeiten an die Weihe vorbehalten. In der Gemeindegeseelsorge stehen dem Frauenberuf der Gemeindereferent/in typische Männerberufe (Pfarrer, Ständige Diakone) gegenüber. Wie es zu dieser geschlechtsspezifischen Polarisierung gekommen ist, die ihren Ausdruck in segregierten Berufen findet, wird im Folgenden anhand der Entstehungsbedingungen und der Professionalisierungsgeschichte des Berufs der Gemeindereferent/in auf der Grundlage einer Dokumentenanalyse nachgezeichnet.

An wichtigen Elementen des Berufsprofils und an verschiedenen Stationen der Entwicklung des Berufs Gemeindereferent/in lässt sich zeigen, wie sich aus einer ehemals von Frauen ausgeübten ehrenamtlichen Tätigkeit ein qualifizierter und zunehmend professionalisierter Beruf herausbilden konnte. Die Grundlage der Verberuflichung dieser Tätigkeiten bildete auch in diesem Fall die Qualifizierung der Arbeit durch die Festlegung von Ausbildungsinhalten und Abschlüssen (Erweiterung anwendungsorientierter Methoden und Kenntnisse). Der Prozess der Verberuflichung erlaubte es, theoretisches und prozessuales Wissen in einen neuen Beruf zu integrieren.

Unter einem idealtypischen Professionalisierungsverlauf wird in der sozialwissenschaftlichen Literatur die Etablierung einer Gruppe von BerufsinhaberInnen thematisiert, die über ein spezifisches berufliches (wissenschaftlich gesichertes) Wissen verfügen und darüber eine privilegierte Zulassung zu bestimmten Tätigkeitsfeldern erreichen können.²¹ Darüber

²⁰ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), 1987: Rahmenstatuten und -ordnungen für Gemeinde- und Pastoralreferenten/referentinnen, Hirtenschreiben der Deutschen Bischöfe Nr. 41, Bonn, S. 7-33, hier S. 7ff.

²¹ Vgl. Daheim, II.-J., 1970: Der Beruf in der modernen Gesellschaft, Köln, Berlin und Hesse, A.,

hinaus gründen in der Regel die Berufsangehörigen Berufsorganisationen, die ihre Interessen gegenüber der Umwelt (vor allem gegenüber schon bestehenden oder neu entstehenden Berufen bzw. Professionen) durchsetzen sollen. Die sukzessive Höherqualifikation ist mit dem Auf- und Ausbau von Ausbildungseinrichtungen und Berufsrollen verbunden, in denen spezifisches Wissen und spezifische Methoden vermittelt und weiterentwickelt werden. Die Standards neuen Wissens werden jeweils in das Berufsprofil integriert und über die Fixierung von verbindlichen Qualifikationsanforderungen zur Erlangung von Zertifikaten gesichert. Diese Zertifikate werden innerhalb der Arbeitswelt als Zugangsvoraussetzungen zu bestimmten Tätigkeitsfeldern anerkannt. In der Literatur wird auf Merkmale einer berufsspezifischen Kultur hingewiesen, die die Berufsangehörigen auf bestimmte ethische Verhaltensanforderungen verpflichtet. Der Grad der formalen Professionalisierung eines Berufs bestimmt in der Regel die Positionierung der Berufsangehörigen im beruflichen Hierarchiegefüge der Arbeitswelt.²²

Die Rekonstruktion der Genese des Berufs Gemeindereferent/in deckt die Gestaltungsstrategien derjenigen Akteure auf, die auf die Konstruktion des Berufs und auf dessen Vergeschlechtlichung machtvoll Einfluss genommen haben. Wie die folgende Analyse zeigt, ist die mächtigste Gruppe, die den Konstruktionsprozess des Berufs steuert, die der klerikalen Seelsorger. Die Entwicklung der Qualifizierung und Spezialisierung des Tätigkeitsprofils der Gemeindereferent/in wurde in allen Phasen durch die sukzessive Gründung und Ausgestaltung verschiedener Berufsgemeinschaften und Verbände durch die BerufsinhaberInnen mitgeprägt. Sie versuchten, auf diesem Weg ihre Interessen gegenüber den Bistumsleitungen und vor allem der Deutschen Bischofskonferenz durchzusetzen.

1972: Berufe im Wandel, Stuttgart und Hartmann, H., 1968: Arbeit, Beruf, Profession, in: Soziale Welt, Jg. 19, S. 193-216.

²² In der Professionsdebatte wird zwischen verschiedenen Formen von Professionen unterschieden: zwischen alten Professionen, neuen Professionen, Scheinprofessionen und Semiprofessionen. Wichtig für die vorliegende Analyse ist der Grad der Semiprofession. Semiprofessionen zeichnen sich dadurch aus, dass die Wissensbasis noch nicht vollständig verwissenschaftlicht und/oder ein spezifischer code of ethics noch nicht voll ausgebildet ist. Professionen sind im Gegensatz zu Semiprofessionen immer noch eine Männerdomäne. Das wird auch an der Tatsache deutlich, dass Frauen im Durchschnitt über ein niedrigeres Einkommen und ein geringeres Sozialprestige verfügen als Männer.

2.2. Phasen der Professionalisierung

Es lassen sich vier Phasen in der von verschiedenen Akteuren gesteuerten sukzessiven Erhöhung des Ausbildungsniveaus und der Gestaltung des Tätigkeitsprofils des Berufs der Gemeindereferent/in identifizieren:

Die erste Phase (Anfang des 20. Jahrhunderts), die als Verberuflichung einer vormals von Frauen ausgeübten ehrenamtlichen Tätigkeit aufgefaßt werden kann, ist gekennzeichnet durch erste Ansätze einer Berufsausbildung und erste berufliche Einsätze von Frauen unter der Bezeichnung Gemeindehelferin in den Gemeinden.

Die zweite Phase (1920-1968) ist durch den Aufbau von Ausbildungsstätten charakterisiert. Damit wurden Frauen in das ihnen bisher verschlossene berufliche Ausbildungswesen im kirchlichen Berufsspektrum integriert. Ihren Ausdruck fand diese Phase im Wechsel der Berufsbezeichnung. Die Berufsangehörige wurden nun Seelsorgehelferin genannt.

In der dritten Phase (1968-1978) kommt es vor dem Hintergrund des II. Vatikanischen Konzils und im Rahmen der in Deutschland durchgeführten Bildungsreform zu einer neuen Stufe der Ausgestaltung der Berufsausbildung, die nun an den neu gegründeten Fachhochschulen stattfindet. Aus der Seelsorgehelferin/in wird nun die Gemeindereferent/in.

In der vierten Phase (1978- heute) wird das Ausbildungs- und Tätigkeitsprofil der Gemeindereferent/in von der Deutschen Bischofskonferenz in verbindlichen Rahmenstatuten konkretisiert und spezifiziert. In Anlehnung an die Ergebnisse der Deutschen Bischofssynode (1975) erfolgte die offizielle Formulierung eines einheitlichen Qualifikations- und Tätigkeitsprofils und die endgültige Festlegung der Berufsbezeichnung Gemeindereferent bzw. Gemeindereferentin. Dieses Profil wurde 1978/79 in Beschlüssen und Rahmenstatuten verbindlich für alle Diözesen vorgeschrieben.²³ 1987 wurden die Rahmenstatuten nochmals überarbeitet. Aber die Kernaussagen, die den Beruf als „Unterstützung des kirchlichen Amtes“ bewerten und „Eigenverantwortlichkeit“ nur im Rahmen der „Erfüllung der übertragenen Aufgaben“ zubilligen, gelten bis heute.²⁴

²³ Aufbauend auf die Beschlüsse der Bischofskonferenz 1977 wurden 1978/79 Rahmenstatuten für den Einsatz und die Ausbildung von GemeindereferentInnen geschaffen. Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), 1987: a.a.O., S. 7-33.

²⁴ Die Festlegung der Rahmenstatuten durch die Bischofskonferenz erfolgte unter geringer Beteiligung der betroffenen Berufsinhaberinnen. Als Entscheidungsgrundlage lagen der Bischofskonferenz bereits bestehende diözesane Ordnungen über den Einsatz von Gemeindereferent/innen sowie Vorschläge für die Gestaltung des Berufsprofils, die von verschiedenen Gremien (Arbeitsgemeinschaften, Berufsgemeinschaft, DiözesanreferentInnenkonferenz) erarbeitet wurden, im Beschlussverfahren vor. „Den Beschlüssen ist eine Auswertung der diözesanen Ordnungen und Richtlinien für die pastoralen Dienste vorausgegangen. Auch wurden die Entwürfe zu den jetzt verabschiedeten Regelungen den Diözesen, den Arbeitsgemeinschaf-

In den Rahmenstatuten der Bischofskonferenz wurde das theologische bzw. das religionspädagogische Fach(hoch)schulstudium (oder äquivalente Ausbildungen an Seminaren) als Qualifikationsanforderung für den Beruf der Gemeindeferent/in bestätigt.²⁵ Die inhaltlichen Bestimmungen für das Studium und die Ausbildungsdauer (an Fachhochschulen 8 Semester sowie an Fachschulen oder Seminaren und berufsbegleitenden Ausbildungsstätten 6 Semester plus ein einjähriger Vorbereitungsdiens) wurden als gleichwertig anerkannt. Im Rahmen der formalen Anforderung eines Fachhochschuldiploms bedeutete der Erwerb einer spezialisierten Ausbildung im religionspädagogischen Bereich eine professionelle Kompetenzerweiterung der Gemeindeferent/in, die sowohl auf theoretisches als auch praktisches Wissen gegründet ist. Die Praxisausbildung wurde durch neue Methoden beruflichen Handelns und vielfältige theologische Themen (Praktische Theologie, Kirchengeschichte, Systematische Theologie, Biblische Theologie) ergänzt.

Neben dem Studium wurde das erforderliche Qualifikationsniveau der angehenden Gemeindeferent/in durch die Verpflichtung der Kandidat/in auf studienbegleitende Veranstaltungen und eine zusätzliche zweijährige praktische Ausbildung bzw. Berufseinführung (zweite Bildungsphase) angehoben. Diese Bestimmungen bildeten auch bei der Überarbeitung im Jahre 1987 den Rahmen der Qualifikationsanforderungen, mit einer einzigen Veränderung: Die Festlegung der Dauer der Berufseinführungsphase wurde in den Entscheidungsbereich der Diözesen gestellt.²⁶

Die Kirchenleitung behält sich - ähnlich wie der Staat - für die Abschlüsse der ersten und der zweiten Berufsbildungsphase ein Kontroll- und Lizenzierungsrecht vor (erste und zweite Dienstprüfung).²⁷ Durch die Konstruktion einer Berufsausbildung, die nicht auf andere Institutionen übertragbar ist, wird die berufliche Mobilität der Gemeindeferent/in sehr stark eingeschränkt. Problematisch wird diese Einschränkung vor allem auch dadurch, dass Angehörige des neuen Berufs dem Arbeitgebermonopol der katholischen Kirche gegenüberstehen.

ten der betroffenen Berufsgruppen und einschlägigen Konferenzen zur Stellungnahme zugelassen. Alle Vorschläge wurden von der zuständigen Kommission der Bischofskonferenz geprüft.“ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), 1978: Rahmenstatuten und -ordnungen für Diakone und Laien im pastoralen Dienst 1978/79, Hirtenschreiben der Deutschen Bischöfe, Bonn, Vorwort, S. 3.

²⁵ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), 1978/79: Rahmenordnungen für die Ausbildung, Berufseinführung und Fortbildung von Gemeindeferenten (innen), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), 1978/79: Rahmenstatuten und -ordnungen für Diakone und Laien im pastoralen Dienst 1978/79, Hirtenschreiben der Deutschen Bischöfe, Nr. 22, S. 49-71.

²⁶ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), 1987: a.a.O., S. 29.

²⁷ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), 1978/79, a.a.O., S. 63ff.

Von einer vollständigen Professionalisierung kann nur dann gesprochen werden, wenn arbeitgeberunabhängige Ausbildungsinhalte und zertifizierbare Leistungskriterien (z.B. die Dokumentation eines Ausbildungsabschlusses in Form von Zeugnissen, Diplomen etc.) festgelegt werden.²⁸ Dieses ist aber nicht der Fall. Der Beruf Priester ist gegenüber dem Beruf Gemeindefereferent/in weit im Vorteil. Als mächtigste soziale Gruppe innerhalb der kirchlichen Organisation definieren Priester sowohl das Ausbildungs- und Aufgabenprofil des Berufs als auch ihre eigene soziale Position als Arbeitgeber. Sie sind nicht nur Arbeitgeber ihres eigenen Berufs, sondern auch Arbeitgeber anderer Berufe wie des Berufs Gemeindefereferent/in, deren Professionalisierungsprozess sie als Arbeitgeber steuern können.

Als Gesamtergebnis lässt sich zwar ein deutlicher Professionalisierungsschub des Berufs Gemeindefereferent/in verzeichnen, aber die (am Priesterberuf orientierte) mögliche maximale Qualifikation eines Universitätsstudiums wurde nicht erreicht. Das Qualifikations- und Tätigkeitsprofil der Gemeindefereferent/in weist bedeutende Strukturdefizite auf. Die Aufgabeninhalte des Berufs bleiben trotz mehrfacher Neubestimmung diffus, so dass weder klare inhaltliche Strukturen geschaffen wurden noch eine eindeutige Abgrenzung zwischen den verschiedenen Berufen in der Seelsorge möglich ist. Die Autonomie der Berufsangehörigen bei der Gestaltung der Arbeitsinhalte und der Ausführung der Tätigkeiten bleibt durch den „Dienst“-Charakter (im Vergleich zum Amt), die untergeordnete berufliche Stellung (Unterstützung des Pfarrers) und die rechtlich ungesicherte Beauftragungspraxis (nur zu Teilen des Amts, wie z.B. dem Leitungsdienst etc.) stark eingeschränkt. Es fehlt eine hinreichende Spezifizierung und Konkretisierung berufseigener Tätigkeitsbereiche. Die Berufe werden nur hinsichtlich ihrer in der Tendenz eher theologischen bzw. religionspädagogischen Ausrichtung unterschieden. Damit bleibt die inhaltliche Abgrenzung zwischen den verschiedenen Berufen der Seelsorge (Pfarrer, Diakon, Pastoral- und Gemeindefereferent/in) weitgehend unbestimmt. Diese fehlende inhaltliche Abgrenzung ermöglicht der Kirchenleitung, die Berufe flexibel einzusetzen. Das heißt, die Diözese kann für die Erfüllung der pastoralen Aufgaben Pfarrer, PastoralreferentInnen oder GemeindefereferentInnen einsetzen. Die Berufe sind bei der Erfüllung nahezu identischer Tätigkeiten beliebig austauschbar. Strategien der Substitution bedeuten für die Lage der Frauen, die eine dieser Seelsorgetätigkeiten ausüben, dass der Beruf allein durch die Möglichkeit des beliebigen Austauschs leicht kontrollierbar ist.²⁹

²⁸ Vgl. Wilensky, H., 1972: Jeder Beruf eine Profession?, in: Luckmann, T.; Sprondel, W.M. (Hg.): 1972: Berufssoziologie, Gütersloh, S. 198-218, hier S. 202f.

trollierbar ist.²⁹ Außerdem erhielt der Beruf gegenüber dem Arbeitgeber Kirche kein eigenständiges Kontroll- und Lizenzierungsrecht. Die Berufsorganisationen als Interessenvertretungen konnten aufgrund der kirchlichen Ordnung bei den Beschlussverfahren zur Konstruktion des Berufsprofils im Vergleich zu der Interessenvertretung der Priester (Deutsche Bischofskonferenz) nur einen untergeordneten Beitrag (lediglich Vorschlagsrecht) leisten.

2.3. Exkurs: Die Konkretisierung des Berufsprofils Gemeindeferent/in in den Rahmenstatuten

In den Rahmenstatuten wurde neben dem Qualifikationsprofil auch das Tätigkeitsprofil des Berufs Gemeindeferent/in konkretisiert. Das Tätigkeitsprofil der GemeindeferentInnen ist trotz der Überarbeitung von 1987 bis in die Gegenwart von dieser Rahmenkonzeption bestimmt, die im Folgenden kurz dargestellt wird. In den Rahmenstatuten sind Richtlinien (a) zu den inhaltlichen Aufgaben, (b) zur beruflichen und (c) kirchlichen Stellung der GemeindeferentInnen im Gefüge der pastoralen Dienste, (d) zu den verschiedenen Möglichkeiten der Beauftragung mit Teilen des kirchlichen Amtes sowie (e) zu berufsethischen Normen festgelegt.

(a) Der Beruf der Gemeindeferent/in bezeichnet einen hauptamtlichen Dienst, der in Taufe und Firmung begründet ist. Inhaltlich legen die Regelungen einheitliche Aufgabenbereiche der GemeindeferentInnen fest, die an den drei Grunddiensten, der Verkündigung, der Liturgie und der Diakonie, orientiert sind.³⁰

(b) Die Stellung der Gemeindeferent/in im Berufsgefüge der Seelsorge wird über den jeweiligen Grad der Eigenverantwortlichkeit und Selbstständigkeit bei der Ausführung der Tätigkeiten definiert.³¹ Der Tätigkeitsschwerpunkt und die daran geknüpfte berufliche Stellung der Gemeindeferent-

²⁹ Eine Wirkung dieser Strategie zeigt sich z.B. auch in dem im Vergleich mit den PastoralreferentInnen überdurchschnittlichen Einsatz und in der Stellenbesetzung bei der Stellenplanung der GemeindeferentInnen. Mit dieser Strategie kann die Zahl der den Priestern in Ausbildung und theologischer Kompetenz gleichgestellten PastoralreferentInnen reguliert werden, indem an ihrer Stelle vermehrt GemeindeferentInnen eingesetzt werden, die als geringere Konkurrenz für die Pfarrer aufgefasst werden; Vgl. Stellenplanung 2001 für die Gemeindepastoral der Diözese Rottenburg-Stuttgart: Stellen für Gemeindeferentinnen und -referenten: 390 und 20 Stellen für besondere Situationen, Stellen für Pastoralreferentinnen und -referenten: 219.

³⁰ Vgl. Gocke, H., 1979: Einsatzbedingungen und Einsatzfelder für Pastoralassistenten/-referenten und Gemeindecassistenten/-referenten, in *Diakonia* 10, S. 323-329, hier S. 323f.

³¹ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), 1987: a.a.O., S. 7ff.

ferentInnen wird in den Rahmenstatuten folgendermaßen festgeschrieben: „Dieser hat seinen Schwerpunkt in der allgemeinen Unterstützung des kirchlichen Amtes ... Innerhalb seiner allgemeinen Mitwirkung an den Grunddiensten der Gemeindepastoral soll der Gemeindereferent auch mit wenigstens einer Aufgabe für einen bestimmten Sachbereich betraut werden; dies kann auch gegeben sein durch eine größere Mitwirkung im schulischen Religionsunterricht.“³² In dieser Festlegung drückt sich aus, dass die GemeindereferentInnen zwar nicht mehr als Hilfs- bzw. ZuarbeiterInnen gesehen werden, allerdings auch nicht als eigenverantwortliche seelsorgerische MitarbeiterInnen. Zwar kann die Gemeindereferent/in bei Bedarf beauftragt werden, einen bestimmten Sachbereich (z.B. Familienpastoral, Jugendpastoral, aber auch einen besonderen Auftrag im Schulunterricht) eigenverantwortlich zu übernehmen, dennoch bleibt der Schwerpunkt der Tätigkeit in der allgemeinen Unterstützung des kirchlichen Amtes, also des Gemeindepfarrers, verhaftet.

Die Zuschreibung einer gewissen Eigenständigkeit in der Berufsausübung wird dabei eng an die eingeschränkte Möglichkeit der Übernahme jeweils nur eines Sachbereichs im Aufgabenspektrum der Seelsorge geknüpft: „Entsprechend der Eigenständigkeit der ihm [dem Gemeindereferenten, d.A.] besonders übertragenen Sachbereiche kommt ihm - unbeschadet seiner allgemeinen Hinordnung auf das kirchliche Amt - Eigenverantwortlichkeit zu.“³³ Nur in diesem ihnen übertragenen Sachbereich dürfen Gemeindereferent/innen eigenverantwortlich handeln. Die berufliche Unterordnung der Gemeindereferent/in unter den Pfarrer wird nun nicht mehr dadurch legitimiert, dass sie als Helferin das kirchliche Amt (den Pfarrer) unterstützt, sondern als Teilaufgabenerfüllerin dem Generalisten (Pfarrer) unterstellt ist.

Die zugestandene Autonomie wird zudem dadurch eingeschränkt, dass dem Pfarrer die „Letztverantwortung“ für alle seelsorgerischen Aufgabebereiche zugesprochen wird. Faktisch bleibt die Gemeindereferent/in in allen Bereichen (d.h. auch in dem eigenständig bearbeiteten Sachbereich) weisungsgebunden. Im Gefüge der pastoralen Berufe wird die Gemeindereferent/in dem letztverantwortlichen Pfarrer grundsätzlich untergeordnet.

(c) Die kirchliche Stellung des untersuchten Laienberufs ist bis in die Gegenwart durch die Ständehierarchie, die die Laienmitarbeiter/innen grundsätzlich den Klerikern unterstellt, determiniert. Die katholische Kirche unterscheidet in ihren Organisationen zwischen Dienst und Amt. Den Amtsstatus können nur Geistliche erlangen, da nur sie den dafür vorge-

³² Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), 1987: a.a.O., S. 7f.

³³ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), 1987: a.a.O., S. 7

schriebenen dreifachen Dienst der Verkündigung, der Feier der Sakramente im Rahmen der Liturgie und den Dienst der Diakonie uneingeschränkt ausüben dürfen.³⁴ Die Gemeindeferent/in darf den an die Weihe gebundenen Dienst der Feier der Sakramente im Rahmen der Liturgie nicht ausüben.³⁵ Die Weihe ist damit das berufsconstitutive Element, das den Dienst der GemeindeferentInnen von dem umfassenden Amt der Priester trennt.

(d) Leitungstätigkeiten sind in der katholischen Kirche an den Amtsstatus gebunden. Über den Mechanismus der Beauftragungsmöglichkeit können GemeindeferentInnen als hauptamtliche MitarbeiterInnen jedoch mit Teilen des Amtes beauftragt werden. Es besteht die Möglichkeit, zum Leitungsdienst herangezogen zu werden. In den 70er Jahren war auch die Beauftragung mit dem Predigtendienst möglich. Das wurde jedoch 1988 unterbunden.

Prinzipiell bestand laut CIC 1917 (can. 1342 § 2) ein Laienpredigtverbot. Dennoch wurde die von der Deutschen Bischofskonferenz erbetene Erlaubnis zur Laienpredigt in Ausnahmefällen erteilt. Die 70er Jahre waren somit geprägt durch die Möglichkeit einer amtlichen Beauftragung zur Predigt. Laien konnten nun zu Predigtdiensten innerhalb von Wortgottesdiensten, bei Gottesdiensten in Gemeinden ohne Priester und in außerordentlichen Fällen auch innerhalb der Eucharistiefeier beauftragt werden.³⁶ Obwohl diese Ausnahmepraxis des Predigtendienstes bei den Laien auf große Zustimmung und Beteiligung stieß, wurde die Möglichkeit zur Beauftragung zum Predigtendienst 1988 prinzipiell vom Papst wieder zurückgenommen. Trotz des bestehenden Bedarfs an theologisch qualifizierten, hauptamtlichen MitarbeiterInnen ist keine formale Rechtsgrundlage seitens der Amtskirche für die Ausübung von Predigten durch GemeindeferentInnen gegeben. In der Diözese Rottenburg-Stuttgart wurde dieses Laienpredigtverbot bei den Gemeindeferent/innen offiziell strikt durchgesetzt, während bei den Pastoralreferent/innen, die ebenfalls Laien sind, trotz des Verbots in der Dienstreue ein Predigtauftrag erteilt wurde.

Wie der Predigtendienst, so ist auch der Leitungsdienst aufgrund kirchenrechtlicher Bestimmungen an die Weihe gebunden. Die Amtskirche fordert die Verknüpfung von Leitungsdienst und Erlaubnis zum Vorsitz in der

³⁴ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), 1994: Der Leitungsdienst in der Gemeinde. Referat von Bischof Dr. Walter Kaspar beim Studientag der Deutschen Bischofskonferenz in Reute, Bonn, S. 8.

³⁵ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), 1987: a.a.O., S. 7.

³⁶ Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, 1976: Beschluß zur Beteiligung der Laien an der Verkündigung. In: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Hg.), Beschlüsse der Vollversammlung: Offizielle Gesamtausgabe, Bd. 1, S. 153-18.

Eucharistiefeier. Die Gemeindeführung kann de facto bei fehlender Betreuung durch einen Priester auch an Laien delegiert werden, während der Vorsitz in der Eucharistiefeier niemals durch einen Laien wahrgenommen werden darf. Auch wenn Laien faktisch die Gemeindeführung ausüben, werden sie de jure lediglich als Bezugsperson der Gemeinde bezeichnet.³⁷ Diese Positionierung der Gemeindeführer/in wurde bis in die Gegenwart nicht verändert.

Einige Bistümer haben sich für das Modell der hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter entschieden. Dort werden primär hauptamtlich tätige Ständige Diakone und Gemeinde- und Pastoralreferenten/innen als Bezugspersonen für Gemeinden eingesetzt (etwa in der Diözese Limburg).³⁸ Andere Diözesen, so auch Rottenburg-Stuttgart, haben sich hingegen, in enger Anlehnung an die Rahmenstatuten für ein Modell der ehrenamtlichen Laien entschieden. Das heißt, in der Regel sollen ehrenamtliche Kräfte mit der Funktion der Bezugsperson in den Gemeinden betraut werden.

Der in den Debatten um die Rolle der Laienberufe in der Kirche einflussreiche und im Untersuchungszeitraum der Diözese Rottenburg-Stuttgart vorstehende Bischof Walter Kasper weist auf eine von ihm wahrgenommene, „ohne dies gegebene(n) Tendenz zur Professionalisierung pastoraler Laiendienste“ hin. Mit dem Argument, dass diese Entwicklung das ehrenamtliche Engagement in den Gemeinden beeinträchtigen könne, weist er Bestrebungen ab, Gemeindeführerinnen und -referenten in eine dem Priesteramt vergleichbare kirchliche Stellung zu heben. In seiner Argumentation spielt die in der Zwischenzeit erreichte Verberuflichung und die professionelle Befähigung der Gemeindeführerinnen und -referenten keine Rolle. Der Status der Verberuflichung ist zwar aufgrund des an der religionspädagogischen Praxis orientierten Studiums (Religionspädagogik/Praktische Theologie) nicht mit dem professionell theologisch ausgerichteten Universitätsstudium der Pfarrer und PastoralreferentInnen vergleichbar. Dennoch haben die Gemeindeführerinnen und -referenten heute eine gegenüber den ehrenamtlichen Laien ungleich entwickeltere professionelle Kompetenz zur Ausübung der Funktion „Bezugsperson“ vorzuweisen. Trotzdem wird die Gemeindeführer/in auf semantischer und theologischer Ebene in die Nähe fachlich indifferenter ehrenamtlicher Laientätigkeiten gerückt. Latent drückt sich in der bischöflichen Äußerung

³⁷ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), 1987: a.a.O., S. 14f.

³⁸ Vgl. Schwalbach, H., 1992: Wen und wofür bilden wir in Zukunft aus? Problemanzeigen zum Beruf Gemeindeführer/in aus pastoraltheologischer Sicht, in: Katholische Fachhochschule Mainz (Hg.), 1992: Gemeindeführer/in: Hobby – Beruf – Berufung. Diskussionsbeiträge zu Ausbildung, Berufsziel und Berufsbild von Gemeindeführerinnen/innen, Ludwigshafen, S. 18-37, S. 23.

die Furcht vor einer wachsenden Konkurrenz zwischen professionellen Laienseelsorgern und Klerikern aus. Im Kern geht es dabei um die Frage, wer die kirchlichen Organisationen leiten soll.

3. Resümee

Verberuflichung und Professionalisierung bezeichnen soziale Prozesse der Qualifizierung von Arbeit. Die Übergänge zwischen diesen Prozessen sind fließend. Die Qualifizierung bestimmter Arbeitsgebiete geht oftmals einher mit der relativen Dequalifizierung bereits konstituierter Berufe oder Professionen. Bei beiden Prozessen sind die Interessen- und Berufsverbände entscheidend an der Durchsetzung von beruflichen Standards und gesellschaftlichem Ansehen beteiligt. In die Definition der besonderen beruflichen Qualifikation fließt daher immer auch die gesellschaftliche Bewertung und Anerkennung der in Anschlag gebrachten Leistungen ein. Professionalisierte Berufe haben selbst an der Definition der Bewertungskriterien für die gesellschaftliche Einordnung der Berufe einen entscheidenden Anteil.

Berufsarbeit stellt in einer modernen Gesellschaft nicht nur für die außerkirchliche Umwelt ein typisches Konzept dar, die Arbeit zu qualifizieren und darüber die Entwicklung der Arbeitsteilung voranzutreiben und zu strukturieren. Auf diese Weise werden soziale Prozesse auch in der Kirche, als Form organisierter Religion, geordnet und aufeinander bezogen. Professionalisierte Berufsarbeit greift heute auf alle gesellschaftlichen Arbeitsbereiche zu, wie wir am Beispiel der Seelsorgearbeit, in der viele Menschen noch immer ein Reservat nichtprofessionalisierter, authentischer, unverstelter personaler Hilfeleistung erkennen, gezeigt haben.

Der auf halbem Weg ins Stocken geratene Professionalisierungsprozess des Berufs Gemeindereferent/in ist im Ergebnis deshalb so problematisch, weil dieser auf geschlechtsspezifische berufliche Ungleichheitsstrukturen verweist. Die Erhöhung des Qualifikationsniveaus bis hin zu einem Fachhochschulabschluss bildet die Grundlage der professionellen Kompetenz der Berufsinhaber/innen, bei denen es sich bis auf wenige Ausnahmen um Frauen handelt. Dieses hohe Qualifikationsniveau konnte von den Berufsangehörigen allerdings nicht in adäquate berufliche Autonomiespielräume umgesetzt werden, wie dies in den anderen Berufen der Seelsorge, bei denen es sich um dezidierte Männerberufe handelt, gelungen ist. In allen vier analysierten Phasen des Professionalisierungsprozesses werden den in der Masse weiblichen Berufsangehörigen diejenigen Tätigkeitsfelder des Seelsorgespektrums zugewiesen, die eine inhaltliche Wahlverwandtschaft

zu klassischen Familien- und Frauenarbeiten aufzuweisen scheinen. Diese Arbeiten werden gleichzeitig als Hilfsdienste be- und abgewertet, die wenig Autonomie und Verantwortung bedürfen. Über diese, an einem Arbeitsbewertungsprozess orientierte Vergeschlechtlichung der Tätigkeit der Gemeindereferent/in wird eine untergeordnete Positionierung des Berufs in der Berufshierarchie der Seelsorge legitimiert. Diese Positionierung ist nicht nur eine Frage des sozialen Prestiges der Berufsangehörigen, sondern drückt sich auch in einem vergleichsweise niedrigen Einkommen aus.

Die Analyse der pastoralen Berufe macht auf vielfältige soziale Schließungsprozesse im untersuchten Berufsfeld aufmerksam, die insbesondere für Frauen berufliche Barrieren errichten. Diese Barrieren verwehren ihnen den Zugang zum wichtigsten Seelsorgeberuf, dem des Priesters, verweigern ihnen die Anerkennung als professionalisierte Theologinnen (Pastoralreferentinnen) und konstruieren untergeordnete, „geschlechtsspezifische“ Berufe, die die in der Seelsorge tätigen Frauen (Gemeindereferentinnen) ohne Aufstiegschancen „einfangen“.

Der Beruf Gemeindereferent/in ist ein besonders eindrucksvolles Beispiel dafür, Frauenarbeit zu nutzen, jedoch den Frauen weder Eigenständigkeit in der Gemeindearbeit einzuräumen noch das extreme Abhängigkeitsverhältnis von den vorgesetzten Priestern zu mindern. Auch hier zeigt sich die Zuschreibung „weiblichen Arbeitsvermögens“ als ein wirksamer Mechanismus, Frauen von der Leitung auszuschließen und sie in niedrig positionierten Berufsfeldern innerhalb der Hierarchie „einzufangen“.

Das Konzept der Berufsarbeit ist kein geschlechtsspezifisches Konzept. Es beruht darauf, die berufliche Stellung der Individuen nach Qualifikations- und Leistungskriterien zu bemessen. Das Geschlecht wird damit im Prinzip als Kriterium für die Zuweisung beruflicher Positionen delegitimiert. Die sich in der Berufsarbeit massiv reproduzierenden Formen der geschlechtsspezifischen Ungleichheit weisen aber auch darauf hin, dass die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern nicht ausschließlich auf der Basis forcierter Professionalisierung bestimmter Tätigkeitsbereiche zu beseitigen ist.

Literatur

- Beck, U., 1978: Berufliche Arbeitsteilung und soziale Ungleichheit, Reinbek.
- Beck-Gernsheim, E.; Ostner, I., 1978: Frauen verändern – Berufe nicht?, in: Soziale Welt, Jg. 29, Heft 3, S. 257-287.
- Bender, C.; Graßl, H.; Motzkau, H., 2000: Geschlechtsspezifische Arbeitsteilung in der Kirche, in: Lukatis, I.; Sommer, R.; Wolf, C. (Hg.), Religion und Geschlechterverhältnis, Opladen, S. 171-179.
- Bender, C.; Graßl, H.; Motzkau, H.; Schuhmacher, J., 1996: Machen Frauen Kirche? Erwerbsarbeit in der organisierten Religion, Mainz.
- Bischöfliches Ordinariat Rottenburg-Stuttgart (Hg.), 1993: Personalkatalog der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Stand 01.11.1992, Rottenburg-Stuttgart.
- Cyba, E., 1995: Grenzen der Theorie sozialer Schließung? – Die Erklärung von Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern, in: Wetterer, A. (Hg.), Die soziale Konstruktion von Geschlecht in Professionalisierungsprozessen, Frankfurt am Main, New York, S. 51-70.
- Dahcim, H.-J., 1970: Der Beruf in der modernen Gesellschaft, Köln, Berlin.
- Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, 1976: Beschluß zur Beteiligung der Laien an der Verkündigung, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Hg.), 1976: Beschlüsse der Vollversammlung: Offizielle Gesamtausgabe, Bd. 1, S. 153-185.
- Gocke, H., 1979: Einsatzbedingungen und Einsatzfelder für Pastoralassistenten/-referenten und Gemeindeassistenten/-referenten, in: Diakonia 10, S. 323-329
- Hartmann, H., 1968: Arbeit, Beruf, Profession, in: Soziale Welt, Jg. 19, S. 193-216.
- Hesse, A., 1972: Berufe im Wandel, Stuttgart.
- II. Vatikanisches Konzil: Dekret über das Laienapostolat, *Apostolicam actuositatem*, 18.11.1965, Kap. 9, in: Beinert, W. (Hg.), 1987: „Frauenbefreiung und Kirche“. Darstellung, Analyse, Dokumente, Regensburg.
- II. Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die Kirche, *Lumen gentium*, 21.11.1964, Kap. 32, in: Beinert, W. (Hg.), 1987: Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung, Analyse, Dokumente, Regensburg.
- II. Vatikanisches Konzil: Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, *Gaudium et spes*, 07.12.1965, in: Beinert, W. (Hg.), 1987: Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung, Analyse, Dokumente, Regensburg.
- Katz, H., 1980: Katholizismus zwischen Kirchenstruktur und gesellschaftlichem Wandel, in: Gabriel, K.; Kaufmann, F.-X., 1980: Zur Soziologie des Katholizismus, S. 112-144.
- Marhold, W. et al., 1977a: Religion als Beruf. Band I: Identität der Theologen, Stuttgart, Berlin.
- Marhold, W. et al., 1977b: Religion als Beruf. Band II: Legitimität und Alternativen, Stuttgart, Berlin.

- Papst Paul VI., 1987: Ansprache an die Studienkommission für die Aufgaben der Frau in Gesellschaft und Kirche, 17.11.1973, in: Beinert, W. (Hg.), Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung, Analyse, Dokumente, Regensburg.
- Schwalbach, H., 1992: Wen und wofür bilden wir in Zukunft aus? Problemanzeigen zum Beruf Gemeindereferent/in aus pastoraltheologischer Sicht, in: Katholische Fachhochschule Mainz (Hg.), Gemeindereferent/in: Hobby – Beruf – Berufung. Diskussionsbeiträge zu Ausbildung, Berufsziel und Berufsbild von Gemeindereferenten/innen, Ludwigshafen, S. 18-37.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), 1978/79: Rahmenordnungen für die Ausbildung, Berufseinführung und Fortbildung von Gemeindereferenten (innen), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Rahmenstatuten und –ordnungen für Diakone und Laien im pastoralen Dienst 1978/79, Hirtenschreiben der Deutschen Bischöfe, Nr. 22, Bonn, S. 49-71.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), 1978: Rahmenstatuten und –ordnungen für Diakone und Laien im pastoralen Dienst 1978/79. Hirtenschreiben der Deutschen Bischöfe, Bonn.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), 1994: Der Leitungsdienst in der Gemeinde. Referat von Bischof Dr. Walter Kaspar beim Studientag der Deutschen Bischofskonferenz in Reute, Bonn.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), 1987: Rahmenstatuten und –ordnungen für Gemeinde- und Pastoralreferenten/referentinnen, Hirtenschreiben der Deutschen Bischöfe Nr. 41, Bonn, S. 7-33.
- Siefer, G., 2000: Der geweihte Mann, in: Lukatis, I.; Sommer, R.; Wolf, C., (Hg.), Religion und Geschlechterverhältnis, Opladen.
- v. Alemann, U., 1987: Organisierte Interessen in der Bundesrepublik, Opladen.
- Wilensky, H., 1972: Jeder Beruf eine Profession?, in: Luckmann, T.; Sprondel, W.M. (Hg.), Berufssoziologie, Gütersloh, S. 198-218.

Paula D. Nesbitt

Zweigleisige Ordinationslaufbahn¹

Vor- und Nachteile der Differenzierung für männliche und weibliche Geistliche in den USA

1. Die zweigleisigen Laufbahnen für Geistliche in zwei Konfessionen

Obwohl es in einigen religiösen Organisationen bereits früher eine stufenweise, zweigeteilte Ordination für Geistliche gegeben hat, ist die Einführung von zwei oder mehr getrennten, parallelen Ordinationslaufbahnen eine neue Entwicklung. Bei Untersuchungen der Berufslaufbahnen von 1 158 männlichen und weiblichen Geistlichen zweier Konfessionen, die getrennte Ordinationslaufbahnen eingeführt haben – die *Episcopal Church* (Episkopalkirche) und die *Unitarian Universalist Association* (Unitarier) – wurde ein ähnlicher Zusammenhang zwischen diesen neueren Ordinationslaufbahnen und dem wachsenden Druck, den weiblichen Anteil bei Berufsgeistlichen zu erhöhen, offenbar. In den neueren Berufslaufbahnen herrschte Geschlechtertrennung, und es gab Hinweise darauf, dass sich bei weiblichen Geistlichen in beiden Laufbahnen die Berufsbilder angleichen, was bei den männlichen Geistlichen nicht der Fall ist. Das deutet darauf hin, dass die zweigleisige Ordination zweierlei Funktion hat: Sie trägt nicht nur in beruflicher Hinsicht sozioökonomischen Veränderungen innerhalb religiöser Organisationen Rechnung, sondern auch dem wachsenden Frauenanteil im Beruf, und zwar in einer Art und Weise, die zu einer unverhältnismäßig starken Konzentration von männlichen Geistlichen in hohen Positionen führt.

¹ Diesem Beitrag liegt ein überarbeiteter Forschungsbericht der Autorin zugrunde, der unter dem Titel „Dual Ordination Tracks: Differential Benefits and Costs for Men and Women Clergy“ veröffentlicht wurde. Die Übersetzung besorgte das Bundessprachenamt – Referat SM 6.

Der Titel VII des *Civil Rights Act* von 1964, in dem die Diskriminierung aufgrund des Geschlechts verboten wird, hat entscheidend dazu beigetragen, dass Frauen rechtmäßige berufliche Möglichkeiten in männlich dominierten Berufen erhalten, aber die Trennung von Kirche und Staat, die im *First Amendment* festgelegt ist, nimmt einen Berufszweig aus, den Frauen in immer größerer Zahl seit den sechziger Jahren anstreben: das geistliche Amt. Mehrere religiöse Organisationen haben für Minderheiten und weibliche Geistliche die positive Diskriminierung eingeführt, aber ihre Wirksamkeit ist aufgrund der Freiwilligkeit und der Tendenz, sich eher auf die Zugangsmöglichkeiten anstatt auf die Besetzung höherer Ämter zu konzentrieren, und aufgrund der Entwicklungen anderer beruflicher Prozesse, die ungewollt die guten Absichten untergraben, problematisch.

Ein solcher beruflicher Prozess, der Gegenstand dieser Studie ist, betrifft die Geschlechtertrennung in geistlichen Ämtern und Aufgaben, die sich durch die Einführung von getrennten Ordinationslaufbahnen ergeben. Obwohl dieser Prozess lediglich in einigen größeren religiösen Organisationen stattfindet, haben ihn weitere religiöse Organisationen ebenfalls ernsthaft in Erwägung gezogen. Da die berufsbezogene Geschlechtertrennung normalerweise das primäre Mittel ist, um eine berufliche Diskriminierung zu erreichen (Treiman und Hartmann, 1981), lässt diese Studie erkennen, dass die Erweiterung der Ordinationslaufbahnen beträchtliche geschlechtsbezogene Auswirkungen hat, die potenziell zur Diskriminierung von weiblichen Geistlichen in ihrer beruflichen Laufbahn führt.

Von der Anlage her hat die Ordination als Ritus diejenigen hervorgehoben, die von Berufs wegen die Autorität und die Verantwortung zur Kontrolle der Lebensfähigkeit einer religiösen Organisation inne haben. Gemeindeorientierte Konfessionen haben üblicherweise einen einzigen Ordinationsritus angewandt, obwohl häufig über die jeweilige Gemeinde hinaus weitere zusätzliche Anforderungen erfüllt werden mussten. Im Gegensatz dazu vollziehen Konfessionen, die mit einer episkopalen Hierarchie in Verbindung gebracht werden, von jeher die Ordination ihrer Geistlichen in zwei aufeinanderfolgenden Stufen. Die erste Weihe (z. B. Diakon) galt üblicherweise als Probe- oder Vorbereitungsstatus vor der zweiten Weihe (z. B. Priester, Ältester), nach der erst die vollen liturgischen Privilegien übertragen werden und die normalerweise zur Bekleidung einer Führungsposition erforderlich ist. In einigen episkopalen Organisationen ist eine zweigleisige Ordination eingeführt worden. Jedes Ordinationsamt wird eher für sich getrennt als in einer stufenweise Abfolge gesehen. In einigen gemeindeorientierten Organisati-

onen wurden ebenfalls zusätzliche Ordinationslaufbahnen eingeführt. Da die jeweilige Organisationsform des Gemeinwesens möglicherweise einen unterschiedlichen Einfluss auf die Geschichte, die Hintergründe für das neue Weihamt und dessen Berufsinhalte hat, werden zwei kürzlich eingeführte Ordinationslaufbahnen sowohl in episkopalen wie auch gemeindeorientierten Kirchen verglichen.

1.1. Das Ständige Diakonat der Episkopalkirche

Die Ordinationslaufbahn des Ständigen Diakons (*Permanent Deacon*) in der Episkopalkirche, die 1952 eingeführt wurde, damit Männer als Diakone dienen und gleichzeitig an ihrem zivilen Arbeitsplatz bleiben konnten (Hardy 1968), war als ein frühes kirchliches Weihamt bekannt, das jetzt wieder allgemein erneuert wird.² Obwohl die Anforderungen an die Ausbildung und Ordination nicht so hoch waren wie für Priester, gab es bis in die späten 60er Jahre nur wenige Diakone. Der große Anstieg begann nach 1968. Es gab in der Kirche 200 Ständige Diakone und das Drängen auf die Weihe von Frauen stärker wurde. 1990 gab es in der Kirche bereits 1 275 Ständige Diakone.

Es besteht ein Zusammenhang zwischen dem Ständigen Diakonat und dem geweihten Stand der (ständigen) Diakoninnen der Episkopalkirche, der Ende des 19. Jahrhunderts eingesetzt wurde. Obwohl sie eigentlich durch Handauflegen³ geweiht wurden, verstand man Diakoninnen im Grunde genommen als Laienstand (Edwards, 1989).⁴ Auf der *General Convention* (Generalversammlung) von 1970, als den Frauen der Zugang zum geweihten Diakonat auf derselben Grundlage wie den Männern gewährt wurde, entschieden sich einige Frauen - einschließlich

² In der römisch-katholischen Kirche wurde das Ständige Diakonat, das als ein frühes kirchliches Amt galt, durch einen Erlass des Zweiten Vatikanischen Konzils wieder erneuert. Von 1968 an war es den katholischen Bischöfen in den Vereinigten Staaten gestattet, Ständige Diakone zu weihen (Dunigan, 1986).

³ Die erste Diakonin wurde 1885 durch Handauflegen geweiht, ein kirchlicher Kanon autorisierte diesen Stand formell im Jahre 1889. Bereits 1864 wurden drei Frauen ohne Handauflegen als Diakoninnen eingesetzt (Truesdell, 1968).

⁴ Anfang dieses Jahrhunderts war der Stand der Diakoninnen umstritten. Auf der anglikanischen Lambethkonferenz 1920 wurde er zu einem heiligen Stand erklärt, was geweiht bedeutete. Eine Entscheidung wurde auf der nächsten Konferenz im Jahre 1930 widerrufen. 1964 wurde der Stand der Diakoninnen für die Episkopalkirche der Vereinigten Staaten geklärt, und kurz darauf interpretierte Bischof James Pike die Veränderung dahingehend, dass damit eine Weihstatus gegeben sei und setzte eine Diakonin an die Spitze einer Gemeinde, eine Maßnahme, die die Gemüter stark erhitze. (Sumner, 1987).

Diakoninnen – für das Ständige Diakonat, während andere die Priesterschaft anstrebten, die Frauen offiziell erst ab 1977 offen stand.

Seit Mitte der siebziger Jahre widmete man im Rahmen dieser Konfession der Neubestimmung und Professionalisierung der Aufgaben des Ständigen Diakons große Aufmerksamkeit, wozu auch die Entwicklung von Ausbildungsprogrammen speziell für diese Ordinationslaufbahn (*Permanent Diaconate Evaluation Committee* und Lummis, 1985 [im weiteren *PDEC* bezeichnet]; Wright, 1975; cf. Slocum, 1990) gehörte. Vom theologischen Verständnis her wurde das Ständige Diakonat als „voll- und gleichwertig“, „verschieden und gleichwertig“ oder einfach nur als ein „anderer“ Stand im Vergleich zur Priesterschaft gesehen (Booty, 1982; Barnett, 1981; *PDEC*, 1985; *National Center for the Diaconate*, 1979). Vom Tätigkeitsprofil her verlief die Professionalisierung eher in Richtung des traditionellen Stands der Diakoninnen mit dem Schwerpunkt auf der Sozial- und Gemeindefarbeit (cf. Wortman, 1991; Truesdell, 1968) und zielte nicht auf die Aufgabendefinition des Ständigen Diakons der 50er und 60er Jahre, der „meistens sonntags sein Gewand anlegte ..., um bei der Messe zu helfen“ (*PDEC*, 1985). Von ihren Tätigkeiten her unterscheiden sich Ständiger Diakon und Priester heute im wesentlichen darin, dass der Priester alle Aufgaben eines Diakons ausführen, aber letzterer nicht die Aufgaben des Priesters bei der Eucharistiefeier ausführen und Segen oder Absolution erteilen darf.

1.2. Der Minister of Religious Education ([geweihter] Beauftragter für religiöse Erziehung) der Unitarian Universalist Association (Unitarier)

Im Gegensatz zum Ständigen Diakon der Episkopalkirche hat die *Unitarian Universalist Association* (U.U.A. - Unitarier) einen völlig neuen Stand anerkannt: den *Minister of Religious Education*.⁵ Er wurde 1981 auf dem Höhepunkt des Zugangs von Frauen zu den Weihämtern der *Unitarian Universalist Association* (Abbildung 1) eingeführt und ist Ausdruck der Professionalisierung der für die religiöse Erziehung geforderten Qualifikation. Das Programm zur Zertifizierung von [ernannten] Beauftragten

⁵ In der U.U.A. (*Unitarian Universalist Association*) werden Weihen gänzlich auf der Gemeindeebene bestimmt und durchgeführt. Geistliche, die über ihre Gemeinde hinaus eine Anerkennung wünschen, müssen den *Fellowship* Status der U.U.A. innehaben, was ein Auswahlverfahren sowie Schritte umfasst, die denen einer Weihe in anderen Konfessionen nicht unähnlich sind.

für Religiöse Erziehung (*Director of Religious Education*) von 1967 wurde dahingehend abgeändert wurde, dass „qualifizierte religiöse Erzieher“ anerkannt werden (U.U.A. Directory 1981). Ähnlich wie mit dem Zertifizierungsprogramm konnte ein geweihter *Minister of Religious Education* die *U.U.A.-Fellowship*⁶ durch unabhängige Studien innerhalb der Konfession erlangen anstatt durch eine formelle Seminausbildung. Einige Geistliche haben sich für die zweifache Weihe und für das die *Fellowship* als *Minister*⁷ und *Minister of Religious Education* entschieden, wobei sie in der Regel die konfessionsspezifischen Anforderungen für die eine Form der *Fellowship* erfüllen, während sie die andere *Fellowship* innehaben. In Gemeinden, die sowohl einen *Minister* als auch einen *Minister of Religious Education* haben, ist Letzterer theoretisch für alle Bildungsprogramme und -aktivitäten zuständig, während Ersterer für Gottesdienst, Gemeindeverwaltung und pastorale Fürsorge verantwortlich ist. Tatsächlich wird aber der *Minister* der U.U.A. eher alle Gemeindeaktivitäten einschließlich der religiösen Erziehung leiten, während der *Minister of Religious Education* als spezialisiertes Amt gilt.

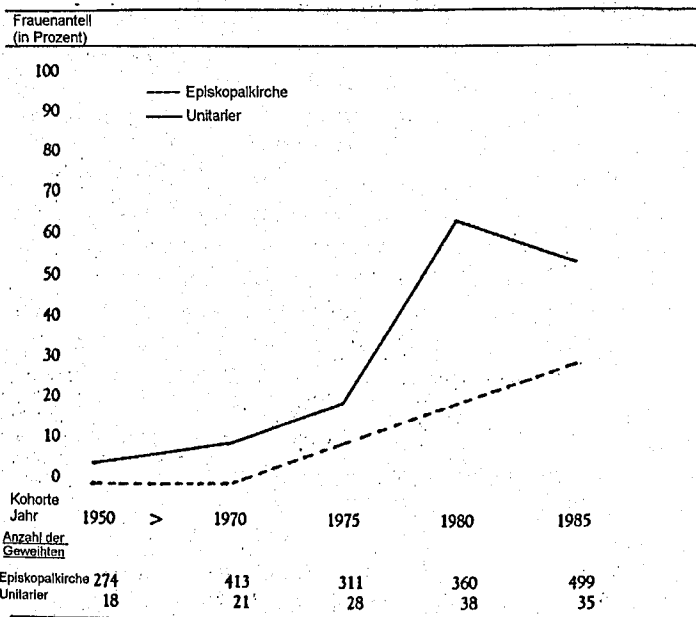
Trotz der unterschiedlichen Geschichte und Tätigkeitsschwerpunkte des *Minister of Religious Education* der Unitarier und des Ständigen Diakons der Episkopalkirche gibt es einige wichtige Gemeinsamkeiten. Zum einen hat jedes der Ordinationsämter eine *Professionalisierung* erfahren. In der U.U.A. bedeuten die Ordination und die Zuerkennung der *Fellowship* die hauptamtliche Wahrnehmung der religiösen Erziehung. Beim Ständigen Diakon der Episkopalkirche hat es eine fortgesetzte Neudefinition hin zum sozialen Dienst und spezialisierten Ausbildungsprogrammen gegeben. Eine zweite Gemeinsamkeit ist der Zeitpunkt der Einrichtung des neu organisierten konfessionellen geistlichen Standes, einschließlich der damit verbunden Professionalisierung und des verstärkten Drängens auf die Weihe von Frauen (Abb. 1).

⁶ Dabei handelt es sich um ein offiziell anerkanntes geistliches Amt in einer Gemeinde der *Unitarian Universalist Association* – Anm. d. Übers.

⁷ Dieses Weihamt ist vergleichbar mit Pastor oder Diakon – Anm. d. Übers.

Abbildung 1

Episkopalkirche und U.U.A. - Anteil weiblicher Geistlicher an allen zwischen 1950 und 1985 Ordinierten.



Quelle: Episcopal Clerical Directory 1975-1987, Episcopal Clergy Directory 1972, Clerical Directory 1956-1968, Stowe's Clerical Directory 1950-53, Journal of the General Convention 1952-1988, Unitarian Universalist Association Directory 1961-1988, Unitarian Year Book, 1950-1959, Universalist Directory 1950-1957.

Carter und Carter (1981) bringen diese Veränderung hinsichtlich der Arbeitsteilung bei bestimmten Berufen und den unverhältnismäßig großen Frauenanteil in unteren Positionen mit den niedrigeren Gehältern und der geringeren Eigenverantwortung aufgrund dieser Veränderungen in Verbindung. Angesichts des gewachsenen Drucks hin zu einem stärkeren Frauenanteil in geistlichen Berufen (Abb. 1, cf. Nesbitt, 1990), kann man wohl zu Recht unterstellen, dass sich im Rahmen der beruflichen Neustrukturierung der geistlichen Berufe, die sich in der Einrichtung zusätzlicher Ordinationslaufbahnen zeigt, möglicherweise ein ähn-

licher Zusammenhang ergibt. Obwohl die neueren Laufbahnen vielleicht wichtige organisatorische Funktionen im Hinblick auf die Ökonomie und das Angebot an Arbeitskräften erfüllen, wie später erörtert wird, stellt sich die Frage, in welchem Ausmaß diese Laufbahnen dazu dienen, die beruflichen Möglichkeiten von weiblichen Geistlichen im Vergleich zu männlichen Geistlichen zu marginalisieren, abzugrenzen oder in anderer Weise unterschiedlich zu beeinflussen. Insbesondere stellt sich die Frage, inwiefern die Einführung alternativer Ordinationslaufbahnen im Endeffekt dazu genutzt werden könnte, das Arbeitskräftepotential so zu kanalisieren, dass die hohe Konzentration männlicher Geistlicher in führenden Positionen innerhalb der traditionellen Ordinationslaufbahn möglichst erhalten bleibt.

Die statistischen Zahlen für die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern bei den Berufslaufbahnen für Geistliche sind über die letzten zwei Jahrzehnte für die größeren Konfessionen der USA gleich geblieben (cf. Nesbitt, 1990; Carroll et al., 1983; Lehman, 1979, 1985). Einige dieser Studien haben die Unterschiede den passiven Prozessen wie zum Beispiel der Sozialisierung innerhalb der Gemeinden, der fehlenden Anleitung durch dienstältere männliche Geistliche oder offizielle Kirchenvertreter sowie der ambivalenten Unterstützung seitens gleichaltriger männlicher Geistlicher zugeschrieben. Auch wenn Verhaltensunterschiede eine Rolle spielen, ist es möglich, dass die strukturellen Veränderungen im Gesamtverständnis einer religiösen Organisation und im Einsatz der Geistlichen auch zur Ungleichheit zwischen den Geschlechtern beitragen. Angesichts der durchgängigen Belege für Ungleichheit zwischen den Geschlechtern und Diskriminierung⁸ legt die Kombination aus dem verstärkten Drängen von Frauen auf Weihe und dem Zuwachs bei den neuen Ordinationslaufbahnen zwei Hypothesen nahe:

1. Im Hinblick auf diese neueren Ordinationslaufbahnen sind deutliche Unterschiede zwischen den Geschlechtern zu erwarten.
2. Unter den Geistlichen in einem traditionellen Weiheamt ihrer Konfession (z. B. Pastor oder Priester) haben die neueren Ordinationslaufbahnen wahrscheinlich eher für die Frauen als für die Männer negative berufliche Auswirkungen.

Zur Prüfung dieser Hypothesen wird der berufliche Werdegang von Geistlichen der Episkopalkirche und der *Unitarian Universalist Association* gemäß ihrer jeweiligen Ordinationslaufbahn analysiert. Ein wichtiger

⁸ Die geschlechtsbezogene Diskriminierung im Beruf bezieht sich auf die Ergebnisse, ungeachtet der Absichten (Treiman und Hartmann, 1981).

Vorteil des Vergleiches der Geschichte des Ordinationsamtes für Frauen in Konfessionen mit unterschiedlichen Organisations- und Berufsstrukturen ist, dass sich, wenn das geschlechtsbezogene Verhalten im Beruf bei beiden Organisationen weitestgehend ähnlich ist, die Ergebnisse unabhängig von den konfessionsbedingten Besonderheiten und der entsprechenden Ausprägung im Beruf des Geistlichen verallgemeinern lassen.

1.3. Daten und Methoden

Die Datenreihe umfasst 54 weibliche und 86 männliche Geistliche der Unitarier sowie 249 weibliche Geistliche und 769 männliche Geistliche der Episkopalkirche, die alle zwischen 1950 und 1985 geweiht wurden.⁹ Der berufliche Werdegang der Geistlichen wurde den Verzeichnissen der jeweiligen Religionsgemeinschaften entnommen und in eine Computerdatenbank mit demographischen und arbeitsbezogenen Variablen eingegeben.¹⁰ Im Quervergleich mit anderen Dokumenten der jeweiligen Religionsgemeinschaft wurden diese Angaben geprüft. Jede Auswahl war auf die Bezirke oder Provinzen der jeweiligen Religionsgemeinschaft bezogen geographisch repräsentativ. Es wurden einige Befragungen von Geistlichen und offiziellen Vertretern in beiden Organisationen durchgeführt, hauptsächlich, um das Vorgehen hinsichtlich des Personaleinsatzes zu klären und die Verlässlichkeit der statistischen Befunde zu prüfen.

⁹ Bei drei Frauen wurde das Jahr der Weihe zum Diakon mit 1970 angegeben, obwohl die Weihe von Frauen offiziell erst ab 1971 durchgeführt wurde. Bei zwei Frauen wurde der Status im ex post zum Diakon umgewandelt. Die Frauen, die ihr Seminar im Juni 1970 abgeschlossen hatten, aber erst 1971 geweiht wurden, sind zu der Kohorte von 1970 dazugezählt worden, da sie, wenn sie Männer gewesen wären, zur Weihe im selben Jahr berechtigt gewesen wären. Zusammen stellt diese kombinierte Kohorte (Anzahl = 10) die erste oder ursprüngliche Kohorte von Frauen dar, die in der Episkopalkirche geweiht wurden.

¹⁰ Die Geistlichen wurden nach Kohorten ausgewählt, wobei das Jahr ihrer ersten oder einzigen verzeichneten Ordination zugrunde gelegt wurde. Darauf folgende Ordinationen zum Priester der Episkopalkirche oder eine zweistufige Ordination zum *Minister* bzw. *Minister of Religious Education* der U.U.A. wurden als eine getrennte Variable kodiert. Alle weiblichen Geistlichen der U.U.A. und der Episkopalkirche, die für die jeweiligen Kohorten in Betracht kamen, wurden eingeschlossen, ausgenommen einige wenige Fälle, bei denen nicht genügend Daten vorlagen. Ein Drittel der infrage kommenden männlichen Geistlichen der Episkopalkirche wurden willkürlich ausgewählt (Anzahl 150 pro Kohorte für 1970, 1975, 1980 und 1985; Anzahl = 100 für 1950). Eine kleine Auswahl derer, die den geistlichen Stand verlassen hatten, bevor die Studie (1988) beendet wurde, wurde mit einbezogen.

Die meisten Geistlichen in beiden Auswahlreihen befanden sich in der primären Ordinationslaufbahn: 86 Prozent (Anzahl = 868) der Auswahl aus der Episkopalkirche waren als transeunte Diakone/Priester geweiht und 14 Prozent (Anzahl = 150) als Ständige Diakone. Nur acht Prozent (Anzahl = 11) der Auswahl aus den Unitariern waren als *Minister of Religious Education* geweiht - entweder ausschließlich oder neben der Weihe für ein anderes Amt.

Vom Geschlechteranteil her waren bei der Episkopalkirche 26 Prozent (Anzahl = 64) aller weiblichen und 11 Prozent (Anzahl = 86) aller männlichen Geistlichen Ständige Diakone. Das Ergebnis war bei den *Ministers of Religious Education* der U.U.A. noch deutlicher: Alle waren Frauen.¹¹ Im Vergleich dazu betrug bei allen *Ministers of Religious Education* nach dem U.U.A.-Verzeichnis für das letzte Jahr der Studie (1988) der weibliche Anteil etwa 80 Prozent (Anzahl = 53).¹² Von den aufgelisteten Männern war nur einer nicht zweifach geweiht, während weniger als die Hälfte der Frauen zweifach als *Minister* geweiht waren.

Die beruflichen Titel der Geistlichen wurden in einer konstruierten Variablen kodiert, die neun hierarchische Ebenen vorsah und vom Eintritt bis zu den höheren Positionen reichte, je nach Eigenverantwortung und Befugnissen jeder Position (cf. Fox und Hesse-Biber, 1984). Einige Beispiele: Die Positionen des *Assistant* oder *Associate Minister* oder *Rector* wurden der Ebene 3 zugewiesen, die einige Befugnisse und Eigenverantwortung kennzeichnet, aber auch Beaufsichtigung am Arbeitsplatz. Positionen mit vorübergehender leitender Funktion mit einer beträchtlich größeren Eigenverantwortung am Arbeitsplatz wurden auf Ebene 4 angesiedelt. Der Vikar oder *Extension Minister* mit einem erheblich größeren Maß an Eigenverantwortung und Befugnissen, wenngleich er von finanzieller Unterstützung durch die Glaubensgemeinschaft abhängig und noch in geringem Maße anzuleiten ist, stellt die Ebene 5 dar. Dem *Rector* oder *Minister* einer eigenständigen Gemeinde mit bis zu 500 Mitgliedern wurde die Ebene 6 zugeordnet.

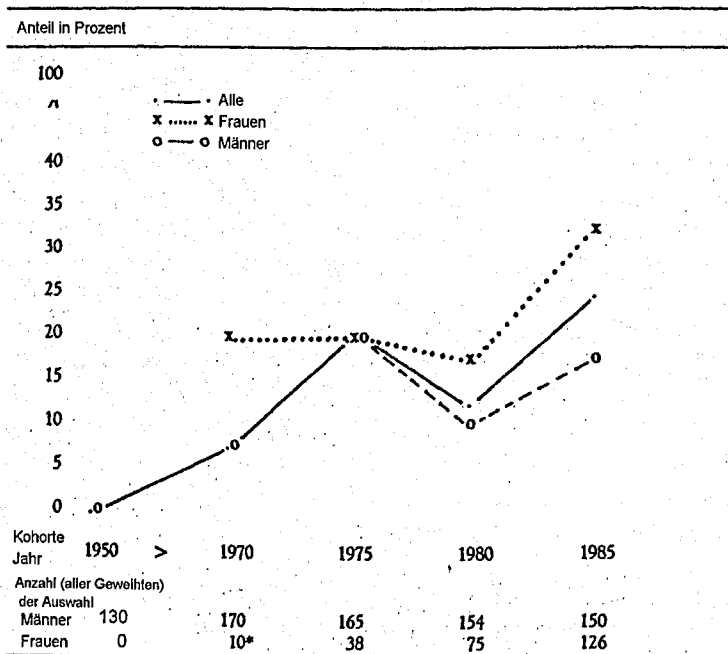
Positions- und demographische Variablen wurden mittels der multivariaten Regression und Kreuztabulierung sowie in einigen Fällen mithilfe der Streuungsanalyse ausgewertet.

¹¹ War die Rolle des Lehrers in der Sonntagsschule eine weibliche Domäne, so war die Professionalisierung der religiösen Erziehung im Sinne einer entsprechenden Lehrerbildung, womit Anfang dieses Jahrhunderts begonnen wurde, hauptsächlich Männern vorbehalten. Während der Weltwirtschaftskrise wurde dieser Beruf stärker mit Frauen besetzt (Furnish, 1976, 1986).

¹² In einigen Fällen wurden Personen ausgelassen, bei denen das Geschlecht nicht aufgrund des Namens bestimmt werden konnte. Die Prozentzahlen sind daher Näherungswerte.

Abbildung 2

Ständige Diakone der Episkopalkirche als prozentualer Anteil an allen Geweihten zwischen 1950 und 1985



Die weibliche Kohorte von 1970 schließt Frauen ein, die ihr Seminar im Juni 1970 abschlossen, aber nicht vor 1971 - ab dem Frauen offiziell geweiht werden konnten - geweiht wurden. Dies ist die erste oder ursprüngliche Kohorte weiblicher Geistlicher der Episkopalkirche.

1.4. Auswertung der Daten

Zwischen 1950 und 1985 stieg nicht nur die Anzahl der Ständigen Diakone der Episkopalkirche, sondern auch das Verhältnis zwischen Ständigen Diakonen und Priestern erheblich ($p < 0,005$), was auf ein erheblich gesteigertes Interesse und bessere Aussichten auf ein geistliches Amt als Ständiger Diakon schließen lässt. Das Zuwachsmuster war jedoch bimodal, bei den einzelnen Geschlechtern stark unterschiedlich (Abbildung 2). Bis 1975 entfiel der Zuwachs beim Ständigen Diakonat überwiegend auf den Anteil der männlichen Vertreter. Ironischerweise begann der Anstieg des Frauenanteils am Ständigen Diakonat erst nach 1980, nachdem man den Frauen die Weihe zum Priester gestattet hatte, und während einer Periode verstärkter Akzeptanz weiblicher Priester durch die Konfessionen. Bis 1985 hatte sich der Anteil der Geschlechter bei den neuen Ständigen Diakonen von hauptsächlich männlich zu weiblich gewandelt, was auch durch andere Forschungsergebnisse (PDEC 1985) belegt wird.

Tabelle

Demographische Charakteristika der Geistlichen der Episkopalkirche und der U.U.A. nach Kohorte, Ordinationsstatus und Geschlecht

Kohortenjahr	1950	1970	1975	1980	1985	Alle
<i>durchschnittliches Alter zum Zeitpunkt der Ordination*</i>						
Ständiger Diakon						
männl.	52,0	43,3	44,6	42,1	54,2	46,9
weibl.	-	53,5	40,6	50,6	48,5	48,1
Diakon/Priester						
männl.	30,5	31,5	33,4	33,8	37,7	33,3
weibl.	-	45,1	35,5	37,3	41,5	39,3
Minister of Religious Education**						
männl.	-	-	-	-	-	-
weibl.	-	-	56,0	57,2	45,3	48,6
Minister						
männl.	27,1	29,1	28,2	32,1	36,4	29,9
weibl.	29,0	27,0	33,0	32,9	39,7	35,8
<i>durchschnittliche Abschlüsse zum Zeitpunkt der Ordination***</i>						
Ständiger Diakon						
männl.	1,0	3,5	2,8	2,5	2,2	2,6
weibl.	-	4,3	4,0	4,1	3,1	3,4
Diakon/Priester						
männl.	4,8	5,2	5,2	5,7	6,1	5,4
weibl.	-	5,3	5,2	5,7	6,1	5,8
Minister of Religious Education**						
männl.	-	-	-	-	-	-
weibl.	-	-	1,0	3,0	4,7	2,6
Minister						
männl.	4,1	6,8	6,8	7,0	6,6	6,3
weibl.	6,0	5,5	5,6	6,6	6,2	6,3
<i>Anzahl der Auswahl</i>						
Ständiger Diakon	1	13	40	29	67	150
Diakon/Priester	129	167	163	200	209	868
Minister of Rel. Education**	-	-	1	7	3	11
Minister	18	21	27	33	18	117

* Das Ordinationsalter für die Auswahl aus der Episkopalkirche errechnet sich aus dem Datum der Ordination abzüglich des Geburtsjahres. Für die Auswahl aus der U.U.A. ist das Ergebnis anhand des Jahres, in dem der erste Hochschulabschluss erreicht wurde, geschätzt worden. Aus dem Vergleich der Daten der Abschlüsse für beide Auswahlreihen ergibt sich für die U.U.A.-Schätzung eine Genauigkeit von ± 2 Jahren.

** Obwohl drei *Minister of Religious Education* auch als *Minister* geweiht sind, werden sie in die M.R.E.-Daten mit eingeschlossen. Die Kohorten

von 1975 und 1980 zeigen die unabhängigen Ordinationen im Rahmen einer Gemeinde. Die *Fellowship* wurde erst möglich, nachdem der Stand des *M.R.E.* offiziell innerhalb der U.U.A. eingeführt worden war (1981).

*** Die durchschnittlichen Abschlüsse sind (1) Hochschulabschlüsse, die aber unter dem *Bachelor* liegen; (2) *Bachelor*, (3) *Bachelor* plus Zertifikat; (4) *Master* in einem religionsfremden Fachgebiet; (5) *Master* in einem religionsbezogenen Fachgebiet, aber kein *Bachelor of Divinity* oder *Master of Divinity*; (6) *Master of Divinity* (schließt *Bachelor of Divinity* ein), üblicher Berufsabschluss, der für die Ordination anerkannt wird; (7) zwei oder mehr *Master*-Abschlüsse; (8+) *Promotion(en)*

Dieser Trend ist seitdem konstant geblieben.¹³ Für den verzögerten Anstieg des Frauenanteils beim Ständigen Diakonat sind noch andere Ursachen zu nennen als mangelnde weibliche Vorbilder in der Priesterschaft oder die notgedrungene Entscheidung für dieses Amt wegen der feindseligen Haltung der Kirche gegenüber Frauen im Priesteramt.

Andere demographische Unterschiede zwischen den Ordinationslaufbahnen werden in Tabelle 1 zusammengefasst. Männer ebenso wie Frauen, die die neueren Ordinationslaufbahnen einschlugen, waren älter ($p < 0,001$) und hatten niedrigere Studienabschlüsse ($p < 0,0001$) als die in den Hauptlaufbahnen (*Minister* oder *Priester*) - diese Werte waren in den Auswahlreihen beider Konfessionen vergleichbar. Diskrepanzen zwischen den Hauptlaufbahnen und den neueren Berufslaufbahnen, insbesondere hinsichtlich des Bildungsstands, ließen auf eine Trennung zwischen den Laufbahnen schließen, was eine starke Unterscheidung nach Art und Wichtigkeit der übertragenen Positionen bedeuten würde.

Jedoch waren die Belege für eine berufliche Unterscheidung auf Grundlage des Ordinationsstatus bei den männlichen Geistlichen stärker als bei den weiblichen. Hinsichtlich der Art der Position ergaben sich in den weiblichen Kohorten der *Unitarian Universalist Association* und in der weiblichen Kohorte der Episkopalkirche von 1985 mehr Überlappungen zwischen den zwei Ordinationslaufbahnen als in irgendeiner männlichen Kohorte. Zum Beispiel war es in der episkopalen Kohorte von 1985 bei den weiblichen Priestern erheblich wahrscheinlicher als bei den männlichen Priestern, dass sie als erste Position die des Diakons in-

¹³ Der Frauenanteil bei der Ausbildung zum Ständigen Diakon lag 1984 bei 56%, zwei Jahre zuvor hatte ihr Anteil noch bei 39% gelegen (PDI/C, 1985); 1990 lag der Frauenanteil für die Ausbildung zum Diakon bei 54% (Diakoneo [National Center for the Diaconate] berichtet im *Hawaii Church Chronicle*, 1991). Steward and West (1991) errechneten einen Frauenanteil von 45% für die Ständigen Diakone, die 1990 geweiht wurden (verglichen mit anderen Quellen war ihr Anteil für die im Jahre 1985 Ordinierten ebenfalls niedrig: 43%).

ne hatten ($p < 0,0001$).¹⁴ In der Auswahl der U.U.A. waren 71 Prozent der Geistlichen, die je die Position des *Religious Education Director* inne hatten und 33 Prozent derjenigen, die je die Position des *Minister of Religious Education* bekleidet hatten, Frauen, entweder mit zweifachem Ordinationsstatus oder ausschließlich als Minister ordiniert. Von den männlichen Ministers hatte keiner zuvor einen dieser beiden Titel.

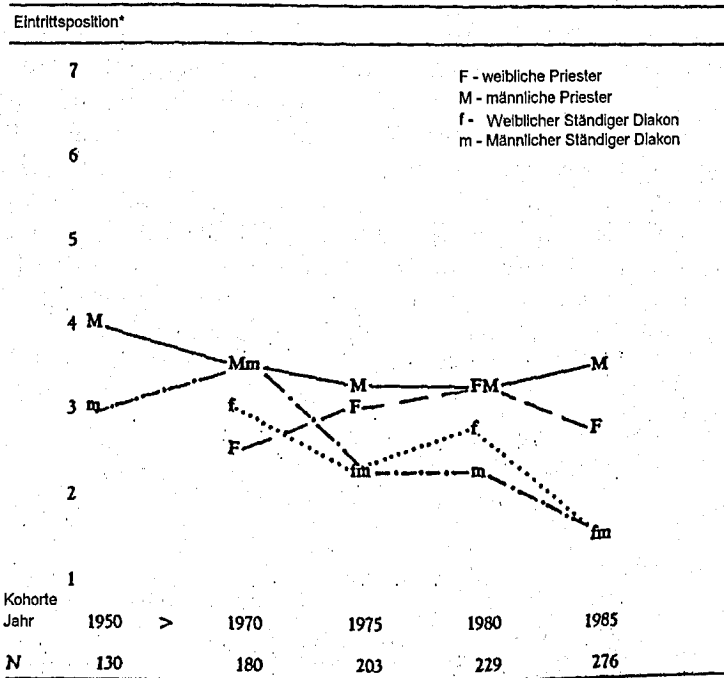
Nachdem als nächstes die geistlichen Ämter nach Höhe der Position analysiert wurden, ergaben sich für die episkopale Kohorte von 1985 mehrere Muster. Zunächst einmal war der durchschnittliche Abstand hinsichtlich der Eingangsposition zwischen den Ständigen Diakonen und den transeunten Diakonen/Priestern der größte seit dem Vergleichsjahr 1970, das lange vor Beginn der Ordination von Frauen zu Priestern lag. Zweitens war hinsichtlich der transeunten Diakone/Priester die berufliche Eintrittsposition für Frauen die niedrigste, während sie für Männer die höchste aller vorhergehenden Kohorten seit 1970 war (Abbildung 3). Drittens zeigte sich mit der Zeit, dass die beruflichen Anforderungen an die Eintrittsposition für das Ständige Diakonat heruntergeschraubt wurden (cf. Reskin und Roos, 1987; Carter und Carter, 1981), was in der Kohorte mit der größten Konzentration an weiblichen Geistlichen am deutlichsten wurde (1985). Trotz der Diskussion innerhalb der Konfession über die Professionalisierung der Positionen kam am häufigsten ein Wechsel von *Assistant*, *Associate* oder Verwaltungspositionen mit speziellem Aufgabengebiet hin zu Teilzeitpositionen mit einem größeren Verantwortungsbereich, wie z.B. Diakon vor. Obwohl im Kreis der Ständigen Diakone ungeachtet des Geschlechts Teilzeitpositionen weit häufiger waren als bei Priestern, war Teilzeit bei weiblichen Priestern häufiger als bei männlichen, selbst bei Berücksichtigung des Familienstands ($p < 0,005$).¹⁵ Insgesamt genommen, deuten diese Ergebnisse auf eine Angleichung der beruflichen Möglichkeiten weiblicher Priester und weiblicher Ständiger Diakone innerhalb der Kohorte von 1985 hin und lassen den Schluss zu, dass männliche Priester andere – und höhere – berufliche Zugangsmöglichkeiten als Frauen haben.

¹⁴ Sowohl für die Kohorte von 1980 wie auch für die von 1985 betrug der Abstand von der Ordination zum transeunten Diakon und zum Priester im Durchschnitt weniger als ein Jahr, ohne erhebliche Unterschiede zwischen den Geschlechtern.

¹⁵ Angaben über den Familienstand waren für die Episkopalkirche verfügbar, aber nicht in den beruflich-biographischen Daten der Unitarier.

Abbildung 3

Durchschnittliche Eintrittsposition von Geistlichen der Episkopalkirche nach Geschlecht und Ordinationsstatus 1950 – 1985



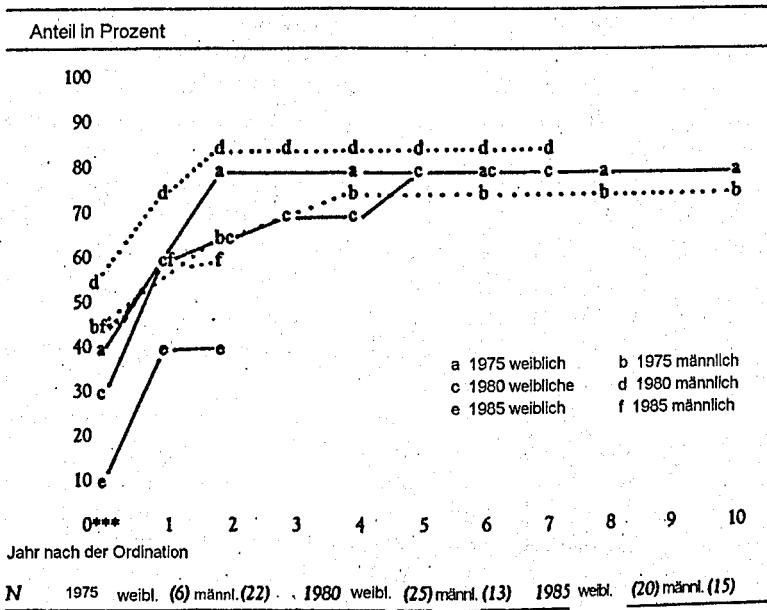
Die Eintrittsebene wird durch das Ausmaß an Befugnissen und Eigenverantwortung bestimmt, das mit einer Position verbunden ist. Zum Beispiel stellt die Ebene 3 Gemeinde- oder Kirchenpositionen mit vielen Aufgaben aber eingeschränkten Befugnissen und eingeschränkter Eigenverantwortung dar, wie z. B. ein *Assistant* oder *Associate Rector*. Die Ebene 4 steht für eine größere Eigenverantwortung, aber eingeschränkte Befugnisse, wie z. B. bei einem *Interim Rector* oder einem *Priest-In-Charge* (verantwortlicher Priester). Eine vollständige Darstellung dieser Methodik findet sich in Nesbitt (1990).

Während es quer durch die Kohorten¹⁶ auf der durchschnittlichen Eintrittsposition als *Minister* der U.U.A. keine bedeutsamen geschlechtsbezogenen Unterschiede gab, ergaben sich sehr wohl Unterschiede im Hinblick auf die durchschnittliche Position der zweiten Stelle eines *Minister* ($p < 0.01$). Zum Beispiel lag die zweite Stelle aller männlicher *Minister* der Kohorte von 1980 auf Ebene fünf (z. B. *Extension Minister*) oder höher, wogegen nur 58 Prozent der weiblichen *Minister* einen Posten auf dieser Ebene oder höher bekleideten. Bei den Frauen war es wahrscheinlicher, dass sie eine Folgestelle als *Associate Minister* oder innerhalb der Kirchenstruktur inne hatten, Positionen, die (vom Ausmaß an Befugnissen und Eigenverantwortung her) eher auf der Ebene des *Minister of Religious Education* lagen als der der männlichen *Minister*. Dies lässt, nicht zuletzt auch angesichts der beruflichen Überschneidungen bei den Positionen eines *Minister of Religious Education* und der eines weiblichen *Minister*, darauf schließen, dass sich die Berufsaussichten für weibliche Geistliche in den zwei Ordinationslaufbahnen ziemlich gleichen.

¹⁶ Das Nichtvorhandensein beträchtlicher Unterschiede mag zum Teil auf die insgesamt geringere Zahl von Geistlichen sowie eine geringere Bandbreite an Eintrittspositionen innerhalb der Konfession zurückzuführen sein.

Abbildung 4

Prozentualer Anteil der Geistlichen der U.U.A., die Positionen auf Ebene Sechs oder höher inne haben, nach Geschlecht und Abstand bis zur folgenden Ordination



* Die Verläufe für die Kohorten von 1950 bis 1970 sind ähnlich der von 1975, sowohl im Hinblick auf die Prozentzahlen, als auch den (sehr geringen) Anteil von Frauen mit einem leicht höheren Prozentsatz als die Männer.

** Ebene sechs steht für die Position des *Minister* oder *Co-Minister*, der eine eigenständige Gemeinde leitet - der traditionell übliche Posten für einen Geistlichen.

*** Steht für das Jahr der Ordination.

Weiterhin zeigte sich in der Unitarier-Kohorte von 1985 eine beträchtliche geschlechtsbezogene Differenz im Hinblick auf die Zeitdauer, bevor ein *Minister* eine Position auf Ebene sechs oder höher erreichte (z. B. als Leiter einer selbständigen Gemeinde; siehe Abbildung 4). Da dieser

Trend in der Kohorte von 1980 offenbar wurde, kann die Laufbahn des *Minister of Education* nicht der Grund dafür sein, aber der bis 1985 zunehmende zeitliche Abstand legt sehr wohl eine größere Konzentration von beruflichen Möglichkeiten für Frauen in den niedrigeren Positionen nahe; es kann auch auf ein Überangebot an weiblichen *Ministers*, an *Ministers of Religious Education* sowie an Frauen, die einen zweifachen Ordinationsstatus inne haben, hindeuten. Obwohl man argumentieren könnte, dass eine zweifache Ordination die Flexibilität im Hinblick auf die beruflichen Karrieremöglichkeiten steigert, insbesondere für Stellen auf der Ebene sechs, wenn die Finanzen einer Gemeinde nicht für zwei Geistliche ausreichen, haben die Daten gezeigt, dass diese Strategie für Frauen ineffektiv ist.

In beiden Konfessionen deutet die Nähe der Positionen, die von weiblichen Geistlichen in beiden Ordinationslaufbahnen besetzt sind, auf eine Konzentration - und folglich eine Überfüllung der Karrieremöglichkeiten auf den niedrigeren Ebenen - für weibliche Geistliche hin. Bei anderen Untersuchungen auf Grundlage dieser Daten (z. B. Nesbitt, 1990) ist man zu dem Ergebnis gekommen, dass die ersten fünf Jahre für die Entwicklung einer nach oben offenen beruflichen Karriere und Begründung einer Berufslaufbahn bis in die höheren Positionen am wichtigsten waren. Wenn daher die weiblichen *Minister* oder Priester weiterhin in einem Stellenumfeld verblieben, das entweder sehr eng an die alternativen Ordinationslaufbahnen angelehnt war oder sogar mit diesen zusammenfiel, war es wenig wahrscheinlich, dass sie in ihrem beruflichen Aufstieg mit den männlichen Geistlichen Schritt halten konnten.

In dieser Analyse wurden dann beide Hypothesen vertreten. Es wurden deutliche geschlechtsbezogene Unterschiede im Zusammenhang mit der Entwicklung der neueren Ordinationslaufbahnen festgestellt: Die berufliche Geschlechtertrennung war bei den *Ministers of Religious Education* praktisch abgeschlossen und bei den Ständigen Diakonen in den neuesten - und am stärksten weiblich besetzten - Kohorten der Auswahlreihe aus der Episkopalkirche schon weit fortgeschritten. Die neueren Ordinationslaufbahnen hatten für Frauen eher negative berufliche Auswirkungen als für Männer in einem traditionellen Weiheamt ihrer Konfession (z. B. *Minister* oder Priester): Die Belege für die berufliche Angleichung zwischen den beiden Ordinationslaufbahnen beeinträchtigen den Untersuchungsergebnissen zufolge die Position der weiblichen, nicht der männlichen Geistlichen. Weiterhin lassen die unterschiedlichen Resultate zwischen den beiden Auswahlreihen den Schluss zu, dass weder die unterschiedliche Ordnung in beiden Konfessionen

noch eine unterschiedliche Geschichte der Einführung der neueren Ordinationslaufbahnen wirklich dagegen sprechen, die Ergebnisse der Untersuchung des beruflichen Erfolgs weiblicher Geistlicher für verschiedene religiöse Organisationen zu verallgemeinern.

2. Professionssoziologische Analysen der Ergebnisse: Konflikte, Spannungen und Interessen innerhalb des Berufsfelds

2.1. Die Situation in der Episkopalkirche

Gemäß des Konfliktmodells der Schichtung nach Weber kämpfen die Menschen bis zur Grenze der Ressourcen, die ihnen zur Verfügung stehen, um die Dominanz. Wenn die Ressourcen sich ändern, ändert sich auch die Struktur der Vorherrschaft (Collins, 1971). Der geringere Anteil *junger* Männer, die die traditionellen Ordinationslaufbahnen einschlagen - z. B. Priester oder *Minister* - (Buchanan, 1992, Nesbitt, 1990; Soule, 1987) deutet eine Veränderung hinsichtlich der verfügbaren menschlichen Ressourcen an, die denjenigen, die für den Einsatz der Geistlichen verantwortlich sind, zur Verfügung stehen. Zudem legt die Ordination von Frauen und älteren Kandidaten eine größere Variation hinsichtlich der beruflichen Ziele der Geistlichen nahe, eben auf der Grundlage der divergenten geschlechts- und altersbezogenen Vermutungen, Erfahrungen und Interessen, die eine traditionelle Interpretation des Berufs innerhalb einer religiösen Organisation verwässern könnten.

Die Ergebnisse implizieren, dass die neueren Ordinationslaufbahnen dafür genutzt werden könnten, Frauen beruflich zu separieren und die drohende Konkurrenz von Frauen beim Kampf um die höheren Positionen, die männliche Geistliche traditionell inne haben, zu minimieren. Diese Folgerungen werden für die jeweiligen religiösen Organisationen getrennt erörtert.

Für die Episkopalkirche ergeben sich aus dem Zuwachs und der Verwendung im Rahmen des Ständigen Diakonats mehrere Punkte:

Zunächst einmal stellt das Ständige Diakonot eine Möglichkeit dar, um auf die schwindenden Zahlen junger männlicher Geistlicher reagieren zu können. Ob absichtlich oder nicht, junge Männer sind nun unverhältnismäßig stark in der Priesterschaft konzentriert, was aufgrund der Ergebnisse dazu führt, dass sowohl ihre beruflichen Aussichten als

auch der Rest des Images einer traditionell jungen männlichen Priesterschaft verstärkt werden.

Zweitens kann der Zuwachs beim Ständigen Diakonat eine Bewegung hin zum Klerikalismus darstellen, der dazu dient, das Prestige der Geistlichen zu verbessern.¹⁷ Da im Klerikalismus das Maß der religiösen Authentizität das Erreichen eines Status als geweihter Führer (Stehndahl, 1985) ist, ist das Ständige Diakonat ein Amt, das Laien anstreben können, ohne größere Abstriche an ihrer Arbeit oder ihrem Privatleben hinnehmen zu müssen und das gleichzeitig (insbesondere männlichen) Priestern untergebene geistliche Kollegen zur Seite stellt, die keine Konkurrenz für sie darstellen. Ein Teil der Kontroverse, die um das Ständige Diakonat entbrannt ist, hatte damit zu tun, dass das ständige Diakonat eine „Spiegelung ... der priesterlichen Ikone“ sei (Slocum, 1990) anstatt eine geweihte Brücke zur Unterstützung der Laienpastoren.

Ein dritter Punkt betrifft die gegensätzlichen Anforderungen und das schwindende Prestige der freiwilligen Laienarbeit in religiösen Organisationen. Über das Ständige Diakonat werden kompetente Laienführer herausgestellt und belohnt (cf. Stewart und West, 1991). Bei den Anwärtern für das Ständige Diakonat und der Mehrheit der Laienführung (PDEC, 1985) wurde ein ähnlicher Hintergrund festgestellt. Die Inflation und ein gestiegener Druck auf die wirtschaftliche Wettbewerbsfähigkeit seit den siebziger Jahren hat die Arbeitsbelastung in vielen Berufen vergrößert, aus denen die meisten Laienmitglieder kommen (PDEC, 1985), was an den Möglichkeiten für ein freiwilliges Engagement zehrt. Der Anstieg der Zahl der berufstätigen Frauen und der allein erziehenden Mütter in den Vereinigten Staaten hat ebenfalls die Zahl der freiwilligen Helfer reduziert, die sich traditionell aus der Schicht der Mittelklasse-Frauen unterhalb des Rentenalters rekrutierten. Die Bereitschaft, seine knapp gemessene Freizeit zu opfern, kann durch die gestiegene Wertschätzung durch die Kirche, die die Weihe bietet, gefördert werden. Darüber hinaus sichert das Gehorsamsversprechen, das als Teil des Ordinationsritus wirksam ist, dass Zeit und Arbeit für die religiöse Organisation aufgewendet werden.

Ein vierter Punkt betrifft das Interesse der Priester, mehr Zeit auf bestimmte Spezialgebiete zu verwenden, wie pastorale Beratungstätigkeit.

¹⁷ Stehdahl (1985), der eine Studie über die schwedische Kirche (Lutheraner) verfasste, kam zu dem Ergebnis, dass die Kirche sich intensiver mit dem Klerikalismus beschäftigte, als die Teilnahme an Messen zurückging, wobei sich die Aufmerksamkeit der Geistlichen auf die genaue Interpretation des Priesteramtes, die Rolle und die Aufgaben eines Priesters konzentrierte, insbesondere im Vergleich zu den Laien.

ten, Verwaltungsaufgaben, städtische oder Gemeinschaftsprogramme. Die Verfügbarkeit eines Ständigen Diakons, zum Beispiel, erlaubt es einem *Rector*, die eher traditionellen und Routineaufgaben, die aber mit vergleichsweise weniger Prestige verbunden sind, wie zum Beispiel Hausbesuche, Besuche in Krankenhäusern und Pflegeeinrichtungen, zu delegieren (cf. Steward und West, 1991; PDEC, 1985).

Zusätzliche Punkte betreffen ein komplexes Zusammenspiel zwischen strukturellen und kulturellen Elementen im Zusammenhang mit dem viel beklagten Schwund an Gläubigen seit den sechziger Jahren. Zwischen 1970 und 1985 erfuhr die Episkopalkirche einerseits einen Rückgang von 13,5 Prozent bei den Kommunikanten und andererseits einen Anstieg von 21,1 Prozent bei den Geistlichen (Episcopal Church Annual, 1970 - 1985). Viele Gemeinden haben mittlerweile mit knappen Budgets und steigenden Kosten, insbesondere für die Instandhaltung und Reparatur von Gebäuden, zu kämpfen und mussten somit die Ausgaben einschränken, einschließlich der Kosten für die Arbeitskräfte (cf. Steward und West, 1991). Zudem hat es in der Episkopalkirche interne Konflikte über die Überarbeitung der Sprache des Gottesdienstes, des Gebetbuchs und der Liturgie sowie über Fragen wie soziale Gerechtigkeit, Ordination von Frauen und Sexualität gegeben. Diese Auseinandersetzungen wurden erbittert geführt, was eine zusätzliche Belastung für die Gläubigen wie auch die finanziellen und menschlichen Ressourcen bedeutete.

Das Ständige Diakonat ist eine Antwort auf diese Probleme, da es für viele regelmäßige Arbeiten innerhalb einer religiösen Organisation engagierte, angeleitete und häufig freiwillige Arbeiter bereitstellt. Gemäß der PDEC-Studie (1985) wurden 83 Prozent der erfassten Ständigen Diakone nicht für ihre Arbeit bezahlt, die für die Hälfte der Befragten im Durchschnitt mehr als 15 Stunden pro Woche betrug (cf. Steward und West, 1991).

Von seiner Anlage her bietet das Ständige Diakonat auch die Mittel zum Erreichen der freiwilligen Ziele der Kirche im Hinblick auf die positive Diskriminierung [also Förderung – Anm. d. Übers.] von Frauen, ohne eine größere Veränderung der traditionellen Ansichten hinsichtlich der Rollenverteilung der Geschlechter zu riskieren. In weltlichen Berufen werden eher Menschen eingestellt, deren Vorgeschichte und Sozialisationserfahrungen denen der Organisation selbst ähneln, um möglichst zu vermeiden, dass Beschäftigte den Arbeitsfrieden stören oder sich mit der Organisation anlegen. (Smith und Grenier, 1982; cf. Roos und Reskin, 1984) Es ist daher verständlich, dass Gemeinden aus ähnlichen Gründen weibliche Ständige Diakone aus ihrer Mitte wählen. Sollte zum

Beispiel eine Diözese in ihren Gemeinden zur positiven Diskriminierung anregen, könnte die interne Auswahl von älteren, erfahreneren weiblichen Laienführungskräften und deren Beaufsichtigung vor Ort während der Vorbereitung zur Ordination anstelle einer formellen seminaristischen Ausbildung die Zielsetzung der Übernahme weiblicher Geistlicher in das Gemeinde- und Diözesenpersonal erfüllen und zugleich sicherstellen, dass sich deren Auffassungen zu geschlechtsbezogenen Fragen mit denen der Gemeinde decken.¹⁸ Das wirft die Frage einer möglichen Differenz von theologischen und pastoralen Einstellungen zur Rolle von Frauen in der Religion und als geweihte religiöse Führer auf - insbesondere, wenn man an die erhitzte Debatte über die Ordination von Frauen in der Episkopalkirche vor zwei Jahren denkt.

Dem Ständigen Diakonat wohnt eine entsprechende geschlechtsbezogene Dynamik inne. Die konträren Positionen von Frauen oder Minderheiten, die traditionell eingestellt sind und jenen die fortschrittlich orientiert sind, machen es der Kirchenführung mitunter leicht, sich ob der Meinungsverschiedenheiten überrascht zu zeigen, eine Taktik, die es einer dominanten Gruppe effektiv erlaubt, sich selbst von der Verantwortung freizusprechen, ihrerseits tätig werden zu müssen. Auf diese Weise kann man Verhandlungen über berufliche Fragen, sprachliche Gleichberechtigung, und andere geschlechtsbezogene Punkte umgehen, wenn weibliche Geistliche stark divergierende Meinungen vertreten. Einige stichprobenartige Befragungen weiblicher Priester haben bestätigt, dass es wahrscheinlich verschiedene Ansichten über Geschlechterrollen gibt, und auch Belege dafür erbracht, dass es unter den weiblichen Ständigen Diakonen eine Tendenz gibt, ihre Weihe zum Diakon als Erfüllung christlicher Dienerschaft zu sehen.¹⁹ Es zeigte sich, dass die feministische Ständige Diakonin die Ausnahme war und einige Priesterinnen sagten, dass die traditionelle Haltung der Ständigen Diakoninnen ihre eigenen Versuche behinderten, Fragen der positiven Diskriminierung, der sprachlichen Gleichberechtigung anzusprechen.²⁰ Ebenso gaben mehrere Frauen, die die Ordination Mitte der achtziger Jahre anstrebten,

¹⁸ Diejenigen, die sich auf das Selbststudium oder konfessionelle Ausbildungsprogramme verlassen, haben, wenn überhaupt, relativ wenig akademische Erfahrung mit einer kritischen Schule oder der Konfrontation mit kontroversen Punkten, wie zum Beispiel mit feministischer Theologie, die in den meisten Seminaren gelehrt wird. In ihrer Studie bemerkten Stewart und West (1991), dass nur 9% der Ständigen Diakone überhaupt eine Vorbereitung durch ein Seminar genossen hatten.

¹⁹ Basierend auf dem griechischen Wort *diakonos* wird der Diakon allgemein als „Diener“ definiert (cf. Slocum, 1990; Wright, 1975, 1979).

²⁰ Aus der geringen Anzahl von Befragungen wurde kein Zusammenhang zwischen dem Alter und den Ansichten der Ständigen Diakone deutlich.

an, unter Druck gesetzt worden zu sein, damit sie definitiv eher das Ständige Diakonat als die Priesterschaft in Betracht zögen. Dies würde bedeuten, dass es sich um eine erzwungene Wahl handelt, bei der Frauen unverhältnismäßig stark zu diesem Ordinationszweig überredet oder gedrängt werden und sich nicht wegen der besonderen Möglichkeiten, die das Ständige Diakonat bietet, dafür entscheiden.

Es sind auch Spannungen hinsichtlich der beruflichen Erwartungen zwischen Diakonen und Priestern aufgetreten. Mitten in der Phase der Neubestimmung der Rolle des Ständigen Diakonats erwähnte Wright (1975) die mangelnde Tragfähigkeit dieses Amtes als berufliche Perspektive. Zu einem ähnlichen Ergebnis kam auch die PDEC-Studie (1985), gemäß der etwa ein Drittel der geweihten Ständigen Diakone die Priesterweihe in den nächsten 10 Jahren anstrebte.²¹ Ebenso dachte etwa ein Drittel derjenigen, die ein Ausbildungsprogramm absolvierten, dass sie wahrscheinlich in den nächsten 10 Jahren Priester würden. Diese Antworten geben zu denken, was die berufliche Entscheidung für das Ständige Diakonat und seine Trennung von der Priesterlaufbahn betrifft. Die Formalisierung der Anforderungen für die Weihe im letzten Jahrzehnt (cf. Slocum 1990) hat jedoch den fließenden Übergang zwischen diesen Ständen verringert, indem der unkonventionelle Weg zur Priesterschaft eingeschränkt wurde.²² Außerdem zeigt diese Analyse die mit der Zeit immer stärkere Differenzierung der Berufslaufbahnen von männlichen Ständigen Diakonen und männlichen transeunten Diakonen/Priestern. Die Differenzierung der Berufslaufbahnen männlicher Geistlicher und die Häufung weiblicher Geistlicher in diesen beiden Ordinationslaufbahnen begünstigen, dass sich die Stellung der männlichen Priester immer stärker von allen anderen abhebt.

²¹ Bei weiteren 24 Prozent bestand ein theoretisches Interesse an der Priesterweihe, obwohl sie nicht glaubten, dass es angesichts der gegebenen Einschränkungen wie zum Beispiel der benötigten Zeit, ihres Alters oder der Ungewissheit hinsichtlich der Annahme ihrer Bewerbung realistisch oder machbar wäre. Andere gaben an, dass sie dies entweder noch nicht wussten oder wahrscheinlich nicht in den nächsten zehn Jahren die Priesterschaft anstreben, was alles eher für eine gewisse Offenheit für das Priesteramt und nicht für eine direkte Bereitschaft zum Ständigen Diakonat spricht (PDEC, 1985).

²² Ein wichtiger Tagesordnungspunkt der Generalversammlungen zwischen 1985 und 1991 war die Klärung und Festschreibung der Aufgaben von Bischöfen, Priestern und Diakonen.

2.2. Die Situation bei den Unitariern

Die Auswirkungen des Ständigen Diakonats der Episkopalkirche zeigen einige Ähnlichkeiten zu dem *Minister of Religious Education* der Unitarier. Zunächst einmal lässt sich durch den gestiegenen Anteil der Frauen in den letzten Kohorten und ihre verstärkte Konzentration in niedrigeren Positionen unabhängig von der Ordinationslaufbahn gut das Image der stark engagierten männlichen Geistlichkeit aufrecht erhalten.

Zweitens kann die Entwicklung der beruflichen Laufbahn des *Minister of Religious Education* ebenfalls einen Trend hin zum verstärkten Klerikalismus bei den Unitariern reflektieren. Die Entwicklung eines Zertifizierungsprogramms für religiöse Erziehung, gefolgt von einem *Fellowship*-Programm mit Ordination, lässt auf einen allgemeinen beruflichen Prestigeverlust bei der religiösen Erziehung und folglich auf die Notwendigkeit schließen, die guten und erfahrenen Kräfte anzuziehen und zu halten.

Drittens sind die *Minister of Religious Education*, ebenso wie das Ständige Diakonatsamt, eine Form der Präsenz weiblicher Geistlicher in der Gemeinde, die die berufliche Geschlechtertrennung manifestiert und letztendlich keine Konkurrenz zur Position des *Minister* der Gemeinde darstellt.²³ Genau wie bei den Ständigen Diakonen, bietet der *Minister of Religious Education* für die Gemeinden die Möglichkeit, aus ihrer Mitte weibliche Laien zu wählen, deren Ansichten sich mit den ihrigen decken, und diese während des unabhängigen Ausbildungsprozesses zu beaufsichtigen.

Ein größerer Unterschied zwischen den beiden Konfessionen ist, dass der *Minister of Religious Education* als Ordinationslaufbahn sich in den letzten Jahren nicht so verbreitet hat wie die des Ständigen Diakons. Eine mögliche Ursache ist vielleicht in den beschränkten Haushaltsmitteln für die Entlohnung zu sehen, die sich auf die Anzahl der verfügbaren Arbeitsplätze auswirken, wogegen der Ständige Diakon in erster Linie ein Ehrenamt ist. Die Aussicht auf Teilzeitarbeit, schlechte Bezahlung und ein schwindendes Ansehen der Position der mit der religiösen Erziehung Beauftragten im Vergleich zur weltlichen Bildung können auch ein Vorzeichen dafür sein, dass die Zahl des verfügbaren kompetenten Personals für religiöse Erziehung immer mehr abnimmt. In einigen we-

²³ Nicht in Konkurrenz wird hier im Sinne der letztendlichen hierarchischen Autorität in der Gemeinde verwendet. Es wurde über interne Kompetenzstreitigkeiten und -konflikte jeweils zwischen dem *Minister* und dem *Minister of Religious Education* einer Gemeinde berichtet, die im Regelfall im Interesse des *Minister* entschieden wurden.

nigen Befragungen sprachen die weiblichen *Minister of Religious Education* und ehemalige *Directors of Religious Education* über ihre Entscheidung, die Ordinationslaufbahn des *Minister* einzuschlagen und äußerten Zweifel am Engagement der Kirche für die religiöse Erziehung, wenn man sich die Probleme im Hinblick auf die materielle und finanzielle Unterstützung, das Prestige und die anderen Ungerechtigkeiten, die immer wieder in Gemeinden zum Vorschein traten, vor Augen führt.

Schritte zur Professionalisierung wie das Weiheamt der *Fellowship* können helfen, den Trend zu schrumpfenden Mitarbeiterzahlen abzufangen und die Bereitschaft zur Mitarbeit hervorzuheben, zu belohnen und zu versuchen, sich diese dauerhaft zu sichern. Sollten die geringen, aber stetigen Tendenzen der letzten Jahre hin zu wachsenden Mitgliederzahlen bei den Unitariern weiter anhalten, könnten die beruflichen Chancen im Bereich religiöser Erziehung steigen, obwohl Daten und Befragungen nahe legen, dass diese Positionen wahrscheinlich weiterhin auf einer niedrigen Ebene, von der Funktion her nachgeordnet und hauptsächlich ein „Frauenberuf“ bleiben werden.

3. Ausblick: Fortsetzung der geschlechtsspezifischen Ungleichheiten trotz beruflichem Aufstieg von Frauen?

Die Ergebnisse dieser Analyse lassen den Schluss zu, dass die zweigleisigen Ordinationslaufbahnen beider Konfessionen zweierlei Funktion haben: Sie tragen nicht nur in beruflicher Hinsicht strukturellen Faktoren wie zum Beispiel begrenzten Haushaltsmitteln und einem veränderten Arbeitskräfteangebot Rechnung, von denen religiöse Organisationen heute betroffen sind, sondern auch dem Druck des wachsenden Frauenanteils im Beruf. Wenngleich die neueren Ordinationslaufbahnen möglicherweise legitimen Bedürfnissen der jeweiligen Organisation dienen, besteht auch die Gefahr, dass sie sich negativ auf die berufliche Karriere von weiblichen Geistlichen auswirken. Die berufliche Angleichung zwischen diesen neueren Laufbahnen und Frauen in der traditionellen Laufbahn - d. h. *Minister* oder *Priester* - spricht dafür, diese Entwicklung im Auge zu behalten, damit der letztlich erzielbare berufliche Erfolg nicht zur Marginalisierung, Separierung oder Diskriminierung im Hinblick auf die beruflichen Möglichkeiten weiblicher Geistlicher führt. Dies stellt eine Herausforderung dar, der sich die Konfessionen im

Rahmen ihrer freiwilligen positiven Diskriminierungspolitik noch stellen müssen.

Das Potenzial für geschlechtsspezifische Ungleichheit, das aus der Umsetzung der neueren Ordinationslaufbahnen erwächst, reicht viel weiter als nur bis zu den untersuchten Laufbahnen der beiden Konfessionen. Mehrere episcopale Diözesen haben ein gestiegenes Interesse an Priestern nach Titel III Kanon 9 gezeigt, also diejenigen, die geweiht und befugt sind, nur auf lokaler Ebene zu arbeiten. Bei den Unitariern wird ein neuer Ordinationsstatus entwickelt - der *Gemeinde-Minister*. Aufgrund der Ergebnisse dieser Analyse erfordern auch diese zusätzlichen Ordinationslaufbahnen eine Untersuchung im Hinblick auf ihre geschlechtsbezogenen Auswirkungen für den Beruf.

Diese Analyse wirft auch wichtige Fragen zum Ständigen Diakonat in der römisch-katholischen Kirche auf. Angesichts des großen Mangels an Priestern in den Vereinigten Staaten und Lateinamerika, hat die Wiederbelebung des Ständigen Diakonats als geweihter Stand, der verheirateten Männern offen steht und keine seminaristische Ausbildung wie der hauptamtliche Stand voraussetzt, nicht nur die dringend benötigten geistlichen Arbeitskräfte gebracht, sondern ist auch eine Reaktion der Kirche auf das Drängen gläubiger Frauen und weiblicher Laien auf Beendigung der Geschlechtertrennung in geistlichen Ämtern, die ihnen bisher aufgrund ihres Ausschlusses von den Weihen nicht offen stehen.

Letztendlich müssen die in dieser Analyse geäußerten Bedenken in den Konfessionen diskutiert werden, wie zum Beispiel in der *United Methodist Church* (Methodisten) und der *Evangelical Lutheran Church of America* (evangelisch-lutherische Kirche der USA), die eine Umwandlung des Laiendiakonats in einen geweihten Stand erwägen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass uns Fragen im Zusammenhang mit mehrgleisigen Ordinationslaufbahnen in absehbarer Zukunft insofern weiter beschäftigen werden, als dass religiöse Organisationen weiterhin den Berufsstand des Geistlichen analysieren und neu ordnen und der Druck des steigenden Frauenanteils in geistlichen Berufen wächst. Daher sind weiterführende Forschungen hinsichtlich der Auswirkungen auf die Geschlechter im Rahmen der Ordinationslaufbahnen für Geistliche unerlässlich, um die ungleichen Chancen hinsichtlich der beruflichen Möglichkeiten und des letztlich erzielbaren beruflichen Erfolgs herauszukristallisieren.

Literatur

- Barnett, James Monroe: *The Diaconate: A Full and Equal Order*. New York, 1981 (Seabury).
- Booty, John E.: *The Servant Church*. Wilton (Connecticut), 1982 (Morchouse-Barlow).
- Buchanan, Constance II.: „The anthropology of vitality and decline: the Episcopal church in a changing society“. In: Catherine M. Prelinger (Hrsg.): *Episcopal Women: Gender, Spirituality and Commitment in a Mainline Denomination*. New York (Oxford University Press).
- Carroll, Jackson W., Barbara Hargrove und Adair T. Lummis: *Women of the Cloth*. San Francisco, 1983 (Harper & Row).
- Carter, Michael J. und Susan Bostego Carter: *Women's recent progress in the professions or, women get a ticket to ride after the gravy train has left the station*. *Feminist Studies* 7: S. 477-504. 1981.
- Clerical Directory. 1956-1968. New York (Church Hymnal Corporation).
- Collins, Randall: *A conflict theory of sexual stratification*. In: *Social Problems* 19: S. 3-21. 1971.
- Convention clears the clutter from road to ordination. In: *The Episcopalian* (September):8. 1988.
- Dunigan, Francis J.: *Perception of the laity of the restored permanent diaconate, archdiocese of Boston: an attitude measurement and analysis*. Dissertation zum Ph.D. Catholic University of America, 1986.
- Edwards, Ruth B.: *The Case for Women's Ministry*. London, 1989 (SPCK).
- Episcopal Church Annual*. 1975-1988. Wilton (Connecticut), (Morchouse-Barlow).
- Episcopal church's diaconate statistics*. In: *Hawaii Church Chronicle* (Mai):3. 1991
- Episcopal Clergy Directory*. 1972. New York (Church Hymnal Corporation).
- Episcopal Clergy Directory*. 1975-1987. New York (Church Hymnal Corporation).
- Fox, Mary Frank und Sharlene Hesse-Biber: *Women at Work*. Palo Alto (California), 1984 (Mayfield).
- Furnish, Dorothy Jean: *Women in religious education: pioneers for women in professional ministry*. In: Rosemary Radford Reuther und Rosemary Skinner Keller (Hrsg.): *Women and Religion in America*, Bd. 3, S. 310-338. San Francisco, 1986 (Harper & Row).
- Furnish, Dorothy Jean: *DRE / DCE The History of a Profession*. Nashville, 1976 (Christian Educators Fellowship, United Methodist Church).
- Hardy, Edward R.: *Deacons in history and practice*. In: Richard T. Nolan (Hrsg.): *The Diaconate Now*. S. 11-36. Washington, 1968 (Corpus Books).
- Lehman, Edward C., Jr.: *Women Clergy*. New Brunswick (New Jersey), 1985 (Transaction Books).

- Lehman, Edward C., Jr. und The Task Force on Women in Ministry: Project SWIM: A Study of Women in Ministry. Valley Forge, (Pennsylvania), 1979 (Ministry Council, American Baptist Churches).
- Living Church Annual. 1951-1952. New York (Morehouse-Gorham).
- National Center for the Diaconate and Associated Parishes (Hrsg.): Proceedings of The Diaconate ... A Unique Place in a Total Ministry. Notre Dame (Indiana), 1979 (NCD and AP).
- Nesbitt, Paula D.: Feminization of American clergy: occupational life chances in the ordained ministry. Dissertation zum Ph.D. Harvard University, 1990.
- Permanent Diaconate Evaluation Committee und Adair T. Lummis: Raising Up Servant Ministry. New York, 1985 (Episcopal Church Center).
- Protestant Episcopal Church in the United States of America. 1952-1988. Journal of the General Convention. New York (Episcopal Church Center).
- Reskin, Barbara F. und Patricia A. Roos: Status hierarchies and sex segregation. In: Christine Bose and Glenna Spitze (Hrsg.), Ingredients for Women's Employment Policy. S. 3-21. Albany, 1987 (SUNY Press).
- Roos, Patricia A. und Barbara F. Reskin: Institutional factors contributing to sex segregation in the workplace. In: Barbara Reskin (Hrsg.), Sex Segregation in the Workplace. S. 235-260 Washington, 1984 (National Academy Press).
- Slocum, Robert B.: The diaconate: barrier or catalyst for lay ministry? In: St. Lukes Journal of Theology 33 (2 March), S. 129-145. 1990.
- Smith, Howard L. und Mary Grenier: Sources of organizational power for women: overcoming structural obstacles. Sex Roles 8: S. 733-746. 1982.
- Soule, George Hodges: We're not keeping the clerical pipeline full. In: The Episcopalian (March); S. 16-17. 1987.
- Stendahl, Brita: The Forces of Tradition. Philadelphia, 1985 (Fortress Press).
- Stewart, Alexander D. und Margaret S. West: The diaconate: a call to serve. Arbeit für The Church Pension Fund. New York, 1991.
- Stowe's Clerical Directory. 1920-1953. New York (Church Hymnal Corporation).
- Sumner, David E.: The Episcopal Church's History: 1945-1985. Wilton (Connecticut), 1987 (Morehouse-Barlow).
- Treiman, Donald J. und Heidi I. Hartmann (Hrsg.): Women, Work and Wages: Equal Pay for Jobs of Equal Value. Washington, 1981 (National Academy Press).
- Truedell, Mary P.: The office of deaconess. In: Richard T. Nolan (Hrsg.): The Diaconate Now. S. 143-168. Washington, 1968 (Corpus Books).
- Unitarian Universalist Association Directory. 1961-1988. Boston (Unitarian Universalist Association).
- Unitarian Year Book. 1951-1958. Boston (American Unitarian Association).
- Universalist Directory. 1951-1957. Boston (Universalist Church of America).
- Wortman, Julie A.: Dioceses redefining tales of deacons, priests. In: Episcopal Life (May); 1, S. 9. 1991.

Wright, J. Robert: Ministry in New York: the non-stipendiary priesthood and the permanent diaconate. In: St. Luke's Journal of Theology 19(1 December):S. 18-50. 1975.

Wright, J. Robert: The distinctive diaconate in historical perspective. In: National Center for the Diaconate and Associated Parishes (Hrsg.): Proceedings of The Diaconate ... a Unique Place in a Total Ministry. S. 7-62. Notre Dame (Indiana), 1979 (NCD and AP).

Christiane Bender

Widersprüchliche Erwartungen

Türkische Frauen in Deutschland im Zwiespalt zwischen traditionellen und modernen Lebenswelten

Die modernen Gesellschaften Westeuropas und Nordamerikas werden mit erheblichen Anforderungen konfrontiert, sich auf Zu- und Einwanderungen von starken ethnischen Minderheiten mit spezifischen Erwartungen und Verhaltensmustern einzustellen. Moderne Gesellschaften haben auf der Grundlage verfassungsrechtlich garantierter Menschenrechte und ihres Selbstverständnisses als Zivilgesellschaft Institutionen etabliert, die weder religiös noch ethnisch definiert sind und somit ein hohes Potential an Lern-, Wandlungs- und Integrationsfähigkeit aufweisen.¹ Charakterisierungen wie säkular, offen, pluralistisch und multikulturell weisen nicht nur auf soziale Differenzierungen innerhalb der einheimischen Bevölkerung hin, sondern beziehen auch vielfältige interethnische und interkulturelle Formen der Interaktion und der Kooperation im nationalen Rahmen ein. In dieser Perspektive sind die zu- und eingewanderten Gruppen als Protagonisten der gesellschaftlichen Modernisierung zu betrachten.

Dennoch erweist sich die Integration von zu- und eingewanderten Gruppen als riskanter interaktiver Prozeß. In dessen Verlauf entstehen sowohl für die beteiligten Akteure als auch für das Umfeld Konflikte, die den erreichten Konsens in der Gesellschaft gefährden und Spaltungen produzieren. Zum Problem werden vor allem die gravierenden soziostrukturellen Unterschiede (Bildung, Einkommen, Einfluß, Status) zwischen einheimischer Bevölkerung und Einwanderungsbevölkerung. Hinzu kommt, dass die der eigenen oder fremden Identität zugeschriebenen Aus- und Abgrenzungsmuster oftmals Dynamiken der Verstär-

¹ Vgl. Bender, Ch., 1992: Kulturelle Identität, interkulturelle Kommunikation, Rationalität und Weltgesellschaft, in: Reimann, H. Transkulturelle Kommunikation und Weltgesellschaft, Opladen, S. 66–81.

kung und Befestigung von sozialen Diskriminierungen entfalten. Die Bildung von ethnizistischen und rassistischen Vorurteilen und Stereotypen und die tendenziell Gewaltbereitschaft implizierende Austragung dieser Konflikte läßt sich dann kaum noch innerhalb der Institutionenordnung der Zivilgesellschaft kontrollieren.²

Eine Folge ist, dass in modernen Gesellschaften, vor allem in Großstädten, nicht-akkulturalisierte Randgruppen entstehen, deren Mitglieder, ohne individuelle Hoffnung auf Verbesserung ihrer Lage, sich modernitätsfeindlichen fundamentalistischen Strömungen anschließen, in denen ethnische und religiöse Orientierungsmuster revitalisiert werden.³

Vor diesem Hintergrund stellen soziologische und sozialpsychologische Analysen einen Beitrag zur Lösung der Probleme dar, indem sie dringend benötigte Einsichten über Bedingungen und Verlauf der komplexen und komplizierten Interaktion zwischen einheimischer Bevölkerung und Zuzugsbevölkerung innerhalb der verschiedenen ethnischen Gruppen formulieren. Für die involvierten Institutionen (z.B. Schulen, Behörden, Sozialstationen, kommunalen Einrichtungen, Krankenhäuser) lassen sich daraus Handlungserfordernisse identifizieren und geeignete Programme entwickeln.

1. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland

In der Bundesrepublik Deutschland leben ca. 7,35 Mio. Ausländer, das sind ca. 8,9 % der Gesamtbevölkerung. Türkische Mitbürgerinnen und Mitbürger bilden mit ca. 2,1 Mio (28,8%) die größte ethnische Gruppe unter den Ausländern.⁴ Die wachsende Bedeutung, die der Islam als lebensformenprägende religiöse, kulturelle und politische Kraft gewinnt, steht in engem Zusammenhang mit der seit den 80er Jahren beobachteten veränderten demographischen Zusammensetzung der türkischen Migrantengesellschaft durch den Zuzug von Frauen und Kindern und einer heranwachsenden zweiten und dritten Generation. Der damit beschriebene Wandel von einer homogenen männlichen Arbeitnehmerschaft zu einer heterogenen Wohnbevölkerung kommt in einer Revitali-

² Giddens, A., 1993: *Sociology*, Cambridge, S. 209-238.

³ Vgl. Joas, H. (Hg.) 2001: *Lehrbuch der Soziologie*, Frankfurt am Main, insbesondere Kapitel 10: Ethnizität und Nation, S. 245-263.

⁴ Vgl. den Bericht der unabhängigen Kommission „Zuwanderung gestalten – Integration fördern“, Berlin 2001.

sierung gemeinsam geteilter, insbesondere religiöser Wissensbestände, Symbolbedeutungen und Lebensformen zum Ausdruck. Zwar weist die Tatsache des Weiterbestehens von Lebensformen, die von den Herkunftsländern tradiert werden, auch auf Prozesse bereits gelingender soziokultureller Integration hin, aber gerade in der Praxis der Bewahrung und Reidentifikation dieser Muster kristallisieren sich spezifische Lebensformen heraus, die bei Teilen der zugewanderten Bevölkerung zu rigiden Schließungen nach innen und Abgrenzungen nach außen führen.⁵ Insbesondere mit der Revitalisierung dogmatischer islamischer Denk- und Verhaltensmuster können gravierende Integrationsblockaden für die Individuen entstehen, sich mental auf die Anforderungen moderner Gesellschaften einzustellen.⁶

2. Zur Sozialpsychologie muslimischer Frauen

Vor allem lasten auf den muslimischen Frauen, die kaum dauerhaft in die Organisationen der Erwerbsgesellschaft integriert sind und oftmals riskante, schlecht bezahlte, unqualifizierte Arbeitsplätze inne haben, die überkommenen Erwartungen der patriarchal kontrollierten Großfamilien. Auch für die Frauen von türkischen Gastarbeitern trifft zu, was für deutsche Frauen gilt: Die berufliche Integration wird durch die mit der Familienphase verbundene Unterbrechung erschwert. Die türkischen Männer weisen kontinuierlichere Erwerbsbiographien auf. Ein Wiedereinstieg in die Arbeitswelt gelingt den deutschen wie türkischen Frauen nur selten auf gleichem Qualifikations- und Lohnniveau. Unversehens werden die türkischen Frauen zum Fokus der Austragung soziokultureller Konflikte. Sie sehen sich mit widersprüchlichen Erwartungen konfrontiert, einerseits sich an säkulare, auf individuellen Verantwortlichkeiten beruhende und unterschiedliche sozialmoralische Orientierungen tolerierende Arbeits- und Lebensformen anzupassen. Andererseits aber sich eben jenen Verhaltensmustern zu verweigern und einem tradierten geschlechtsspezifischen, ihre Inferiorität und familiäre Abhängigkeit befestigenden Rollenbild zu folgen, welches ihnen den gleichberechtig-

⁵ Vgl. Hähn, Ch., Rein, D. B. (Hg.), 1990: Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland, Boppart am Rhein.

⁶ Tibi, B., 1991: Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter. Erweiterte Ausgabe mit einem Essay: Islamischer Fundamentalismus als Antwort auf die doppelte Krise, Frankfurt am Main.

ten Zugang zu den Bereichen des öffentlichen Lebens verwehrt. Denn mehr noch als ihre Männer, die sich schon durch einen höheren Integrationsgrad in die Institutionen der Erwerbsgesellschaft zu Verhaltensanpassungen veranlaßt sehen, werden im Verhalten, in der Bekleidung, aber auch im tendenziellen Fernbleiben der muslimischen Frauen von den Bereichen des öffentlichen Lebens Momente patriarchaler Herrschafts- und Ordnungsstrukturen deutlich. Den Frauen wird die Aufgabe zugewiesen, für die Erhaltung und die Repräsentation dieser ihnen das Selbstbestimmungsrecht verbauenden traditionellen Strukturen zu sorgen. In dieser Konstellation von widersprüchlichen und repressiven Erwartungen sehen sich Frauen sozialen Handlungs- und Interaktionszusammenhängen ausgesetzt, in denen ihnen Chancen zur Entwicklung selbstbestimmter Identität verborgen bleiben müssen. Die daraus resultierenden Verhaltensdispositionen, die, wie immer sie ausfallen, für die Frauen mit hohen sozialen Kosten verbunden sind, werden als zwanghaft erlebt. Immer mehr muslimische Frauen reagieren auf diese ihnen ausweglos erscheinenden Konfliktlagen mit körperlichen und psychischen Erkrankungen.

3. Psychische Belastungen und Krankheiten von Migrantinnen

In der klinischen Praxis wird beobachtet, dass der Anteil ausländischer Patientinnen und Patienten stetig ansteigt. Anfangs ging man in verschiedenen Studien davon aus, dass psychische Erkrankungen primär in den ersten Monaten nach der Migration auftreten.⁷ In dieser Anfangsphase lagen fast ausschließlich depressive Symptome vor. Dieses Phänomen wurde als Heimwehreaktion oder auch Ergebnis eines sogenannten Kulturschocks interpretiert.⁸ Weiterführende empirische Studien verweisen auf einen Wandel der Symptome, einhergehend mit der Aufenthaltsdauer in dem Aufnahmeland. Neben den depressiven Be-

⁷ Die folgenden Überlegungen beruhen auf Fallstudien, die Heidrun Motzkau im Rahmen ihres Promotionsprojekts an der Psychosomatischen Klinik der Universität Heidelberg durchgeführt hat. Ich danke Frau Motzkau für den Einblick, den sie mir in ihre Literaturrecherchen, in ihr Interviewmaterial und ihre Erhebungs- und Auswirkungsmodelle gegeben hat.

⁸ Vgl. Häfner, H; Moschel, G.; Özek, M., 1977: Psychische Störungen bei türkischen Gastarbeitern. Eine prospektiv-epidemiologische Untersuchung auf Einwanderung und partielle Anpassung, in: *Nervenarzt* 48, S. 268-275.

schwerdebildern ließen sich vermehrt psychogen bedingte Körperbeschwerden diagnostizieren.⁹

Auffällig ist, dass bei immer mehr ausländischen Frauen psychosomatische Erkrankungen diagnostiziert werden. Analog der Befunde in der einschlägigen Literatur lassen sich auch an der Heidelberger Klinik vielfältige psychische Beschwerden bei den Frauen beobachten. Neben einer depressiven Symptomatik stehen unterschiedliche Formen von Eßstörungen (Anorexie, Bulimie), aber auch vielfältige psychogen bedingte funktionelle Beschwerden wie Kopf- und Gliederschmerzen, Magen- und Darmbeschwerden sowie Kreislaufstörungen und Schwindel im Vordergrund.¹⁰

Diese Krankheitssymptome müssen im Kontext der gesundheitlichen Versorgung und der psychischen und soziokulturellen Belastungen der Frauen aufgrund ihrer Lebensbedingungen interpretiert werden. Die bisher nur unzureichende empirische Analyse der spezifischen Problemlagen von Migrantinnen und deren Folgen im Bereich psychosomatischer Erkrankungen erschwert eine adäquate medizinische Versorgung, da hierfür die Kenntnis der Ursachen der Erkrankung die wesentliche Voraussetzung ist. Aufgrund des defizitären Forschungsstandes (zumindest im deutschsprachigen Raum) sind auch die Einrichtungen des Gesundheitssystems kaum in der Lage, diese Patientinnen angemessen und zielgerichtet zu versorgen, schließlich wurde bislang davon ausgegangen, dass die Migrantinnen und Migranten aufgrund des angestrebten Rotationsprinzips wieder in ihre Herkunftsländer zurückkehren. Das deutsche Gesundheitswesen fühlte sich für diese Patientengruppe eher nicht zuständig. Die jeweilige Deutung der Krankheit durch die behandelnden Ärzte beeinflusst sowohl die Diagnose, die Behandlung als auch den Krankheitsverlauf.¹¹ Die Ausblendung kulturell bedingter Unterschiede führt zu Fehldiagnosen und Fehlbehandlungen. Tragische Folgen für die Patientinnen und erhöhte Kosten im Gesundheitssystem

⁹ Vgl. Kielhorn, R., 1997: Symptomwandel bei Erkrankungen von Gastarbeitern, in: Kente-
nich, H. (Hg.): Zwischen zwei Kulturen, Frankfurt am Main.

¹⁰ Motzkau, H.; Rudolf, G., 1997: Biographie und Krankheit. Belastende Ereignisse und
Faktoren pathogener Sozialisation bei psychisch und psychosomatisch Kranken. Kölner
Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Heft 4, S. 674-701.

¹¹ Vgl. Leyer, E., 1991: Migration, Kulturkonflikt und Krankheit. Zur Praxis der transkulturellen
Psychotherapie. Opladen; dies., 1991: Zwischen Morbus Bosphorus und Zivilisations-
modelle? Ein Beitrag zur Psychodynamik der Emigration am Beispiel der türkischen Ar-
beitsemigranten, in: Richter, H.; Wirsching, E. (Hg.): Neues Denken in der Psychosomatik,
Frankfurt am Main, S. 1141-1152.

(z.B. durch aufwendige Apparatediagnostik, Überdiagnosen etc.) müssen dann in Kauf genommen werden.

Die wenigen vorliegenden Untersuchungen zeigen bereits, dass für das Verständnis des Krankheitsverlaufs von Migrantinnen migrationspezifische Erlebnisse und kulturspezifische Hintergründe der Lebenslagen zu berücksichtigen sind. Außerdem ist zu bedenken, dass die Patientinnen ihre Krankheitssymptome zunächst aufgrund ihres spezifischen kulturellen Vorverständnisses identifizieren und bewerten. Nicht selten führen Patientinnen ihre Erkrankung auf die Wirkung magischer Kräfte zurück. Sie glauben beispielsweise, sie seien verhext worden.

Neben einer angemessenen medizinischen und psychotherapeutischen Diagnose sind daher sozialpsychologische Erklärungen erforderlich, die psychische Erkrankungen im aktuellen Selbstverständnis und den voraus gegangenen Erfahrungen (hierzu gehören Formen des Selbsterlebens und -wahrnehmens, der Bildung von eigenen Lebensorientierungen und konsistenten Interpretationen der Umwelt) der betroffenen Frauen auf dem Hintergrund ihrer sozialen Lage deuten.

4. Skizze eines interaktions- und identitätstheoretischen Analysekonzepts psychosomatischer Erkrankungen

Für die theoretische und empirische Bearbeitung der hier entwickelten Fragestellung eignen sich die Konzepte des Symbolischen Interaktionismus von G.H. Mead, der sozialen Strukturation von A. Giddens und der Psychoanalyse von E. Erikson als Forschungsperspektive.¹² Ohne dass es an dieser Stelle möglich ist, eine solche Forschungsperspektive umfassend zu entfalten, können einige Aspekte benannt werden: Es kommt darauf an, die personale Identität als Resultat zugleich von eigener Lebensgeschichte und als Reflexion von in Interaktionen geäußerten sozialen Erwartungen zu verstehen. Identität wird als konfliktreiche Konfiguration innerhalb spezifischer historischer Bedingungen deutlich, die eigene Verarbeitungsstrategien des kulturellen, sozialen und familialen Umfelds ausbildet. In dieses Verständnis fließen allerdings spezifisch

¹² Modelltheoretische Grundlagen der Untersuchung liefern vor allem die folgenden Werke: Mead, G.H., 1974: Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt am Main. Giddens, A., 1995: Die Konstruktion der Gesellschaft, Frankfurt am Main. Erikson, E., 1973: Identität und Lebenszyklus, Frankfurt am Main.

moderne Vorstellungen von Identität ein, welche die Entwicklung der Identität des Individuums als einen auf Autonomie, Freiheit und Vernunft gerichteten Verarbeitungsprozess deuten. Identitäts- und interaktionstheoretische Ansätze tragen auf dieser Grundlage zum Verständnis der Erfahrungen von Migrantinnen bei. Zugleich werden soziale Chancen oder Barrieren der Bildung eines Selbstbewusstseins erkennbar.¹³ Die vergangene wie die gegenwärtige Situation der MigrantInnen wird durch vorgefundene Verhältnisse strukturiert, die in hohem Maße Handlungszwänge und Freiheitsverlust bedeuten. Auf eine strukturtheoretische Betrachtung kann daher ebensowenig verzichtet werden. Der Begriff der Strukturierung von Giddens und der der symbolischen Interaktion von Mead bieten gemeinsam eine Folie für die Rekonstruktion von personaler Identität und des Verlaufs von Erkrankung.

Im Folgenden wird auf einige bereits vorliegende Ergebnisse der Forschungsliteratur zur Erklärung der Genese der psychischen Erkrankungen vor dem Hintergrund der besonderen soziokulturellen Konstellation der Migrationserfahrung und den damit verbundenen Problemlagen, die aus den Unterschieden zwischen Herkunfts- und Aufnahmekultur resultieren, eingegangen:

1. Häufig wird die unbewältigte Verarbeitung der unmittelbaren Migration als zentrale Ursache für die Entstehung von traumatischen Erkrankungen, festgehalten. Aufgezeigt wird, dass die kulturellen Erfordernisse des Aufnahmelandes von den Betroffenen nicht mit den erlernten Verhaltens- und Handlungsmustern in Einklang gebracht werden können. Die Folge sind häufig starke Sehnsüchte der MigrantInnen, in die Herkunftsheimat zurückzukehren. Die Vergangenheit wird ex post idealisiert, eine Haltung, die es den Betroffenen erschwert, zukunftsbezogenen Handlungschancen in der Gegenwart zu ergreifen. Theoretische und empirische Untersuchungen, die sich mit dieser Form von Heimweh- und Nostalgierreaktionen befassen, haben zudem drastisch deutlich gemacht, dass solche einmal sich verfestigenden Gefühlslagen ihren Ausdruck in suizidalen Neigungen finden.

2. Weiterführende Konzepte bieten vor allem Ansätze, die empirisch und theoretisch von kognitiven Dissonanzen bei den Betroffenen ausgehen. Betont wird die Unvereinbarkeit von Wünschen und Sehnsüchten, die von den Betroffenen mit der Wahlheimat verbunden werden, mit den Erfahrungen der anfänglichen, manchmal demütigenden Alltagspraxis. Mit der Migration werden von den Betroffenen weitreichen-

¹³ Vgl. Bender, Ch., 1989: Identität und Selbstreflexion, Frankfurt am Main.

de Hoffnungen verbunden, eine bessere Arbeit zu finden, ein ausreichendes Einkommen zu erzielen, eine sozial sichere Stellung zu erlangen, insgesamt also mehr Wohlstand für sich und die Familie zu erreichen. Aus den Rückkehrvorstellungen (nach 1–5 Jahren) der MigrantInnen läßt sich entnehmen, dass sich diese Vorstellungen in kürzester Zeit erfüllen sollen. Die oftmals fehlenden Möglichkeiten, diese hohen Ambitionen zu erfüllen, sind psychologisch sehr bedeutsam und können zu Erkrankungen führen.¹⁴

3. Zunehmend wird in der Literatur die soziale Ungleichheit im Aufnahmeland als Ursache starken Leidensdrucks benannt. Die soziale Ungleichheit wird vor allem durch die Stellung in der Erwerbsgesellschaft und durch die drohenden Risiken beschrieben. Soziale Problemlagen wie Arbeitslosigkeit und finanzielle Versorgungsschwierigkeiten im Herkunftsland setzen sich oftmals im Aufnahmeland unter neuen Bedingungen fort. Hinzu kommen Probleme und Schwierigkeiten der rechtlichen Bedingungen der Integration, aber auch der Grad der latenten und manifesten Ausländerfeindlichkeit mit der Folge von Ausgrenzung und Isolierung ausländischer Mitbürger.¹⁵

4. Immer wieder wird in der Literatur die gesellschaftliche Marginalität der Zuwanderer gegenüber der Kerngesellschaft mit der Gefahr weitestgehender Ausgrenzung als Phänomen benannt. Der Zeitungsreporter und Stadtsoziologe Robert Ezra Park hat bereits im Chicago der 20er Jahre über die Lebensbedingungen des Marginal Man geschrieben. Hier werden die Beziehungen zwischen den Mitgliedern der Kerngesellschaft und Zugewanderten in ihrem Konfliktpotential analysiert. Der Marginal Man zeichnet sich dadurch aus, dass er am Rande zweier Kulturen lebt und damit im Konflikt zwischen dem Verlust der Zugehörigkeit zur Herkunftskultur und der fehlenden Integration in die Aufnahmekultur steht.¹⁶

Für die Beschreibung und Bewertung des Integrationsprozesses findet auf der persönlichen (Identifikation, Adaption), der ökonomischen, der gesellschaftlichen, in Form von Partizipation, auf der räumlichen Ebene (Segregation) als auch auf der kulturellen Ebene statt. In diesem handlungstheoretischen Modell wird zwischen Prozessen der Akkultura-

¹⁴ Vgl. Ronzani, S., 1979: Migration als individuelle und als gesellschaftliche Problemlösungsstrategie: eine Problemstrukturanalyse zum Widerspruch zwischen individueller und gesellschaftlicher Problemlösung durch Arbeitsmigration, Roma.

¹⁵ Vgl. Seifert, T., 1995: Human Learning and Motivation Readings. 1st ed. St. John's: Memorial University.

¹⁶ Park, R.E., 1928: Human Migration and the Marginal Man, in: American Journal of Sociology XXXIII, No. 6, S. 881-893.

tion, Assimilation und Integration unterschieden. Unter Akkulturation wird der Prozeß der Angleichung von Personen in ihren Verhaltensweisen und Orientierungen an bestimmte kulturelle Standards im Aufnahmeland verstanden. Assimilation definiert den Zustand der Ähnlichkeiten des Migranten in Handlungsweisen, Orientierungen und interaktiven Verflechtungen im Aufnahmeland, wobei zwischen vier Dimensionen der Angleichung unterschieden wird: kognitive, identifikatorische, strukturelle und soziale Assimilation.¹⁷

Kognitive Assimilation bezeichnet die Angleichung in Wissen, Fertigkeiten und Mittelbeherrschung (Sprache etc.). Identifikatorische Assimilation äußert sich in der Wertschätzung von Elementen der Aufnahmekultur (ethnisches Zugehörigkeitsgefühl etc.). Unter struktureller Assimilation ist das Eindringen des Wanderers in das Status- und Institutionengefüge des Aufnahmelandes zu verstehen (Einkommen, Berufsprestige etc.) und die soziale *Assimilation* bezeichnet das Ausmaß interethnischer Kontakte. Besonders für *muslimische* Frauen kommt der Frage der Akkulturation und Assimilation eine besondere Bedeutung zu. Erste empirische Ergebnisse zeigen, dass bei türkischen Patientinnen ein signifikanter Zusammenhang zwischen psychischer Belastung und geringer Akkulturation besteht. Eine gelungene Integration ins Aufnahmeland wird hier als eine potentielle Möglichkeit der Vermeidung psychischer Beschwerden gewertet.

Weitere Untersuchungen deuten potentielle Problemlagen auf der Basis allgemeiner Konfliktmodelle, die sich aus einer konflikthafter Interaktion der Migranten mit ihrer Umwelt ergeben. Hier lassen sich Konflikte zwischen Wunsch und Verbot, zwischen Anspruch und kultureller Beschränkung feststellen. Insbesondere Konflikte zwischen den Erwartungshaltungen, mit denen türkische Patientinnen in der Arbeitswelt und in der Familie konfrontiert werden, stehen im Zentrum einiger Berichte aus der klinischen Praxis.¹⁸

Für muslimische Frauen werden die Konflikte relevant, die sich aus dem sozialen Wandlungsprozeß ergeben, von dem besonders die Fami-

¹⁷ Esser, H., 1980: Aspekte der Wanderungssoziologie. Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischer Gruppen und Minderheiten, Darmstadt, Neuwied., siehe besonders 209ff.

¹⁸ Vgl. Leyer, E., 1994: Familiendynamische Aspekte bei Migrantenfamilien, in: Kiesel, D., Kriechhammer-Yagur, S.; Lüpke, H. (Hg.): Kränkung und Krankheit. Psychische und psychosomatische Folgen der Migration, Frankfurt am Main, S. 39-54. Leyer, E., 1991: Ethnopschoanalytische Aspekte der transkulturellen Familientherapie, in: Möhring, R.; Nerach, T. (Hg.): Psychoanalytisch orientierte Familien- und Sozialtherapie. Das Gießener Konzept in der Praxis, Opladen, S. 307-334.

lienstruktur und daran gebundene Rollenvorstellungen betroffen sind. Konflikte werden hier als Ausdruck der Ambivalenz zwischen traditionellem Beharren und moderner Veränderung interpretiert. Diese Ambivalenz zwischen gesellschaftlichem Rollenverlust und gleichzeitigem Aufrechterhalten in der Familie führt für Männer, insbesondere aber für Frauen zu einer Rollendiffusion. Im Rahmen eines identitätstheoretischen Ansatzes lassen sich diese verschiedenen Erklärungsmodelle zumindest teilweise integrieren. Aus dieser Perspektive lassen sich sowohl kulturelle Loyalitätskonflikte als auch kulturelle Identitätskonflikte interpretieren. Das Einreisearchter in das Aufnahmeland stellt dabei einen determinierenden Faktor für eine stabile bzw. konflikthafte Identitätsbildung dar.¹⁹

In biographischer Rekonstruktion wird deutlich, wie sich das Selbstbewusstsein innerhalb der Konfrontation mit verschiedenen sozialen Rollen der Herkunfts- und Aufnahmekultur entwickelt. Außerdem lässt sich klären, weshalb sich tradierte Wertvorstellungen des Herkunftsmilieus auch im Integrationsverlauf durchsetzen. Besonders relevant ist die Frage, welche sozialen Konflikte sich aus der potentiellen Rollendiffusion für Frauen ergeben.

5. Der identitätstheoretische Ansatz: Grundlage und Möglichkeiten

Das Ziel dieser Untersuchung besteht darin, die sozialpsychologischen Bedingungen zu untersuchen, die den spezifischen Krankheitsverläufen muslimischer Frauen zugrundeliegen. Dies lässt sich vor dem Hintergrund sozialpsychologischer und soziologischer Identitätskonzepte leisten. Aus der Rekonstruktion der Entwicklungsgeschichte von komplexen Integrations- und Interaktionsprozessen lassen sich spezifische Konfliktlagen und Identitätsspaltungen von muslimischen Migrantenfrauen in der Bundesrepublik Deutschland identifizieren. Vor allem tragen die identitätstheoretischen Konzepte in Anlehnung an den Symbolischen Interaktionismus von G.H. Mead und die psychoanalytisch motivierten Entwicklungstheorien von E. Erikson dazu bei, die biographische Entwicklung von Frauen zu rekonstruieren und Brüche, Insta-

¹⁹ Vgl. Schrader, A.; Nikles, B.W.; Griese, H., 1979: Die zweite Generation. Sozialisation und Akkulturation ausländischer Kinder in der Bundesrepublik, Königstein/Taunus.

bilitäten und Konflikte in der Identitätsentwicklung aufzuzeigen, die sich intrapsychisch als Ausdruck einer komplizierten Interaktion manifestieren, die durch dissonante Erwartungshaltungen verursacht wird.

Identität entwickelt sich in Interaktion mit anderen Menschen und mit der Umwelt über den Prozeß der Internalisierung von Normen und Werten und der Übernahme von Rollenmustern. Identitätsentwicklung findet dabei auf verschiedenen Ebenen statt. Es wird zwischen sozialer Identität (Attitüden von Personen verschiedener sozialer Kategorien wie Geschlecht, Schicht, etc.), personaler Identität (Daten der Lebensgeschichte) und der Ich-Identität (als subjektives Empfinden seiner Situation, Fähigkeiten, Eigenarten) unterschieden. Identitätsentwicklung auf diesen Ebenen findet über Sozialisierung statt, insbesondere innerhalb der Interaktion zwischen Kind und Eltern. Davon abgegrenzt wird die kulturelle Identität definiert, die sich über den Prozeß der Enkulturation vollzieht. Enkulturation beschreibt den Aspekt der spezifischen Formung des Individuums durch die Verinnerlichung der kulturspezifischen Wertorientierungen und beschreibt das Erlernen kultureller Rollen. Kulturelle Identität wird in dreidimensionaler Hinsicht gebraucht: als subjektive Kategorisierung von Reaktionsmustern, als Ausübung ethnienpezifischer Verhaltensweisen und als Ausmaß der Wertschätzung zu einer ethnischen Gruppe²⁰.

Auf dieser Basis kann die Entwicklung verschiedenartiger Konfliktmuster wie kulturelle Loyalitätskonflikte, familiäre Konflikte, Autonomiekonflikte und kulturelle Identitätskonflikte der untersuchten muslimischen Frauen transparent gemacht werden.

6. Der qualitative Ansatz

Im Folgenden steht der Fall einer türkischen Migrantin im Vordergrund. Analysiert werden psychische Verarbeitungen der Migrationserfahrung auf der Grundlage eines qualitativ themenzentrierten narrativen Interviews, welches Heidrun Motzkau durchführte. Es werden die widersprüchlichen Handlungserwartungen, mit denen die interviewte muslimische Frau in ihrem Umfeld konfrontiert wird, identifiziert. Der Konflikt, traditionelle Orientierungsmuster und moderne Herausforderun-

²⁰ Vgl. Hill, P.B.; Schnell, R., 1990: Was ist "Identität", in: Esser, H.; Friedrichs, J. (Hg.): Generation und Identität, Opladen, S.25-42.

gen in eine konsistente Lebensführung zu übersetzen, wird verdeutlicht. Dabei lassen sich soziokulturelle Konstellationen erkennen, die - berücksichtigt man die Ergebnisse der bereits zitierten Studien - oftmals das Leben muslimischer Frauen prägen. Vor allem wird ein Zusammenhang zwischen psychosomatischen Erkrankungen und konfligierenden soziokulturellen Erwartungen deutlich, wie er in der bereits zitierten Forschungsarbeit von Motzkau und Rudolf postuliert wurde.²¹

7. Der Fall der 22-jährigen türkischen Patientin Alida

Alida, eine 22-jährige Patientin türkischer Herkunft, suchte mehrmals die Ambulanz der psychosomatischen Klinik auf und berichtete von Angstzuständen, Kopfschmerzen und Schlaflosigkeit. Die Beschwerden traten seit über einem Jahr auf. Als Anlaß für die Arztkonsultation gab sie zunehmende Kopfschmerzen an. Außerdem könnte sie überhaupt nicht mehr einschlafen.

Die Familie migrierte vor ca. 15 Jahren aus der Türkei nach Deutschland. Die Patientin war damals 7 Jahre alt. Die 50-jährige Mutter ist Hausfrau, während der Vater, 53 Jahre, als Bauarbeiter arbeitet. Die Patientin wuchs mit einer etwas älteren Schwester auf. Vor vier Jahren wurde die Mutter überraschend nochmals schwanger.

Vordergründig erscheint Alida gut in ihr deutsches Umfeld integriert. Sie spricht nahezu akzentfrei Deutsch. Auch beruflich hat sie sich etabliert. Nach der abgeschlossenen Ausbildung arbeitet sie jetzt erfolgreich als Arzthelferin.

Ihre Beschwerden begannen ungefähr zum Zeitpunkt ihrer Heirat in der Türkei. Nach türkischem Brauch planten die Eltern ihre Heirat. Zwei Jahre vor ihrem Klinikbesuch fand die standesamtliche Trauung in der Türkei statt. Erst zu diesem Zeitpunkt lernte die Patientin ihren zukünftigen Ehemann kennen. Ihr Mann kam nun vor einigen Monaten nach Deutschland. Beide bezogen eine gemeinsame Wohnung. In einem weiteren Ambulanzgespräch zwei Monate später berichtete die Patientin, dass ihr Ehemann aufgrund bestehender Konflikte, speziell wegen der psychosomatischen Beschwerden der Patientin, in die Türkei zurückgekehrt sei. Wahrscheinlich werde es zur Scheidung der Ehe kommen.

²¹ Siehe dazu die Angaben der Fußnote 10.

Am Beispiel von Alida lassen sich typische Konfliktfelder muslimischer Frauen verdeutlichen, die zu psychischen und psychosomatischen Störungen führen können:

Vielfach wird in der Klinik von muslimischen Frauen über arrangierte Ehen berichtet. Patriarchal strukturierte Familiengefüge und elterliche Autorität nehmen in tradierten, durch den Isalm geprägten Gesellschaftsstrukturen eine prägende Rolle ein. Das familiäre Bestimmungsrecht wird weit über das Selbstbestimmungsrecht und über die individuelle Verantwortlichkeit der Frauen gestellt. Die Aufrechterhaltung dieser Ordnungsmuster in der eigenen Familie dient dazu, bestehende Strukturen zu erhalten. Die hohe Bindung an die Familie führt dazu, dass selbst Frauen, die in der modernen Gesellschaft sozialisiert wurden, sich nicht nur dieser Erwartungshaltung beugen, sondern sie weiterführend aktiv aufrechterhalten. Die Legitimation dieser Ordnungsmuster wird von vielen Frauen, wie auch in diesem Fall von Alida, nicht in Frage gestellt. Die Rechtfertigung ergibt sich aus der allgemeinen Anerkennung dieser Prinzipien in ihrer primären Umwelt, der Familie und des Freundeskreises. Entsprechend beschreibt Alida, sie sei insgesamt zufrieden mit diesem Arrangement. Viele ihrer Altersgenossinnen würden auf diese Weise verheiratet. Die so entstehenden Ehen seien keineswegs die schlechtesten. Diesen Rationalisierungen traditioneller Normsysteme stehen häufig die individuellen Wünsche und Probleme gegenüber, die von den betroffenen Frauen aber wenig reflektiert und noch weniger verbalisiert werden. So räumt Alida zwar ein, dass sie Anpassungsschwierigkeiten habe, da sie sich in der großen Wohnung mit dem ihr eigentlich fremden Ehemann einsam fühle. Gleichzeitig dementiert sie aber Konflikte oder Probleme mit dieser Situation. Sie behauptet, sie habe keine Probleme mit ihrem Mann und sie sei ganz zufrieden mit ihm.

Diese durch die familiäre Autoritätsstruktur vermittelten tradierten Rollenvorstellungen setzen sich im partnerschaftlichen Kontext fort. Entsprechend traditioneller Rollenzuweisungen wird den Männern der Zugang in die Erwerbsgesellschaft garantiert, während die primäre Aufgabe der Frauen nach wie vor über die klassische Rolle der Hausfrau und Mutter definiert wird. Gleichzeitig wird von diesen Frauen erwartet, sich an moderne Lebens- und Arbeitsformen der säkularen Gesellschaftsstrukturen, in denen sie aufgewachsen sind, anzupassen. Diese Frauen sehen sich dadurch häufig dissonanten Erwartungen gegenübergestellt, die eine autonome selbstbewusste Lebensführung verhindern.

Am Beispiel von Alida läßt sich dieses komplexe Gefüge zwischen Selbstdefinition, Fremddefinition und Erwartungshaltung von außen

und den damit verbundenen Konflikten anschaulich illustrieren. Alida hat die Möglichkeiten der säkularen Gesellschaft genutzt und sich einen auf Bildung und Selbstbestimmungsrecht begründeten finanziell unabhängigen Lebensstil aufgebaut. Dies spiegelt sich in der zielstrebigem Orientierung an Ausbildung und Beruf wider. Berufliche Selbstverwirklichung und persönliche Durchsetzungsfähigkeit im Erwerbsleben prägen ihren Lebensstil. Alida beschreibt, dass der Beruf als Arzthelferin ihr sehr viel Spaß mache. Diesen möchte sie weiter ausüben. Zwar gäbe es gelegentlich Probleme mit Kolleginnen, aber da könnte sie sich sehr gut durchsetzen und arrangieren.

Diesem Selbstverwirklichungsanspruch und ihren Autonomiebestrebungen stehen traditionell geprägte Rollenvorstellungen gegenüber, die teilweise die Frauen selber internalisiert haben und die teilweise von außen an sie heran getragen werden. Am Beispiel von Alida wird diese doppelt fundierte Geschlechterordnung deutlich. Ihrer eigenen auf Autonomie und Individualität beruhenden Selbstdefinition stehen die erlernten geschlechtsspezifischen Rollenvorstellungen, und die Erwartungen der Familie und des Ehemannes gegenüber. Dies zeigt sich in der Aufwertung der Position ihres Mannes bei gleichzeitiger Minderung der eigenen Person und Leistung:

Alida hat neben ihrem Beruf als Arzthelferin zusätzlich eine Putzstelle angenommen, um die Finanzierung der Wohnung und des Lebensunterhalts für sich und den Ehemann leisten zu können. Insgesamt kommt sie auf ca. 11-12 Stunden Arbeit pro Tag. Zwar thematisiert sie diese Situation als persönliche Belastung. Diese Einsicht ist aber nicht mit der Einforderung nach Entlastung durch den Ehemann verbunden. Konträr zu der realen Situation wertet sie die Position ihres Ehemannes auf und räumt ihm eine höhere Bedeutung hinsichtlich beruflicher Selbstverwirklichung zu. Sie gesteht, dass sie sich schäme, weil ihr Mann in der Türkei einen guten Job als Steuerberater wegen ihr aufgegeben habe. In Zukunft werde er wohl in der Fabrik arbeiten müssen, während sie selbst ihrem Beruf als Arzthelferin nachgehen könne, den sie sehr liebe.

Neben diesen innerpsychischen Rollenkonflikten setzten sich diese Konfliktmuster in Form geschlechtsspezifischer Rollenerwartungen häufig seitens der Ehemänner und der Familie fort. Viele Frauen werden in tradierte Geschlechterrollen abgedrängt, die sie allein als Hausfrau- und Mutter definieren und ihnen damit einen gleichberechtigten Zugang zum Erwerbsleben und der damit verbundenen Unabhängigkeit und Selbstbestimmung verwehren. Entsprechend wird auch Alida mit der dominanten Erwartungshaltung seitens des Ehemannes und ihrer

eigenen Familie konfrontiert, möglichst bald eine Familie zu gründen. Alida argumentiert gegen diesen Anspruch mit den schwierigen materiellen Bedingungen, sie wünsche sich jetzt noch keine Kinder, da man noch nichts aufgebaut habe.

Nur implizit werden ihre eigenen Wünsche und die mit der Familiengründung verbundenen individuellen Konsequenzen thematisiert. Faktisch wäre eine Schwangerschaft für sie mit einer weiteren Einbuße an Selbstständigkeit und der von ihr sehr hoch geschätzten Berufstätigkeit verbunden. So räumt Alida ein, im Falle einer Familiengründung könnte es sein, dass sie in einer Fabrik weiterarbeiten müsste, da man dort mehr Geld verdient.

Häufig sehen die betroffenen Frauen jedoch keine Möglichkeit, ihre eigenen Wünsche und Autonomiebestrebungen innerhalb der Familie und der Partnerschaft durchzusetzen. Immer mehr Frauen reagieren auf diese für sie teilweise ausweglos erscheinenden Konfliktlagen mit Krankheiten. Psychische Erkrankungen sind in diesen Fällen sowohl als körperlicher oder psychischer Ausdruck von ungelösten Konflikten zu verstehen, als auch als ein wohl unbewußter Protest gegen die herrschenden repressiven Erwartungen, die an sie gestellt werden. Dieser eher unbewußte Protest wird im Fall von Alida sehr deutlich zum Ausdruck gebracht, als sie die Frage der Familiengründung diskutiert: Sie könne jetzt keine Kinder kriegen. Während der Einnahme von Medikamenten gegen ihre Angstzustände dürfe man nicht schwanger werden. Hier zeigt sich ein klarer Protest gegen die traditionellen Rollanforderungen: Durch ihre Krankheit und die Medikamenteneinnahme ist die Möglichkeit gegeben, eine Schwangerschaft hinauszuschieben.

8. Resümee

Am Beispiel von Alida werden verschiedene typische Konfliktmuster muslimischer Frauen deutlich. Im Wechselspiel zwischen säkularer Gesellschaft und tradierten Ordnungsmustern der Primärfamilien scheitern Frauen oftmals an dissonanten Erwartungen, die die Entwicklung zur autonomen eigenständigen Persönlichkeit verhindern.

Anhand des geschilderten Falls wird ein Einblick in typische Problemlagen muslimischer Frauen gewährt. Anzuregen sind weiterführende empirische Arbeiten, die sich dem komplexen Integrationsprozeß und den damit verbundenen Konflikten der Frauen widmen. Ergebnisse solcher Analysen sollten mit den behandelnden Therapeuten diskutiert

werden, um Ansätze für Programme zu entwickeln, die in entsprechender Weise in den Kliniken umgesetzt werden können. Diese Programme könnten dazu beitragen, dass die Patientinnen die Konflikte, in denen sie leben, erkennen und Handlungsstrategien zur Lösung entwickeln können.

Literatur

- Akkulturation ausländischer Kinder in der Bundesrepublik, Erikson, E. H., 1966: Identität und Lebenszyklus, Frankfurt am Main.
- Bender, Ch., 1989: Identität und Selbstreflexion, Frankfurt am Main.
- Bender, Ch., 1992: Kulturelle Identität interkultureller Kommunikation, Rationalität und Weltgesellschaft, in: Reimann, II., Transkulturelle Kommunikation und Weltgesellschaft, Opladen, S. 66-81.
- Esser, H., 1980: Aspekte der Wanderungssoziologie. Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten, Darmstadt, Neuwied.
- Häfner, H.; Moschel, G.; Özek, M., 1977. Psychische Störungen bei türkischen Gastarbeitern. Eine prospektiv-epidemiologische Untersuchung auf Einwanderung und partielle Anpassung. in: *Nervenarzt* 48, S. 268-275.
- Hill, P. B.; Schnell, R., 1990: Was ist "Identität", in: Esser, H.; Friedrichs, J. (Hrsg.): *Generation und Identität*, Opladen, S.25-42 (zusammen mit P. B. Hill).
- Kielhorn, R., 1990: Symptomwandel bei Erkrankungen von Gastarbeitern, in *Zwischen zwei Kulturen*, Hrsg. H. Kentenich, Frankfurt am Main.
- Laijos, K. (Hrsg.), 1991: Die zweite und dritte Ausländergeneration. Ihre Situation und Zukunft in der Bundesrepublik Deutschland, Opladen.
- Leyer E., 1991: Ethnopschoanalytische Aspekte der transkulturellen Familientherapie, in: Möhring P & Neraal T (Hrsg.): *Psychoanalytisch orientierte Familien- und Sozialtherapie. Das Gießener Konzept in der Praxis*, Opladen, S. 307 - 334.
- Leyer, E., 1991: Migration, Kulturkonflikte und Krankheit. Zur Praxis der transkulturellen Psychotherapie. Mit einem Vorwort von II. E. Richter, Opladen.
- Leyer, E., 1991: Zwischen Morbus Bosphorus und Zivilisationsmarionette? Ein Beitrag zur Psychodynamik der Emigration am Beispiel der türkischen Arbeitsmigranten. in: Richter, II. E.; Wirsching, M. (Hrsg.): *Neues Denken in der Psychosomatik*, Frankfurt am Main, S. 1141 - 1152.
- Leyer, E., 1991: Migration, Kulturkonflikt und Krankheit - Zur Praxis der transkulturellen Psychotherapie, Opladen.
- Leyer E., 1994: Familiendynamische Aspekte bei Migrantenfamilien, in: Kiesel D.; Kriechhammer-Yagur S.; v. Lüpke, H. (Hrsg.): *Kränkung und Krankheit. Psychische und psychosomatische Folgen der Migration*, Frankfurt am Main, S. 39-54.
- Mead, G.H., 2000: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt am Main.
- Motzkau, H.; Rudolf, G., 1997: Biographie und Krankheit. Belastende Ereignisse und Faktoren pathogener Sozialisation bei psychisch und psychosomatisch Kranken. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 49; S. 674-701.
- Park, R.E., 1928: Human Migration and the Marginal Man, in: *American Journal of Sociology* XXXIII, No. 6, S. 881-893.

Ronzani, S., 1979: Migration als individuelle und als gesellschaftliche Problemlösungsstrategie: Eine Problemstrukturanalyse zum Widerspruch zwischen individueller und gesellschaftlicher Problemlösung durch Arbeitsmigration, vorgelegt von Silvio Ronzani, Roma.

Schrader, A.; Nikles, B. W.; Griese, H. 1979: Die zweite Generation. Sozialisation und Königstein/Tausus.

Seifert, T., 1995: Human learning and motivation: Readings. 1st ed. St. John's Memorial University.

Autorinnen und Autor

Christiane Bender

ist ordentliche Professorin für Soziologie an der Universität der Bundeswehr in Hamburg. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind: Soziologische Theorie, Geschichte der Soziologie, Kultur- und Religionssoziologie, Industrie-, Betriebs-, Dienstleistungs- und Arbeitssoziologie.

Hans Graßl

ist wissenschaftlicher Assistent an der Professur für Soziologie der Universität der Bundeswehr in Hamburg. Seine Arbeitsschwerpunkte sind: Strukturwandel der Arbeitsteilung, Organisations- und Techniksoziologie, Industrie-, Betriebs-, und Dienstleistungssoziologie, Wirtschaftssoziologie und Geschlechterforschung.

Paula D. Nesbitt

ist Visiting Professor an der University of California in Berkeley und lehrt Soziologie. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind: Berufs- und Professionssoziologie, Frauenforschung, Multikulturalismus in Organisationen, Theorien des gesellschaftlichen Wandels.

Raffaella Sarti

ist Historikerin und arbeitet als Ricercatrice di Storia Moderna an der Universität von Urbino in Italien und als assoziiertes Mitglied am Centre de Recherches Historiques der Hautes Etudes en Sciences Sociales in Paris. Ihre Forschungsschwerpunkte sind: Geschichte der Frauen, Hagiographie, Geschichte der Dienstboten und der Sklaverei.