

---

**Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte**  
Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris  
(Institut historique allemand)  
Band 25/3 (1998)

DOI: 10.11588/fr.1998.3.61444

---

#### Rechtshinweis

Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

MARGRIT PERNAU-REIFELD

»CELLES QUI N'ONT PAS ÉCRIT«.  
FRAUENGESCHICHTE ZWISCHEN DISKURS, MENTALITÄT  
UND ALLTAG

Welche Eigenschaften machen eine Frau zur Frau? So gleichförmig die Frage sich durch die Zeiten zieht, so unterschiedlich sind die Antworten, die sie hervorrief, Antworten, die zu meist mit kühnem Schwung aus der Bestimmung des ewigen Wesens die Normen für das angemessene weibliche Verhalten herleiteten und der Frau dergestalt ihren Platz in der Gesellschaft zuwiesen.

Um die weibliche Identität ging es von Anfang an auch der Frauengeschichtsschreibung. Wurde in einer ersten Phase zunächst versucht, Frauen in der Geschichte überhaupt erst einmal sichtbar zu machen, Unterdrückung aufzuzeigen, zugleich aber auch der Gegenwart »starke« Frauen zur Identifikation anzubieten, sucht die Geschlechtergeschichte nun nachzuweisen, daß historisch wirksam nicht ein biologisch vorgegebenes »sex«, sondern das sozial erzeugte »gender« wurde. Im Mittelpunkt der neueren Untersuchungen steht daher die Frage nach der sozialen Konstruktion der weiblichen – und in Ansätzen auch bereits der männlichen – Identität. Wer definierte, was weiblich zu sein habe? Wie wurden diese Definitionen in soziale Praxis umgesetzt? Wie wurde die weibliche Identität biographisch vermittelt? Wo gab es Alternativen, wo wurden Entwicklungslinien abgeschnitten? Welchen Anteil hatten die Frauen an diesen Konstruktionen? Wie sahen die Frauen sich selber?

Nicht mehr nur als eine Ergänzung der Geschichtsschreibung um die Perspektive der Frauen will Ute Frevert ihre Untersuchungen verstanden wissen<sup>1</sup>, sondern ihr geht es darum aufzuzeigen, daß die Geschlechterdichotomie alle Bereiche des historischen Handelns und Denkens durchzieht, daß keine Differenz ohne Bezug auf sie gedacht wurde und noch gedacht werden kann. Damit bietet die Geschlechtergeschichte für sie den Ansatzpunkt zu einer durchgreifenden Umorganisation des Wissens um die Vergangenheit. Ob man diese Gewichtung in ihrer Ausschließlichkeit nun teilen mag oder nicht, was Frevert entwickelt,

\* Ute FREVERT, »Mann und Weib und Weib und Mann«. Geschlechter-Differenzen in der Moderne, München 1995; Geneviève FRAISSE, *La différence des sexes*, Paris 1996; Wolfgang KASCHUBA (Hg.), *Kulturen – Identitäten – Diskurse. Perspektiven Europäischer Ethnologie*, Berlin 1995; Irmtraud GÖTZ VON OLENHUSEN (Hg.), *Wunderbare Erscheinungen: Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn 1995; DIES. (Hg.), *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1995; Elke KLEIN-AU, Claudia OPITZ (Hg.), *Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung. Bd. 2: Vom Vormärz bis zur Gegenwart*, Frankfurt 1996; Kirsten SCHLEGEL-MATTHIES, »Im Haus und am Herd«. Der Wandel des Hausfrauenbildes und der Hausarbeit 1880–1930, Stuttgart 1995 (Studien zur Geschichte des Alltags, 14); Anne ROCHE, Marie Claude TARANGER (Hg.), *Celles qui n'ont pas écrit. Récits de femmes dans la région marseillaise 1914–1945*, Aix-en-Provence 1995; Gabriele ROSENTHAL, *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen*, Frankfurt 1995; Wolfram FISCHER-ROSENTHAL, Peter ALHEIT (Hg.), *Biographien in Deutschland. Soziologische Rekonstruktion gelebter Gesellschaftsgeschichte*, Opladen 1995; Carola LIPP (Hg.), *Medien populärer Kultur. Erzählung, Bild und Objekt in der volkskundlichen Forschung*, Frankfurt 1995.

bleibt in jedem Fall interessant, ja spannend zu lesen. Außer der souveränen Beherrschung des Stoffes und der gedanklichen Prägnanz ist dies sicherlich auch ihrer Begabung zur klaren Darstellung komplexer Sachverhalte zu verdanken.

Ein erster Aufsatz versteht sich als Ergänzung der »Geschichtlichen Grundbegriffe« um das fehlende Schlagwort »Geschlecht«. Für die Zeit von 1730 bis 1990 untersucht die Autorin die Definitionen von »Geschlecht«, »Mann/männlich«, »Frau/weiblich« in Konversationslexika, um in der Tradition Kosellecks durch Begriffsgeschichte die »Grenzen möglicher Erfahrung und denkbarer Theorie«<sup>2</sup> aufzuzeigen. Durch den Rückgriff auf das 18. Jahrhundert gelingt es ihr aufzuzeigen, daß sich erst um die Jahrhundertwende die Fokussierung auf den »sozialen Raum, das Netz sozialer Beziehungen und Zwecke, in die sich Personen, Männer und Frauen, einfügen«<sup>3</sup> im Zusammenhang mit der Auflösung des Ständestaates allmählich aufzuweichen begann zugunsten einer Betonung der über die sozialen Grenzen hinweg gleichen weiblichen »Natur«. Wesensart, Aufgaben und Bestimmung waren der Frau nun kraft ihres Frauseins vorgegeben – mochte sie Bürgerin aus angesehenem Haus oder deren Dienstmädchen sein. Diese »Natur« nun wurde im Laufe des 19. Jahrhunderts zunehmend biologisiert – der Körper der Frau, allem voran ihre Eigenschaft als Gebärende, bestimmte ihre soziale Position. Über diese natürlich Ordnung dürften sich, nach Ansicht der Zeitgenossen, weder Einzelne noch Gesellschaften hinwegsetzen, Abwege führten in die Irre und rächten sich bitter<sup>4</sup>. Diese Vereinigung von Natur und Gesellschaft aber überdauerte keine hundert Jahre, die gegenwärtigen Lexika trennen sauber zwischen biologischem und sozialem Geschlecht. Ob und inwieweit ein Zusammenhang zwischen diesen beiden Konstrukten besteht, bleibt dahingestellt.

Fragen könnte man allenfalls, ob der Diskurs um den es Ute Frevert geht, so zentral und ausschließlich in den Konversationslexika stattfand, ob es nicht andere Diskurse gab, außerhalb der sozial und weltanschaulich doch wohl begrenzten Gruppe, die durch diese Lexika erfaßt wurde, und die zumindest anders gewichteten, womöglich sogar in eine andere Richtung wiesen<sup>5</sup>?

Die Hypothese, daß das Gleichheitspostulat des 19. Jahrhunderts für die Frauen durchaus nicht nur Fortschritt bedeutet habe, prägt auch den Aufsatz zur politischen Topographie der Geschlechter. Zumindest für diejenigen Frauen, die aufgrund der Zugehörigkeit zu den besitzenden Klassen oder den »ersessenen Familien« bis zum Ende des 18. Jahrhunderts unter gewissen Umständen auf kommunaler Ebene politische Rechte wahrnehmen können, brachte die Auflösung der ständischen Welt und die damit einhergehende Individualisierung der Bürgerrechte den Ausschluß aus der politischen Arena. In dem Maße, wie die Geschlechterdifferenzen immer mehr in den Vordergrund gerückt wurden, die männlichen Eigenschaften sich immer stärker am soldatischen Tugendkanon orientierten und »Wahlrecht und Wehrpflicht ... [als] zwei Seiten derselben staatsbürgerlichen Medaille«<sup>6</sup> apostrophiert wurden, wurden die Frauen aus dem öffentlichen Leben in die häusliche Sphäre abgedrängt.

Leider nur sehr knapp führt die Autorin in einem weiteren Aufsatz die bemerkenswerte These aus, bürgerliche Frauen hätten, im Gegensatz zu ihren Ehemännern, nur in geringem Maße Klassenbewußtsein entwickelt, da Arbeit als konstitutives Identitätsmerkmal für sie

1 FREVERT (wie Anm. \*).

2 Ibid. S. 15.

3 Ibid. S. 27.

4 Ibid. S. 39.

5 Beiläufig deutet Frevert diese Möglichkeit für den katholischen Bereich in der Analyse des Herder-Lexikons von 1933 an – die Tendenzen zum »christlich besänftigten, familial gebändigten Mann« (S. 34) lassen sich in der Ratgeberliteratur schon Jahrzehnte vorher festmachen.

6 Ibid. S. 119.

eine geringere Rolle gespielt habe. Zudem wären sie durch ihre künstlerischen Neigungen maßgebliche Agenten der Feudalisierung des Bürgertums geworden, zugleich aber durch Wohltätigkeitsaktivitäten in der Lage gewesen, die Klassengrenzen auch nach unten hin zu überschreiten. Ob aber diese Mischung aus Schönggeistigkeit und Philanthropie wirklich ein Indiz für die Überwindung der Klassenzugehörigkeit und nicht vielmehr für eine weibliche bürgerliche Identität ebenso konstitutiv wie für die männliche die Arbeit ist, bedürfte vielleicht noch weiterer Ausführungen.

Bettet Ute Frevert die Diskursanalyse immer zugleich in einen sozialgeschichtlichen Rahmen ein, so geht es der Pariser Philosophieprofessorin Geneviève Fraisse in erster Linie um das begriffliche Erfassen der Geschlechterdifferenz<sup>7</sup>. In einem Überblick über die Rolle, die Gedanken über die Frau und das Weibliche in der Geschichte der Philosophie gespielt haben, kommt sie zu dem Schluß, daß es zwar kein Mangel an Vorstellungen über das Wesen der Frau (»représentation imaginaire«<sup>8</sup>) gegeben habe, der Ort des Nachdenkens war jedoch vorzüglich der Aphorismus. Zu einer Konzeptualisierung dieser Differenz seien die Philosophen bislang noch nicht vorgestoßen. So bilde der Unterschied der Geschlechter zwar die Basis jeglichen, auch des philosophischen Denkens, im Gegensatz zu anderen Differenzen aber nicht sein Thema. Ansätze zu einer Reflexion fanden sich zum einen im Philosophem der Liebe, das die Erkenntnis einer grundsätzlichen Dualität hervorbrachte, zum anderen im Konzept des Eros, das die Leidenschaft zur Grundbedingung des Philosophierens erhob. Die Aneignung des Femininen durch die Philosophen wurde hier allerdings mit seiner Loslösung von den Frauen erkaufte und die Philosophie blieb Männerwelt.

Geneviève Fraisse macht sich nun ihrerseits auf die Suche nach einer Philosophie der Differenz, die diese nicht sofort wieder in die Einheit und die Konstruktion eines Allgemeinen münden läßt. Einleuchtend weist sie darauf hin, daß innerhalb des Identischen kein Denken möglich ist<sup>9</sup> – die Schlußfolgerung, daß die Geschlechterdifferenz nun aber die Differenz schlechthin sei, die Denken und Gesellschaft organisiere<sup>10</sup>, gewissermaßen also die Ur-differenz, auf die sich alle anderen beziehen, wird wohl nicht für jeden nachvollziehbar sein.

In Spannung zu diesem Postulat steht – wie auch bei Ute Frevert – das Insistieren auf der Historizität der Geschlechterdifferenz. Ist sie selber quasi überzeitlich, so verdankt sie ihre konkreten Ausprägungen nicht der Natur, sondern der Gesellschaft; eine andere Ausgestaltung der in sich irreduktiblen Differenz ist damit denkbar. Diese Historizität bliebe auch dann noch bestehen, wenn die Geschichte eine Geschichte des immer Gleichen wäre<sup>11</sup> und überwände damit die Kontingenz dessen, was sich bislang in der Geschichte ereignet hat.

Der Kernbegriff, mit dem Geneviève Fraisse die Geschlechterdifferenz zum Abschluß ihres schmalen, aber anregenden Bändchens nun selber philosophisch erfassen will, ist die »altérité«, die Frage nach der Beziehung zum (geschlechtlich) Anderen: »Il n'est question ni de la position de la femme face à celle de l'homme, ni de l'assertion d'un féminin face au masculin. L'altérité ne tranche pas entre deux êtres ou deux qualités; elle est la prise en compte de l'histoire de la différence des sexes. Et qui dit différence dit bien différend«<sup>12</sup>. Die Beziehung zum Anderen muß historisch immer aufs Neue geregelt werden, diese Regelung ist ihrem Wesen nach politisch und geht nicht ohne Konflikt ab. Dabei besteht zwischen der ontologischen Kategorie der Differenz und der politischen der Gleichheit kein Widerspruch, denn der Gegensatz zur Differenz ist die Identität, nicht die Gleichheit.

7 FRAISSE (wie Anm. \*).

8 Ibid. S. 6.

9 Ibid. S. 50.

10 Ibid. S. 53.

11 Ibid. S. 74.

12 Ibid. S. 115f.

Die begriffliche Erfassung und der wissenschaftliche Umgang mit der Alterität, mit dem Anderen, aber auch seiner Andersartigkeit, die Frage nach der Bedeutung des Eigenen in der Begegnung mit dem Anderen, sind für die Frauenforschung ein junges Thema; für die Ethnologie, zunächst die außereuropäische, nun auch die europäische, waren und sind sie Zentralfragen seit dem Bestehen des Faches. Der Blick über die Grenze lohnt sich.

Wolfgang Kaschuba, der seit längerem für die Annäherung der Nachfolgewissenschaften der »alten« Volkskunde an die Sozial- und Kulturgeschichte eintritt, hat im Eröffnungsband der neuen Reihe »Zeithorizonte« die Antrittsvorlesungen, die er selber, Rolf Lindner und Werner Schiffauer an der Humboldt-Universität gehalten haben, vereinigt mit Beiträgen im Rahmen eines gemeinsamen Kolloquiums dieser Universität mit dem »Centre Marc Bloch« in Berlin<sup>13</sup>.

Marc Augé, Präsident der *École des Hautes Études en Sciences Sociales* untersucht die Veränderungen in der Beziehung zum Anderen in Europa<sup>14</sup>. Die Beschleunigung der Geschichte, das Kleiner-werden der Erde und die Individualisierung<sup>15</sup> machen es zunehmend schwieriger, ein deutliches Bild des »Anderen« zu gewinnen. Je diffuser und damit bedrohlicher das »Andere« aber nun wird, umso schwieriger gestaltet sich die Gewinnung einer eigenen Identität. Im Gegensatz zu der begrifflichen Trennung, die Geneviève Fraisse zwischen einer ewigen (Geschlechter-)Differenz und der historischen Beziehung zwischen den Geschlechtern durchzuführen sich bemüht, betont Augé in strukturalistischer Tradition, daß die Relation zwischen den Elementen diese erst konstituiert: »Die Identität wird... zuerst über das Verhältnis zum anderen definiert, zu jenen, die uns fremd oder nah, die uns Bezugs- oder Abgrenzungspunkt sind. Dieses Doppelgefühl der Unterschiedlichkeit und der Übereinstimmung bestimmt auch die kollektive Identität«<sup>16</sup>. Wenngleich er hierbei primär die Situation der Immigranten in der Europäischen Gemeinschaft, speziell in Frankreich im Blick hat, drängt sich die Übertragbarkeit auf andere Bereiche geradezu auf.

Vor dem »postmodernen Credo an die Unaufhebbarkeit von Differenzen«<sup>17</sup> warnt Hermann Bausinger. Ebenso wie das ängstliche Beharren auf der eigenen kann auch der gutgemeinte Kampf für die kulturelle Identität fremder Gruppen in die Sackgasse führen, wenn Kulturen dadurch gewissermaßen in ihrer gegenwärtigen Form eingefroren, ihnen die Möglichkeiten zur Begegnung mit Anderen und das Recht auf Veränderungen genommen werden: allzu leicht kann der Eigen-Sinn dabei seines »aparten Bindestriches«<sup>18</sup> verloren gehen.

Mit Hilfe eines solchen statischen Kulturbegriffs könne, so betont auch Wolfgang Kaschuba<sup>19</sup>, leicht aus dem »Lob des kulturellen Unterschiedes« das »Verdikt der kulturellen Unvereinbarkeit«<sup>20</sup> werden, im schlimmsten Fall ein »kultureller Rassismus«<sup>21</sup> als Instrument zur Abriegelung der Festung Europa. An die Stelle einer die politische Gestaltungskraft herausfordern Gesellschaft rückt der Kulturalismus statische und in ihrer Statik zu schützende Kulturen – dem Wissenschaftler bliebe dann nur noch die andächtige und quie-

13 KASCHUBA (wie Anm. \*).

14 Marc AUGÉ, *Krise der Identität oder Krise des Andersseins? Die Beziehungen zum Anderen in Europa*, *ibid.* S. 85–100.

15 *Ibid.* S. 86.

16 *Ibid.* S. 92.

17 Hermann BAUSINGER, *Jenseits des Eigensinns: Kulturelle Nivellierung als Chance?* *Ibid.* S. 229–246, hier S. 230.

18 *Ibid.* S. 235.

19 Wolfgang KASCHUBA, *Kulturalismus: Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs*, *ibid.* S. 11–31.

20 *Ibid.* S. 23.

21 *Ibid.* S. 22.

tistische Beschreibung des Unwandelbaren. Um einer solchen politischen Indienstnahme zu wehren, plädiert Kaschuba – hier ausdrücklich das Anliegen Hans-Ulrich Wehlers aufnehmend – für den notwendigen »Rückverweis auf die ökonomische und soziale Logik kultureller Phänomene«<sup>22</sup>. Wie jener für die Sozialgeschichte erhebt Kaschuba für die Kulturwissenschaft die Untersuchung der Ungleichheit zum zentralen Anliegen: »Soziale Unterschiede, geschlechtsbezogene Unterscheidungen, kulturelle Differenz und deren jeweilige Begründungen wie Folgerungen müssen Leitkoordinaten ethnologischer Forschung sein. Sonst meint ›Kultur‹ nicht mehr eine spezifische Sicht auf ›Gesellschaft‹, durch die menschliche Erfahrungsweisen und Handlungen transparenter werden«<sup>23</sup>.

In dem gleichen Maße, wie die europäische Ethnologie sich der Sozialgeschichte methodisch annähert, übernimmt die Sozialgeschichte klassische volkskundliche Themen; hierzu gehört in den letzten zwei Jahrzehnten vor allem die Beschäftigung mit der Volksfrömmigkeit, speziell der weiblichen. Hat es im 19. Jahrhundert eine »Feminisierung der Religion« gegeben, sei es in dem Sinne, daß die Pflege der Frömmigkeit als eine spezifisch weibliche Aufgabe definiert wurde, oder in der Bereitstellung »feminisierter« Kultformen? Wie haben die Frauen diese Entwicklung aufgenommen? Was waren ihre Folgen? Wertete sie das weibliche Geschlecht nicht nur ideologisch, sondern auch alltagspraktisch auf und bot ihm Chancen zur Eroberung öffentlicher Räume? Oder diente sie vielmehr durch die Idealisierung von Demut und Unterordnung als Mittel der Sozialdisziplinierung? Diese Fragen sind seit dem Erscheinen der beiden grundlegenden Aufsätze von Barbara Welter und Hugh McLeod<sup>24</sup> heftig umstritten – erst allmählich kommen als Antworten auf die Debatten Detailstudien in Gang. Einen repräsentativen Querschnitt in zwei Bänden legt Irmtraud Götz von Olenhusen nun vor, wobei der erste Band<sup>25</sup> den Schwerpunkt auf die Frömmigkeitsgeschichte im engeren Sinne legt und sich zudem auf den katholischen Raum beschränkt, der zweite<sup>26</sup> in der Hauptsache Beiträge zum Verbands- und Vereinswesen der verschiedenen christlichen Kirchen gruppiert.

Berichte über wunderbare Erscheinungen und Visionen durchziehen die Geschichte des Christentums seit seinen allerersten Anfängen. Im 19. Jahrhundert erfahren sie, wie David Blackbourn in einer prägnanten Kurzfassung seines Marpingen Buches nachweist<sup>27</sup>, gleich eine doppelte Feminisierung. Zum einen verdrängten die Marienerscheinungen – vor allem nach der triumphalen Durchsetzung des »Wunders von Lourdes« – sukzessive alle anderen Formen religiöser Visionen<sup>28</sup>, zum anderen handelte es sich bei den Sehern nicht länger vorzugsweise um Eremiten und Mönche, sondern um Frauen und Kinder, zumeist junge Mädchen aus einfachen Verhältnissen<sup>29</sup>. Unter Verzicht darauf, die Erscheinungen nur durch den Nachahmungseffekt zu erklären, untersucht Blackbourn zunächst die individu-

22 Ibid. S. 16.

23 Ibid. S. 16.

24 Barbara WELTER, *The Feminisation of American Religion 1800–1860*, in: M. S. HARTMANN, L. BANNER (Hg.), *Clio's Consciousness Raised*, New York 1976, S. 137–157; Hugh McLEOD, *Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube? Religion und Kirchen im bürgerlichen 19. Jahrhundert*, in: Ute FREVERT (Hg.), *Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1988, S. 134–157.

25 GÖTZ VON OLENHUSEN, *Wunderbare Erscheinungen* (wie Anm. \*).

26 DIES., *Patriarchat* (wie Anm. \*).

27 David BLACKBOURN, »Die von der Gottheit überaus bevorzugten Mägdlein« – Marienerscheinungen im Bismarckreich, in: GÖTZ VON OLENHUSEN, *Wunderbare Erscheinungen* (wie Anm. \*), S. 171–203; DERS., *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany*, Oxford 1993.

28 BLACKBOURN, *Marienerscheinungen* (wie Anm. 27), S. 171.

29 Ibid. S. 172.

alpsychologischen Voraussetzungen der Seherinnen, die Aufschluß darüber geben könnten, warum die Kinder von Marpingen glaubten, Maria sei ihnen begegnet, dann aber die sozialhistorisch wesentlich bedeutsamere Frage, warum ihren Aussagen Glauben geschenkt wurde und Marpingen sich rasch zum überregionalen Wallfahrtsort entwickeln konnte. Dieser Ansatz erlaubt es ihm, die Reaktionen auf die Bedrängung der katholischen Identität im preußischen Kulturkampf aus einer ganz anderen Perspektive zu beleuchten. Neben den Vereinsgründungen und dem Kampf des Zentrums auf der politischen Ebene, nahm der »passive Widerstand«<sup>30</sup> die Form eines Erstarkens der Volksfrömmigkeit an und einer popularen Mystik: Erscheinungen, Stigmatisierungen, Prophezeiungen, »Ausdruck einer kollektiven Sehnsucht nach himmlischem Beistand und Errettung«<sup>31</sup>, die von der Kirchenleitung kaum noch zu kontrollieren war.

Konzentrierte sich das Zentrum im Falle Marpingen unter Ausklammerung der im engeren Sinne religiösen Bezüge auf die politische und juristische Verteidigung der Seherinnen und Dorfbewohner vor preußischer Polizeiwilkkür, so vermied die Kirche eine Aussage über den Wahrheitsgehalt der Erscheinungen, um weder den Antiklerikalen eine Waffe in die Hand zu spielen<sup>32</sup> noch die eigene Position durch die vorzeitige Anerkennung eines Wunders zu gefährden. Von einer Initiierung und Steuerung der weiblichen Volksfrömmigkeit durch die Kirchenleitung kann wohl – zumindest für Marpingen – nicht ausgegangen werden.

Die These, daß ein Zusammenhang zwischen der zunehmenden Verehrung Mariens im 19. Jahrhundert und der Position der Frauen in der Kirche bestand, steht schon seit längerem im Raum – sei es, daß in der herausragenden Position der Himmelskönigin und ihrem Vorrang vor allen Heiligen eine Aufwertung des Weiblichen schlechthin, oder im Gegenteil in ihrer Demut und Jungfräulichkeit eine Abwertung und Sozialdisziplinierung der »normalen« Frauen vermutet wird. Demgegenüber gelingt Rudolf Schlögl eine Historisierung des Marienbildes<sup>33</sup> dessen Wandel er überzeugend in den Kontext der Säkularisation einzubetten weiß.

Solange die Kirche des Ancien Régime eine gesellschaftliche Machtposition innehatte, war auch die Frömmigkeit männlich geprägt; ein spezielles Bemühen um die Frauen hätte dieser Stellung nichts mehr hinzufügen können, eher wurde das Weibliche wegen der unterstellten Nähe zur Sinnlichkeit und damit zum Bösen im geistlichen Raum gemieden<sup>34</sup>. Dieses begann sich erst zu ändern, als die Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Teilbereiche und die Entdeckung des autonomen Individuums, das aus eigener sittlicher Kraft sein Heil zu schaffen vermochte, auch unter Katholiken wirkmächtig wurde und den universalen Weltdeutungs- und Normsetzungsanspruch der Kirche in Frage stellte. Das Übergewicht der frommen Frauen, das sich dadurch ergab, daß sie dem Auszug der Männer aus der Kirche nur sehr langsam folgten, die zentrale Stellung, die sie im 19. Jahrhundert in der Prägung des Familienlebens und vor allem bei der Erziehung der Kinder einzunehmen begannen, schufen die Notwendigkeit, überzeugende Rollenangebote für die »christliche Hausfrau«<sup>35</sup> bereitzustellen. In einer »innerweltlichen Rationalisierung eines asketischen Ideals«<sup>36</sup> wurde die Möglichkeit zur persönlichen Heiligung nicht länger auf die Klöster beschränkt, sondern in der Erfüllung der jeweiligen Standespflichten gesehen. In diesem

30 Ibid. S. 198.

31 Ibid. S. 182.

32 Ibid. S. 190.

33 Rudolf SCHLÖGL, Sünderin, Heilige oder Hausfrau? Katholische Kirche und weibliche Frömmigkeit um 1800, in: GÖTZ VON OLENHUSEN, Wunderbare Erscheinungen (wie Anm. \*), S. 13-51.

34 Ibid. S. 16f.

35 Ibid. S. 17.

36 Ibid. S. 32.

Prozeß übernahm Maria in ihren Eigenschaften nun nicht mehr als wundermächtige Himmelskönigin, sondern als tätige Hausfrau und fürsorgliche Mutter die modellbildende Funktion.

Diese Heiligung des weiblichen Alltags, diese Wertschätzung, die den Frauen aufgrund ihrer natürlichen Nähe zu Maria und ihrer besonderen Begabung zur Frömmigkeit entgegengebracht wurde, blieb aber, auch das betont Schlögl, durchaus ambivalent, denn jede Nähe zum Übersinnlichen, zum mystischen Erleben bedeutete in den Augen der Kirche zugleich eine besondere Gefährdung, der nur durch sorgsame Seelenführung beziehungsweise Unterwerfung unter die Autorität der Kirche entgangen werden konnte: »So ließ sich selbst die Rolle der frommen Frau noch zur sozialen und psychischen Kontrolle nutzen – um so mehr, als dahinter das Versprechen der Würde für das ganze Geschlecht stand«<sup>37</sup>.

Offen bleibt, welche Auswirkungen die zugeschriebene Frömmigkeit nun auf das tägliche Leben der Frauen hatte, inwiefern moralisches Kapital in soziales umgesetzt werden konnte, gerade auch bei Auseinandersetzungen im privaten Raum. Offen bleibt auch, wie die Betonung des (Haus-)Frauenideals Maria sich auf die männliche Frömmigkeit ausgewirkt hat – die Marienverehrung der Kleriker und katholischen Laien war ja im 19. Jahrhundert alles andere als ein Randphänomen. Offenbar reichte die Feminisierung der Andachtsformen bis weit in die männliche Religiosität hinein.

Diesen Punkt greift Norbert Busch<sup>38</sup> am Beispiel des Herz-Jesu Kultes als typischem Ausdruck ultramontaner Frömmigkeit auf: Eine gefühlvolle Bindung, gewissermaßen von Herz zu Herz, die zugleich individualisierte Züge trug und über das Gebetsapostolat einen zumindest von der lokalen Geistlichkeit unabhängigen Zugang zu Heil und Wunder bot<sup>39</sup>. Die Betonung des Gefühls, aber auch das sanfte, ja, feminine Jesusbild, das den Kult begleitete<sup>40</sup> sprach Frauen und Kleriker gleichermaßen an – Busch geht so weit, von einer »latenten Feminisierung des Klerus« seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zu sprechen –, standen doch beide in der gleichen Verantwortung für die ihnen anvertrauten Seelen.

Die Implikationen dieser These – die durch die Ikonographie der Heiligen weiter untermauert werden könnte, man denke etwa an den mütterlichen Antonius oder an die marianischen Aspekte des Johannes Nepomuk<sup>41</sup> – reichen möglicherweise noch weiter, als Busch es ausspricht. Galt bislang die »Polarisierung der Geschlechtscharaktere«<sup>42</sup> als dominantes Merkmal des 19. Jahrhunderts, so wird hier kurzfristig der Ansatz eines Gegendiskurses sichtbar, der nicht nur der Männerwelt eine Gottesmutter mit ausgesprochen weiblichen Zügen zum Vorbild anbietet, sondern sogar durch die »Inszenierung einer androgynen Aura«<sup>43</sup> Gefahr läuft, zumindest die bürgerliche Männerwelt endgültig der Kirche zu entfremden. Schon um die Jahrhundertwende jedoch erfolgte im Zuge der Betonung der triumphalistischen Züge des Katholizismus erneut die Maskulinisierung, die nun mit der Annäherung des katholischen Milieus an den Nationalstaat einherging<sup>44</sup>.

Es ist wohl kaum ein Zufall, daß die gleichen Kreise, die sich von den femininen Kultformen abgrenzten – das liberale Bürgertum natürlich vor allem des Kulturprotestantismus,

37 Ibid. S. 50.

38 Norbert BUSCH, Die Feminisierung der ultramontanen Frömmigkeit, *ibid.* S. 203-221.

39 Ibid. S. 211f.

40 Ibid. S. 209.

41 Gerlinde VOLLAND, Zärtlich dem Tod zugewandt – »Marianische« Aspekte und Todesbezug am Beispiel einer Nepomukstatue in Ostwestfalen, in: *Westfälische Forschungen* 45 (1995), S. 188-204.

42 Karin HAUSEN, Die Polarisierung der »Geschlechtscharaktere« – eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Werner CONZE (Hg.), *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*, Stuttgart 1976, S. 363-393.

43 BUSCH (wie Anm. 38), S. 214.

44 Ibid. S. 217.

zunehmend aber auch des säkularisierten Katholizismus sowie katholische Theologen in der Tradition der Aufklärung – Vorbehalte gegen die klösterliche Lebensform für Frauen anmeldeten. Hatten sie für die einen durch den Verzicht auf Ehe und Mutterschaft ihren weiblichen Beruf verfehlt, so sahen die anderen – eine Argumentation, die teilweise von der Frauenbewegung wieder aufgenommen wird – in ihnen verhuschte, willenlose Geschöpfe, durch psychischen Druck oder mangels Alternativen ins Kloster und damit unter die Herrschaft der Priester getrieben.

Was aber erklärt den auffallenden Aufschwung, den die weiblichen Kongregationen nicht nur in Deutschland sondern auch in den Nachbarländern im 19. Jahrhundert nahmen? Was bedeutete die Religion für diese Frauen? Welchen Sinn verbanden sie mit dem religiösen Handeln, was waren ihre Möglichkeiten und Handlungsräume? Unter diesen Fragen untersucht Relinde Meiwes die Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert<sup>45</sup>. Ähnlich wie die neueren französischen Arbeiten zu diesem Thema<sup>46</sup> kommt sie zu dem Schluß, »daß hier auf eine Vergesellschaftungsform aus »vormoderner Zeit« Rückgriff genommen wurde, die Räume für Frauen schaffte, die die bürgerliche Gesellschaft in ihren von und nur für Männer konzipierten neuen Organisationsformen nicht bot«<sup>47</sup>. In der Möglichkeit, kontemplatives Leben in (weiblicher) Gemeinschaft mit sozialer und karitativer Arbeit zu verbinden, fanden die Frauen zu einem »eigenständigen Lebensentwurf«<sup>48</sup>. Zwar verblieben sie theoretisch unter der Autorität der Kirche und damit potentiell unter männlicher Dominanz; daß diese einer energischen Superiorin gegenüber keinesfalls leicht durchzusetzen war, betont für Frankreich Yvonne Turin; für Deutschland wären die entsprechenden Entscheidungsprozesse – und damit die Alltagsmächtigkeit kirchlicher Normen – noch zu untersuchen.

Nun kann man durchaus kritisch anmerken, daß die Tätigkeit der Schwestern auf die »typisch weiblichen« Bereiche der geistigen Mütterlichkeit beschränkt blieben (Schule, Krankenhaus und Armenpflege). Übersehen werden sollte aber auch nicht, daß gerade dies die Bereiche waren, für die die Frauenbewegung einen leichteren Zugang und bessere Ausbildungsmöglichkeiten für junge Mädchen forderte – im Kloster hatten sie beides.

Um ihrer Berufung zu entsprechen, verzichteten die geistlichen Schwestern auf Heirat und Familie. Die Bedeutung, die die Religion im Leben derjenigen einnahm, die den entgegengesetzten Weg gingen, untersucht Thomas Mergel am Beispiel des rheinischen Bürgerturns<sup>49</sup>. Dabei geht er der doppelten Frage nach, ob zum einen die bürgerlichen Frauen sich eher als Bürgerinnen von der Frömmigkeit entfernt oder sich ihr als Frauen zugewandt hätten und wie zum anderen die Konflikte, die durch unterschiedliche religiöse Überzeugungen in den Familien entstanden, gelöst wurden<sup>50</sup>. Sehr nuanciert legt er dar, wie die Verkirchlichung des familiären und die Feminisierung des religiösen Raumes ineinander griffen; wie es der Kirche gelang, mit Hilfe der Frauen die Säkularisation zumindest zu verlangsamen, wie sie aber auch im Gegenzug bereit war, die Autorität der Frauen gegenüber ihren Männern zu stützen, zumindest in den häuslichen und familiären Bereichen, die das Religiöse und Sittliche tangierten, und das waren nach Auffassung der katholischen

45 Relinde MEIWES, *Religiosität und Arbeit als Lebensform für katholische Frauen. Kongregationen im 19. Jahrhundert*, in: GÖTZ VON OLENHUSEN, *Patriarchat* (wie Anm. \*), S. 69-89, hier S. 72f.

46 Claude LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1984; Odile ARNOLD, *Le corps et l'âme: La vie des religieuses au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1984; Yvonne TURIN, *Femmes et religieuses au XIX<sup>e</sup> siècle. Le féminisme »en religion«*, Paris 1989.

47 MEIWES (wie Anm. 45), S. 76.

48 Ibid. S. 88.

49 Thomas MERGEL, *Die subtile Macht der Liebe. Geschlecht, Erziehung und Frömmigkeit in katholischen rheinischen Bürgerfamilien 1830-1910*, in: GÖTZ VON OLENHUSEN, *Patriarchat* (wie Anm. \*), S. 22-48.

50 Ibid. S. 24.

Geistlichkeit ja nicht gerade wenige. Die Frauen waren ihrerseits zwar bemüht, das Verhältnis zu ihren Männern, dem die neue bürgerliche Auffassung der Liebeshege gesteigerte Bedeutung zumaß, nicht über Gebühr zu strapazieren<sup>51</sup>; andererseits nutzten sie die Chancen, die ihnen das Modell der weiblichen Frömmigkeit bot, zur Ausweitung ihrer Bewegungs- und Artikulationsfreiheiten<sup>52</sup>. Indem der geistliche Rat »die Autorität der Familienvorstände ... relativierte«<sup>53</sup>, erweiterte er den Handlungsspielraum der Frauen. So konnten auch »in der Priesterherrschaft [die ja damit keineswegs geleugnet wird] Befreiungspotentiale liegen«<sup>54</sup>.

Eine ganz andere Position beziehen Sylvia Paletschek und Ursula Baumann. Sylvia Paletschek beschreibt unter dem provozierenden Titel »Auszug der Emanzipierten aus der Kirche«<sup>55</sup> die Rolle, die die Frauen in den deutsch-katholischen Gemeinden gespielt haben. Zwar fiel es den Frauen in der Regel schwerer, den Weg in die religiöse Opposition zu finden; hatten sie diesen Bruch mit dem Herkommen allerdings vollzogen, distanzierten sie sich zumeist gleichzeitig von der traditionellen Frauenrolle: Religionskritik und Frauenemanzipation gingen Hand in Hand. »Religiöse Emanzipation und der Auszug aus der Kirche wäre zu diesem Zeitpunkt somit notwendige Voraussetzung von Frauenemanzipation gewesen«<sup>56</sup>.

Daß die Frauenbewegung ihre Ziele nur gegen die großen Religionsgemeinschaften erreichen könne, ist auch die These von Ursula Baumann<sup>57</sup>, die sie mit einem Appell zur Kritik an der Religion im Namen der Emanzipation schwungvoll bis in die Gegenwart fortführt<sup>58</sup>. Die konfessionellen Frauenbewegungen konnten zu diesem Bemühen trotz ihrer zahlenmäßigen Macht nur wenig beitragen, da sie zum einen auf dem Boden einer »jüdisch-christlichen Tradition [standen], die Frauen in erster Linie auf die Rolle der Gattin und Mutter fixierte und ihnen das Verfügungsrecht über den eigenen Körper absprach«<sup>59</sup>, wie dies an den Diskussionen um den § 218 besonders deutlich wurde; zum anderen auch in ihren bescheidenen Ansätzen durch die Macht der Geistlichen und die enge Anlehnung der Kirchen an Zentrum beziehungsweise DNVP blockiert wurden.

Die Aufsätze bieten in ihrer Gesamtheit ein breites Spektrum an methodischen Ansätzen und oftmals geradezu gegensätzlichen inhaltlichen Folgerungen; dies macht die Lektüre überaus anregend, ja, aufregend<sup>60</sup>. Die Einleitung Irmtraud Götz von Olenhusens<sup>61</sup> versucht daher geschickterweise gar nicht erst, diese Spannungen zu glätten. Ihrerseits weicht sie der deutlichen Stellungnahme keineswegs aus, weder in der Wahl des Buchtitels noch in der Verkopplung der Frage nach der Feminisierung der Religion mit der Frage, was diese für die Emanzipation der Frauen geleistet habe: ob sie zu einer »gesamtgesellschaftlichen

51 Ibid. S. 46.

52 Ibid. S. 27.

53 Ibid. S. 41.

54 Ibid. S. 46.

55 Sylvia PALETSCHEK, Auszug der Emanzipierten aus der Kirche? Frauen in deutschkatholischen und freien Gemeinden 1844–1852, *ibid.* S. 48–69.

56 Ibid. S. 68.

57 Ursula BAUMANN, Religion und Emanzipation: Konfessionelle Frauenbewegung in Deutschland 1900–1933, *ibid.* S. 89–120.

58 Ibid. S. 119.

59 Ibid. S. 98.

60 Um so mehr ist es zu bedauern, daß die »Wunderbaren Erscheinungen« so nachlässig Korrektur gelesen wurden und der Leser auf beinahe jeder Seite über Tippfehler, falsche Absatzformatierungen und Trennzeichen inmitten der Zeile stolpert.

61 Irmtraud GÖTZ VON OLENHUSEN, Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert: Forschungsstand und Forschungsperspektiven (Einleitung), in: DIES., Patriarchat (wie Anm.\*), S. 9–22.

Aufwertung und höheren Dignität der Rolle der Frau«, einem neuen weiblichen »Selbstverständnis als gleichberechtigte Partnerinnen von Männern« geführt und den Frauen »Zugang zu den öffentlichen Räumen der Gesellschaft« ermöglicht habe<sup>62</sup>. Fragen könnte man allerdings, ob mit der Erkenntnis, daß den Bestrebungen der Kirche nicht der Emanzipationsbegriff des 20. Jahrhunderts zugrunde lag, so viel gewonnen ist; ob man nicht, zumindestens ergänzend, danach fragen könnte, inwieweit die neuen Frömmigkeitsformen und die sozialen Rollen, die damit verbunden waren, den Bestrebungen der Betroffenen, also der zeitgenössischen, kirchlich gebundenen Frauen entgegenkamen und ihnen Möglichkeiten eröffneten, die sie vorher in der Kirche oder gleichzeitig in der bürgerlichen Gesellschaft nicht besaßen.

Wie aber sahen die Frauen – und zwar nicht nur die Verbandsleiterinnen – sich selber und ihre Rolle in der Kirche? Wie wurden die Standespredigten, die vor allem anlässlich der Volksmissionen gehalten wurden, rezipiert und welche Wirkung hatten sie auf Selbstbild und Verhalten der Frauen? Wie sah die Wirklichkeit in den Jungfrauencongregationen und Müttervereinen vor Ort aus? Welche Rolle spielten hier die Geistlichen – und zwar nicht nur laut Satzung, sondern in der realen Interaktion? Welches Weiblichkeitsbild vermittelten die Mütter ihren Töchtern, die Lehrerinnen ihren Schülerinnen?

Die »Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung« verfolgt das Ziel, Bildung als »gesellschaftlich geprägte[s] Phänomen« begrifflich nicht auf den Erwerb von Wissen und Fertigkeiten in Schulen und Hochschulen zu reduzieren, sondern »die Vielfalt von Erziehungspraktiken und Bildungsmöglichkeiten über den institutionellen Bereich hinaus in den Blick zu nehmen«<sup>63</sup>. Mit 34 Artikeln auf fast 700 Seiten ist der zweite Band, der die Zeit vom Vormärz bis zur Gegenwart behandelt, schon äußerlich eine gewichtige Leistung, darüber hinaus gelingt es den Herausgeberinnen, die Vielzahl von Facetten zu einem eindrucksvollen Gesamtbild zusammenzufügen.

Hatten die Frauen als Lehrerinnen im 18. Jahrhundert wie auch noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den Elementarschulen eine unangefochtene Stellung, so brachte die Verstaatlichung des Volksschulwesens, einhergehend mit der Professionalisierung des Lehrkörpers für die weiblichen Lehrkräfte das Aus, da die Frauen die nun erforderlichen Qualifikationsnachweise mangels Lehrerinnenseminaren nicht erbringen konnten, wie Wiltrud Ulrike Drechsel am Beispiel der Bremer Schulen nachweist<sup>64</sup>. So hatte die Diskussion um den Ausbau der Mädchenschulen von Anfang an eine doppelte Zielrichtung: Es ging der Frauenbewegung zum einen darum, das Menschenrecht auf Bildung auch Frauen zugänglich zu machen und so »die geistige Unselbständigkeit der Frau überwinden [zu] helfen«<sup>65</sup>; zum anderen wurde die Verbesserung der weiblichen Berufschancen angestrebt. Umstritten war der Weg dorthin: Sowohl die Betonung der Geschlechterdifferenz wie auch ihr Herunterspielen konnte sich gegen die Frauen auswirken. Der Ausbau einer getrennten höheren Schullaufbahn für Mädchen führte leicht dazu, daß hier ein niedrigeres Niveau für ausreichend befunden und den Abschlüssen keine Gleichwertigkeit zuerkannt wurde. Die Integration in das Knabenschulwesen hingegen brachte einen erhöhten Anpassungsdruck der Mädchen an einen eben nicht allgemeinen, sondern männlich geprägten Standard mit sich<sup>66</sup>.

62 Ibid. S. 13.

63 KLEINAU, OPITZ (wie Anm. \*), S. 10.

64 Wiltrud Ulrike DRECHSEL, Die Professionalisierung des »Schulstandes« und die »unbrauchbar gewordenen« Elementarlehrerinnen, *ibid.* S. 161–174.

65 Ulla WISCHERMANN, »Das Himmelskind, die Freiheit – wir ziehen sie groß zu Haus«. Frauenpublizistik im Vormärz und in der Revolution von 1848, *ibid.* S. 35–51, Zitat S. 48.

66 Elke KLEINAU, Gleichheit oder Differenz? Theorien zur höheren Mädchenbildung, *ibid.* S. 113–129; Marianne HORSTKEMPER, Koedukationsdebatte um die Jahrhundertwende, *ibid.* S. 203–219.

Das Verdienst des Sammelbandes ist es, die Diskussion um die Verbesserung der Bildungsmöglichkeiten für Frauen auf breiter Front zu verfolgen. In den Blick genommen werden nicht nur die Vereine und Verbände, die versuchten, auf die Gesetzgebung zu wirken, sondern ebenso die zahlreichen privaten Initiativen, von der Eröffnung privater Gymnasialklassen<sup>67</sup> bis zur Gründung der ersten »Hochschule für das weibliche Geschlecht«<sup>68</sup>. Wenn auch das Schwergewicht auf dem Kampf um den Zugang zur höheren Bildung und schließlich zur Universität liegt, so finden sich doch auch Untersuchungen zur gewerblichen Frauen- und Mädchenbildung<sup>69</sup> und zu den Bildungskonzepten der Arbeiterinnenbewegung<sup>70</sup>.

Insgesamt sehr knapp fallen die Hinweise zur außerschulischen Sozialisation aus. Irmtraud Klönne untersucht die Stellung der Mädchen in der Jugendbewegung, die sich von Anfang an in »der paradoxen Situation« befunden hatten, »den Jungen ähnlich und doch ganz anders sein zu sollen«<sup>71</sup>. Ähnlich wie Dagmar Reese für den BdM<sup>72</sup> hebt sie jedoch hervor, daß auch ein konservatives Weiblichkeitsbild und männliche Dominanz nicht notwendig »Erfahrungen und Impulse« verhinderten, »die auf Selbstbestimmung oder Verselbständigung hinausliefen« und so »ein Gefühl weiblichen Selbstwertes und ... eine beachtliche Erweiterung von Handlungskompetenzen vermittelten«<sup>73</sup>.

Gänzlich ausgeklammert bleibt neben der religiösen Erziehung der gesamte Bereich der familiären Sozialisation; auch die Schulbücher, Mädchenromane sowie die umfangreiche Ratgeberliteratur hätten sicherlich noch interessante Aspekte beitragen können, die zudem die soziale und mentalitätsmäßige Einbindung des institutionellen Bereichs weiter zu erhellten vermocht hätten.

Das Ideal der Frau, die dem Manne an Bildung ebenbürtig, wenn auch vielleicht nicht gleich war, die zumindest so gut ausgebildet war, daß für sie ein berufstätiges Leben außerhalb der Familie denk- und realisierbar war, bestimmte für die weitaus meisten Frauen des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht ihr tägliches Leben. Näher an der Realität war das Bild der Frau »im Haus und am Herd«. Kirsten Schlegel-Matthies untersucht in ihrer Münsteraner Dissertation die Frage »nach den Bedingungen und Triebkräften der Entfaltung und Ausbreitung moderner Hausarbeit. Im wesentlichen wird hier die Frage nach dem gesellschaftlichen Interesse an normativen Festschreibungen zur Hausarbeit und zum Hausfrauenbild gestellt«<sup>74</sup>. Stärker als der hausfrauliche Alltag steht damit dessen Normierung im Mittelpunkt des Interesses; diese allerdings erfährt ihre konsequente Historisierung – allzuleicht täuschen gewöhnlich die Kontinuitätslinien der Diskussion darüber hinweg, daß das propagierte Hausfrauenideal der Gründerzeit ein durchaus anderes war, als das der Weimarer Republik.

Der Auszug der Männer ins Berufsleben und die Umgestaltung des Hauses zum idyllischen Heim, die Steigerung der Anforderungen an die Hausfrau<sup>75</sup>, die Anmutung aber, daß

67 Kirsten HEINSOHN, Der lange Weg zum Abitur: Gymnasialklassen als Selbsthilfeprojekte der Frauenbewegung, *ibid.* S. 149–161.

68 Elke KLEINAU, Ein (Hochschul-)praktischer Versuch. Die »Hochschule für das weibliche Geschlecht« in Hamburg, *ibid.* S. 66–85.

69 Karin STAMMLER, Von »Schwestern« und »Rohen Weibern aus dem Volke«. Frauenbewegung und Bildung von Frauen aus den handarbeitenden Klassen um 1848, *ibid.* S. 51–66.

70 Marianne FRIESE, Bildungskonzepte der Arbeiterinnenbewegung, *ibid.* S. 230–248.

71 Irmtraud KLÖNNE, Mädchen in der Jugendbewegung, *ibid.* S. 248–271, Zitat S. 265.

72 Dagmar REESE, Mädchen im Bund Deutscher Mädchen, *ibid.* S. 271–283.

73 KLÖNNE (wie Anm. 71), S. 270.

74 SCHLEGEL-MATTHIES (wie Anm. \*), S. 10.

75 Sei es nun das Gebot einer immer strahlenderen Wäsche, wie es Karin HAUSEN nachweist: Große Wäsche. Technischer Fortschritt und sozialer Wandel in Deutschland vom 18. bis ins 20. Jahrhundert, in: *Geschichte und Gesellschaft* 13 (1987), S. 273–303; oder wie SCHLEGEL-MATTHIES selber es

man ihr die Arbeit immer weniger ansehen durfte<sup>76</sup>, diese Entstehung des Leitbildes der bürgerlichen Hausfrau im 19. Jahrhundert ist in seiner sozialgeschichtlichen Bedingtheit oft beschrieben worden. Eingehender beschäftigt sich Schlegel-Matthies daher mit den Bemühungen der Verbürgerlichung der Arbeiterinnen als »vorbeugende Armenpflege, ... Sozialistenbekämpfung und Streikverhütung«<sup>77</sup>. Erschreckt sahen die Bürgerinnen, daß immer mehr Mädchen der unteren Schichten sich gleich nach der Schule der Fabrikarbeit zuwandten und so gänzlich unvorbereitet – etwa durch die Tätigkeit als Dienstmädchen in einem herrschaftlichen Haushalt – in den Stand der Ehe traten. Das Erlernen von Sparsamkeit, Ordnung und Fleiß in Haushaltsschulen sollte nicht nur zur Verbesserung der sozialen Lage der Frauen und ihrer Familien beitragen, sondern auch durch die Schaffung einer behaglichen Häuslichkeit die Arbeiter dem Wirtshaus und so der sozialdemokratischen Propaganda fernhalten.

Zugleich bemühte sich die Frauenbewegung darum, durch Einrichtung von Konsumvereinen und praktischen Kursen eine Mobilisierung der Hausfrauen für ihre Ziele zu erreichen, scheiterte jedoch, da »weniger das Interesse an der Frauenbewegung... als vielmehr der rein praktische Nutzen ... die Mehrzahl der organisierten Hausfrauen motiviert« hatte<sup>78</sup>. Offenbar waren die Frauen weitaus mehr, als man ihnen in der Forschung gemeinhin zutraut, in der Lage, das herauszusuchen, was ihnen in ihrer spezifischen Situation Gewinn brachte und die jeweilige ideologische Verpackung im Geschäft zurückzulassen.

Aus der wirtschaftlichen Notwendigkeit, Versorgungsengpässe durch hausfrauliches Können auszugleichen, wurde im Ersten Weltkrieg die Forderung nach der »staatsbürgerlich gesinnten Hausfrau, die mit ihrem Tun dem Volksganzen dient«<sup>79</sup> laut. Hatte das 19. Jahrhundert noch eindeutig proklamiert: »dem Manne der Staat, der Frau die Familie«<sup>80</sup>, wurden die Frauen nun aufgefordert, selbst in der Haushaltsführung Verantwortung für das Ganze zu übernehmen. Die Frauenbewegung griff diese Forderung auf, nicht zuletzt aus der Überlegung, Frauen, die in der Not bewiesen hätten, daß sie dergestalt zu denken und zu handeln in der Lage seien, könne dann nach dem Kriege das Wahlrecht nicht länger vorenthalten werden.

War die Tätigkeit der Hausfrau im 19. Jahrhundert als Gegenbild zur technisierten, rationalisierten Außenwelt konzipiert gewesen, so holte diese Außenwelt jetzt die Idylle ein: Professionalisierung der Hausarbeit wurde für die Weimarer Republik der zentrale Begriff. In einem »häuslichen Büro«<sup>81</sup> organisiert und plant die neue Hausfrau schriftlich ihren Wochen- und Jahresarbeitsplan, erstellt eine Kosten-Nutzen-Analyse und bemüht sich um »die Übernahme einer klar erkennenden, planmäßigen Denkart, [schließlich sei] zielbewußtes Denken und Analysieren ... im Haushalt genauso wichtig wie im Fabrikbetrieb«<sup>82</sup>. Bis auf Bezahlung und gesellschaftliche Anerkennung wäre der Haushalt damit ein Arbeitsplatz wie jeder andere geworden, die Trennung von Innen- und Außenwelt, letztlich auch die Polarisierung der Geschlechtscharaktere (zumindest in einem Zentralbereich) aufgehoben.

für die Speisen zeigt, die jetzt zunehmend losgelöst aus landsmannschaftlichen und sozialen Traditionen zugleich den persönlichen Vorlieben des Hausherrn wie auch den neuesten ernährungswissenschaftlichen Erkenntnissen gerecht werden mußten (S. 68–78).

76 Sibylle MEYER, Die mühsame Arbeit des demonstrativen Müßiggangs. Über die häuslichen Pflichten der Beamtenfrauen im Kaiserreich, in: Karin HAUSEN (Hg.), Frauen suchen ihre Geschichte. Historische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, München 1983, S. 172–196.

77 SCHLEGEL-MATTHIES (wie Anm. \*), S. 80.

78 Ibid. S. 50.

79 Ibid. S. 145.

80 FREVERT (wie Anm. \*), S. 112.

81 SCHLEGEL-MATTHIES (wie Anm. \*), S. 183.

82 Ibid. S. 188.

Fraglich bleibt freilich, inwiefern diese Vorstellungen auch wirklich den Alltag zu prägen vermochten. Die Rezeptionsgeschichte der hauswirtschaftlichen Ratgeber und der Musterküchen wird oft nur in Nebensätzen angedeutet. So gelingt es Schlegel-Matthies zwar, die Frauen als »mitgestaltende Subjekte ihrer eigenen Geschichte«<sup>83</sup> zu zeigen; diejenigen Frauen, denen dieser Subjektstatus zuerkannt wird, aber bleiben (wieder einmal) die verbandsmäßig organisierten Frauen. Die von den Hausfrauenidealen männlicher und weiblicher Provenienz Betroffenen kommen nicht in den Blick.

Das Schwergewicht, das die gegenwärtige Frauenforschung noch immer auf das städtische Bürgertum und die Frauenverbände legt, läßt sich natürlich in der Sache dadurch rechtfertigen, daß diese Gruppen am ehesten die langfristigen »zentralen politischen, ökonomischen und kulturellen Wandlungsprozesse«<sup>84</sup> beeinflusst haben, zumindest aber widerspiegeln. Zu vermuten steht, daß es sich nicht immer nur um eine methodische Entscheidung handelt, sondern auch die Verfügbarkeit der Quellen eine – sicherlich legitime – Rolle gespielt haben wird.

In der Tat begibt sich auf schwieriges Gelände, wer die Geschichte derer, die nicht geschrieben haben, untersuchen will und dazu nach Selbstzeugnissen sucht. »Celles qui n'ont pas écrit« lautet der Titel des Werkes, das die Ergebnisse eines mehr als zehnjährigen Projektes zusammenfaßt, das Anne Rocher und Marie-Claude Taranger an der Université de Provence zur mündlichen Geschichte von Frauen durchgeführt haben<sup>85</sup>. Die nach Themen Gruppen neu zusammengestellten Interviewabschnitte, mit Einleitung versehen, annotiert und in den geschichtlichen Kontext eingebettet, sind eine schöne Lektüre – nicht weniger, aber auch nicht mehr. Das Untersuchungssample besteht aus Frauen (in Einzelfällen kommen jedoch auch Männer zu Wort), die jetzt im Süden Frankreichs leben. Da sich die Interviews aber auf die gesamte Lebensgeschichte beziehen, erweitert sich der geographische Raum nicht nur auf das gesamte französische Staatsgebiet, sondern zum Teil auch auf Deutschland und Polen. Gemeinsam ist den Frauen eigentlich nur, daß einer ihrer nahen Verwandten aus der Enkelgeneration ein Seminar bei den Herausgeberinnen besucht hat, dem sie dann ihr Leben erzählten. Die Schwierigkeiten, die sich aus der Verflechtung der Interviewsituation mit familiären Bindungen ergeben, werden nicht problematisiert, die Interaktionen bei den einzelnen Interviews sind für den Außenstehenden nicht nachvollziehbar; letztlich bleiben die Textfragmente – bei aller Farbigkeit – uninterpretierbar.

Daß dies nicht das notwendige Schicksal mündlicher Biographien sein muß, bemüht sich seit einigen Jahren die Biographieforschung zu zeigen. Ihr geht es zum einen um die Erkundung der inneren Gesetzmäßigkeiten erzählter Lebensgeschichte, zum anderen um die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, die eine Biographisierung des eigenen Lebens überhaupt erst möglich und nötig machen. Die Habilitationsschrift der Kasseler Soziologin Gabriele Rosenthal<sup>86</sup> versucht die Gestalttheorie Aron Gurwitschs für die Erhellung des Zusammenhangs zwischen erlebter, erinnelter und erzählter Lebensgeschichte fruchtbar zu machen. Als grundlegende Prämisse formuliert die Autorin: »die erzählte Lebensgeschichte konstituiert sich wechselseitig aus dem sich dem Bewußtsein in der Erlebnissituation Darbietenden (Wahrnehmungsnoema) und dem Akt der Wahrnehmung (Noesis), aus den aus dem Gedächtnis vorstellig werdenden und gestalthaft sedimentierten Erlebnissen (Erinnerungsnoemata) und dem Akt der Zuwendung in der Gegenwart des Erzählens. Erlebte und erzählte Lebensgeschichte stehen in einem sich wechselseitig konstituierenden Verhältnis«<sup>87</sup>. Dieser Zusammenhang ist so eng, daß er nicht nach einer Seite aufgelöst werden

83 Ibid. S. 17.

84 Ute FREVERT, *Frauen-Geschichte. Zwischen Bürgerlicher Verbesserung und Neuer Weiblichkeit*, Frankfurt 1986, Zitat S. 13.

85 ROCHER, TARANGER (wie Anm. \*).

86 ROSENTHAL (wie Anm. \*).

87 Ibid. S. 20.

kann – es gibt keinen Zugang zum Erlebten außer durch die Erinnerung; zugleich aber ist die Erinnerung nicht willkürliche Subjektivität, sondern durch das Erlebte vorgegeben<sup>88</sup>.

Der Gestalthaftigkeit von Lebensgeschichten, die erst den einzelnen erzählten Episoden ihren Sinn verleiht, ist in Interview und Interpretation Rechnung zu tragen. Nur in einem narrativen Interview, in dem die Erzählaufforderung so allgemein gehalten wird, daß sie nicht schon bestimmte Themen vorgibt und in dem der Interviewer nicht durch Fragen eingreift, findet der Erzähler den nötigen »Raum zur Gestaltentwicklung«<sup>89</sup>. Entsprechend geht es bei der Interpretation um eine »rekonstruktive Analyse«<sup>90</sup>, die die Gestalt der erzählten Lebensgeschichte und die funktionelle Bedeutsamkeit ihrer Teile erfaßt<sup>91</sup>.

Rosenthal räumt selber ein, daß diese Form der Selbstreflexion, dieses Bedürfnis einer Gesamtschau auf das eigene Leben wie auch die sprachliche Kompetenz, sie in einem Interview zu präsentieren, nicht jedem gegeben sind<sup>92</sup>. Nachzudenken wäre daher in Richtung auf eine Erweiterung ihres höchst interessanten Ansatzes auf andere soziale Gruppen und Schichten, möglicherweise auch ein Vergleich der Biographisierung des eigenen Lebens bei Männern und bei Frauen. Zu überlegen wäre auch, wie die soziale Konstitution des Erzählprozesses noch deutlicher auflösbar ist. Erinnern und Deuten der Vergangenheit sind in der Regel kollektive Prozesse. Auch wenn der Erzähler in einer künstlichen Situation mit dem ihm fremden Interviewer allein in einem Raum ist, antwortet er zugleich unsichtbaren Zuhörern, deren Einwände er antizipiert, um deren Einverständnis er sich bemüht, denen gegenüber er sich rechtfertigt oder von denen er sich abgrenzt. Erweitert man die Gesprächssituation – soweit möglich – um die Personen, mit denen der Erzähler sich in einem alltäglichen Dialog über die Vergangenheit befindet, so kommt es zum gemeinsamen Erinnern, zur Konstruktion einer gemeinsamen Vergangenheit. Wie aber verhält sich diese zur Gestalt der individuellen Lebensgeschichten?

Der Schnittpunkt zwischen Gesellschaftsgeschichte und Biographie ist auch das Thema des von Wolfram Fischer-Rosenthal und Peter Alheit herausgegebenen Sammelbandes<sup>93</sup>. Die Zunahme des »Fächer[s] verfügbarer Orientierungs- und Handlungsalternativen«<sup>94</sup>, die Tatsache, daß die wesentlichen Koordinaten individueller Identität nicht mehr bereits bei der Geburt vorgegeben, sondern in einem lebenslangen Prozeß erworben werden müssen, daß das Sein als ein lebensgeschichtlich Gewordenes erlebt wird, führt in der Moderne zu einem verstärkten Bedarf an biographischer Orientierung<sup>95</sup>, zur Notwendigkeit der biographischen Arbeit.

So spiegelt die erzählte Biographie nicht in einem einfachen Abbildungsverhältnis die gesellschaftliche Realität; vielmehr ist sie ein Konstrukt, dessen Struktur erst vom Sozialwissenschaftler erhellt werden und in Beziehung zu anderen, gesellschaftlich möglichen Strukturen gesetzt werden kann. »Nur über die Anstrengung der Analyse, das heißt über den Bruch mit dem Konstrukt des Erzählers, vermögen wir durch dessen Artefakt vom gelungenen Leben hindurchzuschauen auf die sozial-historische Konstituierung von Lebensprozessen«<sup>96</sup>. Erzählte Geschichte ist selektive Beschreibung und kann als solche mit der Vergangenheit nicht in eines gesetzt werden; als Konstrukt aber enthält sie Realitäts-

88 Ibid. S. 81.

89 Ibid. S. 187.

90 Ibid. S. 209.

91 Ibid. S. 215.

92 Ibid. S. 99.

93 FISCHER-ROSENTHAL, ALHEIT (wie Anm. \*).

94 KIRCHHÖFER, Ostdeutsche Kinderbiographien im Umbruch, *ibid.* S. 269–284, Zitat S. 271.

95 Wolfram FISCHER-ROSENTHAL, Schweigen – Rechtfertigen – Umschreiben. Biographische Arbeit im Umgang mit deutschen Vergangenheiten, *ibid.* S. 43–87.

96 Reinhard SIEDER, Ein Hitlerjunge aus gutem Haus. Narrativer Aufbau und Dekonstruktion einer Lebensgeschichte, *ibid.* S. 330–360, Zitat S. 359.

gehalt<sup>97</sup>. Die Oral History ist so nicht mehr der *camino real* zu größerer Authentizität und Nähe, »Geschichte und Gedächtnis«<sup>98</sup> bleiben – bei allem Respekt vor der Selbstdeutung der Zeitzeugen – getrennt. Fünfzehn Jahre nach dem bahnbrechenden Sammelband von Lutz Niethammer<sup>99</sup> nähert sich die Oral history letztlich den »traditionellen« historischen Quellen. Weder der Anspruch, sie allein ermögliche solidarische Zeitgeschichtsforschung, noch die Bedenken, sie könne gar nichts beitragen, haben sich halten können. Was jetzt benötigt wird, ist eine methodische und systematische Quellenkritik. Die Arbeiten von Rosenthal und Fischer-Rosenthal weisen einen möglichen Weg dazu.

Angeregt von den Diskussionen des Surrealismus, plädiert die Leiterin des Frankfurter Instituts für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie, Ina-Maria Greverus, für die Anwendung des Stilmittels der Juxtaposition auch in der Anthropologie<sup>100</sup>. Das Nebeneinander von Fremdem und Eigenem scheint nur im Anfang unvermittelt, die gekonnte Collage jedoch läßt den »Funken Poesie«<sup>101</sup> überspringen, der zur Erhellung des gesamten Bildes führt. »Was vor allem überschritten werden muß, sind die Grenzen von Erfahrungsräumen, was zugelassen werden muß, sind neue Horizonte, was überwunden werden muß, ist das »gezähmte Denken« der Fachspezialisten«<sup>102</sup>.

In diesem Sinne ist die seit einigen Jahren verstärkt statthabende Begegnung zwischen der Volkskunde und der Geschichtswissenschaft sicher ein Kapitel in der »Utopie Collage«<sup>103</sup>. Die von Carola Lipp herausgegebene Festschrift zum 60. Geburtstag von Rolf Wilhelm Brednich<sup>104</sup> vereint eine Sammlung von Aufsätzen, die über die jeweilige konkrete Fragestellung fast durchweg den Anspruch erfüllen, eine Einführung in Methoden und Stand der Forschung zu geben und dergestalt nicht nur den Spezialisten anzusprechen. Gerade eine historische Frauenforschung, die auf der Suche nach Quellen ist, die über den Bereich der bürgerlichen Vereinsfrauen hinausreichen, wird hier mannigfaltige Anregungen finden, ob es nun um moderne Sagen geht, die die »tatsächliche Bewußtseinslage einer narrativen Gemeinschaft«<sup>105</sup> widerspiegeln, die Analyse von Beerdingungsansprachen<sup>106</sup>, Jahrmarktsgesängen<sup>107</sup> oder gar den spezifischen Geschlechterdiskurs, der der Verpönung weiblichen Pfeifens zugrundelag<sup>108</sup>. Populäre Ikonographie ist sicherlich mit Gewinn noch stärker auf die Verbreitung eines bestimmten Bildes von Weiblichkeit zu untersuchen<sup>109</sup>. Auch Objek-

97 FISCHER-ROSENTHAL (wie Anm. 95), S. 45.

98 Jacques LE GOFF, *Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt 1992.

99 LUTZ NIETHAMMER (Hg.), *Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der »Oral history«*, Frankfurt 1980.

100 Ina-Maria GREVERUS, *Anthropologische Horizonte zwischen Glückssuche und dem Prinzip Collage. Ist das anthropologische Prinzip Hoffnung verloren?* in: KASCHUBA (wie Anm. \*), S. 186–210.

101 Ibid. S. 201.

102 Ibid. S. 199.

103 Ibid. S. 201–204.

104 Carola LIPP (wie Anm. \*).

105 Aliza SHENHAR, *Zur Dynamik jüdischer Folklore in Israel*, ibid. S. 163–171, Zitat S. 164.

106 Ira SPIEKER, Gudrun SCHIBBE, »... Daß der Tod nicht das letzte Wort hat«. *Beerdingungsansprachen als kulturwissenschaftliche Quelle*, ibid. S. 98–117.

107 Klaus ROTH, *Geschichtsunterricht auf der Straße. Zum Jahrmarktsgesang in Bulgarien*, ibid. S. 266–280.

108 Bernd Jürgen WARNEKEN, *Über das Pfeifen*, ibid. S. 230–242.

109 Ansätze in diese Richtung bieten etwa Stéphane MICHAUD, *Idolatrie. Darstellungen in Kunst und Literatur*, in: Geneviève FRAISSE, Michelle PERROT (Hg.), *Geschichte der Frauen. Das 19. Jahrhundert*, Frankfurt 1994 (= *Geschichte der Frauen*, hg. von Georges DUBY und Michelle PERROT, Bd. 4) und Anne HIGONNET, *Frauen, Bilder, Darstellungen*, in: Françoise THÉBAUD (Hg.), *Geschichte der Frauen. Das 20. Jahrhundert*, Frankfurt 1995 (*Geschichte der Frauen*, hg. von Georges DUBY und Michelle PERROT, Bd. 5).

te können zum dechiffrierbaren Text werden, der Bedeutung vermittelt, wie Uwe Meiners es für Korsett und Nylonstrümpfe demonstriert<sup>110</sup>; ergänzt wird er durch die vorzügliche Einführung Hinrich Siuts in die Möglichkeiten und Grenzen der Sachkulturforschung<sup>111</sup>.

Vom Dessous zum Polizeiprotokoll, von der Modellküche zum Universallexikon – weit ist das Feld, auf dem die historische Frauenforschung Aufschlüsse über die soziale Konstruktion der weiblichen Identität sucht und suchen kann. Daß dabei der Blick außer auf die (männlichen) normativen Vorgaben vor allem auf die Antwort solcher Frauen fällt, die in irgendeiner Form als Vorreiterinnen der heutigen Frauenbewegung anzusprechen sind, mag durch die allgemeine Forschungslage und durch die leichtere Verfügbarkeit der Quellen erklärt werden. Als Motiv nicht ganz auszuschließen ist freilich auch das Unbehagen, das die Beschäftigung mit denjenigen Frauen gelegentlich hervorruft, die offenbar die ihnen zugeschriebene Rolle bejahten und nicht nur nicht zu verändern, sondern – zum Beispiel im Raum der familiären Sozialisation – noch zu reproduzieren suchten. Selbstverständlich kann es der Wissenschaft nicht darum gehen, im Namen einer Kultur- und Werteforschung nur die Apologetik vergangener Epochen zu reproduzieren; fraglich erscheint es aber auch, den Frauen vergangener Zeit die Auto-Nomie und das Recht dazu gänzlich abzuspochen.

Nur auf den ersten Blick hat sich die Geschlechtergeschichte mit der Suche nach historischen Identitäten vom Gegenwartsbezug gelöst – die Implikation der Arbeiten bleibt durchaus politisch: Wenn für die Vergangenheit nachgewiesen werden kann, daß und wie weibliche Identität diskursiv hervorgebracht wurde, so ist damit gegenwärtigen Argumentationen der Boden entzogen, die glauben, die Geltung von Normen durch einen Rückgriff auf ein unwandelbares weibliches Wesen postulieren zu können. Die Geschlechtergeschichte schafft damit gewissermaßen einen freien Raum, in dem Werte *gesetzt* werden können und nicht länger durch Natur und Geschichte bereits vorgegeben sind. Welche Werte dies allerdings sein sollten, darüber kann die Frauengeschichte so wenig wie jede andere Wissenschaft das letzte Wort sprechen.

110 Uwe MEINERS, »Korsett und Nylonstrümpfe«. Überlegungen zur Dingbedeutsamkeit am Beispiel einer Ausstellung, in: LIPP (wie Anm. \*), S. 445–454.

111 Hinrich SIUTS, Das erzählende Objekt? Funktion, Bedeutung und Grenzen der Interpretation von Gegenständen, *ibid.* S. 474–481.