

ANDREAS HOLZEM

Mann – Frau – Partnerschaft. Genderdebatten des Christentums

Bilanzen und Perspektiven

1. Die Dimensionen unserer Frage: Christentum konstruiert ›Geschlecht‹

»Ich bin ein Weib«, sagt Teresa von Ávila (1515–1582) über sich selbst, »und obendrein kein gutes.« Sie attestiert sich damit eine doppelte Schwäche: eine natürliche und eine moralische. »Da ich mich als Frau sah, erbärmlich und ohne Möglichkeit, im Dienst des Herrn etwas Nützliches zu leisten [...], beschloss ich, das ganz Wenige, das ich vermag und an mir liegt zu tun.« Und damit ist sie immerhin Kirchenlehrerin geworden. Ihr Lebensbericht, die »Vida«, ist die erste weibliche Autobiografie im strikten Sinne überhaupt. Und immer wieder arbeitet sich Teresa darin an Fragen des Geschlechts ab. Dabei geht es wenig um ihr biologisches, sondern um das soziale und kulturelle Geschlecht. Sie kann sehr wütend sein, wie Männer Frauen behandeln: »Du, Herr meiner Seele, dir hat vor den Frauen nicht gegraut, als du durch diese Welt zogst, im Gegenteil, du hast sie immer mit großem Mitgefühl bevorzugt und hast bei ihnen genauso viel Liebe und mehr Glauben gefunden als bei den Männern [...]. Reicht es denn nicht Herr, dass die Welt uns eingepfercht und für unfähig hält, in der Öffentlichkeit auch nur irgendetwas für dich zu tun, was etwas wert wäre, oder es nur zu wagen, ein paar Wahrheiten auszusprechen, über die wir im Verborgenen weinen, als dass du eine so gerechte Bitte von uns nicht erhörtest? Das glaube ich nicht, Herr, bei deiner Güte und Gerechtigkeit, denn du bist ein gerechter Richter, und nicht wie die Richter dieser Welt, für die, da sie Söhne Adams und schließlich lauter Männer sind, es keine Tugend einer Frau gibt, die sie nicht für verdächtig halten.«¹ Und Teresa kann vom Leder ziehen: Sie verlangt, die Autorität und Autorschaft auch von Frauen anzuerkennen: »Ich spreche nicht für mich, [...] sondern weil ich die Zeiten so sehe, daß es keinen Grund gibt, mutige und starke Seelen zu übergehen, und seien es die von Frauen.«² Bei aller Bereitschaft, Männern vorbehaltene Amtsbefugnisse anzuerkennen, warnt sie in ihrer *Vida* vor geistlichen Begleitern, denen theologische Bildung, Tugend und Demut abgehen: Man sei im Kloster »ohnehin schon seinem Oberen unterstellt, dem unter Umständen alle drei Eigenschaften fehlen – was kein geringes Kreuz ist –, doch muß man seinen Verstand nicht auch noch freiwillig einem unterwerfen, der keinen guten

1 Teresa von Ávila, Weg der Vollkommenheit (Kodex von El Escorial) (Gesammelte Werke 2), hg. u. übers. v. Ulrich Dobhan u. Elisabeth Peeters, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2010, Kap. 4,1, 90.

2 Ebd.

hat. Ich zumindest habe das nie fertig gebracht, und es scheint mir auch nicht angebracht zu sein.«³

Die Idee von Männlichkeit und Weiblichkeit (*gender*), die Eigenschaften und Rollen, die den Geschlechtern zugeschrieben werden oder in die sie sich selbst fügen, sind mit dem biologischen Geschlecht (*sex*) nicht notwendig verbunden. Sie sind Ergebnis einer kulturellen Auseinandersetzung. Sie sind Markierungen, die konkreten historischen Subjekten in der Gesellschaft einen Platz zuweisen, die ihnen Aufgaben übertragen und Handlungsmöglichkeiten bereitstellen und begrenzen. Sie sind zeit- und raumabhängige soziale Konstruktionen.⁴

Das Christentum liefert vielfältige Vorgaben, wie Männlichkeit, Weiblichkeit und ihre Gemeinsamkeit oder Unterschiedlichkeit zu verstehen sind: biblische Erzählungen, Verhaltensmuster aus seinen Umgebungskulturen, Rituale, Lebensformen. Diese werden als vollzogene Praxis, aber auch durch Theologie, Predigt oder sozialen Wandel immer wieder herausgefordert und umgeformt. Genau darum ging es auf dieser Tagung. Wann und warum denken Christen in einer je spezifischen Weise, was und wie Männer und Frauen sind? Und wie formen sie daraus immer wieder erneut kulturelle Muster, Sinnstiftungen und Ordnungen? Dieser Frage sind die Referentinnen und Referenten in drei Sektionen nachgegangen. Alle Sektionen versuchten, einen Bogen von der Vormoderne zur Moderne zu schlagen.

1.1 Selbstkonzepte

Männer und Frauen entwerfen sich selbst, indem sie sich, ausgehend von ihrer (geistlichen) Erziehung und von Vorbildern der biblischen und kirchlichen Tradition, selbst beschreiben: ihre Schwächen und Laster, aber auch ihre Tugenden und Ziele. Wo man mit Teresa von Ávila begonnen hat, könnte man mit ritterlichen Kämpfern wie Franziskus von Assisi (1182–1226) oder Ignatius von Loyola (1491–1556) fortsetzen. Ihre Selbstkonzepte sind männlich, ihr Heiligkeitsideal eine Umpolung adelig-höfischer Selbstentwürfe. Oder wir wenden uns Martin Luther (1483–1545) zu. Der alte Luther etikettierte sich selbst als »Bauernsohn«: »Der Urgroßvater, mein Großvater, der Vater sind richtige Bauren gewesen. [...] Danach ist mein Vater nach Mansfeld gezogen und dort ein Berghäuer geworden.«⁵ Auch das ist Stilisierung zum Mann, zum sprichwörtlichen Mann aus einfachsten Verhältnissen, der Luther der Herkunft und dem Habitus nach nie war. Aber die Stilisierung zum Mann aus dem Volke war auch geeignet für eine biblische Ableitung: für den Anspruch nämlich, ein Prophet gegen das Establishment zu sein wie viele der kantigen Prophetengestalten der Hebräischen Bibel. Und in dieser Rolle des Propheten war Luther kompromisslos – und kompromisslos männlich: Sein Selbstkonzept – und dazu passte der Bauernsohn gut, war das des Propheten und Evangelisten. Volker Leppin beschreibt ihn, bemerkenswert genug, als »Prophet von der Wartburg, der notfalls allein gegen die Welt steht, und [...] Wittenberger Prophet, der selbst den Papst vor das Gericht des Publikums zieht

3 Teresa von ÁVILA, *Das Buch meines Lebens* (Gesammelte Werke 1), hg. u. übers. v. Ulrich DOB-HAN u. Elisabeth PEETERS, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2011, Kap. 13,19, 217.

4 Vgl. Claudia OPITZ-BELAKHAL, *Geschlechtergeschichte* (Historische Einführungen 8), Frankfurt a. M./New York 2010, 10–38.

5 WA TR 5, Nr. 6250. – Vgl. zu Körper- und Männlichkeitskonzepten in der (Selbst-)Stilisierung Luthers Lyndal ROPER, *Der feiste Doktor. Luther, sein Körper und seine Biographen*, Göttingen 2012.

und seine Niederlage ankündigt [...], ein Verkündiger und Polterer, der dekretierte statt zu diskutieren.«⁶

Selbstkonzepte sind nicht eindimensional, sondern mehrfach relational: Neben dem Geschlecht adressieren sie unterschiedliche soziale Positionen – Könige, Adelige, Bürger, Geistliche – und deren weibliche Pendanten. Sie beziehen also konkrete Erfahrungsräume ein: den Hof, die Werkstatt, das Haus, die Kirche, das Kloster, das Schreibpult. Selbstkonzepte christlicher Männer und Frauen implizieren nicht selten strikt verbindliche Lebensentwürfe für ganze Gruppen, die aber erneut auf ihre Durchsetzbarkeit und soziale Tragfähigkeit hin erprobt werden müssen. Mit dieser sozialen Komponente befasst sich unsere zweite Sektion:

1.2 Gendering

Kurz vor der Tagung erschien als bilanzierende und kritisch bewertende Summe der Band »Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum« des Münsteraner Kirchenhistorikers Arnold Angenendt. Über »Gendering« schreibt er: »Angesichts der überwältigenden Autorität, die die Bibel gewann, entstand eine doppelte Deutung mit viel nachfolgendem Streit: einmal Mann und Frau als gleichwertiges Ebenbild Gottes, zum anderen die Frau als Zweitererschaffene, als Verführerin, als Erstverfluchte. Heraus kamen die Dominanz des Mannes und die Unterordnung der Frau, wie es dem weithin anzutreffenden Allgemeinschema entspricht. Dennoch blieb immer auch eine Gegenbewegung, begründet mit der Gleichheit aufgrund der Gottesebenbildlichkeit auch der Frau.«⁷

Neben die religiösen Selbstkonzepte, von denen in der ersten Sektion die Rede sein wird, treten in unserer zweiten Sektion Prozesse sozialer Konstruktion: Menschen, Verhaltensweisen, Gruppen oder Organisationen werden als männlich oder weiblich gekennzeichnet. Priestertum ist männlich, Verstand auch, Selbstbeherrschung, Kraft und Ritterlichkeit. Aber auch Krieg, Raserei und Brutalität. Mütterlichkeit ist weiblich, das Hegen, das Bewahren, das Gehorchen. Aber auch das Geschwätz, die Nerven- und Vernunftschwäche und die Hexerei. *Gendering* dieser Art – Zuschreibung von Eigenschaften an ein Geschlecht – geschieht nicht absichtslos. *Gendering* schreibt Eigenschaften zu, um anschließend etwas fordern oder bestimmen, zuordnen oder strukturieren zu können. *Gendering* ist soziale Ordnungsarbeit, die Gewinner und Verlierer kennt; sie übt darum auch Macht aus: Protestantismus ist männlich und vernünftig, sagen die Aufklärer, Katholizismus ist weiblich. Staat und Kirche, sagen die Kulturkämpfer im 19. Jahrhundert, verhalten sich zueinander wie Mann und Frau in der bürgerlichen Ehe: Der Staat ist wie der Mann der Herr im Haus, die Kirche als Frau hat sich gehorsam unterzuordnen⁸.

Aber das Christentum kennt eben auch immer das Gegenteil. Ein Beispiel aus den Forschungen von Arnold Angenendt: »Ein um 700 anzusetzendes Formular einer Äbtissinnen-Weihe wendet sich an Gott, bei dem keine Unterscheidung der Geschlechter besteht noch eine Unähnlichkeit der Seelen, der Du die Männer zu geistlichen Kämpfern stärkst [...]; gib ihr [der Äbtissin] geistliche Tapferkeit.«⁹ Berühmte Prachthandschriften

6 Volker LEPPIN, Martin Luther (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance), Darmstadt 2006, 256.

7 Arnold ANGENENDT, Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum. Von den Anfängen bis heute, Münster 2015, 65.

8 Vgl. Manuel BORUTTA, Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der Kulturkämpfe (Bürgertum, NF 7), Göttingen 2011.

9 ANGENENDT, Ehe (wie Anm. 7), 96.

und Sakramentare des frühen Mittelalters wurden in Nonnenklöstern geschrieben, zu einer Zeit, als landläufige Priester in der Regel nicht schreiben und nur brüchig Latein lesen und verstehen konnten. Und Johannes von Paltz (1455–1511), ein Frömmigkeitstheologe des späten Mittelalters, kommentiert die zweite Schöpfungsgeschichte (Gen 2) so: »Es ist die Gattin nicht aus irgendeinem Glied [des Mannes] geschaffen, nicht aus dem Fuß, damit *er* sie tritt, nicht aus dem Haupt, daß *sie* ihn beherrsche, sondern sie kam aus der Nähe des Herzens, um kundzutun, daß er sie überaus liebe.«¹⁰ Darum gewinnt eine dritte Dimension Relevanz:

1.3 Beziehungen

Religiös geprägte Selbstentwürfe und Geschlechtszuschreibungen prägen auch die Beziehungen, die Christen untereinander eingehen. Noch einmal Arnold Angenendt: »Der eigentliche Schub, den das Christentum in die Ehe brachte, war das ›ein-Fleisch-werden‹, verstanden als Vereinigung in Liebe. Das entsprach der damals am stärksten ethisierten Eheform, der stoischen. Was dort aber nur eine Elite vollzog, sollte allgemeine Christenpraxis werden. Das war ein großes, vielleicht auch übergroßes Ansinnen.«¹¹ Daraus entwickelt das Christentum nicht nur ein – selten voll eingelöstes – Eheideal, sondern auch Modelle geistlicher Beziehungen. Bernhard von Clairvaux (1090–1153) nimmt die eheliche Beziehung zum Vorbild, um die mystische Beziehung der bräutlichen Seele zu Christus zu beschreiben: »Ein wahrhaft geistlicher und heiliger Ehevertrag ist das. Vertrag? – das ist zu wenig. Es ist eine Umarmung. Ja, eine Umarmung, wo dasselbe wollen und dasselbe nicht wollen aus zweien einen Geist macht. [...] Bräutigam und Braut sind sie.«¹²

Solche Beziehungen müssen keineswegs durch religiöse Modelle starr vorgeprägt sein: Männer können sich entscheiden, um der Demut willen bewusst schwach oder arm aufzutreten. Frauen können, um einer Idee zum Durchbruch zu verhelfen, wie ein ›Mann‹ agieren. Einfluss entwickelt ein solches Beziehungsgeschehen aber nur dann, wenn die Gesellschaft es zuzulassen oder gar zu heiligen bereit ist.

2. Die Methoden unseres Fragens: Von der Frauengeschichte zur Gender-Forschung

Die damals auch explizit noch so bezeichnete Frauengeschichte, die sich in den 1970er- und frühen 1980er-Jahren entwickelte, war nicht nur eine Folge, sondern ein Teil der Frauen-Emanzipationsbewegung, die mit dem gesellschaftlichen Veränderungsschub eingesetzt hatte, den wir mit der Chiffre »1968« chronologisch wie typologisch klassifizieren. Die Frauengeschichte war implizit, vielfach auch explizit eine ›Geschichte der Befreiung‹, die sich »bewusst als Gegenpol zu der vorherrschenden androzentrischen Sichtweise« entwarf¹³. Eine Geschichte von »Matriarchaten« und »Patriarchaten« zu schreiben, hatte

10 Ebd., 116.

11 Ebd., 79f.

12 Ebd., 113f.

13 Hans-Werner GOETZ, *Moderne Mediävistik. Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung*. Darmstadt 1999, 319. – Vgl. Heide WUNDER, *Frauen- und Geschlechtergeschichte*, in: *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Arbeitsgebiete – Probleme – Perspektiven*. 100 Jahre Vierteljahrschrift für

einen kämpferischen Klang¹⁴. Frauengeschichte interessierte als Geschichte der Unterdrückung des weiblichen Geschlechts im Kontinuum der historischen Epochen, die sich von der Antike über das Mittelalter bis in die Neuzeit hin als so dominant präsentierte, dass Sexualfeindschaft und Männlichkeitswahn des Dritten Reiches ebenso in diesem Gefälle gelesen werden konnten wie der vermeintlich christlich-bürgerliche Familienvatermief der 1950er- und frühen 1960er-Jahre, welcher die Anfänge der Bundesrepublik als reine Restaurationszeit erscheinen ließ. Ute Frevert schrieb ihre Frauen-Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts im Horizont der »Utopie [...] der autonomen Frauenbewegung der achtziger Jahre« und im Blick »auf eine Gesellschaft, die nicht hegemonial nach dem Bild des Mannes geformt ist, in der Frauen und Männer gleichermaßen Definitionsmacht besitzen«: »rechtlich und materiell gleiche Teilhabe von Männern und Frauen am gesellschaftlichen Leben, an Macht und Entscheidungsbefugnissen im ökonomischen, sozialen, kulturellen und politischen System« – das waren die »eigenen Erkenntnisinteressen und Bewertungsmaßstäbe«¹⁵. Frauengeschichte als Geschichte der Befreiung sollte »die Sicht auf die Vergangenheit«¹⁶ verändern und ein Geschichtsbild aufbrechen, welches »die Hälfte der Menschheit ausblendet«¹⁷. Um »vergessene Frauen wieder sichtbar und ihre Unterdrückung offenbar zu machen«¹⁸, galt es, »die Verhinderung oder Erschwerung weiblicher Machtteilhabe durch Ausschlussmechanismen« aufzudecken und die »»Abwesenheit« von Frauen in der Geschichte« als »zu einem Großteil in einer weitreichenden Trennung von geschlechtsspezifisch definierten und zugleich hierarchisierten öffentlichen und privaten Sphären«¹⁹ begründet zu erklären. Es ist der Frauengeschichte hoch anzurechnen, dass sie aus ihren frühen Forschungsergebnissen heraus ihr eigenes Paradigma zur Gender-Geschichte fortentwickelte »mit der Absicht, auch die Geschichte der kulturellen Geschlechterordnung zu erforschen«²⁰. Das differenzierte Spektrum historischer Geschlechterbeziehungen kristallisierte sich als zentrale Kategorie der Sozialgeschichte heraus, historische Frauenforschung müsse sich »im Rahmen einer neu konzipierten Gesellschaftsgeschichte zu einer Erforschung der Geschlechterbeziehungen wandeln« und Frauen wie Männer in ihren familiären, verwandtschaftlichen und gesellschaftlichen Beziehungen betrachten²¹. Die Vielzahl der Paarbeziehungen, der Ehe- und

Sozial- und Wirtschaftsgeschichte (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 169), hg. v. Günther SCHULZ, Christoph BUCHHEIM, Gerhard FOUQUET u. a., München 2004, 304–324, hier: 308.

14 Vgl. etwa Gerda LERNER, Vorwort zur deutschen Ausgabe, in: DIES., Frauen finden ihre Vergangenheit. Grundlagen der Frauengeschichte, Frankfurt a. M./New York 1995, 9–15.

15 Ute FREVERT, Frauen-Geschichte zwischen bürgerlicher Verbesserung und neuer Weiblichkeit (Neue historische Bibliothek), Frankfurt a. M. 1986, 8, 10.

16 Ute GAUSE, Kirchengeschichte und Genderforschung. Eine Einführung in protestantischer Perspektive, Tübingen 2006, 70.

17 LERNER, Vorwort (wie Anm. 14), 11.

18 GAUSE, Kirchengeschichte (wie Anm. 16), 70.

19 Margarete HUBRATH, Einführung, in: Geschlechter-Räume. Konstruktionen von »gender« in Geschichte, Literatur und Alltag (Literatur – Kultur – Geschlecht. Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte 15), hg. v. DERS., Köln/Weimar/Wien 2001, 1–6, hier: 2.

20 Karin HAUSEN/Heide WUNDER, Einleitung, Frauengeschichte – Geschlechtergeschichte (Geschichte und Geschlechter 1), hg. v. DENS., Frankfurt a. M./New York 1992, 9–18, hier: 11.

21 Werner AFFELDT, Einführung, in: Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen, hg. v. DEMS., Sigmaringen 1990, 9–29, hier: 28. – Vgl. DERS., Frühmittelalter und Historische Frauenforschung, in: Frauen in der Geschichte VII. Interdisziplinäre Studien zur Geschichte der Frauen im Frühmittelalter. Methoden – Probleme – Ergebnisse (Geschichtsdidaktik 39), hg. v. DEMS. u. Annette KUHN, Düsseldorf 1986, 10–30, hier: 10–12, 21–25. – GAUSE, Kirchengenge-

Familienformen, ihrer Arbeitsorganisation und ihrer sozialen Stellung, nicht zuletzt ihres kulturellen Selbstverständnisses ließen sich – dies ist gleichsam der dritte Schritt – in ein

schichte (wie Anm. 16). – FREVERT, Frauen-Geschichte (wie Anm. 15). – Michael MITTERAUER/Reinhard SIEDER, Einleitung, in: Historische Familienforschung, hg. v. DENS., Frankfurt a.M. 1982, 10–39. – Karin HAUSEN, Einleitung, Frauen suchen ihre Geschichte. Historische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. DERS., München 1987, 9–22. – Gisela BOCK, Historische Frauenforschung. Fragestellungen und Perspektiven, in: Ebd., 24–62. – Claudia ULBRICH, Aufbruch ins Ungewisse. Feministische Frühneuezeitforschung, in: Frauengeschichte: gesucht – gefunden? Auskünfte zum Stand der historischen Frauenforschung, hg. v. Beate FIESLER u. Birgit SCHULZE, Köln/Weimar/Wien 1991, 4–21. – Karin HAUSEN, Frauenräume, in: DIES./WUNDER, Frauengeschichte (wie Anm. 20), 21–24. – DIES., Öffentlichkeit und Privatheit. Gesellschafts-politische Konstruktionen und die Geschichte der Geschlechterbeziehungen, in: Ebd., 81–88. – Hedwig RÖCKELEIN, Historische Frauenforschung. Ein Literaturbericht zur Geschichte des Mittelalters, in: Historische Zeitschrift 255 (1992), 377–409. – Heide WUNDER, Frauen in der Geschichte der Frühen Neuzeit, in: »Er ist die Sonn', sie ist der Mond«. Frauen in der Frühen Neuzeit, hg. v. DERS., München 1992, 7–10. – Nancy KAISER, Vorwort, in: Selbst bewusst. Frauen in den USA, hg. v. DERS., Leipzig 1994, 27–75. – Joan W. SCOTT, Gender: Eine nützliche Kategorie der historischen Analyse, in: Ebd., 27–75. – Gerda LERNER, Autobiographische Notizen als Einleitung, in: DIES., Frauen finden ihre Vergangenheit. Grundlagen der Frauengeschichte, Frankfurt a.M./New York 1995, 19–37. – Thomas KÜHNE, Männergeschichte als Geschlechtergeschichte, in: Männergeschichte. Geschlechtergeschichte. Männlichkeit im Wandel der Moderne (Geschichte und Geschlechter), hg. v. DENS., Frankfurt a.M./New York 1996, 7–30. – Josef EHMER/Tamara K. HAREVEN/Richard WALL, Vorwort, in: Historische Familienforschung. Ergebnisse und Kontroversen. FS Michael Mitterauer, hg. v. DENS., Frankfurt a.M./New York 1997, 7–15. – Geschlechtergeschichte und Allgemeine Geschichte. Herausforderungen und Perspektiven (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 5), hg. v. Karin HAUSEN u. a., Göttingen 1998. – Rüdiger SCHNELL, Freundiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs. Textsorten und Geschlechtskonzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit (Geschichte und Geschlechter 23), Frankfurt a.M./New York 1998. – DERS., Geschlechtergeschichte, Diskursgeschichte und Literaturgeschichte. Eine Studie zu konkurrierenden Männerbildern in Mittelalter und Früher Neuzeit, in: Frühmittelalterliche Studien 32 (1998), 307–364. – Veronika AEGERTER u. a., Vorwort der Herausgeberinnen, in: Geschlecht hat Methode. Ansätze und Perspektiven in der Frauen- und Geschlechtergeschichte. Beiträge der 9. Schweizerischen Historikerinnentagung 1998, hg. v. DERS. u. a., Zürich 1999, 9–16. – Brigitte STUDER, Von der Legitimations- zur Relevanzproblematik. Zum Stand der Geschlechtergeschichte, in: Ebd., 19–30. – Claudia HONEGGER/Caroline ARNI, Vorwort. Preface, in: Gender – die Tücken einer Kategorie. Geschichte und Politik, hg. v. DENS., Zürich 2001, 7–17. – Joan W. SCOTT, Millennial Fantasies. The future of »Gender« in the 21st Century. Die Zukunft von gender. Fantasien zur Jahrhundertwende, in: Ebd., 19–63. – Claudia OPITZ, Gender – eine unverzichtbare Kategorie der historischen Analyse. Zur Rezeption von Joan W. Scotts Studien in Deutschland, Österreich und der Schweiz, in: Ebd., 95–116. – Bernd-Ulrich HERGEMÖLLER, *Masculus et femina*. Systematische Grundlinien einer mediävistischen Geschlechtergeschichte (Hergemöllers historiographische Libelli 1), Hamburg 2001. – Gender in Early Modern German History, hg. v. Ulinka RUBLACK, Cambridge 2002. – Angelika EPPLE, Empfindsame Geschichtsschreibung. Eine Geschlechtergeschichte der Historiographie zwischen Aufklärung und Historismus (Beiträge zur Geschichtskultur 26), Köln/Weimar/Wien 2003. – WUNDER, Frauen- und Geschlechtergeschichte (wie Anm. 13), 304–324. – Anne JENSEN, Grundsätzliche Überlegungen zur historischen Frauenforschung anhand von Fallbeispielen aus der christlichen Spätantike, in: Formen weiblicher Autorität. Erträge historisch-theologischer Frauenforschung (Theologische Frauenforschung in Europa 17), hg. v. DERS. u. Michaela SOHN-KRONTHALER, Wien 2005, 9–25. – Claudia OPITZ, Um-Ordnungen der Geschlechter. Einführung in die Geschlechtergeschichte (Historische Einführungen 10), Tübingen 2005. – Kirsten HEIN-SOHN/Stefanie SCHÜLER-SPRINGORUM, Einleitung, in: Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 28), hg. v. DENS., Göttingen 2006, 7–22. – Ehe – Familie – Verwandtschaft. Vergesellschaftung in Religion und sozialer Lebenswelt, hg. v. Andreas HOLZEM u. Ines WEBER, Paderborn u. a. 2008.

Gesamtbild nur integrieren, wenn sich die nach Geschlechtermustern und -beziehungen fragende Genderforschung nochmals ausweitete zu einer umfassenden Geschichte sozialer Gruppen und Formationen, in der die Geschlechtertypologien und geschlechterbezogenen Verhaltensformen eingeordnet wurden in umfassendere Funktionssysteme der Gesellschaft als Ganzer²².

Philosophie und Psychologie haben die Geschlechtergeschichte mit relevanten Debatten und Kontroversen bereichert: Ist die Unterscheidung zwischen *sex* (dem biologischen Geschlecht) und *gender* (der sozialen Verhandlung darüber, was und vor allem wie Männer und Frauen sind und sein sollen) nicht selbst ein Konstrukt aufgeklärter Männer, das Frauen in den Bereich der ›Natur‹ verweist, für sich selbst aber ›Kultur‹ in Anspruch nimmt? »Nicht genetische, hormonelle oder anatomische Unterschiede zwischen Frauen und Männern«, darum wird hier verhandelt, seien »demnach ursächlich für Rollenbilder und Selbstwahrnehmung und für soziale Hierarchien und Ausschlussmechanismen verantwortlich, sondern die Schlussfolgerungen, die aus solchen Unterschieden gezogen

22 Vgl. als Gesamtdarstellungen insbesondere: Geschichte der Familie, 4 Bde., hg. v. André BURGUIÈRE u. a., Frankfurt a. M./ New York 1996–1998. – Andreas GESTRICH/ Jens-Uwe KRAUSE/ Michael MITTERAUER, Geschichte der Familie (Europäische Kulturgeschichte 1), Stuttgart 2003.

Die Sozial- und Gesellschafts- wie die Kulturgeschichte weist hier lange Linien der Forschungsentwicklung auf: Vgl. z. B. John HAJNAL, European Marriage Pattern in Perspective, in: Population in History. Essays in Historical Demography, hg. v. David V. GLASS u. David E. C. EVERSLEY, London 1965, 101–143. – Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas (Industrielle Welt 21), hg. v. Werner CONZE, Stuttgart 1976. – David HERLIHY, Land, Family, and Women in Continental Europe, 701–1200, in: Women in Medieval Society (The Middle Ages), hg. v. Susan M. STUARD, Philadelphia 1977, 13–45. – DERS. Medieval Households (Studies in Cultural History), Cambridge (Mass.)/London 1985. – Familienstruktur und Arbeitsorganisation in ländlichen Gesellschaften, hg. v. Josef EHMER u. Michael MITTERAUER, Wien 1986. – Reinhard SIEDER, Sozialgeschichte der Familie (Neue Historische Bibliothek), Frankfurt 1987. – Peter LASLETT, Verlorene Welten. Geschichte der vorindustriellen Gesellschaft (Kulturstudien. Bibliothek der Kulturgeschichte 13), Wien/Köln/Graz 1988. – Winfried FREITAG, Haushalt und Familie in traditionellen Gesellschaften. Konzepte, Probleme und Perspektiven der Forschung, in: Geschichte und Gesellschaft 14 (1988), 5–37. – Michael MITTERAUER, Historisch-anthropologische Familienforschung. Fragestellungen und Zugangsweisen (Kulturstudien 15), Köln/Wien 1990. – Richard VAN DÜLMEN, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Bd. 1: Das Haus und seine Menschen. 16.–18. Jahrhundert, München 1990. – EHMER/HAREVEN/WALL, Historische Familienforschung (wie Anm. 21). – Jack GOODY, Geschichte der Familie (Europa bauen), München 2002. – DERS., Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa, Berlin 1986. – Georg W. OESTERDIEKHOF, Familie, Wirtschaft und Gesellschaft in Europa. Die historische Entwicklung von Familie und Ehe im Kulturvergleich (Der Europäische Sonderweg 6), Stuttgart 2002. – Anita GUERREAU-JALABERT/Régine LE JAN/Joseph MORSEL, Familles et parentés, in: Les tendances actuelles de l'histoire du moyen âge en France et en Allemagne. Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998) organisés par le Centre National de la Recherche Scientifique et le Max-Planck-Institut für Geschichte (Histoire ancienne et médiévale 66), hg. v. Jean-Claude SCHMITT u. Otto G. OEXLE, Paris 2003, 433–446. – Bernhard JUSSEN, Commentaire. Famille et parenté. Comparaison des recherches françaises et allemandes, in: Ebd., 447–460. – Eheschließungen im Europa des 18. und 19. Jahrhunderts. Muster und Strategien (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 197), hg. v. Christophe DUHAMELLE u. Jürgen SCHLUMBOHM, Göttingen 2003. – Michael MITTERAUER, Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs, München 2004. – Familienbände – Familienschande. Geschlechterverhältnisse in Familie und Verwandtschaft, hg. v. Eva LABOUIE u. Ramona MYRRHE, Köln/Weimar/Wien 2007. – Ehe – Haus – Familie. Soziale Institutionen im Wandel 1750–1820, hg. v. Inken SCHMIDT-VOGES, Köln/Weimar/Wien 2010. – Das Haus in der Geschichte Europas. Ein Handbuch, hg. v. Joachim EIBACH u. DERS., Berlin 2015.

werden.«²³ Für eine Geschlechtergeschichte des Christentums ist das alles sehr herausfordernd: Ist das Christentum jene Religion gewesen, die sich unablässig bemüht hat, das biologische Geschlecht zu einem Teil der Schöpfungsordnung zu erklären und somit zu ›naturalisieren‹? Und ließ sich damit die Minderstellung der Frau nicht besonders gut begründen? Auf der anderen Seite: Reicht es hin, Geschlechtergeschichte stets nur als eine Geschichte der Diskurse und Spiele der Macht zu schreiben? Geschlecht sei nicht etwas, was uns von Zeugung oder Geburt an zueigen sei, als etwas, was wir ›haben‹ oder ›sind‹. Sondern Geschlecht entstehe durch das, was wir tun (*doing gender*)²⁴. Natürlich tun wir das nicht voraussetzungslos. Aber müssen wir uns nicht auch mit den Handlungsmöglichkeiten (der *agency*) beschäftigen, mit den Grenzverschiebungen, mit der Selbstermutigung und Selbstermächtigung, die von biblischen Vorbildern ausgingen, von heiligen Frauen und Männern, von der permanenten Herausforderung durch die heiligen Schriften und die Traditionen ihrer Aneignung, ein umfassenderes, konsequenteres, ethisierteres Menschsein zu erproben? Die Geschichte des Christentums ist voll von ängstlichen Grenzziehungen und institutionellen Sanktionen. Aber sie ist auch voll von Beispielen, in denen sie sich gegen die charismatische Wucht einer spirituellen *agency*, die das Verhandeln über Geschlecht nachhaltig veränderte, nicht durchsetzen konnte. Drittens hat in den 1990er-Jahren eine Debatte die *Gender*-Forschung sehr aufgewühlt, die sich der permanenten Fixierung auf die Diskurse und auf das sozial Konstruierte entziehen wollte. Man verwies auf die Leiblichkeit, ja Körperlichkeit von Erfahrungen, die Menschen in ihrer Geschlechtlichkeit machten. Das ›Selbst‹ sei ohne die körperliche und sinnlich-sensitive Kontaktfläche zur Umwelt gar nicht denkbar. *Gender*-Geschichte sei eine Spurensuche (*tracing*), wie Menschen durch die Allgegenwart des Geschlechtlichen mit Markierungen versehen, aber auch sich selbst markieren würden (*marking*). Für die Geschichte des Christentums sind das höchst bedeutsame Probleme: Unsere Quellen sind voll von Beispielen, in denen der Körper zum Ausdrucksmittel religiöser Erfahrungen, Lebenskonzepte und Tugend- wie Lasterkatalogen wurde, vom Ort der *imitatio* Christi bis zur höllischen Höchststrafe. Die größten Widerstände in christlich geprägten Milieus ruft bis heute eine vierte Debatte hervor, die in der anglo-amerikanischen Forschung als *queer theory* diskutiert wird (*queer* bedeutet suspekt, verdächtig, zweifelhaft, aber in übertragener Bedeutung auch homosexuell). An die *Gender*-Forschung gelangte die kritische Rückfrage, ob denn die bipolare Eindeutigkeit der Geschlechter überhaupt vorausgesetzt werden dürfe, ob man damit nicht von vornherein Homosexualität, Transsexualität, Intersexualität als Abweichung von einer Norm kennzeichne und abwerte. ›Heteronormativität‹ bezeichne eine Haltung, derzufolge die wechselseitige Bezogenheit von Mann und Frau, in welcher kulturellen Ausgestaltung auch immer, die Norm sei, alles andere jedoch eine Art Fehlfunktion der Geschlechtsidentität. Das Irritierende daran für unsere Fragestellungen ist, dass das Christentum sich von seinen biblischen und schöpfungstheologischen Grundlagen her immer ganz eindeutig für die Bipolarität von Mann und Frau ausgesprochen und engagiert hat, selbst die asketischen Konzepte sexueller Enthaltsamkeit bezogen sich auf diese Norm. Seit dem 19. Jahrhundert ist das bürgerliche Ideal der (Kern-)Familie damit engstens verwoben gewesen, samt allem Patriarchalismus, der da herrschte. Der Wirklichkeit jedoch hat das nie (ganz) entsprochen. Wir verfügen über viele Beispiele, in denen geschlechtliche Eindeutigkeit gerade nicht gewünscht war oder kreativ überstiegen wurde, etwa in den allegorischen Auslegungen des Hohenliedes, in der Mystik, in klösterlichen Passionsbetrachtungen usw. Und wir haben – unabweis-

23 OPITZ-BELAKHAL, Geschlechtergeschichte (wie Anm. 4), 14.

24 Vgl. ebd., 27. – Zur ganzen hier verkürzt abgebildeten sehr instruktiv ebd., 10–38.

bar – eine theoretisch immer verurteilte, praktisch aber hoch relevante homoerotische Praxis von Frauen und Männern, die ganz einvernehmlich, oft aber auf horrende Weise missbräuchlich war. Nicht die Praxis als solche, sondern deren oft als *queer* erscheinende oftmals spirituell überhöhte Legitimation verbindet die Geschichte des Christentums mit diesen Debatten. Der Widerstand christlicher Milieus und Gruppen gegen die Auflösung der bipolaren Geschlechterordnung, die oft in einem Atemzug als Auflösung der Familie gefürchtet wird, spiegelt selbst noch einmal die Wirkungsgeschichte einer westeuropäischen Geschlechtergeschichte unter dem Einfluss des Christentums. Die Kirche des Mittelalters und die Konfessionen der Neuzeit haben einen enormen Einfluss auf die intellektuellen und alltäglichen Diskurse wie auf die Erfahrung von Körperlichkeit, Räumlichkeit, Lebensentwurf und ›Schicksalsbestimmung‹ von Männern und Frauen gehabt. Dem Christentum ist es besonders gut gelungen, Geschlechtsunterschiede gesellschaftlich zu verankern. Eben diese Wirkmächtigkeit lieferte den Ausgangspunkt für alle zeitgenössischen *Gender*-Debatten. Das ist Grund genug, nun umgekehrt zu fragen: Wie wurde eben dieser Prozess angestoßen und fortgeführt? Welche Vielschichtigkeiten und Uneindeutigkeiten rief das hervor²⁵?

Welche Einsichten unsere Tagung hervorgebracht hat und welche neuen Forschungs-ideen sich daraus jeweils ergeben, ist nun zu erheben.

3. Die Vernetzung unserer Einsichten: Selbstkonzepte – Gendering – Beziehungen

Diese drei zentralen Dimensionen unseres Themas bestimmten die Struktur der Tagung. Es kann hier nicht darum gehen, irgend etwas Abschließendes zu formulieren. Vielmehr ist als Ergebnis der Tagung festzuhalten, wie offen die Fragehorizonte noch sind, denen wir uns zugewandt haben.

Die drei zentralen Dimensionen unseres Themas sind – das zeigen alle Beiträge – nicht linear zu denken. In eher kreisenden Zuschreibungen stehen sie jeweils im Vordergrund, wenn die Idee von Männlichkeit und Weiblichkeit zur Debatte steht, jene Eigenschaften und Rollen, die den Geschlechtern zugeschrieben werden oder in die sie sich selbst fügen. Fragt man nach den Verflechtungen von Selbstkonzepten, Gendering-Strategien und Beziehungsentwürfen, dann verändert sich das Bild je nachdem, welche der drei Dimensionen man in den Vordergrund rückt. Daraus ergeben sich je spezifische Überlegungen und Anregungen zu weiterer Forschung, die am Ende eines jeden Abschnitts markiert werden.

3.1 Selbstkonzept – Gendering – Beziehung

Es scheinen keine Selbstkonzepte denkbar zu sein, denen nicht schon Varianten des *Gendering* zugrunde liegen. Jedenfalls lassen sie sich historisch nicht konkretisieren; wir verfügen über kein Beispiel. Ein Selbstkonzept, das von allen Geschlechterzuschreibungen seines Umfeldes abstrahierte, würde als Konzept gar nicht verstanden werden. Einem Selbstkonzept, das alle Geschlechterzuschreibungen absichtlich von sich würfe, wäre

25 Vgl. Ulrike GLEIXNER, *Gendering Tradition and Rewriting Church History*, in: *Gendering Historiography. Beyond National Canons*, hg. v. Angelika EPPLE u. Angelika SCHASER, Frankfurt a. M./New York 2009, 105–116.

nicht einmal als hart kontrastierendes Mitleben in einer Gesellschaft möglich. Nein – vielmehr deuten die Beiträge dieser Tagung darauf hin, dass auch die Selbstkonzepte in hohem Maße auf kulturellen Aushandlungsprozessen basieren und nur deswegen eine Variabilität von Beziehungen stiften.

Die Reformnonnen des observanten Dominikanerinnenordens entwerfen sich als ›reine‹ Beterinnen, deren konsequent praktizierte und visualisierte Abkehr von der Welt eine überlegene Gottesbeziehung durch engelgleiche Liturgie ermöglichen soll. Das ist keine bezugslose Erfindung. Ohne die Reinheitsvorstellungen des 15. Jahrhunderts und ohne die ›weltlichen‹ Frauen zugeschriebene Gebundenheit an geistig-geistliche Niederungen wäre ein solches Selbstkonzept gar nicht als wertvoll zu etablieren (Stefanie Neidhardt). Heloisa entwirft sich selbst als Hieronymus-Schülerin Marcella, nicht als Paula. Sie wählt damit aus Rahmungen, in denen vorbildlich christliche weibliche Gelehrsamkeit bereits abgebildet ist – aber immerhin: Sie wählt und adaptiert (Regina Heyder). Die Äbtissin konzeptualisiert ihr Amt als reichsfürstliche Handlungsgewalt. Aber diese Welt ist geordnet und begrenzt durch je eigene Rahmungen: die Reichsverfassung, die Wahlkapitulation, die adelige Familienordnung. Und in allen diesen Rahmungen vollzieht sich *Gendering*: Zuschreibung, wie man als Mann oder Frau in solchen Kontexten zu agieren, zu denken, zu fühlen und sich zu zeigen hat (Sabine Klapp).

Selbstkonzepte sind also als ›*Reframing*‹ – als Neu-Rahmung – konkreter historischer Anwesenheiten des Selbst in kulturellen Umwelten zu verstehen. Selbstkonzepte versuchen die Beharrungskraft des *Gendering* zu dynamisieren, die klar abgesteckten Räume sozial konstruierter Angemessenheit zu weiten oder zu öffnen. Selbstkonzepte stoßen ständig an Grenzen, aber bearbeiten diese auch beharrlich. In diesen Potentialen der Dynamisierung und in den Leistungen und Limits ihrer Nutzung sehen wir eine erste vorrangige Forschungsaufgabe.

3.2 *Gendering* – Beziehung – Selbstkonzept

Gendering kann eine Form annehmen und eine Diskursmacht gewinnen, die gegen alle Wandlungsdynamik von Beziehungen durch *Reframing* von Selbstkonzepten immunisiert – mindestens immunisieren will. Dabei muss es keineswegs um Paar-Beziehungen gehen. Auch wie Männer und Frauen sich in der Kirche, in der Öffentlichkeit oder in der Politik verhalten, welche Chancen der Artikulation und Teilhabe ihnen eingeräumt werden, was gute Priester und wahre Nonnen sind, wer Zugang zu welchen Typen religiösen Expertentums haben soll, welche intellektuelle Kapazität und welche charismatische Intuition Akzeptanz und Zulauf finden – alles das wird hier mitverhandelt.

Die Semi-Religiösen der Frühen Neuzeit beanspruchen in einem lang währenden Härte-Test die Festigkeit der Grenzen, die Frauen im ›Stand der Vollkommenheit‹ gezogen werden – wesentlich strikter seit dem Konzil von Trient (1545–1563) als noch im Mittelalter. Aber gerade diese Bemühungen offenbaren die enorme Diskursmacht einer Formung von Geschlechterrollen und Formierung von Geschlechterbeziehungen, die unter verstärktem Einsatz institutioneller Mittel und geistlich begründeter Autorität zunächst etabliert und dann hartnäckig verteidigt werden. Wo semi-religiöse Frauen versuchen, unter Berufung auf biblische und heilige Vorbilder Grenzen ihrer Handlungsräume zu verschieben, können sehr allgemeine Vorstellungen über religiöse Schicklichkeit (das *decorum*) auch höchst gebildete und engagierte Lebens- und Arbeitsmodelle verurteilen und ›unschädlich‹ machen, selbst solche wie die Mädchenbildung und die offene Sozialarbeit, die von konkurrierenden gesellschaftlichen Anforderungen her höchst nützlich wären (Michaela Bill-Mrziglod). Die Vorstellungen von ›Männern der Tat‹ und ›Frauen

der Opferwilligkeit gewinnen an Selbstevidenz, wenn bürgerliche Lebensordnungen, pädagogische Erziehungslehren und -praktiken, kirchliche Predigt und polizeiliche Sanktionsmechanismen der Obrigkeit einander wechselseitig plausibilisieren und verstärken (Bernhard Schneider). Diese Beiträge zu unserer Tagung offenbaren mit erneut starken Belegen, was aufgrund von Alltagswissen und bisherigen Forschungsergebnissen evident scheint: Männer haben in der Geschichte des Christentums ungleich größere Möglichkeiten, Frauen zu gendern als umgekehrt.

Angesichts solcher Befunde ist die Neigung wie Gefahr nicht zu übersehen, in die ›Frauenforschung‹ eines frühen Stadiums feministischer Geschichtsbetrachtung zurückzukehren. Ihr ging es zunächst darum, diese strukturelle Benachteiligung von Frauen offenzulegen. Das war (und bleibt) wichtig, aber eben nur die eine Seite der Medaille. Ebenso bedeutsam ist die Wahrnehmung, in welchem Maß sich auch Männer selbst modellieren oder modellieren lassen müssen. Unter Priestern der frühen Neuzeit ist es bis zur Gewalttätigkeit und Brandstiftung strittig, wie ein guter tridentinischer Geistlicher zu formen sei. Es sind die Selbstkonzepte von absichtsvoll kanonisierten Heiligen, die den Priester als je spezifischen Typus festlegen: als asketischen Alten, der die Bedrohung der Geschlechtlichkeit überwunden hat, als durchgeistigten Intellektuellen, dem Reflexion und Kontemplation auch mystische Erfahrung frei stellen, oder als virile Schönheit, dessen kräftiger Körperbau, durchpulster Teint und glutvoller Blick zum Symbolismus kirchlicher Gnadenströme verklärt werden. Auch von diesen Erscheinungsformen des *Gendering* her werden Beziehungen vorgeformt, die abweichende, deviante Selbstkonzepte gerade verhindern sollen: Der heilige Priester kann an Maria jene Muster von durchgeistigter wie erotisierter Nähe und Liebe riskieren, die auch für seine professionellen Umgangsformen stilbildend wirken sollen (Milan Wehnert).

Stellt man also in unseren Verflechtungsüberlegungen das *Gendering* vornean, stellen sich neue Forschungsfragen: Ist in der Christentumsgeschichte das Fixierende des *Gendering* tendenziell dominanter als das Dynamische des Selbstkonzepts? Sind Männer eher fromme Verteidiger etablierter Muster; fordern Frauen diese eher heraus, so sehr sie sie auch integriert haben? Diese Unterscheidung scheint auf einfache Weise einleuchtend, trifft aber genau deshalb kaum zu. Sie übersieht, wie unabweisbar das Christentum auch jenseits von Mann-Frau-Unterscheidungen eine permanente Herausforderung gewesen ist, je sich selbst neu zu entwerfen, je die eigene Gruppe und ihre Lebensweise zu re-formieren. Gerade auch in diesen ›Innovationslaboren‹ (Gert Melville) apostolischen und geistlichen Lebens, in denen Geschlechterfragen oft gar nicht im Vordergrund standen, erweist sich die Dynamik religiösen Wissens²⁶, die von einer permanenten Neu-Aneignung der Offenbarungstexte und einer permanent kritischen Gegenüberstellung normativer Traditionsbestände und aktueller Lebensformen ausging. In dieser weitaus komplexeren Konstellation die oft unbestimmt und unthematisch mitlaufenden *Gender*-Konzepte freizulegen, das wäre eine angemessene Forschungsaufgabe. Man wird, so die These unserer gemeinsamen Überlegungen, Symmetrie und Asymmetrie der Mann-Frau-Beziehungen gleichermaßen im Blick behalten müssen, die ihrerseits die Spannungen zwischen dem ersten und dem zweiten Schöpfungsbericht der Genesis aufnehmen: Frauen haben gleichen Zugang zur Kirche und zum durch sie vermittelten Heil. Aber

26 Zu Begriff und Forschungskonzept vgl. Andreas HOLZEM, Die Wissensgesellschaft der Vormoderne. Die Transfer- und Transformationsdynamik des ›religiösen Wissens‹, in: Die Aktualität der Vormoderne. Epochenentwürfe zwischen Alterität und Kontinuität (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 23), hg. v. Klaus RIDDER u. Steffen PATZOLD, Berlin 2013, 233–265.

Frauen haben keinen Zugang zu jenem Expertenstatus, der in der Kirche Leitung ermöglicht und heilsvermittelndes Handeln autorisiert. Frauen erleben und leben eine ebenso intensive Christusbeziehung in allen ihren mystischen und caritativen Dimensionen wie Männer, aber sie müssen sich dabei kontrollieren lassen. Frauen und Männer unterliegen mit ihren Reformidealen kritischer Evaluation, aber Frauen werden immer von Männern, Männer umgekehrt niemals durch Frauen bewertet, jedenfalls nicht in institutionalisierten Vollzügen. Man könnte das beliebig fortsetzen, und es gilt mehr oder weniger ähnlich für alle christlichen Konfessionen. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg haben sich in den Gesellschaften der westlichen Moderne emanzipatorische und egalitäre Entwicklungen in den evangelischen Konfessionen deutlich schneller vollzogen als in den katholischen und orthodoxen.

Und bei allen Reflexionen auf das Mann-Frau-*Gendering* sollte man auch nicht vergessen, dass sich bedeutende Kirchenmänner und christliche Herrscher teils ganz außerordentlich für den griechischen Hermaphroditos-Mythos interessiert haben, was sich immer wieder in bedeutenden Kunstwerken niederschlug – etwa des Prado in Madrid oder des Louvre in Paris. Dass Geschlechter und Geschlechterzuschreibungen auf eine irritierende Weise uneindeutig sein können, hat man immer gewusst, theologisch aber nicht integriert. Hier setzte die bipolare Eindeutigkeit der Offenbarungstexte der Theologie eine Grenze, nicht aber der geistlichen Erfahrung, auch nicht der sexuellen Praxis.

3.3 Beziehung – Selbstkonzept – Gendering

Stellt man schließlich drittens die Beziehungen scharf, dann ergibt sich aus den bisherigen Überlegungen die eigentlich kritische Frage: Die Dynamik des religiösen Wissens und der religiösen Praktiken, die sich immer wieder kritisch und kreativ auf Bibeltexte und Gründungsereignisse der Christentumsgeschichte zurückbeziehen, ist geschlechtertypologisch zunächst einmal symmetrisch. Die Chancen hingegen, die diesen Experimenten eingeräumt werden, werden in den meisten Fällen – mindestens zunächst – machtgestützt asymmetrisch gehalten. Müssen sich dann innovative, herausfordernde Geschlechterbeziehungen, um dynamisch zu sein, ständig als eher unwahrscheinliche Behauptung von Selbstkonzepten gegen die diskursmächtigen Formationen des *Gendering* erweisen?

Viele Beiträge unserer Tagung deuten in diese Richtung. Franziskaner und Klarissen müssen ihr eigenes Verständnis angemessenen Ordenslebens gegen immer dominierender auftretenden Wandlungsdruck der Observanzbewegung verteidigen. Sie haben dafür aus ihrer Sicht gute Gründe, müssen die freundschaftlichen Allianzen, die sie etablieren, aber dennoch als unziemlich denunzieren lassen (Tjark Wegner). Ein Wissenschaftler wie Johannes Kepler (1571–1630), der über Männlichkeit und Weiblichkeit im Rahmen universalistischer Konzepte nachdenkt, um auf mathematischem Wege den Heilsplan Gottes zu entschlüsseln, muss sich in die Niederungen der zeitgenössischen Misogynie begeben, um seine Mutter aus einem Hexenprozess zu retten (Ulinka Rublack²⁷). Die Reformation verschiebt die Grenze sexueller Reinheit: vom Zölibat zur sittsamen Ehe. Was Zunftordnungen des 15. Jahrhunderts vorbereitet haben, wird nun allgemeiner Standard. Die Ehe ist eine öffentlich kontrollierte In-

27 Der Vortrag von Ulinka RUBLACK, »Der Astronom und die Hexe. Johannes und Katharina Kepler« konnte hier leider nicht dokumentiert werden. Ihre Entdeckungen und Überlegungen zu Johannes Kepler und seiner Mutter sind erschienen unter dem Titel: *The Astronomer and the Witch. Johannes Kepler's Fight for his Mother*, Oxford 2015. Das Buch wird umgehend auch in einer deutschen Ausgabe erscheinen.

stanz, die kaum Gestaltungsspielräume lässt. Sie wird vielmehr, durch Gesetzgebung und Gerichtsordnungen, aber auch durch die Inszenierung von Normabweichungen im Reformationstheater, zum Kern des öffentlichen Gemeinwohls erklärt. In den Bibeldramen, die das popularisieren sollen, steht die normierte, nicht die individuierte Beziehung im Mittelpunkt der Moraldidaktik (Judith Pfeiffer). Im gesellschaftlichen und geistlichen Verkehr pietistischer Frauen und Männer entstehen nur deshalb neue Freiräume der Selbsterfahrung und des Austausches, weil überkommene Zuschreibungen von Eigenschaften und Rollen bewusst preisgegeben werden. Das bleibt aber für Ehebeziehungen nicht folgenlos: Der Wandel dessen, was Frauen in Konventikeln zugestanden wird, stößt in den Zweierbeziehungen auf eben jene *Frames* konventioneller Geschlechterstereotypen, deren Wirkmacht und Geltungsanspruch sich in männlichen Erwartungen an Frauen nach wie vor ganz traditionell auswirken (Ulrike Gleixner). Die Aufbrüche, die Paare in ihren Beziehungen vollziehen, können hinter andrängenden Zeiterfahrungen für die Allgemeinheit bedeutungslos werden, ermöglichen individuell aber um so dichtere Erfahrungen. Die beiden Beiträge zur Geschichte des Nationalsozialismus machen das auf sehr unterschiedliche Weise deutlich: Der Münchner Kardinal Michael von Faulhaber (1869–1952) und seine geistliche Freundin kennzeichnen ihre Beziehung nicht als Experiment eines allgemeinen Aufbruches, sondern als quasi heilige Besonderheit. Dieser Legitimationstyp einer Beziehung, die allen zeitgenössischen Regeln einer bischöflichen wie unverheirateten ›Fräulein‹-Existenz widerspricht, wahrt Grenzen: Spiritualisiert, in einen Ausnahme-Heilsraum projiziert wird ein Verhältnis, das erotisch, aber nicht sexuell ist, und dessen Attraktivität auf geistigem wie seelenverwandtschaftlichem Austausch beruht, durch Selbstrestriktion und Geheimnis aber in Spannung gehalten wird (Antonia Leugers). Ganz anders das Ehepaar Helmuth James (1907–1945) und Freya von Moltke (1911–2010), in der letzten Verdichtungsphase seiner Beziehung umgeben vom offenen NS-Terror. Das Unkonventionelle – das Paarsein auf Augenhöhe, die Vertauschung von Geschlechtszuschreibungen in der Anrede, die empfindsame Tiefe und der theologische Mut des Austausches – hat hier einen anderen Ort. Diese Intimität ist besonders, aber nicht illegitim. Sie bleibt verborgen, nicht weil sie anrücklich, sondern auf eine kompromisslose Weise aufrichtig ist (Juliane Mager).

Daraus ergeben sich wiederum Konsequenzen für zukünftige Forschung zu Gender-Debatten des Christentums: Die entscheidende Frage ist wohl die, wie wichtig, im Vordergrund stehend, und auf welchen Wegen vernetzt die Mann-Frau-Unterscheidung für die jeweiligen Akteure jeweils gewesen ist, wenn sie im Rahmen christlich geprägter Welt-, Lebens- und Selbstverständnisse über ihre Beziehungen nachdachten und an ihnen arbeiteten. Wenn man genauer hinschaut, so wie wir das auf dieser Tagung getan haben, dann ist auffällig, wie durchzogen auch auf den ersten Blick ganz anders strukturierte Kontroversen und Kampagnen von Kritiken der Geschlechtertypologie und von Sehnsucht nach Individuation (was beileibe nicht dasselbe ist) gewesen sind. Wie, kurz gefasst, verhalten sich Mann-Frau-Unterscheidungen zu den vielfältigen anderen Produktionen von Differenz, die wir in historischen Gesellschaften ebenso beobachten wie in zeitgenössischen? Man gewinnt gleichzeitig den Eindruck, dass dieses Drängen auf thematisches Vorkommen des Unterscheidungsmerkmals Geschlecht immer wieder neu durchgesetzt werden muss. Für starke Gruppen und Institutionen lohnt es sich offenbar, das enorm kritische Differenzpotential der Lebenswirklichkeit und Lebensdeutung von Männern und Frauen im Christentum eher zu verbergen oder einzuhegen. Bis in die allerjüngste Zeitgeschichte wird auch die Aufweichung bipolarer Eindeutigkeit eher irritiert zur Kenntnis genommen. Und der Streit, ob Geschlecht eine biologische oder eine kulturell

konstruierte Wirklichkeit oder doch im Regelfall beides in wechselseitiger Bedingtheit ist, beschäftigt keineswegs nur die kirchlichen Öffentlichkeiten²⁸.

Unter Milliarden von Menschen scheint es das unstillbare Bedürfnis jeder und jedes einzelnen zu sein, als Frau oder Mann für einen anderen Menschen oder für nahe Wenige jemand unaustauschbar Besonderes zu sein. Daneben tritt etwas spezifisch Christliches: das Verlangen nämlich, in den je besonderen Ereignisweisen des eigenen Lebens dem Vorbild schlechthin, Jesus Christus, auf eine je spezifische Weise ähnlich zu werden. Wie das in einer enormen Vielfältigkeit von Gerechtigkeit und Liebe verwirklicht werden kann, und zwar für Frauen und Männer auf eine je besondere Weise, dafür bietet die Geschichte des Christentums wichtige Einsichten. Viele Wege dorthin aber wurden und werden auch von vornherein verschlossen oder, einmal betreten, anschließend abgeschnitten. Anlass genug für weitere Forschungen und Debatten.

28 Vgl. jüngst: Michael McCULLOUGH, Unter der Gürtellinie, in: Süddeutsche Zeitung, Feuilleton, 25.02.2016. – Vgl. auch Susanne ZEHETBAUER, Rollenbilder. Typisch Mann. Typisch Frau. Dass sich Männer und Frauen unterscheiden, ist jedem klar. Doch worin die Unterschiede bestehen, ist nicht so leicht zu beantworten, in: Engagiert. Die christliche Frau. Zeitschrift des Katholischen deutschen Frauenbundes Heft 5 (2016), 6–13.