



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Gott ist mein Vater und ich bin sein Kind!“
Familie in lebensgeschichtlichen Erzählungen
von Ordensfrauen

verfasst von / submitted by

Marlies Zuccato-Doutlik Lic.

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2017 / Vienna 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 905

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium
Soziologie UG2002

Betreut von / Supervisor:

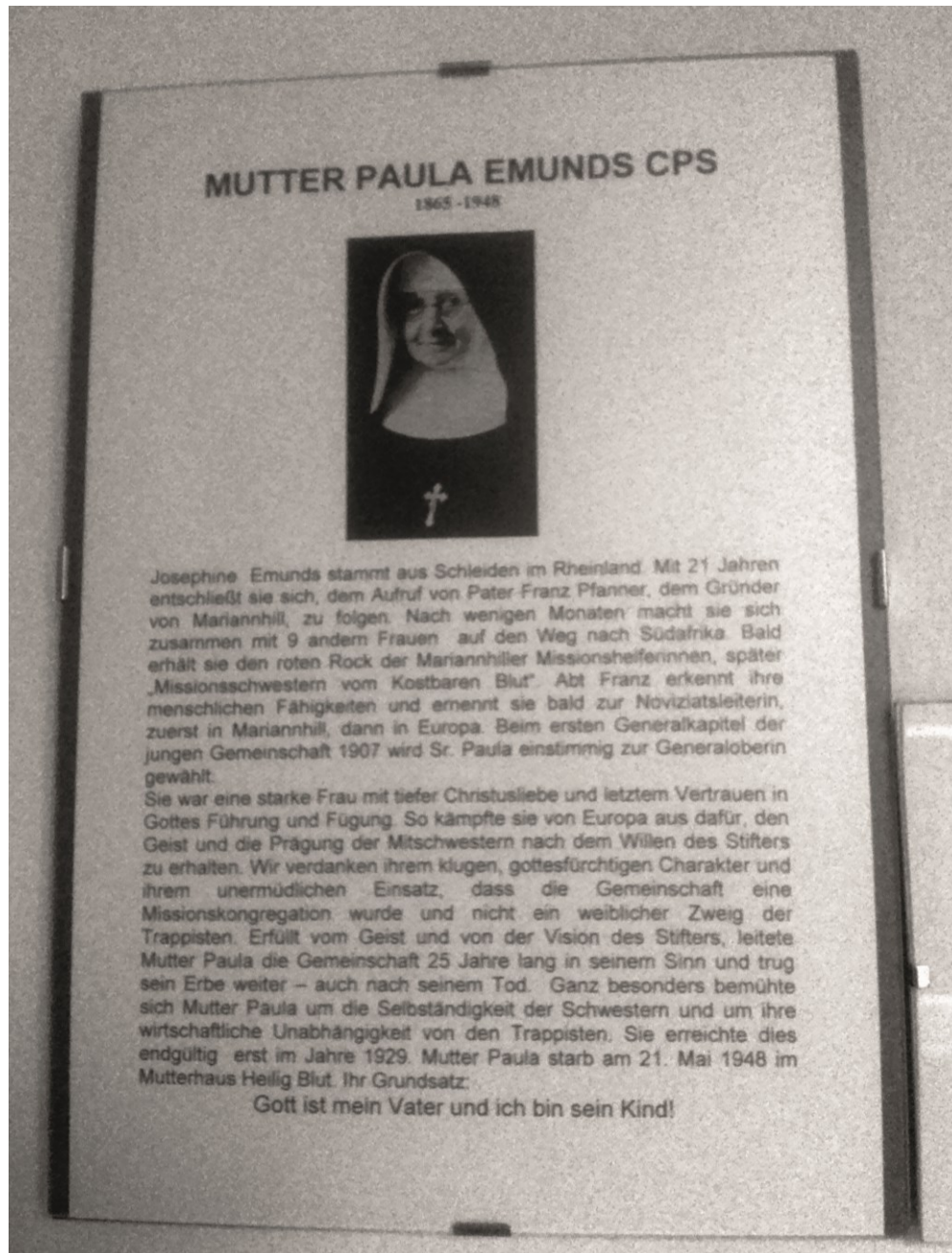
Ass.-Prof. Dr. Ulrike Zartler

Mitbetreut von / Co-Supervisor:

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	3
Danksagung	5
1 Einleitung.....	6
2 Theoretische und begriffliche Grundlagen	9
2.1 Frauenorden in Österreich.....	10
2.2 Theoretische und sozialhistorische Rahmung.....	12
2.3 Zusammenhang von Familie und Frauenorden – ein historischer Blick.....	15
3 Stand der Forschung – Vorstellung von und Ansätze zu Familie	20
3.1 Familienbegriff der katholischen Kirche.....	21
3.2 Familie aus soziologischer Perspektive.....	23
3.3 Ausgewählte theoretische Ansätze.....	27
4 Empirisch-methodische Vorgehensweise und Datenbasis	32
4.1 Ziel der Arbeit und Forschungsfrage	32
4.2 Erhebungsmethode	33
4.3 Datenpool und Sample	37
4.4 Auswertung	41
4.4.1 Auswertungsschritt 1: Themenanalyse.....	41
4.4.2 Auswertungsschritt 2: Systemanalyse.....	43
5 Ergebnisse.....	44
5.1 Herkunft	45
5.2 Heimat und Zuhause.....	49
5.3 Glaube und Religiosität.....	52
5.4 Geschwister, Schwester, Bruder.....	53
5.5 Gemeinschaft.....	56
5.6 Eltern.....	61
5.7 Partnerschaft, Ehe und Ehelosigkeit.....	70
6 Conclusio	73
7 Literaturverzeichnis	84
8 Tabellen- und Abbildungsverzeichnis	90
9 Anhang	91
Abstract	91
Einladungsfolder zur Teilnahme am Oral-History-Projekt.....	92
Auswertungsbeispiel Themenanalyse: Gruppenauswertung.....	93
Auswertungsbeispiel Themenanalyse: Einzelauswertung	94
Themenanalyse: Kodeliste	95
Anleitung zur Systemanalyse	96
Auswertungsbeispiel Systemanalyse.....	98
10 Glossar	102

Abbildung 1: Aufnahme im Kloster Wernberg



Vorwort

Dieses Bild fotografierte ich im Zuge eines Aufenthaltes im Kloster Wernberg in Kärnten. Ich verbrachte dort drei Tage um im Rahmen des Oral-History-Projekts *Erfahrungskraft Ordensfrauen* mit zwei Ordensfrauen Gespräche zu führen. Das Projekt entwickelte Monika Slouk gemeinsam mit mir aufgrund der Tatsache, dass sich weibliche Ordensgemeinschaften in einer Phase der demographischen Schrumpfung und Alterung befinden. Mit dem Projekt sollen die Erfahrungen und Lebensgeschichten von Frauen, die eine spezielle Lebensform gewählt haben, nicht verloren gehen. Im Auftrag der Vereinigung der Frauenorden

Österreichs wurden im Zeitraum von Februar 2015 bis Jänner 2016 36 Interviews mit Ordensfrauen in ganz Österreich durchgeführt.

Zwecks besserer Lesbarkeit der aus dem Foto abgetippte Text:

MUTTER PAULA EMUNDS CPS, 1865-1948

Josephine Emunds stammt aus Schleiden im Rheinland. Mit 21 Jahren entschließt sie sich, dem Aufruf von Pater Franz Pfanner, dem Gründer von Mariannhill, zu folgen. Nach wenigen Monaten macht sie sich zusammen mit 9 anderen Frauen auf den Weg nach Südafrika. Bald erhält sie den roten Rock der Mariannhiller Missionshelferinnen, später „Missionsschwestern vom Kostbaren Blut“. Abt Franz erkennt ihre menschlichen Fähigkeiten und ernennt sie bald zur Noviziatsleiterin, zuerst in Mariannhill, dann in Europa. Beim ersten Generalkapitel der jungen Gemeinschaft 1907 wird Sr. Paula einstimmig zur Generaloberin gewählt.

Sie war eine starke Frau mit tiefer Christusliebe und letztem Vertrauen in Gottes Führung und Fügung. So kämpfte sie von Europa aus dafür, den Geist und die Prägung der Mitschwestern nach dem Willen des Stifters zu erhalten. Wir verdanken ihrem klugen, gottesfürchtigen Charakter und ihrem unermüdlichen Einsatz, dass die Gemeinschaft eine Missionskongregation wurde und nicht ein weiblicher Zweig der Trappisten. Erfüllt vom Geist und von der Vision des Stifters, leitete Mutter Paula die Gemeinschaft 25 Jahre lang in seinem Sinn und trug sein Erbe weiter – auch nach seinem Tod. Ganz besonders bemühte sich Mutter Paula um die Selbstständigkeit der Schwestern und um ihre wirtschaftliche Unabhängigkeit von den Trappisten. Sie erreichte dies endgültig erst im Jahre 1929. Mutter Paula starb am 21. Mai 1948 im Mutterhaus Heilig Blut. Ihr Grundsatz:

Gott ist mein Vater und ich bin sein Kind!

Mutter Paula Emunds, Missionsschwestern, Mitschwester, Mutterhaus, Gott ist mein Vater und ich bin sein Kind! Mutter, Schwester, Vater, Kind? Familienbegriffe in der Geschichte einer Ordensfrau, die Ehe- und Kinderlosigkeit gelobt? Gespräche mit meinen Kolleginnen des Oral-History-Projekts und Memo-Notizen zu den ersten Interviews verdichteten diesen interessanten Eindruck. Die Idee zu einer Masterarbeit war geboren.

Danksagung

Ich danke Monika Slouk, die mich mit ihrer Bitte an dem Oral-History-Projekt *Erfahrungskraft Ordensfrauen* mitzuarbeiten dazu gebracht hat noch einmal die Studienbank zu drücken, mir eine bis dahin unbekannte Welt eröffnete und mich viele faszinierende Frauen kennenlernen ließ. Danke auch an Judith Fritz, ebenfalls im Team des Projekts, für die Auflösung meiner Blockaden am Weg zum Ziel und für ihr kritisches und wissenschaftliches Lektorat. Neben diesen Beiden sei Eva-Maria Schmidt, Antonia Velicou, Hannah Quinz, Eva Wimmer, Anna Fassel und Katja Wohner für ihre Unterstützung als Analysegruppe und darüber hinaus den ersten Dreien als unentbehrliche Kritikerinnen des Manuskripts gedankt. Großen Dank spreche ich Ass.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Ulrike Zartler aus, die von Anfang an an diese Masterarbeit glaubte und mich als meine Betreuerin durch sanften Druck zur Vollendung dieser Arbeit brachte. Einen innigen Dank möchte ich an alle interviewten Ordensfrauen allen voran Sr. Beatrix Mayrhofer (Präsidentin der Vereinigung der Frauenorden Österreichs) aussprechen, denn ohne ihre Offenheit und Gesprächsbereitschaft, würde es diese Arbeit nicht geben. Besonderer Dank gilt meinem Mann, Martin Zuccato, der mich unterstützte, freischaufelte und ermutigte sowie meinen drei Kindern, die eine angespannte Mutter ertragen mussten. Nun ist es dank Eurer Unterstützung und Geduld geschafft!

1 Einleitung

Ordensfrauen – was sind das für Frauen? Im Alltag scheinen Ordensfrauen dem Klischee der Nonne entsprechend häufig als altmodisch, neben der Gesellschaft lebend, im Kontrast lebend oder nicht einmal als Frauen wahrgenommen zu werden (vgl. Isenring 1993: 117). Die intensivere Auseinandersetzung mit Lebensgeschichten von Ordensfrauen liefert allerdings Einblicke in ein spezielles Frauenleben, das bisher in sozialwissenschaftlicher Forschung wenig beachtet wurde (vgl. Hüwelmeier 2000: 215).

Die drei Eckpfeiler des Ordenslebens, die trotz der recht unterschiedlichen Lebensweisen für alle Ordensfrauen gelten, sind die Gelübde¹ der Armut, Ehelosigkeit und des Gehorsams². Sr.³ Palotti Findenig (2004) schreibt in einem Interview, dass

„vom [sic!] Anfang an Kirche und Öffentlichkeit geistlichen Frauengemeinschaften skeptisch gegenüber [standen], da die freiwilligen Gelübde der Armut, der Ehelosigkeit und des Gehorsams als emanzipatorischer Akt der Selbstbestimmung gesehen wurden. Sie stellten sich außerhalb der Verfügbarkeit von Vätern, Brüdern oder Ehemännern.“ (Findenig 2004: 148). Und weiter: „Das Ordensleben bietet Frauen die Möglichkeit, sich zu emanzipieren, zu Freiheit und Entfaltung zu kommen.“ (Findenig 2004: 157)

Damit wird Ehelosigkeit mit Freiheit in Verbindung gebracht und eine Loslösung von patriarchalen Beziehungen durch einen Eintritt in einen Orden als emanzipatorische Lebensgestaltung definiert.

Ute Leimgruber (2006) befasst sich in einem Artikel mit der Situation der Frauenorden in der Gegenwart. Sie verdeutlicht, dass die substantiellen Veränderungen in den Orden parallel zu gesellschaftlichen Veränderungen geschehen. Vorrangige Rollen spielen dabei die Probleme der Überalterung, des fehlenden Nachwuchses, der globalen Verflechtungen und schließlich die veränderten Rollenmuster in der spätmodernen Gesellschaft (vgl. Leimgruber 2006). Leimgruber betont, dass durch die Neuordnung der Geschlechter die Frauen einen veränderten Platz in der Gesellschaft erlangt haben und daher bei der Beschäftigung mit Frauenorden der Wandel in Frauenbiografien zu beachten ist (vgl. Leimgruber 2006: 100f).

Diese Arbeit möchte sich soziologisch dieser Aufgabenstellung annehmen, da bisherige Forschungen zum Thema Frauenorden zumeist aus theologischer Perspektive geführt werden und sich mit dem demografischen und ökonomischen Wandel befassen (z.B. Bucher 2003,

¹ Gelübde: das Gelöbnis von Gehorsam, Armut, Keuschheit/Ehelosigkeit (Slouk 2016: 236)

² Der Gehorsam stellt den Menschen durch das an und nach Gott ausgerichtete gemeinsame Leben in die geistliche Gemeinschaft. Der Mensch wird so in die Gruppe eingegliedert (Isenring 1993: 136)

³ Sr.: Abkürzung für Schwester, Anrede für eine Ordensfrau; (Slouk 2016: 238)

Findenig 2004, Isenring 1993, Leimgruber 2006, Prostmeier 2004). Die vorrangig theologischen Arbeiten haben die Entwicklung der Ordensgemeinschaften, ihre Entstehungsgeschichten und ihre Position in der modernen Gesellschaft zum Thema. Eine individuelle Sicht, die persönliche Ebene der Ordensfrau wird allerdings kaum behandelt.

Die vorliegende Arbeit baut auf dem Projekt *Erfahrungskraft Ordensfrauen* auf. Das Projekt wurde von der angehenden Theologin Monika Slouk und mir entwickelt und gemeinsam mit der Sozialhistorikerin Judith Fritz im Auftrag der Vereinigung der Frauenorden Österreichs in den Jahren 2015 und 2016 umgesetzt. Ziel des Projektes war Ordensfrauen eine Stimme zu geben, ihre Lebensgeschichten als historische, soziale und kulturelle Quelle zu sehen und in Anbetracht der verhältnismäßig großen Zahl alter und hochaltriger Ordensfrauen, diese Geschichten nicht zu verlieren. Mit der Aufzeichnung von Gesprächen mit Ordensfrauen aus ganz Österreich und aus den unterschiedlichsten Ordensformen, sollte die Vielfalt der Lebensform abgebildet werden. Neben der Ordensgemeinschaft selbst, sollte auch für die Wissenschaft ein Datenpool angelegt werden, der eine Vielzahl an Bearbeitungs- und Verwendungsmöglichkeiten zulässt. Bisherige Ergebnisse aus diesem Projekt sind Vorträge zu Festveranstaltungen zum 50-Jahr-Jubiläum der Vereinigung der Frauenorden Österreichs im April 2016, ein Radiobeitrag („Religion aktuell“ auf Ö1, am 28. 12. 2016) sowie die Buchpublikation von Monika Slouk (Autorin) und Beatrix Mayerhofer (Herausgeberin) mit dem Titel „Ein bisserl fromm waren wir auch“, die 2016 erschienen ist und die Lebenswege von zwölf Ordensfrauen aufzeichnet.

In Summe wurden vom Projektteam 36 Ordensfrauen zu Gesprächen gebeten. Mit jeder Unterhaltung wurde deutlicher, dass ein Thema in allen Interviews gemein ist: Die Entscheidung, in einen Orden einzutreten und damit den Schritt aus der Herkunftsfamilie in den Orden zu machen. Das damit verbundene Mitteilen des Eintrittswunsches und das Abschiednehmen von der Familie nehmen einen großen Raum in den Erzählungen der befragten Ordensfrauen ein.

Viele Gesprächspartnerinnen beschreiben sehr ausführlich die Angst davor, den Eltern ihre Entscheidung ins Kloster zu gehen mitzuteilen. Schuldgefühle und Sorge um die verlassenen Eltern ziehen sich durch einige Erzählungen. Der Schritt von der Familie weg wird meist als ein schwerwiegender beschrieben, auch dann, wenn die Eltern ihr Einverständnis zu diesem Schritt gaben. Auch wenn die Ordensregeln in Bezug auf Kontakt zur Herkunftsfamilie vor

allem im Noviziat⁴ nicht mehr so streng sind, so begrenzen diese auch in der Gegenwart noch die Kommunikation zwischen der Novizin⁵ und ihrer Herkunftsfamilie.

Ein weiterer Aspekt ist die Keuschheit bzw. Ehelosigkeit – einer der drei evangelischen Räte⁶ – die ein Mensch beim Eintritt in einen Orden gelobt. Eine Frau, die als Lebensform das Ordensleben wählt, entscheidet sich also gegen die Ehe, für Kinderlosigkeit, für ein Leben ohne Sexualität. Sie verzichtet auf Familiengründung. Aber in Niederschriften (wie etwa die im Vorwort zitierte Geschichte der Ordensgründerin Josephine Emunds) und in Erzählungen der Ordensfrauen finden durch Bezeichnungen und Beschreibungen religiöser und ordensalltäglicher Beziehungen Familienbegriffe wie *Ordensschwester*, *Mitschwester*, *Mutter Oberin*⁷, mein *Bruder* Jesus, Gott *mein Vater* Eingang in die Erzählungen und in den Ordensalltag. Auch der teilweise getragene *Ehering* der Ordensfrauen, als Zeichen der Verbindung mit Gott, kann als familiales bzw. partnerschaftliches Symbol gedeutet werden.

In der Literatur finden sich etliche Arbeiten zu Religion und Familie (z.B. Bulanda 2011, Eggebeen & Dew 2009, Mahoney 2010, Mazal 2010, Pankhurst & Houseknecht 2000, Sharma 2012, um nur einen kleinen Auszug zu nennen), aber meines Wissens keine Arbeit, die sich mit dem spezifischen religiösen Leben von Ordensfrauen im Zusammenhang mit Familie befasst.

Diese Arbeit betrachtet daher die Lebensform einer Ordensfrau aus familiensoziologischer Perspektive, indem das Verständnis von Familie und dessen Auswirkung auf das Erleben und Leben von familialen Beziehungen bei Ordensfrauen analysiert wird. Allgemein sollen damit Frauenbiografien intensiver beleuchtet werden, die noch sehr wenig auf wissenschaftlicher Ebene thematisiert wurden. Für die Familiensoziologie im Speziellen soll mit dieser Arbeit die Annahme des Verschwimmens der Grenzen von Familie und der Fluidität zwischen den verschiedenen Kategorien von Beziehungen (vgl. Berlant & Warner 2000) einen Beitrag leisten.

Hinter diesem Zugang liegt die Annahme, dass es kulturelle und soziale Vorstellungen und Erwartungen an familiale Beziehungen und Rollen gibt, die zum einen aber nicht unbedingt der *empirischen Struktur und Vielfalt von Familien- und Lebensformen* entsprechen (Huinink & Konietzka 2007: 24). Zum anderen werden reale Beziehungen, die von ihrer kulturellen, normativen sowie räumlichen Verortung geprägt sind, immer in Bezug zu diesen Vorstellungen bewertet und erlebt (vgl. Smart 2011). Damit fließt in diese Arbeit das Konzept

4 Noviziat: Lehrzeit im Orden (Slouk 2016: 237)

5 Novizin: Eine Frau, die sich im Noviziat befindet

6 drei evangelischen Räte: Lebensanweisung aus dem Evangelium: Gehorsam, Armut und Keuschheit/Ehelosigkeit (Slouk 2016: 237); beruht auf der Annahme, dass Jesus so gelebt hat und Ordensleute dementsprechend auch so leben sollen;

7 Oberin: Leiterin einer Gemeinschaft von Ordensschwestern (ebd.: 237);

von John R. Gillis (1996) ein, der zwischen den „families we live ,by’“ und „families we live ,with’“, unterscheidet.

Die methodische Herangehensweise dieser Arbeit basiert auf der Annahme, dass mit der Analyse von Gesprächen Bedeutungen und Sinn erschlossen werden kann.

Gespräche transportieren aufgrund ihres kommunikativen Charakters die spezifischen Charakteristika eines sozialen Systems. Diese zu erschließen, ist die Aufgabe der Analyse von Gesprächen. Hermeneutische Interpretation bemüht sich hierbei [...] um die methodische Praxis zur verstehenden Erschließung des Sinnes von Objektivationen menschlicher Aktivitäten, wie dies eben auch Gesprächsmaterialien sind. (Froschauer & Lueger 2003: 82)

So soll mit Hilfe der Analyse der Gespräche, die mit den Ordensfrauen geführt wurden, das alltägliche und implizite Verständnis von familialen Beziehungen, das im Alltag und in der alltäglichen Praxis als familial verstanden wird, erfasst werden (vgl. Morgan 2011: 21f).

Konkret liegt dieser Arbeit folgende Forschungsfrage zugrunde: Welche Vorstellungen über Familie finden sich in den Konstruktionen von Ordensfrauen über Ordensgemeinschaft und -leben?

Die vorliegende Masterarbeit ist folgendermaßen gegliedert: Im anschließenden Kapitel werden die theoretischen und begrifflichen Grundlagen und in dem darauf folgenden Kapitel der Stand der Forschung, der für die Bearbeitung der Fragestellung grundlegend ist, dargestellt. In Kapitel 4 wird das forschungspraktische Vorgehen aufgezeigt. Die Ergebnisse werden in Kapitel 5 vorgestellt. Kapitel 6 beschließt diese Arbeit in Form einer Conclusio.

2 Theoretische und begriffliche Grundlagen

In diesem Kapitel folgt auf einen Einblick in die Organisation der Ordensgemeinschaften in Österreich (Kapitel 2.1) eine Darstellung der theoretischen und sozialhistorischen Rahmung der vorliegenden Arbeit (Kapitel 2.2) um das Verständnis des gewählten Zuganges aufzuzeichnen. Dazu ist auch ein historischer Blick auf den Zusammenhang von Familie und Frauenorden notwendig, wie er in Kapitel 2.3 veranschaulicht wird.

2.1 Frauenorden in Österreich

Die traditionelle Ordensgemeinschaft ist eine geschlossene Institution mit einem Klostergebäude als materiellem Ausdruck. Damit sondert sich eine Ordensgemeinschaft meist baulich und sozial von der sie umgebenden Gesellschaft ab. Innerhalb dieses sozialen Raumes bestehen eigene Regeln, Rituale und Hierarchien. Basis der Gemeinschaft ist der gemeinsame Bezug zur Katholischen Kirche und der Glaube an Gott. Die Gemeinschaft formiert sich in besonders regulierter Weise. Ein stufenweises Ausbildungssystem entspricht auch der sukzessiven Integration in den Orden. Postulantin⁸, Novizin und Profess-Schwestern⁹ sind auch durch unterschiedliche Kleidungsstücke äußerlich differenziert. Diese Symbole konstituieren Identität und markieren hierarchische Positionen (vgl. Gugglberger 2014, Hüwelmeier 2004).

Die Heterogenität der Ordensfrauen ist in Bezug auf Alter, Herkunft, Ordensalltag etc. groß. Tabelle 1 veranschaulicht einerseits die Vielfalt der Ordensformen und der Berufe, denen Ordensfrauen angehören und nachgehen. Andererseits zeigen sich auch die durchwegs typischen Frauenberufen zugeordneten Tätigkeitsfelder von Ordensfrauen.

Tabelle 1: Zahl und Anteil der Ordensfrauen nach Tätigkeit der Ordensgemeinschaft 2016

	Zahl der Ordensfrauen	In Prozent
Missionsorden	332	9
Caritativ/sozial tätige Orden	578	16
Krankenorden	1490	41
Schulorden	823	22,5
Klausurorden	420	11,5
Orden gesamt	3643	100

Quelle: Ordensgemeinschaften Österreich, Statistik und Zahlen der Orden 2017

Ordensgemeinschaften allgemein, aber insbesondere Frauenorden, befinden sich in einem enormen demografischen Wandel (siehe Abbildung 2 und 3). So gab es 2016 166 Todesfälle, aber nur 49 Novizinnen. Auch die Altersverteilung ist eine Überspitzung jener der österreichischen Gesamtgesellschaft. Weniger als ein Viertel der Ordensfrauen sind unter 65 Jahre alt und die Hälfte über 75 Jahre alt. Die Zahl der Eintritte hat sich in den letzten Jahrzehnten enorm verringert. Pessimistische Stimmen sprechen von einem „Aussterben“ der weiblichen Ordensgemeinschaften, während ein weitreichenderer Blick in die Geschichte

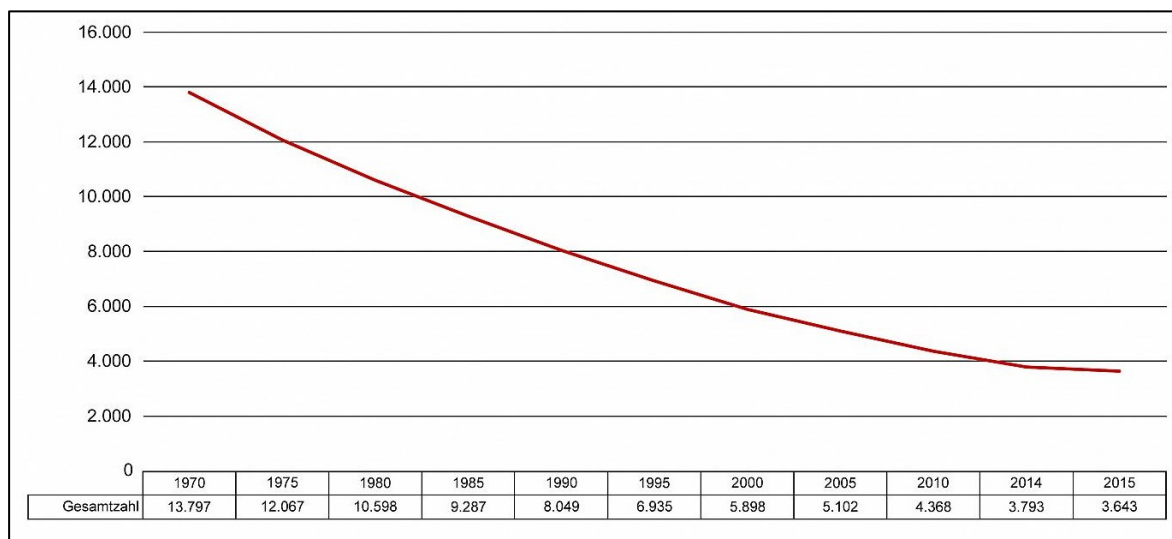
⁸ Postulantin: ist eine Frau, sich in der Zeit des Postulats befindet. Das ist eine Phase der Probezeit, in der sie in der Ordensgemeinschaft lebt und einer beruflichen Tätigkeit innerhalb oder außerhalb der Gemeinschaft nachgeht (Slouk 2016: 237). Auf das Postulat folgt das Noviziat.

⁹ Profess-Schwester: ist eine Frau, die sich als Schwester an Gott und den Orden gebunden hat; zeitliche Profess: öffentliches Versprechen für eine bestimmte Zeit als Ordensfrau zu leben; ewige Profess (ebd.: 238): Bindung auf Lebzeiten. Vergleichbar mit der Hochzeit eines Paares; (ebd.: 235)

Helga Penz (2016), Historikerin und Kulturreferentin der Ordensgemeinschaften, von einem *Rückweg zum Normalfall* sprechen lässt.

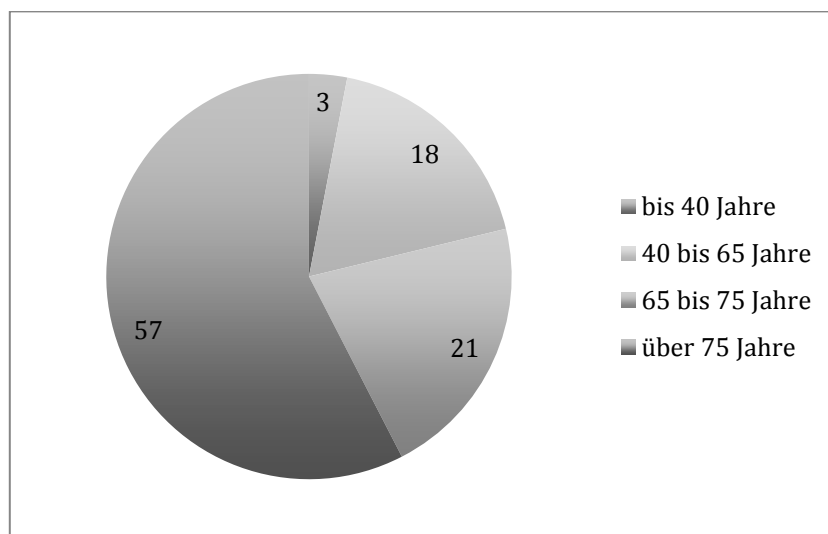
Angeichts der Altersverteilung von Frauen in Orden bezeichnet Sr. Palotti Findenig (2004), Vorsitzende der Regionalkonferenz der Frauenorden, jüngere Frauen in diesen Gemeinschaften als Einzelkinder. Diese durchlaufen ihre Noviziatszeit zumeist alleine im Gegensatz zu ihren älteren Mitschwestern, die meist das Noviziat als Gruppe erlebten. Außerdem sind sie meist die einzigen in ihrem Alter. Gleichzeitig laufen ihres Erachtens Ordensgemeinschaften damit Gefahr „Orte des Gestern im Heute zu sein“. Findenig (2004) erkennt darin auch die deutlich höher Schwellen zu einem Eintritt als dies in der Vergangenheit der Fall war (Findenig 2004: 154).

Abbildung 2: Entwicklung der Anzahl der Ordensfrauen in Österreich 1970-2015



Quelle: Medienbüro der Ordensgemeinschaften Österreich

Abbildung 3: Altersverteilung der Ordensfrauen in Österreich 2016 in Prozent



Quelle: Ordensgemeinschaften Österreich, Statistik und Zahlen der Orden 2017

Ein enormer demografischer Wandel in den Gemeinschaften, die Veränderungen in den Ordensregeln, auch bedingt durch das Zweite Vatikanische Konzil¹⁰ und deren Auswirkungen auf Alltag und individuelle Gestaltungsmöglichkeiten, die Verantwortung für Entscheidungen, das Selbstverständnis von sich als Frau, die Frage des Gehorsams sowie die einerseits emanzipierte Lebensentscheidung und andererseits patriarchale Unterordnung u.v.m. sind Themen, die in den Gesprächen mit Ordensfrauen zu erkennen sind (vgl. Hüwelmeier 2000). Diese Themenvielfalt kann nicht umfassend in eine Masterarbeit Eingang finden, aber sie wird in der Bearbeitung der Frage nach der Vorstellung von Familie und der Konstruktion von Ordensleben und -gemeinschaft teilweise berücksichtigt werden.

2.2 Theoretische und sozialhistorische Rahmung

Die vorliegende Arbeit folgt mit der Frage nach Vorstellungen und Konstruktionen von Ordensleben und -gemeinschaft einem qualitativ orientierten Forschungszugang und dem symbolischen Interaktionismus, da Ordensfrauen als Handelnde in ihrem gesellschaftlichen Kontext betrachtet werden (vgl. Mead 1978).

„Maßgebliche Teile der inhaltlichen Konzeption über den Aufbau der Gesellschaft im Rahmen qualitativ orientierter Sozialforschung finden sich bei George Herbert Mead (1978), der das Handeln einer Person im gesellschaftlichen Kontext betrachtet hat. Alle Handlungen – und demgemäß auch alle Aussagen in Gesprächen – sind durch Strukturen und Prozesse der Lebenswelt beeinflusst [sic!], die eine Person umgeben (wie etwa soziale Systeme). In diesem Sinne handeln Personen niemals vollkommen autonom und unabhängig vom Lebenszusammenhang bzw. einer momentanen Situation, sondern ihre Handlungen sind in einen gesellschaftlichen und situativen Kontext eingebettet. Genauso, wie die Gesellschaft über diesen Weg das Individuum, seine Handlungen und seine Einstellungen formt, so formt, reproduziert und verändert umgekehrt das Individuum durch seine Handlungen die Gesellschaft.“ (Froschauer & Lueger 2003: 182)

Es wird davon ausgegangen, dass menschliches Handeln durch die Bedeutung, die Subjekte und Objekte für die Handelnden besitzen, beeinflusst ist. Diese Bedeutung entsteht im Interaktionsprozess und ist historisch wandelbar (vgl. Blumer 2007 [1969]). Folgt man Max Webers Postulat, dass es Aufgabe der Soziologie ist, „soziales Handeln deutend zu verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich zu erklären“ (Huinink &

¹⁰ Zweites Vatikanisches Konzil: Kirchenreform von 1962-1965, die den Auftrag der pastoralen und ökumenischen Erneuerung und Antwort bzw. Anpassung der Kirche zur/an die moderne Welt hatte. Quelle: https://de.wikipedia.org/wiki/Zweites_Vatikanisches_Konzil; Zugriff: 10.5.2017

Konietzka 2007: 49), so muss für die Erforschung familialer Phänomene auch das Handeln untersucht werden.

„Der Beziehungs- und Familienverlauf von Individuen ist das Ergebnis ihres Handelns und Entscheidens. Menschen versuchen, soziale Beziehungen nach ihren Interessen und Wünschen zu gestalten und damit ihr individuelles Wohlergehen zu sichern. Sie tun dies vor dem Hintergrund der strukturellen und institutionellen Rahmenbedingungen und verfügbaren Ressourcen, nach Maßgabe ihrer subjektiven Präferenzen und Lebenserfahrungen sowie in enger Wechselbeziehung zu ihrem Handeln in anderen Lebensbereichen.“ (Huinink & Konietzka 2007: 126)

Vorstellungen von Ordensfrauen über Familie und Konstruktionen von Ordensgemeinschaft und -leben sind eng mit der individuellen und historisch wandelbaren Bedeutung von Dingen sowie Beziehungen von jeder einzelnen Ordensfrau verbunden. Ihre Beziehungen, ihr Handeln und ihr Entscheiden sind strukturell und institutionell gerahmt. Begriffe wie familiäre Bezeichnungen von Beziehungen sind bedeutungsvolle Symbole. Die Bedeutung der verwendeten Begrifflichkeiten steht in einem Zusammenhang mit der Bedeutung der jeweiligen Beziehung. Daraus ergibt sich ein Wechselspiel zwischen Erwartung und Bedeutung.

Diese individuellen Orientierungen und Überzeugungen kulturell geprägter Art sind, zusammen mit historischen und gesellschaftlichen Kontexten sowie dem sozialen Hintergrund und den vertrauten Familienbeziehungen die Handlungsbedingungen, die auf den Lebenslauf wirken. Der Lebenslauf wiederum folgt einem speziellen Lebenslaufregime oder -muster, das in einer traditionellen Form einem Familienzyklus entspricht. Die klassische idealtypische Normalbiographie entspricht diesem institutionellen Ablauf, indem sie den Übergang aus der Herkunftsfamilie in eine eheliche Beziehung und eine Prokreationsfamilie voraussetzt (vgl. Huinink & Konietzka 2007: 43f). Familiäre Ereignisse wie eine Eheschließung sind als Statusübergänge zu verstehen. Diese sind „ein zentrales Lebensereignis, das zu einer signifikanten Veränderung der sozialen Position und der Lebensorganisation eines Akteurs führt und den weiteren Lebenslauf entscheidend beeinflusst“ (Huinink & Konietzka 2007: 46).

Bettina Dausien (1996) befasst sich in ihrer Arbeit zum Zusammenspiel von Biografie und Geschlecht mit den biografischen Konstruktionen von Frauen. Sie beschreibt das dialektische Verhältnis zwischen Allgemeinem und Konkretem, zwischen gesellschaftlichen Konstruktionsprinzipien und empirisch vorfindbaren Konstruktionen, die sich im alltäglichen

Handeln der Individuen finden (vgl. Dausien 1996: 39). So ist auch eine Biografie keine strukturelle Gegebenheit. Vielmehr wird der in der Biografie beschriebene Lebenslauf (vgl. Sackmann 2013) in komplexen Strukturierungsprozessen von Individuen und Gruppen erzeugt. Das heißt, Menschen sind in ihrer Lebensweise in jene Strukturen eingebettet, die sie in ihrem Handeln reproduzieren und verändern und die ihnen in der alltäglichen Praxis als objektiv entgegentreten. Diese Strukturen wirken in einer Vielzahl von Institutionen und Regelsystemen (vgl. Dausien 1996: 3). D.h. eine Ordensfrau lebt und erlebt Gemeinschaft eingebettet in ein Bedeutungssystem, das durch vielerlei Aspekte geprägt ist. Als Beispiel können das Erleben familialer Werte in der Herkunftsfamilie oder der strukturellen Form der Ordensgemeinschaft genannt werden.

Biografie, respektive der Lebenslauf im Allgemeinen, ist nach diesem Verständnis ein gesellschaftliches Konstrukt im Spannungsfeld von Struktur und Handeln (vgl. Fischer & Kohli 1987; Fischer-Rosenthal 1992). Der Lebenslauf ist kein von Natur gegebenes Prinzip das dem Menschen innewohnt, sondern ein Regelsystem, das die Vergesellschaftung der Individuen in der Moderne steuert (vgl. Kohli 1985, 1986, 1988). Dementsprechend ist auch die biografische Interpretation der Lebensgeschichte ein historisches Phänomen, das eng mit anderen gesellschaftlichen Regelsystemen verbunden und erst in der Moderne entstanden ist (vgl. Dausien 1996: 3). Biografien werden also in konkreten Situationen und unter Orientierung an normativen Vorgaben konstruiert und rekonstruieren diese wiederum. Dieser Vorgang ist eine komplexe Praxis, die in Handlungskontexte eingebunden ist und für die Biografin Wirklichkeit erzeugt. In diesem Sinne ist Biografie kein fixes, sondern vielmehr eine fluides Konstrukt.

Neben Biografie ist auch Geschlecht ein ebensolches gesellschaftliches Konstrukt und steht in enger Verbindung mit der individuellen Biografie (vgl. Dausien 1996, Gildemeister & Wetterer 1992, Knapp 1995). Wenn eine Person in einer bestimmten Situation handelt, so tut sie das als Frau oder als Mann. Damit ist nicht gemeint, dass es eine weibliche Biografie gibt, sondern dass die zwei Konstrukte Geschlecht und Biografie interagieren (vgl. Dausien 1996: 5). Dementsprechend ist das Handeln weiblicher Biografinnen auch in Regelsysteme eingebettet. Ein solches Regelsystem oder Konstrukt ist auch die Ordnung der Geschlechter. Geschlechterrollen, wie etwa jene der Ehefrau oder Mutter, werden somit gleichsam von der Gesellschaft vorgegeben, aber nur durch die Beteiligten aktualisiert bzw. erlebt. Gerade im Bezug auf das weibliche Ordensleben ist es von Bedeutung, wie Geschlecht erlebt und gelebt wird. Lebt eine Ordensfrau eine Beziehung als Frau oder als geschlechtsneutrales Wesen?

Wie Geschlecht wird auch Familie als Struktur nur durch das Handeln der Individuen zu Struktur und durch eben dieses Handeln reproduziert und verändert. Daher kann man diese Struktur auch durch diese Praxis erkennen (vgl. Grundmann 1992). Daniel Bertaux und Martin Kohli betonen in ihrem Buch „Life Story“ dass man Lebensgeschichten nicht ohne Beachtung der Familiengeschichte erfassen kann (vgl. Bertaux & Kohli 1984). Gleichzeitig verlangt eine Individualperspektive auf Familie, dass man sich mit der Etablierung, Veränderung und Auflösung von Lebensformen im Lebenslauf auseinandersetzt (vgl. Huinink & Konietzka 2007).

Frauenleben und deren Lebenslaufmuster werden häufig in die Bereiche Familie und Erwerbsarbeit aufgeschlüsselt, da die Familie für die „weibliche Biografie“ eine essenzielle Bedeutung hat bzw. ihr diese zugeschrieben wird (vgl. Dausien 1996). Damit wird auch deutlich, dass in der Bearbeitung der Frage nach den Vorstellungen über Familie in den Konstruktionen von Ordensfrauen über Ordensgemeinschaft und -leben die Herkunftsfamilie nicht unberücksichtigt bleiben darf.

2.3 Zusammenhang von Familie und Frauenorden – ein historischer Blick

Für ein grundsätzliches Verständnis von Ordensfrauen sowie Ordensleben und einer Orientierung in dem traditionell katholischen Milieu, aus dem die meisten Ordensfrauen stammen, ist es sinnvoll, anschließend einen Abriss zum Wandel der Familienstruktur und der familialen Rollen im Zusammenhang mit Frauenorden darzustellen. Denn diese Veränderungen erzeugten auch spezifische Formveränderungen weiblicher Lebenslaufmuster und hatten damit auch eine nicht zu vernachlässigende Auswirkung auf Frauenorden (vgl. Dausien 1996: 20, Isenring 1993: 106, Leimgruber 2006: 100).

In der Vormoderne bestimmten traditionelle Bindungen im Familienverband oder in der Dorfgemeinschaft, sowie Religion, Stand oder Geschlechtszugehörigkeit das Leben der Menschen (vgl. Beck-Gernsheim 1997: 21). Familiäre Rollen waren eng mit ökonomischen und wirtschaftlichen Zuständigkeitsbereichen verbunden und entlang geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung organisiert. Die Familien besaßen eine patriarchale Struktur: Der Hausherr war Vater, Ehemann und Arbeitgeber. Er vertrat das Haus nach außen und hatte für die Versorgung aller Mitglieder zu sorgen (vgl. Burkart 2008: 118). Die Hausgemeinschaft und die Ehe hatten die instrumentelle ökonomische Funktion einer Arbeitsgemeinschaft (vgl. Hill & Kopp 2006: 39f). Die bäuerliche Familie stellte eine Ausnahme sowohl in Bezug auf die Haushaltsgröße als auch bezüglich der Generationenbeziehungen dar. Durch das Zusammenleben aller an Haus und Hof beteiligten Personen ergab sich, dass öfter mehrere

Generationen unter einem Dach wohnten. Ehen wurden überwiegend in Hinblick auf Kinder eingegangen, die als Arbeitskräfte sowie als Erben dienen sollten (vgl. Nave-Herz 2004: 40). Für das Familienverständnis ist wichtig, dass in Europa lange Zeit auch nichtverwandte Gruppenmitglieder in die Hausgemeinschaft einbezogen waren (Mitterauer 2009: 23-24).

Eine Sonderform von Hausgemeinschaft behandeln Andreas Gestrich, Jens-Uwe Krause und Michael Mitterauer (2003) in einem kurzen Kapitel in ihrem einführenden Werk zu Geschichte der Familie. Sie berufen sich auf historische Quellen, wenn sie Klostersgemeinschaften als Haushaltsfamilie und somit als eine Familie der besonderen Art bezeichnen (Gestrich et al. 2003: 288ff). Gillis (1997) betrachtet Gemeinschaften, die sich auf Grund der zölibatären Lebensform einzig von außen erneuerten, als Fremdfamilien, die durch ihre geistige Haltung als spirituelle Familien verstanden werden können (vgl. Gillis 1997: 54 u 115).

Eine Familie von Mönchen scheint zunächst ein Widerspruch in sich zu sein, ist doch für den Mönch das Verlassen der Familie essenziell. Das Zurücklassen der Herkunftsfamilie in der Nachfolge Christi bedeutet keineswegs selbstverständlich den Anschluss an eine neue familiäre Gemeinschaft. [...] Viele christliche Mönche, die gemeinsam lebten, taten das nicht in familienähnlichen Gruppenformen. Das zölibatäre Mönchtum des Abendlandes hat allerdings seit früher Zeit ausgeprägt familistische Züge. Sie haben ihre Wurzel in der Regel des heiligen Benedikt, die für das ganze Klosterwesen der Westkirche maßgebliche Bedeutung gewann.“ (Gestrich et al. 2003: 288)

Gestrich et al. (2003) zufolge verweist die Übernahme der Verwandtschaftsterminologie durch das Kloster deutlich auf die familiäre Konzeption dieser Lebensform. Die Bezeichnung Abt – und in seiner weiblichen Abwandlung Äbtissin – kommt von „abba“ und bedeutet Vater. Er wird als „pater spiritualis“ der Ordensleute verstanden und ist damit auch Vorstand der Klostersgemeinschaft. Die Bezeichnung Äbtissin basiert nicht auf einem von Mutter abgeleiteten Begriff und scheint damit im historischen Zusammenhang keine Mutter- sondern eine Vater- bzw. Hausherrnrolle auszuüben (Gestrich et al. 2003: 288f).

Die im Mittelalter entstandene Form westlichen Mönchtums ist stark am Vorbild des Familienlebens orientiert. Die Beziehung zum Vater/Abt folgt dem Prinzip des Gehorsams. Das Gemeinschaftsleben umfasste die damals wichtigsten Familienfunktionen, die Einnahme gemeinsamer Mahlzeiten und des Schlafens unter einem Dach (vgl. Gestrich et al. 2003: 290f). Für Michael Mitterauer (2009) stellt die Mahlgemeinschaft historisch gesehen sogar

die wichtigste Gemeinschaftsfunktion einer Familie dar. Das gemeinsame Mahl stiftet Identität und fördert das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit (Mitterauer 2009: 144).

Jenseits der strukturellen Organisation bot das Klosterleben als spirituelle Familie im Mittelalter das, was man in der Gegenwart von Familienmitgliedern und engen Verwandten erwartet, sie boten ein Zuhause an (Gillis 1997: 55). So blieb, auch wenn in der weiteren historischen Entwicklung die räumliche Nähe nicht immer garantiert war, die Verbindung über den Abt als geistlichen Vater bestehen. Die örtliche Trennung in verstreute Filialen wurde durch das Prinzip eines zentralen Mutterklosters überwunden (vgl. Gestrich et al. 2003: 290f).

Im 19. Jahrhundert veränderten Industrialisierung, Verstädterung, wachsende Mobilität und steigende Lebenserwartung die Lebensbedingungen. Durch die Individualisierung kam es zu einer Herauslösung der Menschen aus traditionellen Bezügen, Glaubenssystemen, Sozialbeziehungen und zu einer Befreiung von traditionellen Kontrollmustern. Ein Ergebnis dieser Veränderung war die Ausbreitung von Fremdfamilien, den spirituellen Familien (s.o.). Ganz im religiösen Sinne suchten Menschen Sicherheit und Kontinuität bei neu entstandenen Vater- und Mutterfiguren, die nicht auf Blutsverwandtschaft gründeten waren (Gillis 1997: 111f).

Eine solche Lebensgeschichte beschreibt John R. Gillis (1997):

„Die Engländerin Ann Lee, eine mißbrauchte [sic!] Ehefrau und frustrierte Mutter, die hilflos hatte zusehen müssen, wie ihre vier Kinder gestorben waren, als sie noch klein waren, interpretierte diese Todesfälle als Botschaften von Gott. Sie behauptete, er habe ihr offenbart, daß die Verbindung des Fleisches einen Bund mit der Hölle und dem Tod darstellt‘. Also erklärte sie, von nun an nur noch ‚mit dem Herrn Jesus Christus verheiratet‘ zu sein. ‚Er ist mein Oberhaupt und mein Ehemann; sonst habe ich keinen.‘ Sie nahm den Namen ‚Mutter Ann‘ an und wurde zur visionären Führerin einer Bewegung, die sich hauptsächlich aus Menschen zusammensetzte, deren Haushalte sie nicht mehr ernähren konnten – unter ihnen auch viele verwitwete und verlassene Frauen.“ (Gillis 1997: 114)

Der familiäre Wandel verlief keineswegs linear und für alle Bevölkerungsschichten auf die gleiche Weise (vgl. Leimgruber 2006: 101). Es kam zur Herausbildung von zwei neuen Familienformen, der proletarischen und der bürgerlichen Familie. Beide Familienformen zeichneten sich trotz ihrer Unterschiedlichkeit durch eine Trennung von Familien- und Erwerbsbereich aus. Die bürgerliche Familie war zwar im 19. Jahrhundert noch quantitativ

unbedeutend, entwickelte sich aber dennoch zum Ideal des Familienmodells, das sich schließlich im 20. Jahrhundert sowohl quantitativ als auch qualitativ durchsetzte (vgl. Nave-Herz 2004: 48f).

Die Erweiterung der Lebenszusammenhänge, die über die Haushaltsgrenzen hinausgingen, blieb aber bis ins 20. Jahrhundert hinein den Männern vorbehalten. Weibliche Lebenszusammenhänge wurden sogar noch stärker auf den Lebensraum des Privaten begrenzt (vgl. Leimgruber 2006: 101). Bis in diese Zeit boten Klöster Frauen Lebens- und Entfaltungsmöglichkeiten, vor allem in beruflicher Sicht, die sonst Männern vorbehalten waren. Die schließlich auch für die Frauen erkämpfte individuelle Entfaltungsmöglichkeit führt zu einer epochalen Neuordnung der Geschlechter und einer Veränderung des Alltags und der Lebenswirklichkeit von Frauen (vgl. Bucher 2003, Isenring 1993: 106).

Innerhalb der Ordensgemeinschaften allerdings führte das Zweite Vatikanische Konzil zwar unter anderem zu einer Berücksichtigung der Bedürfnisse der Ordensmitglieder generell, die Geschlechterordnung blieb aber fast unverändert. Frauen wurden zwar stärker in sakrale Dienste einbezogen, aber die männlich dominierte Hierarchie der Katholischen Kirche blieb unangetastet. Die Arbeits- und Berufsfelder der Ordensfrauen verblieben und verbleiben nach wie vor größtenteils in traditionell weiblichen Gesellschaftsbereichen wie der Betreuung und Pflege, der Ausbildung, dem Krankendienst, der Haushaltstätigkeit und typisch weiblichen Handwerkstätigkeiten (vgl. Gugglberger 2014: 41, Hüwelmeier 2000: 222).

In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg war ein Eintritt in ein Kloster im katholischen Milieu ein durchaus adäquater Berufsweg, der dem Weiblichkeitsideal der Opferbereitschaft und sozialen Selbstaufgabe entsprach. Gleichzeitig versprach ein Eintritt die Chance auf Aus- und Weiterbildung, sowie auf Berufstätigkeit in einem stabilen sozialen Umfeld (vgl. Gugglberger 2014: 17, Isenring 1993: 106).

Mit den explosionsartigen Fortschritten im Bildungsbereich zur Mitte des 20. Jahrhunderts stieg auch die weibliche Erwerbstätigkeit. Mit dem Bildungszugang und der eigenen Erwerbsbiografie lösten sich Frauenbiografien von Männerbiografien. Leimgruber sieht in dieser Entwicklung die Möglichkeit für Frauen, sich erstmals frei von familiären und gesellschaftlichen Ideologien und finanziell unabhängig zu entfalten. Diese Entwicklung wirkte sich auch auf die Eintritte in Frauenorden aus (vgl. Leimgruber 2006: 101). Neben und mit der ökonomischen Selbstständigkeit kam es auch zu einer körperlichen Selbstbestimmung der Frauen. Frauen konnten sich für oder gegen Ehe entscheiden. Daraus ergab sich erstmals Unabhängigkeit der Frauen von Vätern und Ehemännern, die sie gemäß Leimgruber vorher nur durch einen Eintritt ins Kloster erlangen konnten (vgl. Leimgruber 2006: 103).

Gleichzeitig zu dieser Entwicklung, etwa von den 1950er Jahren bis in die 1970er Jahre, war die bürgerliche Kernfamilie von wesentlicher Bedeutung. Das ‚Goldene Zeitalter der Familie‘ zeichnete sich durch hohe Eheschließungs- und niedrige Scheidungsraten, niedriges Heiratsalter und hohe Kinderzahlen aus. Werden jedoch die historischen Entwicklungen vor und nach diesem Zeitraum betrachtet, so wird deutlich, dass das Ideal der bürgerlichen Kernfamilie nur über einen historisch vergleichsweise kurzen Zeitraum tatsächlich in diesem Ausmaß gelebt wurde. Mit dem Aufkommen der sozialen Bewegungen der 1960er Jahre setzte wieder ein bis in die Gegenwart andauernder Wandel von Familienformen ein, der allerdings nicht wirtschaftlichen Veränderungen zuzuordnen ist, sondern mit der zunehmenden Attraktivität alternativer Lebensformen begründet werden kann (Gestrich 2008: 86). Innerhalb der katholischen Kirche und den Ordensgemeinschaften wurde das konservative Paradigma der Nachkriegsjahre erst in den 1970er Jahren angegriffen und infolgedessen neue Handlungsräume für Frauen eröffnet. Immer mehr Entwicklungs- und Leitungsarbeit sowie auch Projektarbeit standen Frauen nun offen (vgl. Gugglberger 2014).

Soziodemographische Veränderungen wie die enorm gestiegene Lebenserwartung verändern das „Timing“ individueller und familialer Reproduktion und führen zu neuen biographischen Strukturmustern insbesondere für Frauen. Besonders deutlich hat sich aber die bisher scheinbar „natürliche“ Bindung der Frauen an ein durch die Mutterschaft geprägtes Lebenslaufregime gewandelt (vgl. Dausien 1996: 23). Die Freisetzung aus traditionellen Lebens- und Rollenmustern bedeutet gleichzeitig Chancen und Zwänge einer selbst entworfenen Biografie (vgl. Leimgruber 2006: 101). So ist in der Gegenwart die Entscheidung Ordensfrau zu werden, wie jede andere biografische Entscheidung eine individuelle Lebensentscheidung (vgl. Leimgruber 2006: 103). Individuelle Lebensläufe und ihre Erzählungen darüber bleiben aber trotz aller Veränderungen historisch verwurzelt und in institutionalisierte Kontexte wie Geschlecht, Biografie und Familie eingebettet. Die eigene Biografie äußert sich unter dem Einfluss von handlungsrelevanten Vorstellungen von „normalen“ Biografien in konkreten Handlungen, die empirisch erfassbar sind (Schütz 1981: 245ff). Durch die Institutionalisierung der Norm-Biografie wird diese als Ordnungsprinzip relevant für das individuelle Handeln (vgl. Schütz 1981: 278).

Der historische Rückblick zeigt, dass die europäische Familienverfassung relativ offen für eine Integration von Nichtverwandten in die Haushalts- bzw. Familiengemeinschaft ist. Mitterauer (2009, 2013) geht davon aus, dass ein Grund dafür die religiöse Bedeutungslosigkeit des Abstammungsdenkens im Christentum ist. Tote Vorfahren haben im christlichen Verständnis keine bedeutsame Wirkung für die Nachkommen (Mitterauer 2013:

20). Seines Erachtens waren dadurch schon in der Vergangenheit freiere Familienformen möglich und die Trennlinien zwischen verwandten und nicht-verwandten Haushaltsmitgliedern waren oft nur schwer zu ziehen (Mitterauer 2009: 99). Im Christentum wurde die geistliche Fürsorge für die Toten als Leistung auf Gemeinden und Bruderschaften übertragen. Es gab so keine Ahnenkultgesellschaft, die auf reale oder fiktive Blutsverwandte beschränkt war (Mitterauer 2013: 20). Der fehlende Bezug zu Vorfahren und an Ahnenkult hat auch zur Folge, dass es keine Bevorzugung einer Abstammungsseite im Verwandtschaftssystem gibt. D.h. es besteht keine Präferenz von mütterlicher oder väterlicher Seite. Heidi Rosenbaum (2014) sieht mit diesem Eskimo-System wiederum die zentrale Rolle der Kern- oder Kleinfamilie begründet (vgl. Rosenbaum 2014: 20).

Die Normalbiographie war so über Jahrhunderte dadurch bestimmt, einen Partner zu finden und gemeinsam Kinder aufzuziehen. Damit waren die wesentlichen Lebensaufgaben des Zusammenwirkens der Ehepartner verknüpft durch die gemeinsame Leistung für die nächste Generation. Einzig Ordensleute brachen aus dieser normativen Ordnung aus (Mitterauer 2009: 30). Als Ordensfrauen konnten Frauen gegen diese Norm leben.

Mit diesem Verständnis von Frauenbiographien rückt die Logik des Handelns und der Sinnproduktion der Ordensfrauen in ihrem sozialen und historischen Kontext in den Mittelpunkt und zwar im Allgemeinen, aber eben auch im Bezug auf ihre persönlichen Beziehungen. Ordensleben folgt oberflächlich betrachtet nicht einer traditionellen Familienstruktur. Diese Lebensform in Bezug zu Familie zu setzen, folgt der Idee, mit nicht heteronormativen Narrativen heteronormative Ansätze zu Familie zu „queeren“ (vgl. Roseneil & Budgeon 2004). Gleichzeitig soll aber berücksichtigt werden, dass zwar Relevanzen und Bedeutungen von Kategorien konstant neu verhandelt werden, aber Wert- und Erwartungshaltungen an spezifische Beziehungen (wie z.B. die Solidaritätserwartung an eine Beziehung) kulturell und institutionell eingebettet sind (vgl. Allan 2008).

3 Stand der Forschung – Vorstellung von und Ansätze zu Familie

Dieses Kapitel befasst sich mit der Diskussion des Familienbegriffs aus der soeben dargestellten Perspektive. Ziel ist die Explikation der Annahme einer Familiendefinition im traditionellen Umfeld eines Ordens, die moderne Aspekte beinhaltet und über traditionelle Vorstellungen von Familienkonstruktionen hinausreicht. Zu diesem Zweck wird zunächst kurz das Verständnis von Familie im streng katholischen Sinn dargestellt, um in Folge den

soziologischen Familienbegriff dieser Arbeit mittels Diskussion relevanter Texte zu definieren.

3.1 Familienbegriff der katholischen Kirche

In diesem Kapitel wird der Familienbegriff der katholischen Kirche besprochen um die Besonderheit dieses Zuganges zu Familie zu erfassen, um Analogien zu soziologischen Ansätzen herstellen zu können und um die Aussagen der Ordensfrauen in der Analyse verorten zu können. Denn wenn Familie und Ordensleben zusammengeführt werden, so kommt man nicht umhin, sich auch mit dem katholischen Familienverständnis und damit mit dem *Katechismus der katholischen Kirche* (2003, in Folge Katechismus abgekürzt) auseinanderzusetzen. Dieses Werk kann, laienhaft formuliert, als das Handbuch für katholisches Leben bezeichnet werden. Somit ist es auch neben anderen Quellen ein wichtiger Puzzleteil, wenn es darum geht, die subjektive Perspektive von katholischen Ordensfrauen zu erforschen.

Im katholischen Sinn ist die Familie „die Urzelle des gesellschaftlichen Lebens“ und wird damit als natürliche Gemeinschaft von Mann und Frau zum Sinn der Weitergabe des Lebens aber auch der sittlichen Werte verstanden (Katechismus 2003: 563). Die christliche Familie definiert sich als „Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe“ und wird als „Abbild der Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist“ verstanden (ebd.: 563). Geschwister sind Kinder der Eltern, Cousins und Cousinen sind Nachkommen der Ahnen, Mitbürger sind Söhne und Töchter des Heimatlandes und Getaufte sind „Kinder unserer Mutter, der Kirche“ und jeder Mensch ist ein „Sohn oder eine Tochter dessen, der ‚unser Vater‘ genannt werden will“ (ebd.: 564). Damit werden sämtliche Menschen in eine Beziehung zueinander gestellt, die auf der Idee einer „bekannten Herkunft“ basiert.

Als Pflicht der Eltern wird neben der Zeugung auch die sittliche Erziehung der Kinder angeführt. Dabei sollen sie „ihre Kinder als Kinder Gottes ansehen“ (Katechismus 2003: 567). Das Zuhause ist die natürliche Umgebung, in der Kinder durch Erziehung und Vorbildwirkung die Mysterien des Glaubens, Solidarität, gemeinsame Verantwortung, selbstlose Dienstbereitschaft u.ä. erfahren und erlernen sollen.

Elternschaft begründet sich aber in der Vaterschaft Gottes gegenüber allen Menschen (Bucheberner-Ferstl & Schipfer 2010: 63). Dementsprechend ist der Berufung *Christus nachzufolgen* der natürlichen Familienbande ebenso übergeordnet wie der Ledigenstand dem Ehestand (Mitterauer 2009: 25). Dies bedeutet „die Einladung annehmen, zur Familie Gottes zu gehören und so zu leben wie er: ‚Wer den Willen meines himmlischen Vaters erfüllt, der

ist für mich Bruder und Schwester und Mutter‘ (Mt 12,50)“ (Katechismus 2003: 569). Auf diese Weise tritt ein Kind aus dem Verband der Herkunftsfamilie über in eine andere Familie, die allerdings nicht in Folge einer Ehe entsteht, sondern schon als *Familie Gottes* besteht. Das Kind wird nicht zur (Ehe-)Frau sondern zu Schwester und Mutter.

Die Bezeichnung Vater bezieht sich in der katholischen Kirche, wie in vielen anderen Religionen, auf Gott. Damit wird darauf verwiesen, dass Gott Ursprung von allem ist und gleichzeitig besorgt ist um all seine Kinder (Katechismus 2003: 94). Damit wird die Verbindung aller Menschen als Kinder eines Vaters zum Ausdruck gebracht. Dadurch, dass im katholischen Verständnis Gott Mann und Frau erschaffen hat, geht die Familie direkt auf Gott zurück, da er selbst die menschliche Familie gegründet hat (Marschütz 2006: 147).

Mutterschaft wird mit der elterlichen Güte, die Gott zugeschrieben wird, in Bezug gesetzt. Da aber von der Fehlbarkeit der Menschen ausgegangen wird, wird Gott im katholischen Glauben über die menschliche Vater- und Mutterschaft gestellt und postuliert, dass niemand so Vater ist wie Gott (Katechismus 2003: 95). Mutterschaft und eheliche Fruchtbarkeit sind im Christentum an sich nicht positiv bewertet und es gibt keinen religiösen Zwang zur Heirat. Rein kultisch gesehen ist die Fortpflanzung von geringer Bedeutung (Mitterauer 2009: 25).

Mütterlichkeit besteht als geistige und karitative Mütterlichkeit, indem Frauen als Ordensfrauen typisch weiblichen Aufgabenbereichen zugeteilt sind, die Pflege, Erziehung und Haushaltstätigkeit umfassen (vgl. Hüwelmeier 2000: 222). „Mütterlichkeit als Ideal wurde dabei als soziale und geistige Qualität verstanden und wurde damit gleichzeitig zu einer frauenspezifischen spirituellen Aufgabe erhöht“ (Gugglberger 2014: 36f). Auch in den hierarchischen Strukturen von Ordensgemeinschaften findet sich der Begriff Mutter als Bezeichnung für Ordensobere oder Ordensbegründerinnen, die als oberste Mütter verehrt werden (vgl. Gugglberger 2014; Hüwelmeier 2004).

Diese Ausschnitte zeigen deutlich die Wertvorstellungen und Erwartungen der katholischen Glaubensgemeinschaft, die an Bezeichnungen, Rollen und Beziehungen geknüpft sind. Wolfgang Mazal (2010) stellt fest, dass Familienmetaphern in der Formulierung theologischer Positionen in monotheistischen Religionen an sich eine große Rolle spielen. Religion selbst kann eine „Verankerung des Menschen in einer die eigene Person übersteigenden Entität“ sein und so zu einer Verflechtung familialer und religiöser Denk- und Lebensmuster führen (Mazal 2010: 7f). Wenn nun die Annahme besteht, dass religiöse normative Systeme zur Festigung und Gestaltung der Familienbezüge genutzt werden, so liegt im Gegenzug die Vermutung nahe, dass auch Religion und religiöses Leben sich an familialen Werten und Strukturen orientiert. Damit ist eine Berücksichtigung des speziell katholischen

Verständnisses von Familie gerade für die Erforschung einer Lebensform, die sich durch eine *Berufung* als der *Familie Gottes* zugehörig fühlt, besonders wichtig.

Einen solchen Zusammenhang von Familie und Religion untersucht Sonya Sharma (2012) in einer Studie über (ehemalige) Kirchengewerinnen und deren Beziehung zwischen familialen und religiösen Praktiken. Sie erfasst mit qualitativen Interviews mit Frauen in einer Gemeinde in Großbritannien das Verständnis der Gesprächspartnerinnen von „Kirche als Familie“. Diese Studie ist für die vorliegende Arbeit insofern von Bedeutung, da sie veranschaulicht, dass eine Berücksichtigung der Religion für das Verständnis von Familie und Familiengeschichte in einer von Glauben geprägten Lebensgeschichte unabdingbar ist (vgl. Sharma 2012: 817). Auch Sharon K. Pankhurst und Jerry G. Houseknecht (2000) betonen, dass Religion die symbolische Bestätigung von Familienmustern ist und gleichzeitig Familie für Religion von Bedeutung ist, da sie für die Sozialisation von Menschen mit religiösen Werten und Glaubensvorstellungen sorgt. Daher muss in einer Arbeit, die sich mit Ordensleben und -gemeinschaft aus familiensoziologischer Perspektive befasst, das religiöse Verständnis von Familie berücksichtigt werden.

3.2 Familie aus soziologischer Perspektive

Da es in der Soziologie eine lange Geschichte der Auseinandersetzung mit der Frage danach, was Familie ist, gibt, ist es notwendig mit diesem Kapitel die Zugangsweise aufzuzeichnen, die als theoretische und methodologische Perspektive der vorliegenden Arbeit zugrundliegt und Eingang in der Analyse findet. Die in Folge angeführten soziologischen Definitionen von Familie sind für die Zusammenführung mit dem katholischen Familienbegriff und Ordensleben von Bedeutung, wie sich im empirischen Teil der vorliegenden Arbeit zeigen wird.

Das althergebrachte Verständnis der Familie als *Keimzelle der Gesellschaft* (vgl. Steinbach et al. 2014: 14), die für den Nachwuchs einer Gesellschaft sorgt, ist eng verbunden mit der Idee, dass Familie eigentlich erst durch die Geburt von Kindern entsteht. In diesem Sinn bilden Familien „den sozialen Lebenszusammenhang, in dem sich Kinder zu erwachsenen Mitgliedern der Gesellschaft [...] entwickeln“ (Huinink & Konietzka 2007: 11). Bei Norbert F. Schneider (2008) findet sich der theoretische Ansatz, dass Familie dort gegeben ist, wo eine exklusive Solidargemeinschaft zwischen zwei oder mehr Personen gelebt wird, die auf relative Dauerhaftigkeit ausgerichtet ist (Schneider 2008:12f). Ergänzt kann diese Solidaritätsbedingung durch die Reproduktions- und Sozialisationsfunktion von Familie für Gesellschaft als familienkonstituierend angeführt werden. Schließlich verfügt Familie über

ein spezifisches Kooperations- und Solidaritätsverhältnis, aus dem heraus die Rollendefinitionen ihrer Mitglieder festgelegt werden (vgl. Nave-Herz 2006: 30). Damit sind zumindest zwei Generationen (Eltern und Kind) notwendig, um von Familie sprechen zu können (vgl. Nave-Herz 2006, Schneider 2008). Im Zuge der Sozialisation in der Familie erlernt das Individuum soziale Wertorientierungen sowie Verhaltenserwartungen und wächst so in die Gesellschaft hinein. Gleichzeitig entwickelt sich im Zuge der Sozialisation auch die Persönlichkeit und Handlungsfähigkeit eines Menschen. Allerdings ist der Sozialisationsprozess ein lebenslanger, nicht auf die Kindheit beschränkter Vorgang (vgl. Huinink & Konietzka 2007: 190f). Dies ist insofern für die vorliegende Arbeit von Bedeutung, als Ordensfrauen wie alle Menschen in diesen Sozialisationsprozess eingebunden sind und ihr Handeln von Rollendefinitionen und Funktionszuschreibungen betroffen ist. So ist vor allem der Sozialisationsprozess der frühen Kindheit für das Glaubensverständnis und die Rolle Gottes für die vorliegende Arbeit von Bedeutung (vgl. Testoni et al. 2016: 175).

Familie gibt es in der Vergangenheit wie in der Gegenwart allerdings in den verschiedensten Erscheinungsformen. Daher ist es wichtig, in der Forschung auf den Unterschied zwischen Theorien, kulturellen Leitbildern und empirischen Realitäten von Familie zu achten, denn

„Die kulturellen Vorstellungen und normativen Erwartungen in Bezug auf Elternschaft, Ehe oder Rollenverteilung in der Familie decken sich nicht zwingend mit der empirischen Struktur und Vielfalt von Familien- und Lebensformen.“ (Huinink & Konietzka 2007: 24)

Handlungen, kulturelle Leitbilder, Wertorientierungen etc. führen ganz im Sinne des symbolischen Interaktionismus zu einem Verständnis von Familie als Einheit interagierender Persönlichkeiten. Familie als solche entsteht erst im Interaktionsprozess und erhält sich auch in diesem. Daher läuft auch Forschung, die von *der Familie* spricht, Gefahr, das jeweilige Verständnis von Familie durch dessen Anwendung in der Forschung zu reproduzieren (vgl. Morgan 2011). Diese Arbeit will aber die Vielfalt an gelebter Alltagspraxis von familialen Beziehungen erfassen können. Denn was unter *Familie* verstanden wird und welche Beziehungen als familiale Beziehungen verstanden werden, variiert nicht nur historisch oder geographisch, sondern ist auch von Mensch zu Mensch verschieden. ForscherInnen haben ihre eigenen Vorstellungen und Rahmungen familialer Beziehungen, die oftmals klar definiert sind. Familienmitglieder oder Menschen, die sich selbst als in einer familialen Beziehung lebend sehen, haben selten Bedarf an einer Definition. Es besteht viel eher ein alltägliches und implizites Verständnis von familialen Beziehungen, das im Alltag und in der alltäglichen

Praxis als familial verstanden wird. Wie und durch wen etwa informelle Pflege geleistet wird oder wie und mit wem Feste gefeiert werden, lässt auf das individuelle Verständnis von familialen Beziehungen schließen (vgl. Morgan 2011: 21f). Es ist demnach durchaus möglich, dass die wissenschaftliche Vorstellung von Familie von dem, was Menschen in der Praxis unter Familie verstehen, divergiert. Diesem Zugang folgt auch die Annahme, dass auch Ordensfrauen ein individuelles Verständnis von Familie haben, das nicht von außen und nicht a priori angenommen werden kann.

Carol Smart (2001) geht von einer Diskrepanz zwischen der Vorstellung von Familie und der tatsächlich gelebten Alltagspraxis aus. Daher wird in dieser Arbeit berücksichtigt, dass reale Beziehungen immer in Bezug zu den Vorstellungen bewertet und erlebt werden, die wiederum von kulturellen und normativen Erwartungen beeinflusst und damit von der jeweiligen räumlichen und zeitlichen Verortung der Beziehungen geprägt sind (Smart 2011: 25ff). Auch Gillis (1996) betont den Unterschied zwischen den „families we live ,by“ und „families we live ,with“ und erachtet es als notwendig zu berücksichtigen, dass die Idealvorstellung von Familienbeziehungen ein soziales, historisches und kulturelles Phänomen ist und Beziehungen beeinflusst. Denn wenn eine Beziehung als familiäre Beziehung verstanden wird, oder eine Beziehung mit einer familialen Bezeichnung versehen wird, so spiegelt sich darin das persönliche Verständnis von Familie, das sich an verschiedenen Bezugspunkten orientieren kann und der eine Vielzahl an Sets von sozialen Beziehungen, Verantwortlichkeiten und Lebensformen zugrunde liegen kann (vgl. Buchebner-Ferstl & Schipfer 2010: 72, James & Curtis 2010: 1164). Sonya Sharma (2012) zeigt in ihrer Studie mit Kirchgeherinnen, dass solche Familienideale und familiäre Praktiken über Familie hinaus auch an Orten wie Kirche wirken (vgl. Sharma 2012: 816). Das ist insofern für die vorliegende Arbeit beispielhaft, da diese Studie zeigt, dass das persönliche Verständnis und die individuelle Vorstellung von dem, was Familie ist, über die Herkunftsfamilie hinaus bedeutsam sind.

Neben der Vorstellung von Familie werden auch die sozialen Aktivitäten, die David H. J. Morgan (1996) als „Family Practices“ bezeichnet, berücksichtigt.

„If we talk about ,family practices‘ we are referring to certain practices which participants tend to think of as being in some way ,different‘ and which may colour other practices which might overlap with them. Thus ,family practices‘ might overlap with and interact with ,gendered practices‘. Tis strategy should serve to underline the argument that ,family‘ is not a thing, without denying that notions of ,family‘ are important parts of the ways in which people understand and structure their lives.” (Morgan 1996: 11)

Dieser Ansatz verweist auf die Summe an Praktiken, die mit der Idee von Elternschaft, Verwandtschaft und Ehe zu tun haben und mit den Erwartungen und Verpflichtungen, die mit diesen Praktiken verbunden sind (Morgan 1996: 11). Mit diesem Zugang sollen *Familie* und dazu gehörige Begriffe als strukturierende Kategorie in der Biografie im subjektiven Erleben der Ordensfrauen erfassbar bleiben. Denn Familienbegriffe wie *Mutter*, *Vater*, *Schwester* oder *Bruder* bestehen nur in einem breiten Feld an möglichen und aktuellen Weisen des Selbstverständnisses einer Person (Morgan 1996: 188).

Eine solch subjektiv konstruierte Wirklichkeit, die sich in einer spezifischen Lebensform äußert, wird durch alltägliches Handeln und reflexive Anpassung an jeweilige Lebenssituationen ständig erzeugt. Lebensform allgemein wird als kulturelles Symbol definiert, das ständig von gesellschaftlichen Gruppen und Institutionen gedeutet wird, aber eben auch eine individuelle Realität repräsentiert. Als spezielle Lebensformen sind familiäre Lebensformen zu betrachten (vgl. Schneider 2008: 11).

In der Folge werden nun aktuelle Ansätze zu Familie, familialen und nicht-familialen Lebensformen, deren Differenzierung und Spezifikationen, ausgeführt. Um klarzustellen, welches Verständnis von (familialer) Lebensform im weiteren Verlauf der Arbeit verwendet wird und weil es meines Erachtens für die Erforschung einer Ordensgemeinschaft von Bedeutung ist, sei dieses zuvor noch kurz erklärt:

„Lebensform kennzeichnet einen sozialen Beziehungszusammenhang von Personen. Sie repräsentiert Muster der Organisation des alltäglichen Zusammenlebens. Durch sie wird spezifiziert, in welchen sozialen Beziehungen und in welchem Typ von Lebensgemeinschaft beziehungsweise Haushalt jemand lebt. (Huinink & Konietzka 2007: 32)

Eine Lebensgemeinschaft bezeichnet einen privaten Haushalt, der durch das Zusammenwohnen und -wirtschaften von Menschen gebildet wird (vgl. Huinink & Konietzka 2007: 31). Eine Teilmenge von Lebensform stellt die familiäre Lebensform dar. Sie zeichnet sich durch das Zusammenleben von Menschen in einem Haushalt mit mindestens einem Kind aus, zu dem ein Elternschaftsverhältnis besteht (vgl. Huinink & Konietzka 2007: 34). Rosemarie Nave-Herz (Nave-Herz 2004) unterscheidet neben der familialen Lebensform noch dyadische Lebensformen (Ehe, Nichteheleiche Lebensgemeinschaften, Homosexuelle Partnerschaften), kollektive Lebensformen (z.B. Heime, Wohngemeinschaften, Gefängnisse) und Alleinstehende. Es stellt sich die Frage, in welche Kategorie die Lebensform Ordensfrau

eingeordnet werden kann bzw. ob sie klar zugeordnet werden kann, wenn man das individuelle Verständnis berücksichtigt.

3.3 Ausgewählte theoretische Ansätze

Nach der theoretischen und methodologischen Verortung dieser Arbeit wird in der Folge auf die Sichtweisen von Familie und familialen Beziehungen eingegangen, die für die Analyse der Lebensform Ordensfrau aus familiensoziologischer Perspektive im Zuge theoretischer Vorstudien als sinnvoll für die Bearbeitung der Forschungsfrage verstanden wurden.

Einer dieser Ansätze geht davon aus, dass gemeinsame geteilte Herkunft, eine gemeinsame Genealogie, Familie begründet und lässt damit Blut zu einer Trennlinie zwischen Familie und Nicht-Familie werden. Familie ergibt sich durch einen genealogischen Zusammenhang (vgl. Allan 2008). In dieses Netz von Beziehungen genealogischer Art wirken auch verstorbene Vorfahren hinein. Diese Verbundenheit über Zeit hinweg vermittelt Sicherheit und Kontinuität. Familiäre Herkunft bekommt damit eine besondere Bedeutung und setzt so den Menschen mit seiner Vergangenheit in einen Kontext (Smart 2011: 23-25). Beziehungen zu Verstorbenen in die Analyse von Lebensformen einzubeziehen, ermöglicht einen Zugang zu Erklärungen von sozialen Verhältnissen, die über einen engen Zugang zu Familie hinausgehen (vgl. Mitterauer 2013: 16).

In Familien, die auf einen genealogischen Zusammenhang beruhen, wird ein bestimmtes Maß an Solidarität und Verpflichtung vorausgesetzt. Routinehafte Tätigkeiten, Hausgemeinschaft oder gemeinsame Feiern ergänzen die normativen Rahmenbedingungen solch familialer Beziehungen. Familiäre Beziehungen sind gekennzeichnet durch geringere Gleichberechtigung, Balance und Wechselseitigkeit, als etwa freundschaftliche Beziehungen (vgl. Allan 2008).

An der Grenze zwischen familialen und freundschaftlichen Beziehungen können partnerschaftliche Beziehungen verortet werden, denen eine besondere Bedeutung zukommt, da sie als Ordnungsprinzip Familie von anderen Nahestehenden abgrenzt (Ketokivi 2012: 475f). Vor allem sexuelle Partnerschaften werden in wissenschaftlichen Studien häufig vorrangig vor Freundschaften positioniert (vgl. Budgeon 2006). Gerade bei der Beforschung von partnerschaftlichen Beziehungen zeigt sich die Vielschichtigkeit des Familienbegriffs und die Fluidität, die die Grenze zwischen Familie und Freundschaft verschwimmen lassen, so etwa wenn Partnerschaft zu familialen Beziehungen gerechnet wird, aber streng genommen nicht auf Grund genealogischer Verbindung zustande gekommen ist (vgl. Allan 2008: 8). Die Diskussion über die Zuordnung partnerschaftlicher Beziehungen zeigt, dass die spezifisch

individuelle Definition und das individuelle Verständnis einschließlich der Erwartungen von allen personalen Beziehungen erfasst werden sollte, da nur durch diese Perspektive eine Beziehung in Referenz zur anderen gesetzt werden kann und die Grenzziehung und Definition von Beziehungen von Beforschten häufig nicht mit der von ForscherInnen übereinstimmt (vgl. Budgeon 2006: 3, Morgan 2011: 24). Denn aktuelle Forschung zeigt, dass als familial empfundene Verpflichtungen und Bindungen von personalen Beziehungen weit über die Nuklearfamilie und über den Haushalt hinaus gehen und familiäre und nicht-familiäre personale Verbindungen ineinandergreifen lässt (Wall & Gouveia 2014: 352f).

Die bereits dargestellten Veränderungen in Biographien und Gesellschaft erzeugen auch im Verständnis und (Er)leben von Familie eine Fluidität, die Familie nicht auf Hausgemeinschaft und auf Partnerschaft reduzieren lässt. Ein solch offenes Verständnis von Familie im Sinne von Solidarität aber auch Exklusivität und relativer Dauerhaftigkeit findet sich etwa im Familienbegriff von Schneider (Schneider 2008: 13). Werte wie Solidarität und Verpflichtung als Beziehungsqualität, die eine Beziehungsform von einer anderen unterscheidet, finden sich allerdings auch im Konzept der Wahlfamilie (vgl. Roseneil & Budgeon 2004). Wahlfamilien gründen sich nicht in einer Genealogie im herkömmlichen Sinn, sondern in langfristigen Verpflichtungen und Solidarität (Allan 2008: 5). Das bedeutet, der Platz der Familie wird nicht automatisch auf Grund von natürlicher Verwandtschaft eingenommen, sondern wird in Form einer Wahlfamilie auf Grund der Beziehungsqualität, die sich durch Toleranz, Loyalität und lange Dauer auszeichnet, eingenommen (Zitz et al. 2014: 232). Familie kann auf diese Weise durch Freundschaften und andere Entstehungszusammenhänge von Beziehungen, wie etwa eine Kirchengemeinschaft, als Wahlfamilie ergänzt oder ersetzt werden (vgl. Sharma 2012).

Dem Ansatz der Wahlfamilie liegt ein differenziertes Verständnis von Familie als naturalistisch und symbolisch zugrunde, ähnlich den Konzepten von Gillis (1996) und Smart (2011). So sind an bestimmte Beziehungsbezeichnungen bestimmte Werte und Erwartungen gebunden. Kategorisierungen von Beziehungen sind allerdings gleichzeitig von Idealvorstellungen geprägt. Bestimmte familiäre Bezeichnungen wie *Schwester* und damit verknüpfte Erwartungen sowie Annahmen können, im Sinne des Konzepts der „Suffusion“ auf nicht-familiären Beziehungen übertragen (Spencer & Pahl 2006). Auf diese Weise können mittels einer Übertragung von bestimmten Vorstellungen und Werten Menschen als Familie betrachtet werden. Liz Spencer und Ray Pahl (2006) gehen davon aus, dass familiäre Beziehungen auf Grund gemeinsamer Genealogie bestehen und nicht-familiäre Beziehungen wie etwa Freundschaften durch freie Wahl begründet sind. Freundschaften können durch

„Suffusion“ zu einer Wahlfamilie werden. Ganz im Sinne dieses Konzepts halten auch Zitz et al. (2014) fest, dass eine symbolische Bedeutung von Familie existiert, die Freundschaften zugeschrieben werden kann. So kann die Position „Familie“ in einem Beziehungsnetzwerk mit anderen Beziehungen gefüllt werden, wenn dies die Ursprungsfamilie nicht kann. An ihre Stelle tritt eine symbolische Familie (Zitz et al. 2014: 222-225).

Wenn in diese Arbeit Konzepte wie Wahlfamilie oder „Suffusion“ (Spencer & Pahl 2006) einfließen, so wird damit deutlich, dass nicht einzig der Ursprung einer Beziehung für die jeweilige Ordensfrau als bedeutend verstanden werden soll, sondern die Qualität der Beziehung, d.h. welches Maß an Solidarität, Intimität, Sorge und Verpflichtung erwartet und gelebt werden (vgl. Allan 2008: 7). Diese Konzepte und dieser Zugang sind für die vorliegende Arbeit von Bedeutung, da Ordensfrauen – so die Annahme – aus ihren Ursprungsfamilien heraustreten und andere Beziehungsformen eingehen, die es in der Analyse zu erarbeiten gilt.

Eine Zusammenführung dieser soziologischen Überlegungen mit dem katholischen Familienverständnis und der historischen Entwicklung führen zu folgenden Ausführungen, die für die Analyse weiblichen Ordenslebens von Bedeutung sind. Wie schon in Kapitel 2.2 dargestellt, entstand durch die massiven Veränderungen und die Herauslösung der Menschen aus ihren gewohnten Verbindungen im frühen 19. Jahrhundert ein gesteigertes Bedürfnis nach Sicherheit und Kontinuität. Sogenannte Fremdfamilien ließen neue Vater- und Mutterfiguren entstehen, die vor allem als spirituelle Familien zum Ausdruck kamen (Gillis 1997: 111f). An diese Familien waren ebenso Erwartungen geknüpft wie an herkömmliche Familienformen. Gillis spricht von spirituellen Alternativen zum Familienleben. In diesem Sinne werden Frauen, die in einen Orden eintreten, als „Braut Christi“ Teil solch spiritueller Familien (vgl. Gillis 1997: 54). Die Brautzeit ist verbunden mit dem Übergangsritus der Verlobung und Hochzeit. In einer Biographie stellt die Hochzeit eine Statuspassage dar, die mit der Ehe zu einer Loslösung von der Herkunftsfamilie führt (vgl. Nave-Herz 2004: 139-140). Die der Ehe zugrunde liegende Paarbeziehung ist eine exklusive dyadische Beziehung zwischen zwei Personen (Huinink & Konietzka 2007: 30). Eine solche Beziehung ist eng, persönlich, intim und auf Dauer angelegt sowie gekennzeichnet durch Liebe, Vertrauen und meist sexuelle Interaktion (Huinink 1995: 119, Huinink & Konietzka 2007: 31). Die Verbundenheit der Beteiligten ergibt sich durch ein exklusives und vertrauensvolles Kooperations- und Austauschverhältnis (Huinink & Konietzka 2007: 126).

Wie die Paarbeziehung ist auch die Elternschaftsbeziehung eine dauerhafte persönliche dyadische Beziehung. Da, wie schon erwähnt, familiäre Bezeichnungen wie *Mutter* und *Vater*

in den Ordensalltag Einzug finden, ist eine theoretische Bearbeitung dieser Beziehungsform für die vorliegende Arbeit unabdingbar. Die Elternschaftsbeziehung ist eine solche Beziehung, die zwischen einer erwachsenen Person und „ihrem“ Kind besteht. Sie beruht meist auf biologischer Abstammung, kann aber auch anders begründet sein. Neben einer rechtlichen Regelung, können auch Konventionen wie etwa soziale oder emotionale Qualität diese Beziehung bestimmen (Huinink & Konietzka 2007: 31).

Familiale Begriffe sind allerdings ebenso wie die dahinterliegenden Vorstellungen und Erwartungen an die so bezeichneten Beziehungen veränderlich. Denn individuelle und gesellschaftliche Beziehungsideale und Beziehungsreale sind ein soziales, historisches und kulturelles Phänomen und eingebettet in eine spezifische rechtliche und strukturelle Umgebung (vgl. Smart 2011: 27). Die Bedeutung der Bezeichnung *Mutter* oder *Vater* sind nicht nur wandelbar, sondern auch nicht transparent (vgl. Gillis 1997: 243). Da im Ordensleben die Begriffe *Mutter* und *Vater* in der alltäglichen Praxis verwendet werden, sind theoretische Zugänge dazu von Bedeutung.

Mit der Mutterrolle ist zwar festgelegt, was erwartet wird und sind Interaktionen mit und in dieser Rolle vorstrukturiert und berechenbar, allerdings beziehen sich diese Rollenerwartungen auf bestimmte Einstellungen und diese sind wiederum wandelbar (vgl. Nave-Herz 2004: 180). In der Gegenwart etwa kann an die Mutterrolle die Erwartung von Liebe und Fürsorge für die eigenen Kinder geknüpft sein. In der Vergangenheit aber waren die biologische und kulturelle Mutterrolle keineswegs gleichgesetzt. Bis ins 19. Jahrhundert war es nicht ungewöhnlich, dass mütterliche Aufgaben von Frauen übernommen wurden, die nie selber ein Kind bekommen haben (vgl. Gillis 1997). Eine solche Beziehung kann etwa durch Rolle der Amme, Pflegeverwandtschaft sowie durch Adoption entstehen (Mitterauer 2013: 28).

Ebenso wie *Mutter* und *Vater* sind die familialen Begriffe *Schwester* und *Bruder* fixer Bestandteil des Ordensalltags. Daher seien auch diese Beziehungen familiensoziologisch berücksichtigt. Geschwister sind ein Teilbereich familialer Beziehungen. Geschwister stehen allgemein für emotionale Unterstützung, Fürsorge aber auch Rivalität und Kämpfe. Allerdings ist auch diese Bedeutungszuschreibung für Einzelne sehr variabel (Nave-Herz 2004: 212).

Eine Differenzierungsform der Familiensoziologie ist die Unterscheidung zwischen der Familie, die durch enge Verwandtschaftsbeziehungen gekennzeichnet ist und durch Abstammung und Heirat begründet ist sowie der Haushaltsfamilie, die als eine in einem Haus zusammenlebende Gemeinschaft besteht (Mitterauer 2013: 7). Die letztgenannte

Familienform zeichnet sich durch die Bedeutung des gemeinsamen Haushalts für das Familienverständnis und die Zugehörigkeit zur Familie aus (Huinink & Konietzka 2007: 25). Allerdings ist zu bedenken, dass Familienmitglieder auf vielfältige Weise zwischen außerhalb und innerhalb differenzieren. Sie organisieren den sozialen Raum um familiäre Verbundenheit und Reziprozität auf spezifische Weise. Familiäre Beziehungen und entsprechende Verpflichtungen führen zu einer symbolischen und kognitiven Ordnung des sozialen Raumes und der individuellen Position in diesem Raum (vgl. Morgan 1996: 146f). Damit rückt das Haus ins Zentrum. Das Haus steht für das Zuhause, den Ort des Schutzes aber nicht unbedingt Ort der Kindheit oder Ursprungsfamilie (Gillis 1997: 38). Das Kloster als Haus, in dem Schwestern wohnen und das von einer Mutter Oberin geleitet wird, stellt einen Haushalt dar. Inwiefern dieser ein Familienhaushalt ist, wird im Ergebnisteil thematisiert.

Neben der Haushaltsfamilie und der durch Blut- oder Heiratsverwandtschaft begründeten Verwandtschaftsbeziehungen, betont Mitterauer (2013) das Phänomen der *geistlichen Verwandtschaft* in seinem Werk zur historischen Verwandtschaftsforschung. Diese ist durch die Wahl einer Patenschaft und andere christliche Sakramente bedingt. Sie können seines Erachtens aber nicht dichotom „eentlichen“ Verwandten gegenübergestellt werden, sondern können auf komparative Weise zur Erschließung der Bedeutung von Verwandtschaft für Familie beitragen (Mitterauer 2013: 28).

Carol Smart (2001) fordert eine grundsätzlich neue soziologische Herangehensweise, die die Multidimensionalität von Beziehungen und Familienleben reflektiert und die in dieser Arbeit berücksichtigt werden soll. Die Bedeutung von Umgebung, Zeit und Raum ist demnach bezogen auf den jeweiligen Menschen und dessen Beziehungen zu berücksichtigen. Sie will Strukturdefinitionen vermeiden, damit personale Beziehungen in ihrer Vielfalt erfasst werden können, ohne in Kategorien wie Familie oder Freundschaft zu denken (vgl. Smart 2011). Ihres Erachtens sind die emotionalen und relationalen Dimensionen, die im Alltag von Bedeutung sind, für die Bearbeitung von Familien und familialen Beziehungen wichtig und es sollten alle Arten von Beziehungen und Intimitäten einbezogen werden, um persönliche Beziehungen umfassend zu analysieren (vgl. Smart 2007).

Julia Hahmann (2014) postuliert, dass die Gefühle der Verpflichtung und der emotionalen Verbundenheit bevorzugt gegenüber dem Institutionalisierungsgrad, der Blutsverwandtschaft oder Intragenerationalität erfasst werden sollten (Hahmann 2014: 62f). Meines Erachtens sind allerdings diese Definitionselemente ebenso zu berücksichtigen. Sie stellen das Relevanzsystem dar, das auch beeinflusst, was als Familie wahrgenommen oder als solche bezeichnet wird.

Folgt man diesen Forderungen und Annahmen, so ist Familie immer von Bedeutung, ob real oder imaginiert. Solange von Familie gesprochen wird, ist Familie ein in der Forschung zu behandelnder Begriff (vgl. Smart 2007: 187f). Denn das Selbst ist in ein Beziehungsgeflecht eingebunden, das beeinflusst, wie Denkweisen und Reflexionen von Entscheidungen und Handlungen wirken. Auch ist die Erinnerung durch die Umgebung geformt und rahmt damit das Beziehungsleben (Smart 2011: 18).

Diese Ausführungen bilden die Basis dieser Forschungsarbeit. Sie stellen die Ansätze dar, mit denen in der Analyse des Materials gearbeitet wurde und die in der Auswertung Berücksichtigung gefunden haben. Die Befassung mit den angeführten AutorInnen sensibilisierte gegenüber vorgefertigten Konzepten und Typisierungen und lässt trotzdem die Möglichkeit der Verortung von Beziehungen in unterschiedliche Beziehungsformen zu.

4 Empirisch-methodische Vorgehensweise und Datenbasis

4.1 Ziel der Arbeit und Forschungsfrage

Diese Arbeit geht davon aus, dass Familie dort ist, wo Familie gelebt wird bzw. als solche benannt wird und familiäre Praktiken existieren. Von der Verwendung familialer Bezeichnungen bis hin zu Erwartungen und Vorstellungen, die an eine bestimmte Beziehung geheftet sind – solange Menschen von Familie sprechen oder Menschen als ihre Familie, als Schwester, Bruder, Mutter, Vater etc. bezeichnen, besteht Familie und hat eine Bedeutung für die einzelnen Menschen, egal ob real oder imaginiert (vgl. Smart 2007: 187)

Die vorliegende Arbeit will mit der Erforschung einer Lebensform, die sich ganz klar gegen eine eigene Familiengründung im klassischen Sinne wendet, aber stark in der Tradition verankert ist, das individuelle Verständnis von personalen Beziehungen beleuchten. Damit soll Familie nicht als überholtes, sondern als fluides Konzept verstanden werden. Familie als gesellschaftliches, aber auch individuelles Konstrukt, das im Alltag von Gemeinschaft und Individuum auf das Erleben und die Vorstellungen von Beziehungen Einfluss nimmt.

Es sei nochmals die Frage formuliert, die dieser Arbeit zugrunde liegt, um im folgenden Kapitel darzustellen, wie und mit welcher Methode sie beantwortet werden soll: Welche Vorstellungen über Familie finden sich in den Konstruktionen von Ordensfrauen über Ordensgemeinschaft und -leben?

Ich werde im Folgenden analysieren, wie Frauen, die Ordensfrauen werden, ihre Wirklichkeit gestalten und diese mit Sinn versehen. Im Mittelpunkt dieses Forschungsinteresses steht daher die subjektive Perspektive der Ordensfrauen. Es geht um den Schnittpunkt von Individuell-Biographischem und Gesellschaftlich-Strukturellem, da davon ausgegangen wird, dass die gesellschaftliche Struktur in erzählten Biographien zum Ausdruck kommt, kann mit Gesprächen ein Bild des Gegenstandsbereichs Ordensleben hergestellt werden (vgl. Gerhardt 1984: 64). Ordensfrauen sind Frauen, deren individuelle Lebensgeschichten in der Sozialwissenschaft noch wenig erfasst sind. Diese Arbeit bewegt sich daher auch auf einer explorativen Forschungsebene. In dieser Bearbeitung eines speziellen empirischen Ausschnitts gesellschaftlicher Wirklichkeit geht es um das Verhältnis zwischen Allgemeinem und Konkretem, zwischen gesellschaftlichen Strukturen oder Konstruktionsprinzipien und dem empirisch erfassbaren alltäglichen Handeln und Bedeutungsherstellungen (vgl. Dausien 1996: 7).

4.2 Erhebungsmethode

Das Datenmaterial, auf das diese Arbeit zurückgreift, sind die im Zuge des Oral-History-Projekts *Erfahrungskraft Ordensfrauen* erhobenen Interviews (vgl. Kulturgüter katholischer Orden und Anhang 9.1.1). Bei der Entwicklung des Projekts wurde von Beginn an eine spätere wissenschaftliche Bearbeitung der Daten geplant und daher in der Auswahl der Interviewform berücksichtigt. Grundsätzlich folgte das Projektteam dem Wunsch, Lebensgeschichten aufzuzeichnen, eine spezielle soziale Gruppe abzubilden und erfassbar zu machen, was im sozialen System der Ordensgemeinschaft und des Ordenslebens vor sich geht und warum das so ist. Dabei sollte die persönliche Beurteilung der Forscherinnen keine Rolle spielen (vgl. Froschauer & Lueger 2003: 80).

Gespräche eignen sich zu diesem Zweck insofern, als sie als Kommunikation die Basis eines sozialen Systems bilden. Durch Kommunikation treten Menschen miteinander in wechselseitige Beziehungen. Die Ausführungen von Ulrike Froschauer und Manfred Lueger (2003) zu Kommunikation als Schlüsselstelle sozialer Systeme war Richtlinie für die geführten Gespräche in den verschiedenen Ordensgemeinschaften und wird in der Folge als Begründung für das Forschungsvorgehen aufgezeichnet.

„Indem man Gespräche führt, bedient man sich der Kommunikation als Schlüsselstelle sozialer Systeme“ (Froschauer & Lueger 2003: 81)

Durch Kommunikation treten Menschen in wechselseitige Beziehung. Somit ist Kommunikation das Fundament aller sozialen Systeme. Über die praktizierte Form und den Kontext der Kommunikation erhält man Auskunft über soziale Systeme. Sprache, Handlungen und Zeichen sind Mitteilungen, in denen ausgewählte Informationen durch Kommunikation für andere zugänglich gemacht werden. Allerdings ist dabei unabdingbar, dass die Mitteilung verstehbar gemacht wird. D.h. sie muss mit Bedeutung versehen und in einen Sinnzusammenhang gesetzt werden. Nur so kann die Mitteilung auch verstanden werden. Bedeutung und Sinn sind allerdings nicht direkt zugänglich und beobachtbar, sondern müssen erschlossen werden. Die zu erfassende Ordnung des Bedeutungs- und Sinnkontextes macht soziales Handeln und Sprechen verstehbar. Um allerdings Kommunikation verstehbar zu machen, wird auf erwartungsstabile Typisierungen zurückgegriffen, die als Regelsystem im sozialen Kontext etabliert sind. Dieses Regelsystem strukturiert in der Folge soziales Handeln (vgl. Froschauer & Lueger 2003: 81). Eben diese Erfassung des Regelsystems und der Typisierungen sind für die Beantwortung einer Frage nach Konstruktionen in einem sozialen System von entscheidender Bedeutung.

Bei der Analyse von Kommunikation ist allerdings zu beachten, dass vermeintlich einfache Begriffe abhängig von bestimmten Kontexten mit unterschiedlichen Bedeutungen versehen sein können. Daher ist es in der Interpretation unabdingbar, sich intensiv mit Bedeutungen, Sinnzusammenhängen und Kontexten zu beschäftigen. Diese machen eine bestimmte Sinngenerierung wahrscheinlich und verknüpfen sich zu einer spezifischen Sinnstruktur. Mit der Erfassung der Sinnstruktur wird der Zugang zu den verschiedenen Sicht- und Handlungsweisen möglich (Froschauer & Lueger 2003: 82). Da Familienbegriffe wie *Mutter*, *Vater*, *Schwester* oder *Bruder* nur in einem breiten Feld an möglichen und aktuellen Weisen des Selbstverständnisses einer Person bestehen, sind sie eng mit der Biographie eines Menschen verbunden (vgl. Morgan 1996: 188). Diesen Überlegungen ist auch die Berücksichtigung der historischen und religiösen Verortung des Ordenslebens geschuldet, die in Kapitel 2 sowie 3.1 dargestellt wurde.

Durch Gespräche kann der Zugang zu den individuellen Sicht- und Handlungsweisen der Ordensfrauen in ihrer Gemeinschaft, ihrer Lebensform und ihrem Beziehungssystem gefunden werden. Von Bedeutung sind dabei der Ort und der Kontext, in dem die Gespräche stattfinden. Das soziale Handeln strukturierende Regelsystem, welches sich durch Typisierungen ergibt, wurde schon im vorangegangenen Kapitel besprochen und spielt in der Verständigung durch Kommunikation eine entscheidende Rolle. Die dahinterliegende Ordnung kommt in Kommunikation zum Tragen, ist aber – wie soeben mit Froschauer und

Lueger (2003) ausgeführt – nicht einfach erfassbar, da die verwendeten Begriffe individueller Bedeutungszuschreibung, unterschiedlichen Sinnzusammenhängen und einem zeitlichen Wandel unterliegen.

Ziel war es, Datenmaterial zu gewinnen, das vom Forscherinnenteam möglichst unbeeinflusst die Relevanzstruktur der Ordensfrauen ausdrückt (Strübing 2013: 82). Die Anforderung an die Erhebungsmethode war, ohne Vorannahmen, vorzeitige Themensetzung und a priori Definitionen dessen, welche emotionalen Geschehnisse für die Erzählerinnen von Bedeutung sind und welche personalen Beziehungen vorrangig thematisiert werden sollen, – also offen – in das Forschungsfeld zu gehen und die Erzählerinnen ihre Erzählung selbst strukturieren zu lassen (vgl. Gabb 2010: 52, Lueger 2010: 156ff). Die Interviewten sollten möglichst selbstgestaltend ihre Relevanzen setzen und sich an ihren eigenen alltagsweltlichen Konstruktionen orientieren (vgl. Loch & Rosenthal 2002: 221). Differenzierte Erfahrungen, Betrachtungsweisen und Wissen über individuelle Wirklichkeit und Handlungsorientierungen sollten rekonstruiert und in ihrem Entstehungs- und Wirkungskontext verstehbar gemacht werden. Auf diese Weise soll die Sozialität der Ordensfrauen verdeutlicht werden können (vgl. Lueger 2010: 156ff, Strübing 2013: 83). Es gab aber auf Grund der fachlichen Ausrichtung (Theologie, Zeitgeschichte und Soziologie) und des jeweiligen wissenschaftlichen Interesses des Projektteams einige Themen, die auf jeden Fall berücksichtigt werden sollten. So wurde etwa nach dem Kontaktverhalten zur Familie oder nach der Veränderung des Ordensalltags, der Ordensorganisation u.ä. gefragt.

Diese gesammelten Anforderungen führten zu der Anwendung einer narrativen biographischen Methode nach Schütze (vgl. Schütze 1977 und 1987, Loch & Rosenthal 2002: 221, Lueger 2010: 156ff). Mit einem zusätzlichen Fragenblock im exmanenten Nachfrageteil, der allerdings nur zur Anwendung kam, wenn die Fragen nicht im Zuge der narrativen Erzählung schon abgedeckt waren, wurden Zusatzthemen abgefragt, die Kontaktverhalten zur Familie, Ordensentwicklung usw. beinhalteten.

Mit diesem streng an das Prinzip der Offenheit orientierten Zugang bleibt die Verantwortung über Bedeutungsherstellung und den Sinn bei der Befragten, die im Zuge ihrer Erzählung einen mit der Interviewerin geteilten Sinn erzeugt (Gabb 2010: 52). Außerdem vermeidet ein solch offener Zugang auch Beurteilungsgefühle und Erwartungshaltungen, die sonst zu vermeintlich erwünschten Antworten führen könnten (Gabb 2010: 150). Eine streng der Offenheit folgende Gesprächsführung legt alltagsweltliche Konstruktionen und subjektive Relevanz- und Deutungssysteme offen (Loch & Rosenthal 2002: 221, Lueger 2010: 156ff). Da eine Mitteilung erst verstehbar gemacht werden muss (vgl. Froschauer & Lueger 2003:

81), kommt es im Erzähl- und Erinnerungsfluss zu einem Selbst- und Fremdverstehensprozess. In diesen Prozessen kommt es zu Erzählschwächen, die insofern auf die Interviewte Person wirken, als sie der Gesprächspartnerin den Gesamtzusammenhang und Hintergrundinformationen liefern muss. Dabei ist sie durch die begrenzte Zeit des Interviews gezwungen, auf das vermeintlich relevante zu kondensieren. So kann auf das Relevanz- und Deutungssystem der Erzählerin geschlossen werden. (Loch & Rosenthal 2002: 222f). Die in diesem Sinne geführten Gespräche sind, aufgrund ihres kommunikativen Charakters, Objektivationen menschlicher Aktivität und bieten somit Zugang zu den spezifischen Charakteristika des zu untersuchenden sozialen Systems, der Lebenswelt von Ordensfrauen (Froschauer & Lueger 2003: 82). Gerade in der Forschung zu Familie ist ein solcher unvoreingenommener und unstrukturierter Zugang besonders produktiv, da auf diese Weise Muster von familialen Praktiken und Emotionen erfasst werden können sowie die Entwicklung der subjektiven Vorstellung durch die Erzählung vergangener und gegenwärtiger Erfahrungen zum Vorschein kommen kann (Gabb 2010: 153).

Folgende offene Einstiegsfrage wurde gestellt, die den Ordensfrauen ermöglichen sollte, einen Einstieg in ihre Erzählung zu finden, und diese mit ihren eigenen Begrifflichkeiten und Referenzen, nach ihren individuellen Erfahrungen und ihrem persönlichen Verständnis zu strukturieren (vgl. Gabb 2010: 52, Loch & Rosenthal 2002: 226):

„Nehmen Sie sich für Ihre Erzählungen so viel Zeit wie Sie wollen. Erzählen Sie, was und wie Sie es für richtig finden. Interessant ist alles, was für Sie wichtig ist – Sie bestimmen, wie detailliert Sie erzählen möchten. Ich werde Sie nicht unterbrechen und nicht nachfragen, sondern mir nur Notizen zu Fragen machen, auf die ich später noch eingehen werde. Im Interview soll es um Ihr Leben gehen, um Ihre Lebensgeschichte. Ich möchte Sie daher bitten mir Ihre Lebensgeschichte zu erzählen, alles was Ihnen dazu einfällt und was für Sie persönlich wichtig ist.“

In der der erzählgenerativen Einstiegsfrage folgenden Stegreiferzählung wurde im Idealfall die selbsterlebte Geschichte der Ordensfrau aus der gegenwärtigen Erinnerung als Rekonstruktion ihrer vergangenen Erfahrungen in einen Zusammenhang gebracht. Aufbauend auf eine Schilderung der Ausgangssituation wurden relevante Ereignisse aus der Fülle der Erfahrungen geschildert (vgl. Hermanns 1995:183). Auf diese Weise stellte die befragte Ordensfrau, in einem Ineinandergreifen von narrativen, argumentativen und anekdotischen Textsorten ihre subjektive Perspektive vor. Es zeigte sich Erlebtes vermischt mit der Reproduktion allgemeiner Normen, Stereotype und Haltungen (Strübing 2013: 86f).

4.3 Datenpool und Sample

Die für das Projekt *Erfahrungskraft Ordensfrauen* interviewten 36 Ordensfrauen sind über ganz Österreich und durch die Vielfalt der Ordenslandschaft gestreut. Das Datenmaterial beinhaltet somit sowohl kontemplative¹¹ als auch apostolische¹² Orden sowie Ordensleben in traditionellen Klöstern als auch in alternativen Wohnformen. Die Kontakte zu den Interviewpartnerinnen kamen in den meisten Fällen über ein Informations- und Einladungsschreiben¹³ zur Teilnahme an dem Oral-History-Projekt zustande, das die Oberinnen aller Ordensgemeinschaften und deren Niederlassungen in Österreich durch die Vereinigung der Frauenorden Österreichs erhielten. Auf diese Weise wurden etliche Ordensfrauen von ihren Oberinnen vorgeschlagen oder – wie einige in den Gesprächen scherzhaft meinten – gezwungen ein Interview zu geben. Ein paar der Ordensfrauen meldeten sich persönlich und von sich aus auf die Einladung. Fast alle Gespräche fanden bei den Ordensfrauen in einem Aufenthaltsraum oder Wohnzimmer statt. Die Gespräche wurden digital aufgezeichnet und transkribiert. Die Verteilung der Gesprächspartnerinnen spiegelt in etwa die demographische Verteilung aller Ordensfrauen in Österreich wieder. So waren etwa 53 Prozent älter als 75 Jahre, 25 Prozent (ein Viertel) zwischen 65 und 75, 18 Prozent zwischen 40 und 64 sowie vier Prozent jünger als 40 Jahre alt. Es wurde auch versucht, die Vielfalt der Ordensformen sowie die Erfassung aller Bundesländer zu berücksichtigen. Diese breite Streuung der Interviewpartnerinnen ermöglicht einen umfassenden Einblick in lebensweltliche Orientierungen und alltagsweltliche Bedeutungen von Ordensfrauen.

Grundsätzlich ist es nicht das Ziel einer qualitativ orientierten Forschung repräsentative Befunde über Ordensleben zu ermitteln. Vielmehr sollen Handlungs- und Deutungsmuster sowie Sichtweisen rekonstruiert werden. Durch die intensive Bearbeitung und Herausarbeitung exemplarischer Handlungskonstellationen aus diesen Interviews werden verallgemeinerbare Aussagen erlangt (vgl. Rerrich 1995: 349). Daher wurden aus den geführten Gesprächen elf Interviews im Sinne des *theoretischen Samplings* ausgewählt. Die Selektion verlief teilweise parallel zur Auswertung unter Berücksichtigung der theoretischen Vorarbeit und der gewonnenen Erkenntnisse aus den schon interpretierten Fällen. Durch die notwendige Reduktion der Interviewzahl wurde bewusst versucht, einerseits möglichst unterschiedliche Perspektiven und andererseits ergänzendes Material zu bearbeiten. So soll

¹¹ Kontemplativ: eigentlich die Beschreibung einer Haltung, mit besonderer Aufmerksamkeit und Ausrichtung auf Gott; meistens aber gebraucht als Unterscheidung der zwei Arten des Ordenslebens: kontemplativ und apostolisch/aktiv; kontemplative Ordensgemeinschaften legen den Schwerpunkt auf das Gebet und bewahren die betende Haltung möglichst auch bei der Arbeit (Slouk 2016: 236)

¹² Apostolisch; oder aktiv im Unterschied zu kontemplativ; die Art des Ordenslebens, in der der Glaube an Jesus durch Taten und Worte verkündet werden soll (vgl. ebd: 234)

¹³ Eine Abbildung der Einladung findet sich im Anhang

mittels interner Differenziertheit und Ähnlichkeit der Ordenswelt und der Ordensfrauen die Reichweite der Aussagen gefördert werden (vgl. Froschauer & Lueger 2003: 145f). Es wurden daher auf Basis der Forschungsfrage und theoretischer Überlegungen Ordensfrauen mit möglichst unterschiedlichen Merkmalen (Ordensformen, Geburtsjahrgang, Geschwisterkonstellationen, Berufe der Eltern etc.) ausgewählt, aber diese auch zwecks Absicherung durch in Teilbereichen ähnliche Interviews ergänzt. Neben der größtmöglichen soziologischen Varianz wurden aber auch Kontrastierungen hinsichtlich lebensgeschichtlicher Verkettungen und biographischer Erfahrungen vorgenommen – wie etwa eine Differenziertheit bezüglich einer positiv oder negativ erlebten Kindheit oder der Eintrittsmitteilung an die Eltern. Im Verlauf der Analyse und durch Beratung mit einer Theologin wurde das historische Ereignis des Zweiten Vatikanischen Konzils als Auswahlkriterium hinzugezogen und auf das Eintrittsjahr Rücksicht genommen. Das Konzil fand zwischen 1962 und 1965 statt und hat insofern einen möglichen Differenzierungseffekt, als dadurch neben vielen anderen Veränderungen die Gemeinschaft zu einem Grundelement des Ordenslebens wurde. Orden stellen demnach eine kirchliche geschwisterliche Gemeinschaft dar, die Jesus Christus als seine Familie nachfolgt (vgl. Greshake 1991).

Das Sample besteht aus elf Ordensfrauen, deren Namen zwecks Anonymisierung durch ein Kürzel ersetzt wurden. Es wurde bewusst kein anderer Name ausgewählt, da in den Erzählungen ersichtlich wurde, dass die Namensgebung bzw. -wahl für Ordensfrauen von persönlicher Bedeutung ist. Daher wurde aus Respekt von einer Zuteilung eines fiktiven Namens durch mich abgesehen.

Das in Abbildung 4 tabellarisch dargestellte Sample zeigt die Charakterisierung der Ordensfrauen anhand soziologischer und biographischer Merkmale. Die Abkürzung Sr. X steht für Schwester und dem Kürzel, das aus dem eigentlichen Namen abgeleitet wurde. Neben dem Geburtsjahr findet sich das Alter des Eintritts als historische Verortung der Erzählung im Sample. Die elf Ordensfrauen waren zum Zeitpunkt der Erhebung zwischen 35 und 94 Jahre alt. Zum Zeitpunkt des Eintritts waren die meisten Ordensfrauen zwischen 19 und 22 Jahren alt. Die älteste interviewte Ordensfrau war bei ihrem Eintritt 26 und eine weitere 37 Jahre alt.

Die Bezeichnung Ordensform bezieht sich hier nicht auf den Namen oder die Ausrichtung des Ordens wie kontemplativ oder apostolisch¹⁴, sondern auf die Tätigkeit des Ordens. Dieses Kriterium wurde im Zuge der Auswertung hinzugezogen, weil sich in den Interviews der

¹⁴ kontemplative Ordensgemeinschaften legen den Schwerpunkt auf das Gebet und bewahren die betende Haltung möglichst auch bei der Arbeit; apostolische Ordensgemeinschaften führen ein Leben, in dem der Glaube an Jesus durch Taten und Worte verkündet werden soll. Sie führen etwa sogenannte Werke, wie Schulen, Heime, Krankenhäuser etc. oder sind Missionsorden. (vgl. Slouk 2016: 234 u. 236)

Arbeitsalltag für das Forschungsthema bedeutsam zeigt, da manche Orden eine intensive Arbeit bzw. ein Zusammenleben mit Kindern beinhalten während sich in anderen Ordensformen kein Kontakt mit Kindern für die Ordensfrau ergibt. Eine Ordensfrau ist in einem Krankenhaus, vier sind bzw. waren in Schulen und eine in einem Kinderheim tätig. Zwei Ordensfrauen waren vor ihrer altersbedingten Rückkehr in das Mutterhaus ihres Ordens in der Mission tätig. Drei der Interviewten leben in einem Klausurorden.

Die Geschwisterkonstellation (wenn aus dem Interview erfassbar) und die Geschwisterzahl, der Beruf der Eltern sowie die Beschreibung der Religiosität des Elternhauses (wenn erwähnt) finden in die Beschreibung des Samples durch die Berücksichtigung des Sozialisationshintergrundes der einzelnen Ordensfrauen Eingang. Auch wenn die Erhebung keine statistische Signifikanz hat, so sei doch angemerkt, dass keine der Ordensfrauen Einzelkind ist, es besonders viele Älteste unter den ursprünglich befragten Ordensfrauen und einige Zwillinge gibt. Bei vier Ordensfrauen war die Mutter Hausfrau und der Vater Alleinverdiener. Zwei Ordensfrauen kommen aus einer Handwerksfamilie in der auch die Mutter mitarbeitete. Vier Ordensfrauen sind auf einem landwirtschaftlichen Betrieb aufgewachsen. Bei der jüngsten Ordensfrau im Sample sind beide Eltern berufstätig. Bis auf eine Ordensfrau, die aus einer evangelischen Familie kommt, sind alle katholisch.

Unter der Charakterisierung „Kontakt mit religiösen Gemeinschaften und Ordensgemeinschaften vor dem Eintritt“ versteht sich die Erfahrung der Ordensfrauen mit Jugendgruppen, Internatsaufenthalten in einer Ordensschule oder beruflichen Kontakten in Ordensinstitutionen vor dem Eintritt in den Orden. Fast alle Ordensfrauen des Samples waren vor ihrem Eintritt in einer katholischen Gemeinschaft eingebunden oder lebten in einem Internat, das von Ordensfrauen geführt wurde.

Unter Beruf finden sich die Art der Tätigkeit im Orden bzw. bei den Ordensfrauen, die in Klausurorden leben, der erlernte Beruf, der im Ordensleben allerdings nicht ausgeübt wird. Die Berufsfelder der Ordensfrauen sind durchwegs traditionell weiblichen Gesellschaftsbereichen wie der Betreuung und Pflege, der Ausbildung, dem Krankendienst und der Haushaltstätigkeit zuzuordnen.

Folgende Abbildung zeigt eine tabellarische Darstellung des Samples:

Abbildung 4: Sample mit Charakteristika, n=11

Name	Geburts-jahr	Ordens-form	Eintritts-alter	Geschwister (konstellation)	Beruf der Eltern	Religiosität des Elternhauses	Kontakt mit religiösen Gemeinschaften und Ordensgemeinschaften vor dem Eintritt	Beruf
Sr. M	1972	Krankenhaus	21	3 (2.älteste)	Vater im Krankenhaus tätig, Mutter Erzieherin	katholisch, Gottesdienstbesuche wichtig	Katholische Jugendgruppe, Ausbildung in Ordensspital	Krankenschwester, Ökonomin
Sr. A	1942	Schule	19	1 (Älteste)	Vater Arzt, Mutter Hausfrau	nicht thematisiert	Schule im Ordensinternat	AHS-Lehrerin
Sr. T	1954	Klausur	37	4 (Jüngste)	Vater Büroangestellter, Mutter Hausfrau	Evangelisch, nicht fromm aber gläubig	evangelische Jugendgruppe, Ausbildung in katholischer Ordensschule	Sozialpädagogin, Erzieherin
Sr. H	1935	Schule	18	1 (Älteste)	Vater Tischler, Mutter als „Gesellin“	nicht thematisiert	Ordens-Kindergarten, Ausbildung in Ordensschule (Internat)	Lehrerin für wirtschaftl. Frauenberufe, Direktorin
Sr. P	1938	Mission	22	9 (2.jüngste, Zwilling)	Vater Beamter, Mutter Hausfrau,	nicht thematisiert	Handelsschule eines Ordens (Internat)	Pastoral, Kinder/Jugendarbeit
Sr. G	1942	Mission	19	2	Vater Lehrer, Mutter Hausfrau	Religiös; Eltern waren vor ihrer Heirat in einem Orden	Berufliche Tätigkeit in einem Ordenskrankenhaus	Buchhaltung, Pastoral, Kinder/Jugendarbeit
Sr. C	1970	Klausur	(19) 22	3 (Älteste)	Bauern	katholisch, aber nicht gelebt	Katholische Jugendgruppe	Köchin, Gastgewerbe
Sr. J	1921	Kinderheim	26	11 (Älteste)	Bauern	Katholisch, viel Brauchtum	-	physikal. Therapeutin
Sr. N	1947	Schule	19	2 (Älteste)	Bauern	Religiöses Umfeld	Ordens-Kindergarten und -Schule, Ausbildung im Ordensinternat	Kindergärtnerin, Religionslehrerin
Sr. R	1964	Schule	21	1 (Älteste, Zwilling)	Schneider	Katholisch, auch im Alltag gelebt	Ordens-Kindergarten und - Schule (Internat)	Religionslehrerin
Sr. U	1980	Klausur	19	4 (Zwilling)	Bauern	Katholisch gläubig	Katholische Jugendgruppe, Ausbildung in Ordensinternat	Diplomkrankenschwester

4.4 Auswertung

Interviews können als *Repräsentation sinnhaltiger Strukturzusammenhänge* verstanden werden, die in einem *Prozess der verstehenden Sinn(re-)konstruktion als Logik der sozialen Praktiken* im Feld nachvollziehbar gemacht werden können (vgl. Froschauer & Lueger 2008: 209).

„Gespräche transportieren aufgrund ihres kommunikativen Charakters die spezifischen Charakteristika eines sozialen Systems. Diese zu erschließen, ist die Aufgabe der Analyse von Gesprächen. Hermeneutische Interpretation bemüht sich hierbei [...] um die methodische Praxis zur verstehenden Erschließung des Sinnes von Objektivationen menschlicher Aktivitäten, wie dies eben auch Gesprächsmaterialien sind.“ (Froschauer & Lueger 2003: 82)

Zu eben dieser Erschließung der spezifischen Charakteristika des sozialen Systems der Ordensgemeinschaft und des Ordenslebens sollte ein offener Zugang gewählt werden, der im Sinne eines sukzessiven Forschungsprozesses auch Modifikationen zuließ (vgl. Froschauer & Lueger 2003, Lueger 2010). Um das breite Spektrum an Lebensgeschichten, deren Inhalt und die relevanten Themen in ihrer Differenziertheit zu erfassen, sollte zunächst eine Auswertung mit textreduktiven Elementen zur Anwendung kommen. Auf diese Weise kann ein Überblick über die Besonderheiten des Feldes gewonnen werden. Für den Rückbezug auf die Forschungsfrage ist ein weiterer Auswertungsschritt notwendig, der die Systemdynamik, die innere Vorstellung und die Sinnstrukturen des Ordenslebens herausarbeiten lässt (vgl. Froschauer & Lueger 2003: 180). Der Rahmen der Masterarbeit, die Fragestellung und der Forschungsverlauf führten so zu einer Auswertung mittels Themen- und Systemanalyse nach Froschauer und Lueger (Froschauer & Lueger 2009, Lueger 2010). Die Kombination dieser beiden Methoden entwickelte sich im Verlauf des Forschungsvorganges und dient dazu, den Erkenntnisgewinn grundsätzlich zu optimieren (vgl. Froschauer & Lueger 2008: 207).

4.4.1 Auswertungsschritt 1: Themenanalyse

Der Auswertungsvorgang lässt sich mit folgendem Zitat kurz zusammenfassen:

„Textreduktionsverfahren machen es [...] möglich, mit geringem Aufwand eine große Textmenge zu bearbeiten, wobei die Ergebnisse auch dafür verwendet werden können, über eventuell sinnvolle Feinstruktur- oder Systemanalysen zu entscheiden. Was ein Thema ist, hängt von der jeweiligen Forschungsfrage ab.“ (Froschauer & Lueger 2003: 160)

Zu Beginn der Auswertung des Materials wurde daher anhand der Themenanalyse ein Überblick über eine relativ große Textmenge erreicht. Es wurde der manifeste Gehalt von Aussagen der Gesprächspartnerinnen ins Blickfeld genommen. Die systematische Analyse des umfangreichen Textmaterials ergab eine zusammenfassende Aufbereitung der Inhalte zu verschiedenen relevanten Themen und deren interne Differenziertheit und verdeutlichte Argumentationsstrukturen in Bezug auf Familie und Ordensleben. Schließlich wurde in einem weiteren Schritt durch Kontrastieren der verschiedenen Gespräche die Varianz der Themen erfasst, die einen inneren Vergleich dieser Themen zuließ, die im Ergebnisteil dargestellt werden (vgl. Froschauer & Lueger 2003: 158ff).

So wurde eine genaue Erkundung der spezifischen, für die Fragestellung relevanten, Aspekte erreicht. In diesem Schritt standen die Analyse des Hintergrundes, die Spezifika und charakteristischen Elemente der Themendarstellung und des Zusammenhangs verschiedener Themen sowie die inhaltliche Dimension der Gespräche an sich im Zentrum (vgl. Froschauer & Lueger 2003: 111). Es wurden dabei die Kontextualität und damit der Argumentationszusammenhang der Thematisierung beachtet. Die Kontextualisierungsstruktur ließ sich in den sehr offen geführten Gesprächen besonders gut herausarbeiten und es ließ sich auch die narrative Struktur und die Verknüpfungslogik von Themen und Beziehungen durch die Erzählerinnen gut nachvollziehen (vgl. Lueger 2010: 211). Die Analyse führte zu einer Charakterisierung der Themenspezifika und der Bedingungen des Auftretens dieser sowie deren Merkmale. Die Integration der Bedingung und der Kontexte der Thematisierung wurden dabei ebenso berücksichtigt (vgl. Froschauer & Lueger 2003: 162).

Die induktive Bearbeitung der transkribierten Gespräche wurde nahe am Text Satz für Satz bzw. Absatz für Absatz vorgenommen und orientierte sich an folgenden Fragen:

Welche Themen kommen vor?

Was sind die wichtigen Charakteristika eines Themas?

In welchen Variationen kommt ein Thema vor?

In welchen Zusammenhängen kommt ein Thema vor?

In welcher Abfolge kommen die Themen vor?

Was bedeutet das für die Forschungsfrage? (vgl. Froschauer & Lueger 2003: 160ff)

Auf diese Weise wurden die Interviews themenanalytisch bearbeitet. Ein kleiner Teil wurde detailliert und im Zuge einer Gruppensitzung interpretiert. Zwei der im Zuge dieser Analyse entstandenen Plakate finden sich im Anhang. Die restlichen Interviews wurden zur

Verdichtung erster Annahmen und als Aufbereitung für eine nachfolgende Systemanalyse alleine und mit Hilfe der Analysesoftware atlas.ti vorgenommen¹⁵.

4.4.2 Auswertungsschritt 2: Systemanalyse

Nachdem mit der Themenanalyse Textstellen herausgearbeitet wurden, sollen diese durch eine weitere Interpretationsarbeit analysiert werden, die auf folgender Prämisse beruht:

„Das Bindeglied zwischen Wahrnehmung und Handeln ist die Interpretation. Sie integriert die Erfahrungen mit der sozialen Welt zu einem typisierenden Vorstellungsbild. [...] Um die Dynamik von Beziehungen zwischen Menschen bzw. deren Handlungen zu verstehen, ist in sozialwissenschaftlichen Analysen daher beides zu erkunden“
(Froschauer & Lueger 2003: 180)

Ziel der Analyse war es, zu erfassen, welche Kriterien Ordensfrauen in der Interpretation ihres sozialen Umfeldes anwenden und welche Vorstellungen im Hinblick auf die Forschungsfrage über Familie, die Ordensgemeinschaft und das Ordensleben ihren Aussagen zugrunde liegen. Auf dies aufbauend wird erarbeitet, wie Ordensfrauen ihr Handeln in diesem Sinnzusammenhang gestalten und was sich daraus für das Zusammenleben in der Ordensgemeinschaft ergibt (vgl. Froschauer & Lueger 2003: 180).

Die Systemanalyse eignet sich so zu einer Analyse der Prozessdynamik des komplexen Systems des Ordenslebens und der Ordensgemeinschaft (vgl. Froschauer & Lueger 2003: 111). Durch den Fokus auf die Sinnstrukturen soll aus den Gesprächsstellen die aus diesen Strukturen resultierende Dynamik erfasst werden. Dabei werden die besondere Situiertheit, die interne Differenzierung und die lebensweltlichen Orientierungen des Systems und der Erzählerinnen als relevantes Umfeld interpretiert. Durch diese Interpretation der Verbindung von System und Akteurin lässt sich die spezifische Dynamik dieses sozialen Systems verstehen (Froschauer & Lueger 2003: 108f). Es wurden zu diesem Zweck hypothetische Annahmen über die Rahmenbedingungen der Erzählung und deren Auswirkung auf die soziale Dynamik des Forschungsfeldes formuliert. Das genaue Vorgehen zeigt sich in folgender Abbildung, die eine gekürzte Version der benutzten Anleitung zur Systemanalyse darstellt. Die ausführliche Anleitung findet sich im Anhang.

¹⁵ ein kleiner Ausschnitt aus einer Themenanalyse findet sich im Anhang

Abbildung 5: gekürzte Version der Anleitung für die Systemanalyse nach Froschauer und Lueger

1. Paraphrasierende Analyse

Zusammenfassung des manifesten Inhalts im Sinne eines Alltagsverständnisses

2. Äußerungskontext: Textrahmen

Aus Sicht der Textproduzentin: Intentionen hinter der Texterzeugung; Einfluss und Bedeutung des Gesprächskontextes;

3. Äußerungskontext: Lebenswelt

Aus Sicht der Textproduzentin: Welche latente Handlungs- und Sinnstrukturen, lebensweltliche Kontextbedingungen, strukturelle Bedingungen und Sichtweisen, impliziten Normen, Ideale, Wertvorstellungen, Tabus etc. beeinflussen die Textgestaltung; Was wird von der Textproduzentin als selbstverständlich angesehen; Berücksichtigung grammatikalischer, sprachlicher Besonderheiten; Beschreibung der Lebenswelt, des Feldes, des Systems, des Milieus, des Kontextes der Textproduktion;

4. Hypothetischer Wirkungskontext: Interaktionseffekte (in der Lebenswelt)

Aus Sicht der Analytikerin: Verständnis der Dynamik des Feldes; Vorbestimmung bzw. Einschränkung der Handlungsweisen und -möglichkeiten durch die ermittelten Lebensweltbedingungen; Konsequenzen der Lebenswelt, des Gesprächskontextes auf Sicht- und Handlungsweisen;

Quelle: Froschauer & Lueger 2003: 142ff und 225ff

Da die Systemanalyse – entsprechend der interpretativen Sozialforschung – nicht für die Auslegung einer großen Textmenge gedacht ist, wurden nicht alle Gespräche interpretiert (vgl. Froschauer & Lueger 2003: 142). Es wurden schließlich in Gruppensitzungen und in Einzelarbeit sechs der elf Interviews detailliert und vertiefend mittels Systemanalyse interpretiert. Die Auswahl kam, wie schon bei der Zusammenstellung des Samples für den ersten Analyseschritt durch theoretisches Sampling zustande und wurde beendet, als eine vorläufige theoretische Sättigung erreicht war. Es zeigte sich nach den ersten beiden Einheiten und deren Nachbearbeitung, dass vor allem die Eingangserzählungen eine tiefgreifende Erarbeitung bot. Daher wurde auch in der Folge der Analysefokus zumeist auf den Gesprächsbeginn gelegt. Durch die Themenanalyse vorsondierte Ausschnitte wurden teilweise ergänzend systemanalytisch bearbeitet.

5 Ergebnisse

Die Darstellung der Ergebnisse orientiert sich an den Prämissen qualitativer Forschung und geht davon aus, dass von Einzelfällen auf allgemeine Strukturen geschlossen werden kann (vgl. Flick 1995: 163). Denn auch wenn ein narrativ biographisches Interview eine persönliche Geschichte erzählt, so findet sich in ihr über das Individuelle hinaus allgemein sozial Gültiges (vgl. Gabb 2010: 38). So kann die Rekonstruktion eines Falles einen Einblick

in das untersuchte Forschungsfeld geben. Zusätzlich können mittels analytisch begründeter Zusammenstellung von Gesprächsausschnitten aus einer Vielzahl an Interviews einzelne Phänomene untersucht werden. Ein Zusammenwirken dieser beiden Zugänge soll allgemeinere Aussagen nachvollziehbar machen (vgl. Flick 1995: 163).

Die Gliederung folgt daher den mittels Themenanalyse herausgearbeiteten und durch die Systemanalyse verdichteten Themen und deren innerer Vielfalt. Mit Gesprächsausschnitten soll die Verknüpfung der bearbeiteten Fälle veranschaulicht werden. Ein solcher Zugang eignet sich gerade für eine Forschung, die ihren Fokus auf individuelle Vorstellung von Beziehungen und deren Konstruktion legt (vgl. Gabb 2010: 59).

Die Themenanalyse führte zu einer Vielzahl an Themenkodes¹⁶, die aufgrund ihrer Charakteristik und ihres Zusammenhanges zu Kodefamilien zusammengefasst wurden. Die Verbindung der einzelnen Interviews, die hermeneutische Analyse und die Orientierung an der Forschungsfrage führten zu einer Ausdifferenzierung der Themen in inhaltliche Unterpunkte, die auch das Gliederungsgerüst der Ergebnisdarstellung bilden.

Da Familien den sozialen Lebenszusammenhang bilden, „in dem sich Kinder zu erwachsenen Mitgliedern der Gesellschaft [...] entwickeln“ (Huinink & Konietzka 2007: 11) liegt es nahe, den Prozess der Sozialisation als Begründung der Wertorientierung und Verhaltenserwartung mit und in den Lebenserzählungen zu skizzieren (vgl. Huinink & Konietzka 2007: 190). Es werden daher am Beginn jeder Themendarstellung die Familienbeziehungen in der Herkunftsfamilie bzw. der soziale Hintergrund sowie historische und gesellschaftliche Kontexte dargestellt. Dies folgt auch der Annahme, dass diese Hintergründe für die Vorstellung und Darstellung von Beziehungen im Lebensverlauf orientierend und prägend sind (vgl. Huinink & Konietzka 2007: 43). In diesem Sinne sind in Folge die einzelnen Themen in ihrer Charakteristik und Variation dargestellt und anschließend in Zusammenhang mit dem Ordensleben der Frauen und der Ordensgemeinschaft gesetzt. Auf diese Weise wird deren Bedeutung für die Forschungsfrage aufgezeigt.

5.1 Herkunft

Die offene Einstiegsfrage sollte den Ordensfrauen erleichtern, ihren persönlichen Einstieg in ihre Erzählung zu finden, und war folgendermaßen formuliert:

¹⁶ siehe Liste im Anhang unter dem Titel „Themenanalyse: Kodeliste“

„Nehmen Sie sich für Ihre Erzählungen so viel Zeit wie Sie wollen. Erzählen Sie, was und wie Sie es für richtig finden. Interessant ist alles, was für Sie wichtig ist – Sie bestimmen, wie detailliert Sie erzählen möchten. Ich werde Sie nicht unterbrechen und nicht nachfragen, sondern mir nur Notizen zu Fragen machen, auf die ich später noch eingehen werde. Im Interview soll es um Ihr Leben gehen, um Ihre Lebensgeschichte. Ich möchte Sie daher bitten, mir Ihre Lebensgeschichte zu erzählen, alles was Ihnen dazu einfällt und was für Sie persönlich wichtig ist.“

Eine Erzählung über die Herkunft als Beginn einer Lebensgeschichte ist nicht unüblich, da damit der Forscherin durch die Erzählende die notwendigen Hintergrundinformationen gegeben werden, um die individuelle Geschichte in ihrer historischen und sozialen Einbettung zu verstehen (vgl. Loch & Rosenthal 2002: 223f). Außerdem setzt sich die Ordensfrau durch die Beschreibung der eigenen und der familialen Herkunft in den Kontext ihrer Vergangenheit (vgl. Smart 2011: 23-25). Die Rahmung der Erhebung, welche die Gesprächspartnerinnen klar als Ordensfrauen angesprochen hat, legt die Annahme nahe, dass diese ihre Lebensgeschichte im Bezug zum Orden setzen (vgl. Fischer-Rosenthal & Rosenthal 1997: 148). Nachdem die Erzählerinnen aber durchwegs bei ihrer Geburt begannen, wenn auch unterschiedlich eingebettet, orientiere ich mich an dem Gesprächseinstieg von Sr. J, die auf die Einstiegsfrage meinte:

„Da muss ich vorne anfangen ned (lacht).“ (Sr. J, 94¹⁷)

Wie sich in den Gesprächen zeigt, ist der Anfang einer Lebensgeschichte nicht so eindeutig. Die Familie wird in Erzählungen als Platz dargestellt „aus dem man kommt“ (Sr. J) und „in dem man aufwächst“ (Sr. R). Das führt zu einer sozialen bzw. räumlichen Verortung der eigenen Person im Zuge der Erzählung. Einerseits kann dies über die soziale Herkunft geschehen, andererseits wird klar auf den geographischen Raum und die wirtschaftliche Rahmung verwiesen.

„dass ich aus einer großen Familie stamme und, also am X.X.X. geboren bin, dann wissen Sie dass ich 94 Jahre voll bin. Ich komme aus einer einfachen bäuerlichen Familie.“ (Sr. J, 94)

„Na gut, ich bin in XX geboren und aufgewachsen, im Bezirk XX und bin als Zwilling zur Welt gekommen. Ich hab einen Zwilling Bruder, der heißt R. Ich war die Erste. (lacht) Das war irgendwie immer wichtig in der Kinderzeit.“ (Sr. R, 51)

¹⁷ Alter der Ordensfrau zum Zeitpunkt des Interviews

Das Herkommen und Herkommen aus einer bestimmten Familie an einem definierten Ort stellt die soziale Einbindung der befragten Ordensfrauen in eine Familienstruktur dar. Die Größe der Familie in Bezug auf die Kinderzahl sowie der Ort und der Beruf der Eltern stellen die Rahmung der Kindheit dar. Zusätzlich – und das ist vermutlich der Adressierung der Interviewten als Ordensfrau geschuldet – wird in einer anderen Erzählung die Religiosität und der Glaube in Bezug zur Herkunftsfamilie gesetzt.

„Also ich bin 1972 geboren. Also das war nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil schon, aber meine Eltern waren noch- sind noch geprägt von dieser Zeit. Auch wo in Österreich- Österreich sehr katholisch war und ja und so haben sie mich dann auch erzogen. Also ich bin als zweites Kind, als zweites von vier Kindern in einer katholischen Familie aufgewachsen.“ (Sr. M, 43)

In den Erzählungen dieser Interviewpartnerin zeigt sich, dass die eigene Lebensgeschichte direkt mit der Entwicklungsgeschichte der katholischen Kirche und dem Orden in Verbindung gesetzt wird. Damit wird die Rahmung der Erzählung deutlich (vgl. Fischer-Rosenthal & Rosenthal 1997: 148). Die Verortung der Eltern in Österreich als sehr katholisches Land lässt vermuten, dass damit gewisse Orientierungen und Erwartungen verbunden sind.

Die Herkunft kann aber auch weiter gefasst sein als die Kernfamilie. So kann ein ganzer Ort, die Nachbarskinder, die Ordensschwestern oder der Pfarrer der Gemeinde eine derartige Präsenz in der Kindheit haben, dass sie von Beginn an als Teil des näheren und bedeutsamen sozialen Umfeldes dargestellt werden.

„Sie [Ordensfrauen] waren immer da, muss ich sagen, soweit ich zurückdenken kann, gab es immer Schwestern in der Gemeinde, sie waren im Kindergarten und in der Schule, und sie haben eigentlich zum Ortsbild so dazugehört. Und wenn in der Pfarre irgendetwas war, waren die Schwestern dabei. Und wenn Menschen in Not waren, sind sie zu den Schwestern gegangen und haben sich ausgeklagt. Und mir hat das eigentlich sehr imponiert, obwohl ich damals nicht gleich vorhatte, in den Orden einzutreten, aber ich habe einen guten Bezug zu den Schwestern gehabt. Und ich hatte auch zwei, na ja Tanten kann man nicht direkt sagen, so Cousinen von der Mutter, Cousinen, die auch im Orden sind. Eine in unserem Orden, ist aber voriges Jahr gestorben. Und die zweite ist in der Mission in Südamerika, die lebt aber noch, die Schwester Maria, ist auch so ein bisschen eine Verwandte.“ (Sr. N, 68)

Die Verbindung zu den Schwestern wird hier als besonders empfunden, weil zu zwei Ordensfrauen sogar eine verwandtschaftliche Beziehung besteht. Damit rücken die Ordensschwestern, die zur Kindheit dazu gehören, in den Kreis der Verwandtschaft auf.

Noch viel deutlicher wird die Herkunft nicht auf die engste Familie bezogen, wenn die Lebensgeschichte nicht mit einem Bezug zu den biologischen Eltern beginnt. Sr. H leitet mit folgender Gegenfrage ihre Lebensgeschichte ein:

„Wo fangt ma denn da an (lachend) (?) bei Adam und Eva oder wo (?) (lacht).“ (Sr. H, 80)

Adam und Eva können ganz abstrakt für den grundsätzlichen Beginn des Lebens stehen. In diesem Glaubenssystem verweisen Adam und Eva aber auf eine Abstammung, die in dem Glaubenssystem, in dem diese Ordensfrau aufwächst und in das sie eingebunden ist, als Sinnstruktur verstehbar ist. Adam und Eva strukturieren als potenzielle Vorfahren das soziale System, in dem sich diese Ordensfrau verortet. Sie können als verstorbene Vorfahren verstanden werden, die in das Netz von Beziehungen genealogischer Art hineinwirken und damit in der Erzählung besondere Bedeutung haben. Damit stellt die Erzählerin sich über das weltliche und von der Kernfamilie begrenzte Setting in eine größeres Referenzsystem, das über die menschliche Lebenszeit hinaus Sicherheit und Kontinuität vermittelt (vgl. Smart 2011: 23ff). Adam und Eva haben Geltung als Vorfahren und nicht als Ahnen die im Sinne eines vorchristlichen Reliktes kultisch verehrt werden (vgl. Mitterauer 2013: 19). Sie wurden von Gott geschaffen, und damit geht die Familie selbst auf Gott zurück (Marschütz 2006: 147). Folglich ist es eine potenzielle Möglichkeit, die ganz persönliche Lebensgeschichte mit diesen beiden Personen als Vorfahren zu beginnen.

Sr. C sieht ihre Herkunft ebenfalls nicht mit ihren Eltern begründet und beginnt ihre Erzählung mit folgenden Worten:

„Ja ich denk mir, länger als man in einem Orden ist, desto mehr sieht man wie Gott wirklich im Plan hatte, also bevor ich dich im Mutterleib abgebildet und geboren habe, hat er was mit uns vorgehabt, also ganz bestimmt, das ist mir jetzt immer mehr klar.“ (Sr. C, 45)

Dieser Gesprächsausschnitt zeigt, dass Herkunft nicht gleichzusetzen ist mit Herkunftsfamilie. Es gibt zwar die leibliche Herkunftsfamilie, die durch die biologische Mutter realisiert wird, aber die dahinterliegende eigentliche Abstammung ist in diesem Rückblick auf die eigene Lebensgeschichte durch Gott als Abbildender, Gebärender und als Erzeuger gegeben. Die Mutter ist Mittel zum Zweck und wird distanziert dargestellt. Sr. C

stellt ihre Herkunft deutlich aus der Perspektive als Ordensfrau dar und geht damit auf Distanz zu ihrer familialen Herkunft. Sie löst sich damit schon in der Erzählung zu ihrer Herkunft und Geburt aus dem biologischen Familienzusammenhang heraus und positioniert sich in einer spirituellen Familie, indem sie eine Vater- und Mutterfigur konstruiert, die spirituellen Ursprungs ist (Gillis 1997: 111f). Für sie ist ihr individueller Entstehungszusammenhang ganz klar eine real gesetzte Handlung, die sich vermutlich in dem katholischen Verständnis von Familie begründet, das Gott als Vater aller Menschen versteht (vgl. Katechismus 2003:564).

Zu Beginn der Erzählung beschreiben die befragten Ordensfrauen die eigene und familiäre Herkunft und betten die individuelle Geschichte damit historisch, sozial und kulturell ein. Die soziale Verortung wird über den Geburtsort, die Geschwisterkonstellation oder über die Verbindung mit dem Glaubensumfeld hergestellt. Die soziale Herkunft wird aber auch über die Kernfamilie hinausgehend dargestellt und umfasst neben dem Geburtsort oder den religiösen Persönlichkeiten der Gemeinde auch Figuren spirituellen Ursprungs. Die räumliche Herkunft im engeren Sinn wird im anschließenden Kapitel thematisiert, das sich auch mit dem Haus oder dem Ort der Kindheit befasst.

5.2 Heimat und Zuhause

Das Haus oder der Ort, in dem die Kindheit verbracht wurde, wird in einigen Erzählungen ausführlich beschrieben. Teilweise finden die Eltern nur über die Beschreibung des Elternhauses Eingang in die Erzählung. Die räumliche Verortung scheint von Bedeutung für das Erlebte und für die soziale und historische Positionierung der Lebensgeschichte zu sein. Dieser Zugang ist nicht verwunderlich, da doch einige der Ordensfrauen aus einem bäuerlichen Umfeld kommen, in dem es üblich und historisch geprägt ist, das Haus als Zentrum zu sehen (vgl. Nave-Herz 2004: 40). So kann in der Eingangserzählung der Bauernhof als Heimathaus bis ins kleinste Detail von Baumaterial über Zahl der Tiere am Hof bis hin zu den Erzeugnissen beschrieben sein. Damit wird der Hof als Heimat beschrieben, die einfach ist, aber dennoch alles für das Leben und damit für eine Großfamilie den schützenden Rahmen bietet. Wie das Leben auf dem Bauernhof kann auch das Aufwachsen in einer Handwerksfamilie die Kindheit stark strukturieren, wie in den Erzählungen von Sr. H und Sr. R ersichtlich wird.

„Ich bin eigentlich groß geworden, in der Werkstatt (2) weil meine Eltern sind schon früh aufgestanden und dann ham's mich packt, und da hamma so einen, so Herd g'habt, der

halt mit Hobelspänen gefüllt wurde und daneben is a [...] Schattenkisten is a die Hobelspäne da drinnen sind a paar alte, Röcke drüber so Feuerwehr-Röck vom Vater was er nimmer braucht hat da drauf glegt worden und da hab ich beim größten Lärm weiter geschlafen.“ (Sr. H, 80)

„Was unsere Familie geprägt oder ausgemacht hat, war auch, dass so alle da waren, mein Vater hat seinen Beruf zu Hause ausgeübt, er hat das Schneiderei-Handwerk ausgeübt, das war direkt im Haus, mein Großvater war schon Herrenkleidermacher oder damals Schneider, Herrensneider, meine Tante hat das bei ihm gelernt, mein Vater hat bei ihm gelernt und meine Mutter hat es nicht erlernt, aber hat dann im Familienbetrieb eigentlich immer mitgearbeitet, unsere Schneiderwerkstatt war so das Zentrum des Hauses, das war unser Wohnzimmer und Arbeitszimmer und alles, und auch Spielzimmer und Probierzimmer für uns, da schon mit hineinzuwachsen“ (Sr. R, 51)

Die Kindheit steht in enger Verbindung zur Arbeit und zur Anpassung an den elterlichen Arbeits-Rhythmus. Das Haus verbindet sich, in Handwerkerfamilien oder auf dem Bauernhof, mit der Arbeit der Eltern, die dadurch auch immer beide anwesend sind. Eine Verwobenheit von beruflichem und familialem Alltag prägt die Kindheit und lässt damit das Arbeiten in der Gemeinschaft als Teil der Lebenswelt erfassen. Familie ist als Hausgemeinschaft dargestellt, in der die instrumentelle und ökonomische Funktion der Arbeitsgemeinschaft der Eltern klar in den Vordergrund gestellt wird (vgl. Hill & Kopp 2006: 39f). Die Kindheit wird in solch eine Arbeitsgemeinschaft eingebettet erzählt.

Zwei der elf Ordensfrauen im Sample kommen aus einer Handwerks- und vier aus einer Bauernfamilie. Sowohl in der bäuerlichen als auch in der handwerklichen Familienstruktur wird das Heimathaus und Elternhaus gleichgesetzt. Das Elternhaus wird als die Heimat verstanden, da dort die Eltern sind. Heimat ist daheim sein und bedeutet Sicherheit sowie Geborgenheit trotz Armut (vgl. Gillis 1997: 38).

„Nach heutigem Begriff waren sie [die Eltern] arm, aber ich war nie arm, weil ich hatte Eltern und ich war ja daheim.“ (Sr. J, 94)

Im starken Kontrast dazu kann das Haus der Kindheit aber auch als Belastung empfunden werden, wenn es nicht Ort des Schutzes ist, sondern wie in Fall von Sr. C mit zu viel Arbeit und Verantwortung in Verbindung gebracht wird (vgl. Gillis 1997: 23). Sie erzählt mit dem Kloster vergleichend folgende Unterhaltung mit ihren Eltern:

„Wenn ich so in Slowenien war bei meinen Eltern wegen diese amtlichen Sachen, ich hab ganz automatisch gesagt dann wenn Zeit war, ja jetzt mus- jetzt geh ich nach Hause, ja du bist hier zu hause, und ich nein, ich bin eigentlich dort, ja, dort ist vielleicht ein leibliche zuhause aber hier ist mein leibliche und geistige zuhause“ (Sr. C, 45)

Wie bei der Herkunft kann dann auch das Zuhause zweigeteilt sein. Das Zuhause ist dann einerseits Heimat im Sinne eines Ortes, an dem Gemeinsames ist und Vertrautes – die geistige Ebene. Andererseits ist es der Ort, der rein auf die Herkunft bezogen ist – die körperliche Ebene.

Die Erfahrung des Hauses und Zuhauses aus der Kindheit als Hausgemeinschaft kommt zum Tragen, wenn es um das Verständnis und die Strukturierung des Ordenshauses geht. So stellt dieses einen ebenso nach Bereichen strukturierten Raum dar, wie es ein Familienhaus ist.

„Wenn ich Kinder und Jugendliche durchs Kloster führe, dann vergleiche ich das gern mit einem Haus, wo man auch nicht jeden Besuch gleich ins Schlafzimmer führt, sondern man hat Küche, Eingang, also den Eingangsbereich, Esszimmer, wo man sich dann zusammensetzt, wo man auch gern für den Besuch da ist, und so verstehen auch WIR Klausur mit Gastfreundschaft, aber wir haben UNSEREN Bereich, der unser Bereich ist, als Privatsphäre, Intimsphäre“ (Sr. U, 35)

Das Haus trennt in Innen und Außen. Es gibt Bereiche, die sind den Haushaltsmitgliedern vorbehalten und solche, die auch für die Außenwelt zugänglich sind. Das Haus als Zuhause wird durch die dort Wohnenden als sozialer Raum organisiert. In dieser Erzählung wird deutlich, wie die Vorstellung und das Verständnis von Intimität und Abgrenzung in einem Familienhaus auf das Ordenshaus übertragen wird. Die Klostergemeinschaft ist eine Haushaltfamilie (vgl. Gestrich et al. 2003), die je nach Ordensform diesen sozialen Raum stärker oder schwächer abgegrenzt. In Klausurorden ist fast das gesamte Kloster Privatsphäre, während in einem apostolischen Ordenshaus die Grenzen nicht so deutlich gezogen werden. Hier ist beispielsweise auch als Gast die Teilnahme an einem Mittagessen möglich (vgl. Morgan 1996: 146f).

Das Haus als Heimat und Heimat an sich werden sehr differenziert dargestellt. So kann die Heimat durch die Vertrautheit eines Hauses gegeben sein oder einfach durch die Gemeinsamkeit und die Verbundenheit mit den anderen dort Lebenden, ohne an ein bestimmtes Haus gebunden zu sein. Die Verbundenheit entsteht durch die Exklusivität der

Beziehungen (vgl. Hunink & Konietzka 2007: 126). Heimat geht damit weit über eine familiäre oder häusliche Bedeutung hinaus (vgl. Morgan 1996: 176).

„Also ich hab nicht gespürt also ich bin irgendwo ganz in Fremde, und auf eine Weise jede XX [Ordensniederlassung] ist autonom aber trotzdem sind die gemeinsamen Punkte wo man wo man spürt wohin schon kommst in XX [Ordensname] auf eine Weise kommst immer nach Hause.“ (Sr. C, 45)

Das Haus, die Heimat und das Zuhause werden in den Erzählungen differenziert und heterogen charakterisiert. Spezifisch scheint die Rolle des Hauses bei den Ordensfrauen zu sein, die aus einer Handwerks- oder Bauernfamilie kommen und das Haus in Zusammenhang mit Arbeit thematisieren. Das Elternhaus wird in den Erzählungen nicht zwingend mit Heimat gleichgesetzt. Diese steht für Privates, Schutz, und abgegrenzten Intimraum, der sowohl dem Elternhaus als auch dem Orden zugeschrieben sein kann. Das Gemeinsame, das Einende und Schutzgewährende kann auch durch den gemeinsamen Glauben oder die Religion, sei es der Herkunftsfamilie oder der Gemeinschaft, gewährt sein, auf die im folgenden Kapitel eingegangen wird.

5.3 Glaube und Religiosität

Religion ist ein identitätsstiftender Faktor (vgl. Mitterauer 2009: 92). Gemeinsame religiöse Praxis und geteilte religiöse Verbindlichkeiten sind bedeutsam für das Zusammenleben. Religiosität wird in den Gesprächen immer wieder in Zusammenhang mit der Erzählung über die Familie bzw. die Herkunft thematisiert.

„Und ja ich würde schon sagen, dass ich im Glauben aufgewachsen bin, nicht meine Eltern waren nicht übermäßig fromm aber schon gut gläubig [...] für mich war das eigentlich selbstverständlich der Glaube irgendwie, es hat einfach dazu gehört.“ (Sr. T, 61)

Die Religiosität variiert in den Erzählungen von erziehungsbeeinflussend über bezeichnend für das Elternhaus bis zu einer Selbstverständlichkeit des Glaubens, der nicht als besonders, sondern einfach zur Familienkultur dazu gehörend dargestellt wird. Der Glaube, die Religion und Konzepte wie Mythos, Abstraktion oder reale Existenz Gottes sind Bestandteil der Sozialisation und der Werthaltung und beeinflussen so auch die Vorstellungen von Familie (vgl. Pankhurst & Houseknecht 2000, Testoni et al. 2016). Damit wird die Positionierung der

Kindheit in einer Familie als christliche Familie deutlich. Die Familie wird über familiäre Beziehungen hinaus als Glaubensgemeinschaft verstanden (vgl. Katechismus 2003: 563).

Über diese Variation von Religiosität hinaus findet Gott Eingang in die Erzählung einer Ordensfrau vom Elternhaus auf eine Weise, die verdeutlicht, dass Gott eine solche Präsenz im familialen Alltag einnimmt, dass er als familiäre Praxis Teil der Familie wird. Darin spiegelt sich das Familienverständnis der katholischen Kirche wider, in dem grundsätzlich jeder Mensch als Sohn oder Tochter Gottes verstanden wird (vgl. Katechismus 2003: 564).

„Ich bin in einem gläubigen Elternhaus also einem katholisch gläubigen Elternhaus aufgewachsen, wo Gott , einfach- den gibt's, das war einfach klar, es war auch klar, dass man am Abend vor dem Schlafengehen gebetet hat und vor dem Mittagessen.“ (Sr. U, 35)

Durch das gemeinsame Gebet wird Gott wahrnehmbar, sichtbar und hörbar und er nimmt Gestalt an (vgl. Isenring 1993: 244). Gott wird als Mensch wahrgenommen und kann so in die Sinnstruktur und die Konstruktion von Beziehungen als Mensch einbezogen werden.

„Das Herz Jesu ist halt ein Symbol der Liebe und die Lieben, das ist alles richtig, aber das ist nicht alles gell, ich bete doch nicht ein Symbol an, wir beten wirklich ein Herz an aus Fleisch und Blut, Jesus war Mensch, er vollkommen Mensch, wir beten wirklich ein Gott menschliches Herz an, das schlägt, das das tatsächlich pulsiert.“ (Sr. T, 61)

Es ist keine imaginierte Beziehung in der Gott bzw. Jesus in die Erzählungen Eingang findet, sondern eine als real konstruierte. Die Gestalt Jesu wird zu einer Person, die als Mensch verstanden und empfunden wird und zu der dementsprechend auch eine menschliche Beziehung aufgebaut werden kann. Eine Beziehung, die von den einen als freundschaftlich und von den anderen als partnerschaftlich oder als Liebesbeziehung beschrieben wird. Dies ist insofern für die Fragestellung dieser Arbeit bedeutsam, als auf diese Weise Personen der Glaubensausrichtung in die Konstruktion von Ordensleben und -gemeinschaft als reale Personen einbezogen werden können. Damit können auch den Beziehungen mit diesen *Menschen aus Fleisch und Blut* Vorstellungen von familialen Beziehungen anhaften.

5.4 Geschwister, Schwester, Bruder

Die Herkunftsfamilie hat im Beziehungsverständnis und Beziehungsleben eine Bedeutung, da sie als prägend und vorbereitend verstanden wird. Die Beziehungsgefüge in der Herkunftsfamilie und damit die Geschwisterkonstellation sind für das Leben in der Ordensgemeinschaft wichtig.

„Also ich glaub’ also ich habe [...] wie soll ich es beschreiben jetzt ein sehr gutes Verhältnis zu meinen Geschwistern. Ich habe mit meinen Brüdern sehr viel gestritten, hab’ auch aber immer auch wieder schnell versöhnt und in Not zusammengehalten natürlich. [...] und auch jetzt habe ich ein sehr ein sehr geschwisterliches Verhältnis also wo ich einfach auf meine Geschwister auch zählen kann also wenn jemand etwas braucht dann ist der andere da und wo ich aber auch sagen kann wenn mir etwas nicht passt und nicht gleich der nicht gleich böse ist also wo ein gutes Verhältnis mit Verzeihen und einfach auch bedingungslose Liebe da ist. Und dieses Verhältnis zu Geschwistern dafür bin ich auch sehr dankbar, weil es ja auch im Orden hilfreich ist, wenn man so ein- solche Erfahrungen gemacht hat. Meine Mitschwestern auch da soll und ist auch das Verhältnis, dass man zueinander steht dass man nicht immer einer Meinung sein muss dass einem auch nicht immer alles passen muss vom anderen, aber man steht zueinander und man ist eine Gemeinschaft. Von daher ist so ein Verhältnis zu Geschwistern bin ich sehr dankbar dafür, das erleben erlebt haben zu dürfen.“ (Sr. M, 43)

Alle befragten Ordensfrauen haben zumindest eine Schwester oder einen Bruder. Streiten, Versöhnen und in der Not aufeinander zählen können, füreinander da sein und bedingungslose Liebe, zueinander stehen – auch wenn man nicht einer Meinung ist –, das sind Werte und Erwartungen, die an eine geschwisterliche Beziehung gestellt werden und die als wichtig für ein Leben in einer Gemeinschaft verstanden werden (vgl. Nave-Herz 2004: 212).

„Niemand durfte über meinen Bruder was kommen lassen, oder er- niemand durfte über mich was kommen lassen, es war irgendwie schon Geschwisterliebe.“ (Sr. R, 51)

Die Beziehung zu den Geschwistern wird als geschwisterliche Beziehung benannt oder mit dem Attribut Geschwisterliebe bedacht. Das lässt die Interpretation zu, dass eine Geschwisterbeziehung auch anders geartet sein kann. In der Erzählung einer Ordensfrau wird die Geschwisterbeziehung als Verantwortungsgemeinschaft beschrieben, da die Eltern diese Aufgabe in der Familie nicht übernommen haben.

In anderen Erzählungen kommen die Geschwister nur als Kollektiv in der Erzählung vor, als „die Kinder“ (Sr. P). Diese Darstellung der Geschwisterbeziehung zeigt ein weniger individuelles oder persönliches Verhältnis, als vielmehr ein Verständnis der Geschwister als abgegrenzte Gruppe gegenüber den Erwachsenen.

„Ich komm aus einer sehr kinderreichen Familie. Bin in Oberösterreich geboren und wir waren zehn Kinder. Zwei sind klein gestorben also mit 11 Monaten und zwei Jahren, ja

und wir waren- mein Vater war Beamter meine Mutter blieb zuhause bei den Kindern natürlich, und wir hatten schon was wir brauchten, aber nicht allzuviel aber wir waren eine sehr glückliche Familie. Zufrieden. Und eine Gemeinschaft eine frohe und ja- somit wollte ich immer selbst auch eine schöne große Familie haben.“ (Sr. P, 77)

In die Erzählungen von Geschwisterbeziehung reiht sich auch Jesus ein, der durch die Attribute, die einer geschwisterlichen Beziehung zuteil werden, in diese Beziehungsform einbezogen werden kann.

„[Jesus] als Bruder und Freund, das denk ich mir ja, [...] das ist Gebet, freundschaftliche Gespräch mit einem Freund mit dem man sich immer unterhalten kann und für uns da ist.“ (Sr. C, 45)

Brüder und Freunde sind, wie in der Kindheit und Jugend erfahren, die Beziehungen, die einer stabilen Struktur folgen. Sie ermöglichen Kommunikation auf gleicher Ebene und sie sind bedingungslos füreinander da. Freundschaften zeichnen sich durch mehr Gleichberechtigung und Wechselseitigkeit aus als familiäre Beziehungen (vgl. Allan 2008). Die Bezeichnung von Jesus als Bruder *und* Freund spricht dafür, dass hier die dahinterliegenden Erwartungen und Vorstellungen über die Beziehungsqualität ineinandergreifen.

In Schilderungen der Phase des Eintritts bzw. der Zeit davor reagierten die Geschwister häufig mit Unverständnis oder Traurigkeit auf die Entscheidung und das Weggehen der Schwester, weil eben genau diese Erwartung in der Geschwisterbeziehung gebrochen wird.

„Na ja mein älterer Bruder hat gemeint ob mir nichts besseres eingefallen ist (lacht) und ja und also sie haben ein bisschen mit Unverständnis reagiert aber haben es akzeptiert. Aber ich kann mich erinnern, beim Eintritt mein- also wie ich von meinem Elternhaus nach Wien gefahren bin, hat mein älterer Bruder gesagt, er kann nicht mitfahren, weil er hält das nervlich nicht aus. (lacht) Also er hat mich erst einige Zeit später besucht. Er hat gesagt: Nein, das hält er nicht aus. Und dann sieht man ein Foto beim Eintritt, wo mein jüngerer, weil mein jüngerer Bruder ist mitgefahren, mein jüngerer Bruder ganz verweinte Augen hat und- also ich hab' mich ja schon gefreut auf den Eintritt. Also ich lache und mein Bruder hat ganz verweinte. (lacht) Wirklich interessant das Foto ja.“ (Sr. M, 43)

In dieser Erzählung zeigt sich die Unzufriedenheit der Brüder mit dem Weggehen der Schwester. Allerdings scheint das Alter der Geschwister beim Eintritt relevant zu sein. Bei Sr.

M reagiert der ältere Bruder in direkter Beziehung zu seiner Schwester und mit Akzeptanz der Entscheidung. Die Beziehung wird später von ihm aktiv durch einen Besuch fortgeführt. Der Bruder von Sr. H ist wesentlich jünger und die Beziehung zur Schwester über die Eltern hergestellt. Der Eintritt der Schwester bedeutet ein Verlassen der Familie:

„Dann is mein Bruder kommen hat sich zu mir ins Bett [...] (verstellt Stimme, weinerlich) du derfst net weg gehen du dea- wos is wann dem Vater und der Mutter was passiert dann bin i gaunz alla, hat der Bua so mit seine 10 Jahr.“ (Sr. H, 80)

In dieser Erzählung zeigt sich möglicherweise auch eine tieferliegende Erwartungshaltung der geschlechterbezogenen Verantwortungszuschreibung und -übernahme (vgl. Stauber et al. 2007: 154) auf die in Kapitel 5.6 noch genauer eingegangen wird. Die Rolle und Funktion der Schwester und Tochter ist durch den Eintritt nicht mehr erfüllt. Dies wird auch in der Erzählung von Sr. M zum Thema. Als sie ihren Eltern von ihrem Eintrittsvorhaben erzählen will, steht ihre Mutter am Beginn einer unerwarteten Schwangerschaft und die Mitteilung an die Eltern wird verschoben.

„Also sie- es ist ihr [der Mutter] wirklich sehr schlecht gegangen. Und ich war mir innerlich so sicher, dass es gut ausgeht, dass das Kind gesund sein wird und dass es ein Mädchen wird. Und ja dann ist meine kleine Schwester auf die Welt gekommen. Und dann hab’ ich es auch meinen Eltern gesagt, dass ich ins Kloster gehe. Und (lacht) dann haben sie irgendwie ja waren sie schon überrascht. Aber die Kleine hat alles so gut abgelenkt (lacht), so dass es dann für mich einfach viel leichter war.“ (Sr. M, 43)

Die neugeborene Schwester ist der Ersatz für die wesentlich ältere Schwester, die ins Kloster geht und damit eine Lücke in der Familie hinterlässt. Der Eintritt verändert das Beziehungsgefüge in der Herkunftsfamilie, da die Geschwisterbeziehung auch im Bezug auf die Eltern neu definiert werden muss.

Es zeigt sich, dass Geschwister eine bedeutende Rolle in der Sozialisation der Ordensfrauen einnehmen und in der für die Vorstellung von Beziehungen auf gleichwertiger Ebene von Bedeutung sind. Geschwister können als Individuen aber auch als Kollektiv, als Gemeinschaft über die Abgrenzung zu den Eltern verstanden werden.

5.5 Gemeinschaft

Die Geschwisterbeziehung wird, wie im vorangegangenen Kapitel dargestellt, teilweise als Gemeinschaft innerhalb der Familie im Elternhaus und damit unter einem Dach verstanden

(vgl. Gestrich et al. 2009: 290). Geschwisterbeziehung zeigt die interne Differenzierung familialer Beziehungen und eröffnet die Verbindung der Familie mit Gemeinschaft. Geschwister bilden als Gleichaltrige, Gleichpositionierte innerhalb der Familie eine Gemeinschaft. In Analogie dazu steht die Jugendgruppe, die in folgender Erzählung mit ähnlichen Attributen beschrieben wird, wie die Geschwisterbeziehung:

„Durch diese Gruppen [Jungschar] entstand dann auch ein Freundeskreis, ein Freundeskreis mit Gleichgesinnten und wir unterstützten uns gegenseitig als Kinder und Jugendliche im Glauben und auch persönlich. Also wir hatten da eine sehr gute Gemeinschaft. Viele von diesen damaligen Freunden mit denen habe ich jetzt noch eine gute Verbindung. Und für mich ist das etwas sehr Wertvolles, dass Menschen, wo man als Kind auch den Glauben geteilt hat, auch mitsammen den Glauben gelebt hat und dass diese Freundschaften eigentlich einfach halten, und auf die diese Freundschaften kann man zählen, also diese Erfahrung durfte ich machen.“ (Sr. M, 43)

In diesem Gesprächsausschnitt zeigen sich die Werte, die Gemeinschaft zugeschrieben werden, sehr deutlich: gegenseitige Unterstützung, geteilter Glaube, langwährende Verbindung, aufeinander zählen können. Diese Zuschreibung und Erwartung an gemeinschaftliche Beziehungen finden sich ebenso in Erzählungen von Geschwisterbeziehungen.

Schwesterngemeinschaft

Das Verschwimmen der Grenzen zwischen Familie und Ordensgemeinschaft zeigt sich in der Verbindung von Geschwisterlichkeit und Gemeinschaft. Überschneidende Wertvorstellungen und Erwartungszuschreibungen über und an diese Beziehungen führen zu einem Verständnis der Ordensgemeinschaft als geschwisterlicher Gemeinschaft. Das Ordensleben wird als Gemeinschaft von Menschen verstanden, in dem die Einzelnen durch eine Beziehung miteinander verbunden sind, der geschwisterliche Attribute zugeschrieben werden (vgl. Greshake 1991). Besonders deutlich zeigt sich dieses Verschwimmen der Grenzen zwischen Familie und Ordensgemeinschaft in der Erzählung von Sr. H, deren Mutter im Alter zu ihr in das Ordenshaus einzog und dort bis zu ihrem Tod lebte.

„Von 83 bis 99 hat sie [die Mutter] da bei mir g'lebt. Das muss ich schon dem Orden ganz hoch anrechnen. Zimmer g'habt. Und a Schwester hat immer a bissl g'schaut und i natürlich von der Schule her net so viel können außer am Abend dann halt ja. (2) Sie hat si recht wohl g'fühlt da.“ (Sr. H, 80)

Die Mutter wird in die Ordensgemeinschaft aufgenommen. Die Pflege wird – begründet durch die geteilte Verantwortung und Solidarität – nicht von der Tochter sondern von deren Mitschwester übernommen.

In der folgenden Erzählung charakterisiert sich das Thema Gemeinschaft in Überschneidung mit Familie etwas anders. Die Aufnahme einer alten Mitschwester wird mit einer Begründung vorgenommen, die klar darauf verweist, dass auch die Ordensfrauen in ihrer schwesterlichen Umgebung bleiben sollen. Auch dies ist ein Verweis auf innerfamiliäre Solidarität in der Ordensgemeinschaft.

„So eine alte Frau, die war 47 Jahre in Mozambik und bekam dann so starke Malaria und musste zurück nach Europa und dann hat sie gefragt, ob sie zu uns [in die Niederlassung in XX] kommen dürfte. Ich hab gesagt ich bin sehr dafür, weil ich plädiere auch dafür, dass die alten Menschen in der Familie bleiben. Warum sollen dann nicht wir eine Schwester zu uns nehmen.“ (Sr. P, 77)

Die Formulierungen „Gemeinschaft der schwesterlichen Liebe“ (Sr. J), „Gemeinschaft mit den Mitschwestern“ (Sr. M) oder „schwesterliches Verhältnis zu den Mitschwestern“ (Sr. U) vereinen die beiden Bereiche Geschwister und Gemeinschaft. Diese Symbiose der beiden Begriffe scheint nicht von ungefähr zu kommen. Es stehen dahinter ganz klare Vorstellungen davon, welche Qualitäten diese Gemeinschaft hat.

„[Der Orden] war meine erste kann man sagen, richtige Gemeinschaft, mit ein Struktur, Ordnung, Aufgaben“ (Sr. C, 45)

Neben der familiären Rahmung des Gemeinschaftsverständnisses muss allerdings auch der historische Hintergrund in der Analyse berücksichtigt werden. Denn im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde die Gemeinschaft als Leitidee des Ordenslebens betont. Das schwesterliche Zusammenleben und die gegenseitige Liebe sind demnach ein wichtiger Kern der Ordensgemeinschaft (vgl. Isenring 1993: 134). In der Formulierung „Gemeinschaft der schwesterlichen Liebe“ (Sr. J) werden deutlich Erwartungen und Verpflichtungen, die Geschwisterbeziehungen zugeschrieben werden, auf das Ordensleben übertragen.

Ähnlich wie es in der Geschwisterbeziehung Variationen in der Beziehungsqualität und der Bedeutungszuschreibung für Einzelne gibt (vgl. Nave-Herz 2004: 212) findet sich das auch in der Mitschwester-Beziehung.

„Ich habe eine gute Freundin, die Schwester M, ohnehin das war meine Novizin. Damals gab es nur eine, weil sie ist die Letzte, und ich muss sagen, ich hab ein sehr gutes

Verhältnis. [...] Wir können gut miteinander muss ich sagen, auch wenn wir nicht immer einer Meinung sind und so, nicht, aber wir ermutigen einander und [...] wenn sie was macht mit Lehrern drüben oder so und im Haus hier dann unterstütz ich sie auch immer. Und, also wir, es gibt eigentlich keinen Tag, wo wir nicht miteinander wenigstens telefonieren oder so.“ (Sr. N, 68)

Die Besonderheit dieser Beziehung ergibt sich aus einer gegenseitigen Zuneigung und hebt sich daher von den anderen Mitschwestern ab. In anderen Erzählungen sind es die Beziehungen zu leiblichen Geschwistern, die auf diese Weise beschrieben werden. Häufiges Telefonieren, nicht immer einer Meinung sein oder von der Ferne ermutigen charakterisiert oft geschwisterliche Beziehungen. Im Gegensatz dazu führt das tatsächliche Vorhandensein einer leiblichen Verwandten im Orden zu einer klaren Differenzierung der Beziehungsformen, wie folgende Erzählung einer anderen Interviewpartnerin zeigt:

„Ich bin aber froh, dass es zwei völlig eigenständige Wege und Entscheidungen sind, weil so eine jede ihr Leben lebt, und nicht abhängig ist von der Zwillingsschwester, wie sie Ordensleben gestaltet und von verschiedenen Entscheidungen, auch von der Ausrichtung von Arbeit her, da haben wir unterschiedliche Fähigkeiten, Gott sei Dank, und die können wir auch unterschiedlich einbringen. Trotzdem ist ein Stück von Familie im Kloster, das ist so und ist auch etwas sehr Schönes“ (Sr. U, 35)

Die Schwesterngemeinschaft des Ordens entspricht den in der Kindheit erlebten Gemeinschaftsgefügen. Es gibt ein gemeinsames Element, das verbindet:

„Ich glaub in all dem zu spüren: Aber wir sind gemeinsam unterwegs. Also dieses- Wir haben, also auch wenn eine jede ihre Berufung auf ihre Art und Weise lebt, doch im Grund dieselbe Berufung. Wir richten uns nach DEMSELBEN aus, wir wollen das auch miteinander leben und diesen Weg miteinander gehen. Und auf diesem Weg gibt's halt dann die Stolpersteine. Aber der Weg selber, der will gegangen werden. Und ich glaub, das ist es was uns auch zusammenhält.“ (Sr. U, 35)

Allerdings, und das hebt diese geschilderte Art von Gemeinschaft von der Geschwistergemeinschaft ab, gibt es eine gemeinsame Orientierung, die nicht durch die gemeinsamen Eltern begründet ist. Der identitätsstiftende Faktor ist die Religion (vgl. Mitterauer 2009: 92). Außerdem besteht hier noch das Element des gemeinsamen Lebens in einer Hausgemeinschaft. Gemeinsame religiöse Praxis und geteilte Verbindlichkeiten von Religion sind bedeutsam für das Zusammenleben. Die Zusammengehörigkeit entsteht über

den verbindenden Glauben, nach dem sich alle in der Hausgemeinschaft ausrichten. Das „nach demselben ausrichten“ (Sr. U) kann zusätzlich als Ausrichtung auf die Person Gottes interpretiert werden und damit wiederum auf eine geteilte Herkunft verweisen. Unter Berücksichtigung der katholischen Rahmung der Erzählung kommt damit Gott dieselbe Funktion zu wie Adam und Eva. Gott ist der Vater der christlichen Familie, die sich als Gemeinschaft des Glaubens versteht (vgl. Katechismus 2003: 563f). In diesem Sinne lässt sich diese Ausrichtung nach „Demselden“ (Sr. U) als genealogischer Zusammenhang interpretieren und damit als geteilte familiäre Herkunft (vgl. Allan 2008).

Die gemeinsame Perspektive, Wertorientierungen und die Zusammengehörigkeit werden in vielen Ordensgemeinschaften durch die Ordenstracht als Symbol – auch nach außen – deutlich. Damit sind die Ordensfrauen miteinander verbunden, auch wenn sie einander nicht persönlich kennen. Die Ordenstracht stellt neben dem gemeinsamen Gebet, den gemeinsamen Mahlzeiten u.a. vergegenständlicht das Einigende mittels dieser symbolischen Objektivierungen und Aktivitäten dar (vgl. Isenring 1993: 228). Das Ordenskleid ist aber nicht nur ein Zeichen nach außen, sondern verweist auch auf eine innere Haltung (vgl. Isenring 1993: 233)

„Für mich ein sehr bewegender Moment war die Einkleidung. Das neue Ordensgewand zu bekommen und damit auch den- also für mich war's der neue Name auch“ (Sr. U, 35)

„Jetzt war ich eingekleidet, ich hab- Ordenskleid darf ich nun tragen aber jetzt muss ich auch [Ordensfrau] nach innen werden.“ (Sr. C, 45)

Mit der Einkleidung wird eine Frau in die Ordensgemeinschaft aufgenommen. Zusätzlich findet in den meisten Gemeinschaften gleichzeitig die Namensgebung statt. Das Anziehen des Ordensgewandes und die Annahme eines neuen Namens kann als familiäre Praxis verstanden werden, wenn es als Aufnahme-ritual in eine Schwesterngemeinschaft mit familialen Sinnstrukturen interpretiert wird (vgl. Morgan 2011: 21f).

Vor der Einkleidung, in der Zeit des Postulats bzw. des Noviziats, findet die Sozialisation im Orden statt. Auch hier lassen sich familiäre Konstruktionen erkennen.

„[Ich] hab unbeschwert das Noviziat gemacht. Das waren wirklich Kindertage (lachend). Wir waren zwanzig Novizinnen, von diesen zwanzig war ma zirka zehne in meinem Alter also, jugendliche Gfraster kann man sagen, die allen Blödsinn noch im Kopf g'habt haben. Ja ich mein schon a bissl fromm a aber (beide lachen) das hat irgendwie dazu g'hört und hab eigentlich wieder auch recht viel Verständnis gefunden. Und wir ham

zammg'halten wie Pech und Schwefel. [...] Und Gott sei Dank die Meisterin war eigentlich sehr nachsichtig.“ (Sr. H, 80)

Das Noviziat wird als Kindheit empfunden, da es eine Gemeinschaft von Gleichaltrigen und Gleichgesinnten gibt. Zusätzlich gibt es eine Autoritätsperson, die aber den „Kindern“ Verständnis entgegen bringt. Es gibt eine Gemeinschaft von Novizinnen, die als „jugendliche Gfraster“ beschrieben werden, die in einem sozialen Lebenszusammenhang erwachsen werden und sich entwickeln können (vgl. Huinink & Konietzka 2007: 11). Grundsätzlich ist die Sozialisation im Orden auf die Eingliederung einzelner Menschen in die Gemeinschaft ausgelegt. Der geteilte Glaube liegt den Werthaltungen und Orientierungen in der Sozialisation zugrunde (vgl. Huinink & Konietzka 2007: 190). Der Sozialisierungsprozess in einer Familie passiert durch eine Meisterin, eine Erwachsene, da der gemeinsame Glaube die Gemeinschaft als christliche Familie definiert (vgl. Katechismus 2003: 563). Somit kann auch die Sozialisierung einer Novizin als Kindheit dargestellt werden, obwohl diese in einer Gruppe erwachsener Frauen stattfindet. Allerdings zeigt sich hier ein Unterschied zwischen den älteren und jüngeren Ordensfrauen. Die älteren erlebten das Noviziat durchwegs in einer Gemeinschaft von vielen Novizinnen. Im Gegensatz dazu durchliefen die jüngeren Interviewpartnerinnen ihr Noviziat teilweise alleine. Dies führt dazu, wie schon in Kapitel 2 mit den Worten von Findenig (2004) angemerkt, dass diese Ordensfrauen als Einzelkinder der Ordensgemeinschaft verstanden werden können.

5.6 Eltern

Die Elternschaftsbeziehung besteht zwischen einer erwachsenen Person und „ihrem“ Kind. Meist, aber nicht unbedingt, ist sie durch biologische Abstammung begründet. Diese Beziehung ist durch bestimmte Konventionen bezüglich der sozialen und emotionalen Qualität der Beziehung bestimmt (vgl. Huinink & Konietzka 2007: 31).

Es besteht eine Vorstellung von Familie und Elternschaftsbeziehung, die als Norm Eingang in die Erzählungen findet (vgl. Huinink & Konietzka 2007: 24).

„Eine ganz normale Familie. (lacht) Also ich würde sagen so vom Standard her wir waren eine sehr sehr einfache Familie. [...] mein Vater war ein ganz normaler Angestellter in einem Büro. Meine Mutter war zu Hause. Also wirklich eine ganz einfache schlichte Familie.“ (Sr. T, 61)

Dieses Zitat steht beispielhaft für eine Konstellation der Eltern in einer traditionellen Rollenverteilung, die als normal, als Standard und damit als nichts Besonderes verstanden wird. In einer „normalen Familie“ geht der Vater einer beruflichen Tätigkeit nach und die Mutter ist nicht berufstätig. Beide Eltern haben ihre Rolle und es werden ihnen Attribute zugeteilt.

Diese Vorstellungen von Elternschaft und Vater- bzw. Mutterrolle im Detail finden sich auch in der Erzählung einer Ordensfrau, als sie von zwei Ordensschwestern spricht, die in ihrer Noviziatszeit für sie eine besondere Funktion erfüllt haben und zu denen sie daher in besonderer Beziehung steht.

„Kann man sagen eine Schwester hab ich begriffen als Mutter, eine Mutter war fast wie ein Vater“ (Sr. C, 45)

In diesem Gesprächsausschnitt wird eine Beziehung zu einer Ordensfrau als Mutter dargestellt, der ein biologischer Begründungszusammenhang fehlt. Allerdings werden in dieser Beziehung Rollenerwartungen erfüllt, die einer kulturellen Mutterrolle entsprechen, welche nicht an eine biologische Mutterschaft gebunden ist (vgl. Gillis 1997). Der Mitschwester der Ordensfrau werden die Vorstellungen und Werte einer Mutter übertragen (vgl. Spencer & Pahl 2006).

Teilweise konträr zur Schilderung solch differenzierter Vater- und Mutterrollen wird die Rolle der Eltern mit bäuerlichem und handwerklichem Hintergrund beschrieben. Vater und Mutter werden als Einheit, als Partner dargestellt, die gemeinsam arbeiten. Die Eltern sind ein Team, das den Kindern als Einheit gegenüber steht.

„In meinem Elternhaus ja, dazu zu sagen mein Vater ist ein kleiner Tischler g’wesen, die beste Gesellin war meine Mutter. Die Zwei das war so ein ein Mann ein Frau Betrieb, sie ham sich recht gut verstanden.“ (Sr. H, 80)

Die Eltern werden in diesem Gesprächsausschnitt als eine Einheit dargestellt, sodass sich das Kind einen anderen Ort sucht, an dem es Zugehörigkeit findet. Die Erzählerin wird sich aber im Moment der Formulierung der Bedeutung ihrer Wortwahl bewusst und versucht zu relativieren. Dahinter liegt die Vorstellung, dass Daheim eigentlich der Ort sein sollte, zu dem man sich zugehörig fühlen sollte.

„Ja was haßt Zuflucht es hört jetzt is des Wort vielleicht net wichtig das hört si an wie wenn ma daheim wegg’laufen wär aber aber ma hat si wohl gefühlt so ma hat so ein richtig ein ja eine Heimat g’funden ja dort i man i war gern daheim aber das hab i dann

erst g'merkt wann ma so ja dass ma ja (1) wo ma hing'hört aber es war, es war halt schön da unter die jungen Leut und und ja, daheim is halt ernster zugangen, obwohl mei Mutter a und mei Vater sie waren ausg'sprochen fröhliche Menschen.“ (Sr. H, 80)

Erwartungen und Pflichten der Elternschaftsbeziehung

Das Individuum erlernt durch die Sozialisation in der Herkunftsfamilie soziale Wertorientierungen und Verhaltenserwartungen, die sich zwar lebenslang entwickeln, aber ihr Fundament in der Kindheit haben (vgl. Huinink & Konietzka 2007: 190f). So bestehen Vorstellungen von sozialer und emotionaler Qualitäten einer Beziehung, die man von einer Familie und von den Eltern erwartet (vgl.: Huinink & Konietzka 2007: 31). Diese zeigen sich deutlich in der Erzählung der Ordensfrauen, deren Kindheit dies entbehrte:

„Und ich durfte [durch die Jugendgruppe] kennenlernen Familien, die miteinander normal umgegangen sind. Und ich hab zuerst gedacht na die spielen vor mir, das kann nicht sein, dass Eltern mit Kindern normal sprechen, wie mit Gleichwertigen und so. Also das war für mich ja also nicht zu verstehen und es hat- durch die neuen Freunde hat haben sich wirklich viele Sachen für mich aufgemacht. Das war unglaublich.“ (Sr. C, 45)

„Diese Sehnsucht nach dem Frieden. Wahrscheinlich ganz unbewusst Sehnsucht nach behütet zu sein, geliebt zu sein, weil gerade das hat [bei den Eltern] gemangelt.“ (Sr. C, 45)

In diesen Erzählungen zeigen sich Vorstellungen von Gleichwertigkeit, Liebe und Annahme, die ein Kind in einer Familie erfahren sollte. Diese Attribute werden erst durch den Kontakt mit anderen Sozialisationsinstanzen erfahren und als Bedeutungsstruktur an die Familie hergestellt. Diese Erwartungen werden in der Folge im Gemeinschaftsleben im Orden wirksam und deren Erfüllung wird den Beziehungen im Orden und der Ordensgemeinschaft allgemein zugesprochen:

„Also ich habe bei Schulschwestern bekommen das was ich bei meiner Familie nicht bekommen. [...] die Liebe und Annahme dieser Schwestern hat mich gemeinschaftsfähig gemacht.“ (Sr. C, 45)

„Ich hab oftmals gesagt ich hab [im Noviziat] Pubertät nachgeholt. (lacht) Und auch dass hab ich unter den Schwestern wirklich gute Mutter gehabt, auch eine feste Schwester wo hab ich mir gedacht naja die könnte- ist für mich auch ein Bild des Vaters, zärtlich

mütterlich und trotzdem entschlossen und fest, und ganz bodenständig eine reale Frau.“
(Sr. C, 45)

In diesen Gesprächsausschnitten zeigt sich deutlich die Erwartung an Beziehungen, die von Idealvorstellungen beeinflusst sind. Die Herkunftsfamilie, oder besser die biologisch begründete Familie entspricht diesen Vorstellungen nicht. Sie bietet nicht Toleranz, Loyalität oder Solidarität und damit auch nicht den Rahmen für eine in der Idealvorstellung gelungene Kindheit. Die Eltern erfüllen die Erwartungen an und Vorstellungen von Mutter- bzw. Vater-Beziehung nicht. Daher wird diese Beziehung mit anderen Personen eingegangen (vgl. Zitz et al. 2014: 232). Den Platz der Mutter bzw. des Vaters nimmt eine Mitschwester ein, weil sie die Erwartungen an diese Beziehungsqualität erfüllt. Auch die Schulschwester erfüllen die Aufgaben, die in der Erwartung von den Eltern übernommen werden sollten. In den o.g. Gesprächsausschnitten beschreibt Sr. C ein Verständnis von Familie, das nicht auf einem naturalistischen, sondern auf einem symbolischen Verständnis beruht (vgl. Gillis 1997 und Smart 2011).

Pflichten oder Verpflichtungsgefühle werden oft nicht explizit deutlich, aber lassen sich in den Gesprächen herausarbeiten. So wird erkennbar, wie in der Vorstellung einer Tochter die Elternschaftsbeziehung organisiert sein sollte:

„Ich war schon in der Kinderzeit- ich hab immer gedacht, ich werde nicht heiraten. Das war- das hat mich schon geprägt, als Schulkind schon. Ich schau einmal, dass ich bei meinen Eltern bleiben kann, dass ich die versorge, was ja nicht notwendig war, weil wir eh so viele Geschwister waren, aber das war halt mein- Als Älteste ist man ja, hab ich das Gefühl, nicht so lange Kind, weil da lebt man schon mit den Sorgen der Eltern, was die ganze Wirtschaft und alles anbelangt, da ist man irgendwie, fühlt man sich schon ein wenig mit verantwortlich, ob es so ist oder nicht, aber es ist halt mir so gegangen.“ (Sr. J, 94)

In diesem Ausschnitt zeigt sich ein verantwortungsvoller Familienbegriff, der einem katholisch geprägten Familienverständnis entspricht und in dem gemeinsame Verantwortung und selbstlose Dienerschaft von Bedeutung sind (vgl. Katechismus 2003: 567). Das Selbstverständnis als älteste Tochter gibt eine Sinnstruktur vor, die Familie als etwas erscheinen lässt, um das man sich kümmern muss. Die Verantwortung ist aber nicht einer einzelnen Person gegenüber geboten. Vielmehr ist es eine Vorstellung einer Verpflichtung gegenüber einer Struktur und einem Kollektiv, da die Eltern in die ganze bäuerliche Landwirtschaft eingebunden verstanden werden.

Möglicherweise liegt dahinter auch eine geschlechterbezogene Verantwortungszuschreibung und -übernahme (vgl. Stauber et al. 2007: 154). Diese findet sich auch im Ordensleben wieder, in der Beziehung zwischen Ordensfrau und Äbtissin.

„Jetzt hab ich Verantwortung und Verantwortung auch zu übernehmen, und wie gestalte ich diese Verantwortung, dass ich auf der einen Seite eigenständig bin und doch rückgebunden an die Äbtissin. Das war schon auch etwas so zum Erspüren für mich, wie passt das für mich, auch die Erfahrung zu machen, das geht, es ist möglich, auch die Erfahrung zu machen: Aha, da sagt die Äbtissin etwas anderes als ich gern hätte, gibt's natürlich auch. Da sich selber zu erleben ist auch ganz interessant.“ (Sr. U, 35)

In diesem Ausschnitt spiegelt sich ganz klar die aus der Perspektive der Tochter an sich selbst gestellte Anforderung der Verantwortungsübernahme gegenüber den Eltern. Aus dieser ergibt sich wiederum eine Beziehung der Verbundenheit. Die Äbtissin ist die Vorsteherin der Ordensgemeinschaft und ist, wie in Kapitel 2.2 ausgeführt, die weibliche Variation der Vater- und Hausherrnrolle des Klosters.

In beide Richtungen ist die Eltern-Kind-Beziehung jedenfalls mit der Idee von Erwartungen und Verpflichtungen verbunden, denen im Idealfall bestimmte Handlungen folgen (sollten). Solche Handlungen wie die Verantwortungsübernahme können als Praktiken im Sinne Morgans verstanden werden, die an Familienbeziehungen gebunden sind und auf ein Selbstverständnis der Ordensfrau als Schwester, Tochter oder Mutter verweisen (vgl. Morgan 1996: 11 und 188).

Der Eintritt in die Ordensgemeinschaft und damit das Verlassen des Elternhauses führt potenziell zu einem Abbruch der dyadischen und grundsätzlich auf Dauer angelegten Elternschaftsbeziehung.

„Die Mauern und das Haus und denkst du gehst da jetzt hinein und nie mehr heraus, aha, gell ich wusste das ja nicht, ich habe mir das halt auch so vorgestellt, du trittst ein und dann geht die Türe zu und aus, und du bist gestorben für die Welt.“ (Sr. T, 61)

„Am nächsten Morgen, wie ich aufgewacht bin, war mir klar, es hat sich etwas völlig verändert. Und da ist mir dann bewusst geworden, dass sich das Leben MIT dieser Entscheidung verändert hat, meine ganzen Perspektiven, Lebensziele, die ich vorher angestrebt hab, waren so nicht mehr.“ (Sr. U, 35)

Mit dem Eintritt in den Orden wird mit einer Sinnstruktur gebrochen, die im kollektiven Relevanzmuster und in allgemeinen Bedeutungszusammenhängen als stabil und gültig

erachtet wird (vgl. Schütz 1993). Der Ordenseintritt ist in diesem Sinne ein Bruch mit gewohnten Bedeutungs- und Deutungsmustern und führt zu einem reduzierten bzw. neuen biographischen Entwurf, der über die Veränderung der persönlichen Lebensform auch auf die Beziehung zu der Herkunftsfamilie wirkt.

„Für meine Eltern ist die Schwierigkeit sicher da, oder war die Schwierigkeit da: Ich weiß nicht, wie erreichbar meine Tochter sein wird, wenn sie in einen Orden eintritt, auch von dem her, wie Familie weiterleben wird, ich fall ja einmal weg als- um meinen Eltern Enkelkinder zu schenken, und das war sicher ein wunder Punkt, das haben sie nicht so schnell verkraftet auch.“ (Sr. U, 35)

Die Tochter erfüllt nicht die Erwartung der Begründung einer Nachkommenschaft. Auch in einer anderen Erzählung stellt sich der Eintritt in den Orden und der damit nicht mehr gewährleisteten Fortsetzung des Familienbetriebs als Problematik dar. Diese Vorstellung von Familie als stabiler Faktor, der Nachkommenschaft und Nachfolge garantiert, ist gerade in Familien in kirchlichen traditionellen Milieus nicht unüblich (vgl. Renöckl 2011: 38).

Die Erzählung einer anderen Interviewpartnerin zeigt, dass der neue Lebensentwurf einer Tochter auch in einen alternativen Zusammenhang gestellt und relativiert werden kann.

„Meine Mutter ist dann noch ein paar Mal gekommen mit meiner ältesten Schwester die ist jetzt vor ja vor genau vor vier Wochen ist sie gestorben meine Mutter, aber auch gell wirklich, ich möchte sagen einfach in einer in einem inneren Einklang gell, die sind- sie konnten einfach ihr Kind hergeben und ich würde sagen haben es haben es auf einer anderen Ebene auf der geistlichen Ebene ihr Kind wieder ganz neu geschenkt bekommen gell.“ (Sr. T, 61)

In dieser Erzählung wird die Mutter-Tochter-Beziehung durch die Wahl der Lebensform auf eine andere Ebene gehoben.

Mutter, Tochter und Frau

Dieses Kapitel befasst sich mit der Mutter-Tochter-Beziehung, die sich in den Erzählungen auf verschiedene Weise findet. Eine Ordensfrau gelobt Keuschheit und damit Kinderlosigkeit. Sie tritt damit aus der scheinbar „natürlichen“ Verbindung von Frausein und Mutterschaft heraus (vgl. Dausien 1996: 23). Dennoch ist in vielen Gesprächen von „meinen Kindern“ die Rede. Wie schon in der Darstellung der Ordensberufe am Beginn dieser Arbeit ersichtlich wurde, arbeiten viele Ordensfrauen zum Beispiel in Schulen, Internaten oder

Behindertenheimen. Die Erzählungen über die Tätigkeit gehen häufig über eine rein berufliche Beziehung hinaus:

„Ich kann nie von meinen Kindern weg, ich war so mit meinen Kindern, ich war ja Mutter für die gell.“ (Sr. T, 61)

„Und dann war ich halt 33 Jahre, von 70 bis 2003, in XY. das war dann meine zweite Heimat. Und die Kinder waren dann auch sozusagen meine Kinder. Mit denen bin ich halt heute noch sehr verbunden“ (Sr. J, 94)

Hier zeigen sich deutliche Strukturen einer Elternschaftsbeziehung. Das Verständnis der Kinder als „ihre“ Kinder ist für die Interviewpartnerinnen nicht biologisch begründet, sondern durch eine empfundene Verbundenheit und die Dauerhaftigkeit der Beziehung (vgl. Huinink & Konietzka 2007: 31). Eine Ordensfrau kann so, ohne je selber geboren zu haben, eine Beziehung als Mutter leben (vgl. Gillis 1997). Diese Form der Mutterschaft ist sozial und real gelebt. D.h. eine Ordensfrau tritt aus der „natürlichen“ Verbindung von Frau sein und Mutterschaft nur scheinbar heraus.

Eine andere Variante der Mutterschaft ist komplett von der Elternschaftsbeziehung im Zusammenhang mit einem Kind entbunden:

„Aber wie gesagt ich glaube das Mutter sein ist ganz ganz wichtig in unserem geistlichen Leben, [...] wenn ich dieses Muttersein wirklich auch Christus zur Welt bringen durch unser Leben, durch unser Gebet, durch unsere Hingabe Christus hineinstrahlen lasse in die Welt, dann habe ich auch ein Stück weit das Mutter sein gelebt.“ (Sr. T, 61)

„Also ich hab nicht also nicht körperliche Mutterschaft aber geistliche [...] und auch so wie eine Mutter die steht für ihre Familie da dass ich stehen auch als Frau als Mutter als geistliche Mutter für die christliche Familie, [...] deswegen möchte ich auch meine geistliche Mutterschaft wirklich ganz leben also dass ich wirklich für andere da sein kann, das ist Sorge der anderen meine Sorge.“ (Sr. C, 45)

Mutterschaft begründet sich in dieser Sichtweise einerseits durch ein symbolisches Gebären und andererseits durch die Vorstellung der sorgenden Mutter. Mutterschaft ist einerseits verbunden mit Geburt und andererseits mit der Sorge auf einer geistigen Ebene.

Der Weg zur Familie führt in traditionellen Gesellschaftsstrukturen über die Ehe. Ordensfrauen gehen aber eine solche Ehe mit dem Ergebnis einer Mutterschaft nicht ein (vgl. Mitterauer 2009: 30). Dennoch ist das Thema Familienwunsch in den Erzählungen sehr

präsent. Es charakterisiert sich jedoch im Zusammenhang mit dem Thema Frausein zweiseitig. Einerseits wird der Verzicht auf Familie klar herausgestrichen, aber nicht auf das Frausein:

„Als ich mit 19 eingetreten bin, war ich sicher noch nicht ausgereifte Frau [...] also für mich war klar, das Gelübde der Ehelosigkeit gehört dazu, das war auch eine bewusste Entscheidung weil für mich ja schon auch diese Entscheidung ZUM Ordensleben den Verzicht zur Familie bedeutet hat, das war ja schon auch eine Frage für mich, also dafür hab ich mich wirklich bewusst entschieden, aber in den JAHREN dann erst bewusst auch wahrgenommen, was das bedeutet, als Frau. [...] und auch in meiner Gottesbeziehung, die pfleg ich ja auch als Frau, mir hat einmal ein Priester gesagt, er hat den Eindruck, dass sich Frauen mit der Ehelosigkeit leichter tun als Männer, weil die Frauen zu Jesus doch noch einmal eine Beziehung pflegen können, wie Frau zu einem Mann, und Männer zu Jesus, hat eher- ich will nicht sagen, dass die nicht intim wären, aber das ist noch einmal etwas anderes, und ich glaub, in meiner Gottesbeziehung, mit meiner Jesusbeziehung bin ich auch ganz Frau“ (Sr. U, 35)

Dieser Gesprächsausschnitt verdeutlicht die Differenzierung einer Beziehung auf Grund des Geschlechts. Das Selbstverständnis der Ordensfrau und ihr Handeln in einer Beziehung werden durch das Frausein bestimmt (vgl. Dausien 1996: 5).

Andererseits stellt das Ordensleben die Möglichkeit dar, ohne das an Ehe und Kinder gebundene Frausein, eine große Familie zu haben:

„Meine Beziehung so mit Freund, ja, hat gute Aussichten gehabt (2) aber wenn ich gedacht habe so auf die Ehe und Kindern, ist mir ganz so leise gekommen, ist das alles [...] es ist immer wieder das klarer geworden, einfach ich möchte eine große Familie haben. Etwas wo ich nicht nur in eine begrenzte Kreis arbeiten kann, aber etwas wo gibt keine Grenzen.“ (Sr. C, 45)

Dieser Gesprächsausschnitt verweist auf ein Familienverständnis, das über natürliche Familienbande hinaus geht und eng mit dem katholischen Familienbild verbunden ist (vgl. Katechismus 2003: 569). Es entsteht eine Familie, die nicht durch Ehe begründet ist, sondern sich durch die Rolle der Frau als Schwester und Mutter losgelöst von der Geburt eines Kindes ergibt.

Vater und Tochter

Wie sehr die Erfahrungen aus der Kindheit die Erwartungshaltungen und das Bild von einer Beziehung prägen, zeigt sich in folgendem Gesprächsausschnitt.

„ja dass ich- ahm, ich hab gespürt wie schwer es mir, durch die Eltern zu verstehen oder annehmen, dass Gott Vater sein kann, also das waren wirklich ganz verzogene Bilder, oder Gottesmutter, ahm, ich hab sehr lang gebraucht dass ich das geändert habe“ (Sr. C, 45)

Gott kann, im Gegensatz zu der allgemeinen Einstellung der Ordensfrauen, von Sr. C nicht als liebender liebevoller Vater angenommen werden, da sie selbst ihren Vater nicht als solchen erlebte. Diese Vaterfigur musste erst erlernt werden. Auf diesem Weg spielen die Erfahrungen mit anderen Ordensfrauen, die eine Rolle als Vater einnehmen, eine entscheidende Rolle. Allerdings ist diese Entwicklung nur möglich, weil es die Vorstellung davon gibt, wie ein Vater sein sollte (vgl. Gillis 1997). Wie ein Vater ist, wird in den Erzählungen von Sr. C, in enger Anbindung an die Definition der Mutter dargestellt. Eine Mitschwester wird als Mutter verstanden und eine als Mutter, die fast wie ein Vater empfunden wird. Sie ist nicht Vater aber entspricht dem Bild eines Vaters, das Mütterlichkeit und Entschlossenheit vereint.

Diese Vorstellung ist aber keine, die gegeben ist, sondern wird erst im Laufe des Lebens angeeignet. So erkennt Sr. C erst durch die Kontakte aus ihrer Jugendgruppe, dass es Familien gibt, die Beziehungen auf konträre Weise zu ihren Erfahrungen leben. Durch diese Erfahrungen erscheint das ihr vertraute Beziehungsleben als nicht richtig. Eine positive Vorstellung von Vater-Tochter-Beziehung spiegelt sich in dem ausgedrückten und empfundenen Vertrauen in die Beziehung einer Ordensfrau zu Gott:

„Aber wir dürfen nicht vergessen das ist jede für ihn [Gott] als einzige Tochter, und ein Vater tut für einzige Kind alles, und das ja, es kann nicht solches passieren dass wir aus dem Rahmen der Gottesliebe fallen.“ (Sr. C, 45)

So wie ein Vater alles für seine einzige Tochter tun würde, so wird in dieser Erzählung auch die Beziehung zwischen dieser Ordensfrau und Gott verstanden. Gott ist ihr Vater und sie seine einzige Tochter.

5.7 Partnerschaft, Ehe und Ehelosigkeit

Dieses Kapitel befasst sich mit der Thematisierung der Ehelosigkeit, der Ehe und Partnerschaft und der vielfältigen Charakterisierung dieser Thematik in den Erzählungen der Ordensfrauen.

„Der Gedanke heiraten und das war eigentlich immer mein das war mein Lebenstraum ich hätte nie etwas anderes gedacht, dass ich Familie habe und viele Kinder gell.“ (Sr. T, 61)

Der Weg der Heirat war in einem traditionellen Milieu und bis weit in die Mitte des vergangenen Jahrhunderts ein scheinbar logischer und erwarteter. Die Normbiographie als Ordnungsprinzip beeinflusst die individuelle Lebensplanung (vgl. Schütz 1981: 278). Vor allem in einem katholisch geprägten Milieu und in der Zeit bis in die 1960er Jahre, in der die meisten der Gesprächspartnerinnen sozialisiert wurden, war die Heirat ein logischer Schritt in der quasi *verbindlichen Abfolge aufeinander bezogener Zustände* (Schneider 2008: 11). Das Eingehen einer Ehe galt als Statuspassage in der Partnerschaftsbiografie und der Familienentwicklung, die einer Normalbiografie entspricht. Die Partnerschaft und das Gründen einer Familie durch gemeinsame Kinder war Sinngebung des Lebens. Als einzige Alternative bestand die zölibatäre Lebensform (vgl. Mitterauer 2009: 30). In der Erzählung der ältesten Interviewpartnerin, die in einem bäuerlichen traditionellen Milieu aufwuchs, zeigt sich dieser Lebenszugang in der Schilderung über die Zeit vor ihrem Eintritt und von dem Gespräch mit dem Pfarrer, als sie etwa 20 Jahre alt war:

„Jetzt hat der Herr Pfarrer gefragt ‚Na, was ist jetzt?‘ ‚Hab ich gesagt ‚Ich weiß es nicht‘. ‚Naja‘, hat er gesagt, ‚dann musst du halt einmal heiraten‘. Hab ich mir gedacht, ich heirate aber nicht.“ (Sr. J, 94)

Dieses Zitat verweist auf die normativ vorgegebenen Optionen, die in diesem milieuspezifisch vorstrukturierten, katholischen Sinnhorizont als mögliche Lebensform für eine Frau erachtet wurden. Die Interviewpartnerin ist sich nicht sicher, ob sie in einen Orden eintreten soll. Der Pfarrer, dem sie sich anvertraut, verdeutlicht ihr, dass die Heirat dann die einzige Alternative ist.

Eine etwas andere Darstellung des Themas der Eintrittsüberlegung in Verbindung mit der Ehe zeigt sich in der Erzählung einer anderen Ordensfrau. Hier wird die Diskrepanz zwischen sozialstrukturierten Handlungsorientierungen und individuellen Wertvorstellungen ersichtlich.

„Ich hatte dann Zweifel ob ich gleich mich binden sollte, ich hatte dann die Bekanntschaft und wollte aber doch mein Missionsvorhaben, als Missionshelferin zu gehen, erst nachkommen, bitte noch warten, und dann ich war sehr viel Sport beschäftigt, Leichtathletik und das vor allem da auch durch die Bekanntschaft mit Bergsteigen und da wäre ich bald einmal, bin ich ins Seil gefallen und da hat mich mein Bekannter aufgefangen, das hat mich dann- also mein Leben gerettet- als Hinweis Gottes genommen, dass ich doch heiraten sollte.“ (Sr. P, 77)

Das Ordensleben verspricht dieser Erzählerin mehr Freiheiten als die Ehe, die als Bindung an einen Mann verstanden wird. Der Orden würde die Möglichkeit bieten, einen Beruf zu erlernen und außerhalb patriarchaler Beziehungen in einer selbstentworfenen Biographie fern von traditionellen Lebens- und Rollenmustern zu leben (vgl. Isenring 1993: 130f; Leimgruber 2006: 101).

Damit stellt der Eintritt in den Orden einen klaren Bruch mit der Normalbiografie und dadurch auch mit einigen bestehenden Freundschaftsbeziehungen dar. Mit dem Eintritt löst sich die Ordensfrau aus ihrer Herkunftsfamilie, allerdings nicht durch die Heirat im herkömmlichen Sinn. Dennoch entspricht der Eintritt einer Statuspassage, die dem Übergangsritus einer Verlobung und Hochzeit gleicht (vgl. Nave-Herz 2004: 139-140).

Denn das schon beschriebene Ordenskleid ist nicht nur Symbol der gemeinschaftlichen Wertorientierung, sondern auch der Brautschaft. Es symbolisiert die intime Beziehung zwischen Jesus und der Ordensfrau. Durch die Profess¹⁸ tritt die Frau in eine *enge Lebens- und Liebesgemeinschaft* mit Jesus (Isenring 1993: 235) und wird als „Braut Christi“ Teil der spirituellen Familie der Ordensgemeinschaft (vgl. Gillis 1997:54).

Die Idee der Verbundenheit mit einem *himmlischen Bräutigam* (Isenring 1993: 238) wird in folgendem Zitat verdeutlicht, das eine eindeutige sprachliche Symbolik der weltlichen Ehe bedient:

„Er [Gott/Jesus] ist da für mich, in guten und in schlechten Zeiten.“ (Sr. C, 45)

Diese Erwartung des *da seins* beruht aber auf einer Wechselseitigkeit, die für die partnerschaftliche Beziehung mit einer personalisierten Gestalt der Religion genauso gilt wie für einen realen Partner (vgl. Giddens: 144).

¹⁸ zeitliche Profess: öffentliches Versprechen, für eine bestimmte Zeit als Ordensfrau zu leben (Slouk 2016: 238); ewige Profess: Bindung auf Lebzeiten. Vergleichbar mit der Hochzeit eines Paares (ebd.: 235)

„Unsere Heilige Mutter Teresa sagt, Töchter wenn ihr Euch kümmert um Gottes Sache wird er sich kümmern um Eure, und ich denke mir ja, unsere Sache ist sich kümmern um seine Sache.“ (Sr. C, 45)

In dieser Erzählung findet sich eine Theorie zu Partnerwahlprozessen, die auf der Annahme der Paarbeziehung als Tauschbeziehung beruht. Das Geben und Nehmen ist am individuellen Vorteil der jeweiligen Partner orientiert (vgl. Huinink & Konietzka 2007: 129)

Die Beziehung zu Gott kann aber auch nicht aus der Perspektive einer Partnerschaft sondern aus der Position der Frau heraus thematisiert werden. In dieser Themenvarianz stellen sich die befragten Ordensfrauen als in Ehelosigkeit lebend dar. Aber sie leben die Beziehung zu Gott dennoch als Frau. Denn durch ihr weibliches Geschlecht können sie die Beziehung zu Gott, als Mann, in einer besonderen Weise leben, wie es ein Mann nicht kann.

„Also, ich glaub, wenn man weiß, wer man selber als Frau ist, dann kann man auch gottgeweihte Ehelosigkeit fruchtbar leben, und dann kann man auch den Verzicht fruchtbar gestalten, glaube ich, und wichtig ist für mich gerade in diesem Gelübde, die Beziehung zu Gott wirklich als Beziehung zu leben, auch wenn es auf einer anderen Ebene als Beziehung gelebt wird wie eine partnerschaftliche Beziehung, aber es ist Beziehung.“ (Sr. U, 35)

„Und auch in meiner Gottesbeziehung, die pfleg ich ja auch als Frau, mir hat einmal ein Priester gesagt, er hat den Eindruck, dass sich Frauen mit der Ehelosigkeit leichter tun als Männer, weil die Frauen zu Jesus doch noch einmal eine Beziehung pflegen können, wie Frau zu einem Mann, und Männer zu Jesus, hat eher- ich will nicht sagen, dass die nicht intim wären, aber das ist noch einmal etwas anderes, und ich glaub, in meiner Gottesbeziehung, mit meiner Jesusbeziehung bin ich auch ganz Frau.“ (Sr. U, 35)

Mit diesen Gesprächsausschnitten wird veranschaulicht, dass die Beziehung der Ordensfrau zu Gott eine Verbindung darstellt, die zwischen zwei Personen als dyadische Beziehung verstanden wird (vgl. Huinink & Konietzka 2007: 30). Sie ist zwar nicht sexuell ausgelebt, aber doch durch die Geschlechtlichkeit gekennzeichnet. Es kommt zwar zu keiner sexuellen Interaktion, aber die potenzielle Möglichkeit dazu, alleine durch das Frausein, hebt die Beziehung von Gott, der männlichen Geschlechts imaginiert ist, zu einer Ordensfrau gegenüber der zu einem Ordensmann ab.

6 Conclusio

Diese Arbeit verfolgte das Ziel, das weibliche Ordensleben als spezielle Lebensform aus einer familiensoziologischen Perspektive zu betrachten. Es wurden Phänomene und Prozesse untersucht, die als Ergebnis individueller Handlungen und Verhaltensweisen eingebettet in ihrer kulturellen, normativen, sozialen, historischen sowie räumlichen Rahmung verstanden wurden (vgl. Huinink & Konietzka 2007: 48, Smart 2011: 25-27). Im Fokus stand die Forschungsfrage: Welche Vorstellungen über Familie finden sich in den Konstruktionen von Ordensfrauen über Ordensgemeinschaft und -leben?

Es wurde der Zugang über lebensgeschichtliche Erzählungen gewählt, der sich in der Annahme begründete, dass die Analyse von Gesprächen die Erschließung der Sinnstruktur eines sozialen Systems mittels hermeneutischer Interpretation ermöglicht und Zugang zu den individuellen Sicht- und Handlungsweisen der Ordensfrauen in ihrer Gemeinschaft, ihrer Lebensform und ihrem Beziehungssystem gefunden werden kann (Froschauer & Lueger 2003). Es wurde auf das Datenmaterial zurückgegriffen, das im Zuge des Oral-History-Projekts *Erfahrungskraft Ordensfrauen* erhoben wurde. Die Verteilung der Gesprächspartnerinnen spiegelt in etwa die demographische und ordensspezifische Verteilung aller Ordensfrauen in Österreich wieder. Die narrativ biographischen Interviews dieses Projekts kamen unter der Vorgabe zustande, offen in das Forschungsfeld zu gehen und die Erzählerinnen ihre Erzählung selbst strukturieren zu lassen (vgl. Gabb 2010: 52, Lueger 2010: 156ff). Die Interviewten sollten möglichst selbstgestaltend ihre Relevanzen setzen und sich an ihren eigenen alltagsweltlichen Konstruktionen orientieren (vgl. Loch & Rosenthal 2002: 221). Die Auswahl der in der vorliegenden Arbeit interpretierten elf Interviews kam durch theoretisches Sampling zustande. Die Ordensfrauen sind zwischen 1921 und 1972 geboren, bis auf eine (evangelisch) alle in katholischen Familien aufgewachsen und sind bzw. waren in traditionell weiblichen Beschäftigungsbereichen tätig. Zunächst wurden die relevanten Themen in den Erzählungen in ihrer Differenziertheit mittels Themenanalyse erarbeitet und durch Kontrastierung die Varianz der Themen erfasst (vgl. Froschauer & Lueger 2003: 158ff). Der Rückbezug dieses so erhaltenen Überblicks über das Feld auf die Forschungsfrage führte zu einer detaillierteren und vertiefenden Interpretation von sechs der Interviews mittels Systemanalyse nach Froschauer und Lueger (2003, 2009) um die Systemdynamik, die innere Vorstellung und die Sinnstrukturen des Ordensleben herauszuarbeiten (vgl. Froschauer & Lueger 2003: 180).

Die Einbettung der Lebensweise und der Vorstellungen der Ordensfrauen in Strukturen ist insofern von Bedeutung, als das individuelle Handeln durch diese Strukturen geprägt ist und

diese in der alltäglichen Praxis reproduziert sowie verändert wird (vgl. Dausien 1996: 3). Eine Ordensfrau lebt und erlebt ihr Sozialleben eingebettet in ein Bedeutungssystem, das von einer Vielzahl an Institutionen und Regelsystemen strukturiert ist. So ist die Lebensführung einer Ordensfrau, wie die jedes anderen Menschen, eine biographische Abfolge zufälliger, individuell geplanter sowie milieuspezifisch vorstrukturierter Aneinanderreihungen von Statuspassagen, die sich in der Familienentwicklung, der Partnerschaftsbiographie sowie der Ausbildungs- und Berufsbiographie äußern (vgl. Schneider 2008: 11).

Am Beginn dieser Arbeit stand die Annahme, dass Ordensfrauen durch ihren christlich katholischen Hintergrund und ihre biographisch individuelle Lebensentscheidung des Eintritts in einen Orden aus traditionellen Lebens- und Rollenmustern ausbrechen und eine selbst entworfene Biographie wählen (vgl. Leimgruber 2006: 101). Zwar hat sich allgemeingesellschaftlich der weibliche Lebenslauf von der Annahme einer natürlichen Bindung der Frau an ein durch die Mutterschaft geprägtes Lebenslaufregime gelöst (vgl. Dausien 1996: 23), aber das Gelübde der Ehelosigkeit und Keuschheit führte zu der Vorstellung, dass Ordensfrauen ihr Leben abgelöst von dieser Orientierung an Mutterschaft grundsätzlich strukturieren. Ordensfrauen bilden eine Gruppe, die sich historisch betrachtet gegen patriarchale Strukturen entwickelt hat (vgl. Findenig 2004: 157). Durch den Eintritt befreit sich die Frau – so postuliert Zoe M. Isenring (1993: 130f) – aus einer von Männern abhängigen Identität und führt ein eigenidentifiziertes Leben. Sie tritt aus einem durch Ehe und Familie bestimmten Leben in eine schwesterliche Lebensform über.

Die Interpretation der Interviews zeigte allerdings, dass das Lebenslaufregime dieser Ordensfrauen von der idealtypischen Normalbiographie geprägt ist oder dieser sogar folgt. Denn, so mein Postulat, auch eine Ordensfrau tritt von der Herkunftsfamilie über in eine *Prokreationsfamilie*, wenn auch möglicherweise auf einer anderen Ebene als im traditionellen Sinn (vgl. Huinink & Konietzka 2007: 43f). Außerdem finden sich Vorstellungen von Familie in den Konstruktionen von Ordensfrauen über Ordensleben und -gemeinschaft. Diese zeigten sich nicht durchgängig in allen analysierten Gesprächen und äußern sich auf unterschiedliche Weise. Aus der Vielzahl an Themen kristallisierten sich in der Synthese mit der Theorie vier zentrale Beziehungskonstrukte heraus, denen klare Vorstellungen von Familie zugrunde liegen. Diese sind Partnerschaft, Elternschaftsbeziehungen durch Vater- und Mutterschaft und familiäre Gemeinschaft. Unter diesen vier Konstrukten von Beziehungen lässt sich die Analyse zusammenfassen, in der Folge beschreiben und in einer Schlussfolgerung zusammenführen.

Die Hochzeit ist in einer Biographie eine Statuspassage, welcher die Loslösung von der Herkunftsfamilie durch die Ehe folgt (vgl. Nave-Herz 2004: 139-140). Ein solcher Loslösungsprozess zeigt sich auch in den Gesprächen, wenn die Mitteilung des Eintrittswunsches an die Eltern thematisiert wird. Im katholischen Sinn ist die Einkleidung und die Profess ein Übergangsritus der Verlobung und Hochzeit. Eine Ordensfrau wird dadurch zur „Braut Christi“ (Gillis 1997: 54). Sie geht mit diesem eine „enge Lebens- und Liebesgemeinschaft“ ein (Isenring 1993: 235). Neben dem Brautkleid und dem Gelöbnis des Gehorsams stellt auch die Annahme eines neuen Namens eine Analogie zur Statuspassage einer traditionellen Hochzeit und Ehe dar. So gelobt die Ordensfrau zwar, ein zölibatäres Leben zu führen, geht aber eine (Liebes-)Beziehung mit einem Bräutigam ein, der allerdings ein „himmlischer“ ist und nimmt sogar einen neuen Namen an, ähnlich dem neuen Nachnamen bei einer Eheschließung. Die Beziehung zu der Person Gottes oder Jesus wird in vielen Gesprächen als Partnerschaft oder als Liebesbeziehung beschrieben. Sogar die Phrase „in guten wie in schlechten Zeiten“ wird zur Beschreibung der Beziehung zu Gott benutzt, die von einigen Ordensfrauen als Frau gelebt wird. Die dahinterliegenden Vorstellungen dieser Beziehungsqualität sind Vertrauen, Dauerhaftigkeit, Wechselseitigkeit, partnerspezifische Zuständigkeiten und Rollenverteilung sowie Liebe. Damit finden sich eindeutig Zuschreibungen an Beziehungen im Ordensleben mit denen Huinink und Konietzka die exklusive dyadische Paarbeziehung zweier Personen beschreiben, die ihres Erachtens einer Ehe zugrunde liegt (Huinink & Konietzka 2007: 30f, 126; Huinink 1995: 119). Im Unterschied zu einer weltlichen Ehe wird die Sexualität in der Partnerschaft mit Gott oder Jesus aber nicht gelebt. Sie wird allerdings auch nicht ausgeklammert, sondern findet sogar Eingang in die Erzählungen und wird als Element betrachtet, das das Ordensleben *fruchtbar leben und gestalten* lässt. Die potenzielle Möglichkeit der zweigeschlechtlichen Sexualität ist dadurch gegeben, dass diese Beziehung zwischen einem Mann und einer Frau besteht. Das heterosexuelle Element dieser Beziehung wird in Erzählungen thematisiert und als Qualitätsmerkmal dieser Beziehung verstanden. Es diene in einer Erzählung sogar als Abgrenzung zu der Beziehung zwischen Gott und männlichen Ordensmenschen.

Sowohl Gott als auch Jesus treten in den Erzählungen zum Teil in Form einer dyadischen Beziehung zur Ordensfrau auf. Das Besondere an dieser, aus den Erzählungen herausgearbeiteten, Gott-Ordensfrau-Beziehung ist, dass sie wie eine traditionelle Partnerbeziehung an der Grenze des Ordnungsprinzips Familie liegt (Ketokivi 2012: 475 u. 476). Die Gottesbeziehung zeigt die Vielschichtigkeit und Fluidität des Familienbegriffes auf,

da im familiensoziologischen Sinn Partnerschaft nicht auf Grund einer genealogischen Verbindung besteht (vgl. Allan 2008: 8).

Allerdings zeigen sich noch andere Analogien in den Erzählungen. So findet Gott auch als Vater in die Gespräche Eingang. Die Interpretation der Interviews lässt mit Gott als Vater eine Form von Elternschaftsbeziehung in der Konstruktion von Ordensleben erkennen. Mit der Vorstellung von Gott als Vater oder in einer Vaterrolle im Beziehungsnetz findet die Vorstellung davon, wie ein Vater sein sollte, in manche Erzählungen Eingang. Gott ist der Vater dieser Ordensfrauen, die für ihn wiederum alle seine Töchter sind. Es sind darin allerdings keine hintergründigen inzestuösen Beziehungen versteckt, da neben Gott auch Jesus als Freund und Partner in Beziehung zu diesen Ordensfrauen treten kann. Durch die, in den Erzählungen erkennbaren, Vorstellungen von Gott als Vater aller Gläubigen ist ein genealogischer Zusammenhang zwischen eben diesen Menschen gegeben und darin begründet sich Familie (vgl. Allan 2008).

Der Übertritt von der Herkunftsfamilie in die Ordensgemeinschaft bedeutet, eine Lebensform zu wählen, in der die Statuspassage von Frau zu Mutter nicht vorgesehen ist. Daraus ergibt sich auch ein Bruch im Beziehungs- und Familiengefüge. Die Ordensfrau tritt durch das Gelöbnis der Ehelosigkeit und damit Kinderlosigkeit aus der scheinbar „natürlichen“ Verbindung von Frausein und Mutterschaft heraus (Dausien 1996: 23). Dennoch sind, wie schon in Kapitel 5.6 dargestellt, Mutterschaft und Frausein zentrale Themen in den Gesprächen. Mit der Erzählung von *meinen Kindern* finden sich klare Vorstellungen von Mutterschaft in der Darstellung des Ordenslebens (Sr. J und Sr. T). Allerdings ist die Mutterschaft nicht biologisch, sondern emotional und sozial begründet. Sie beruht auf einer empfundenen Verbundenheit und Dauerhaftigkeit der Beziehung (vgl. Huinink & Konietzka 2007: 31). Eine Ordensfrau versteht sich als Mutter und lebt diese Form der Mutterschaft, obwohl sie selber nie ein Kind geboren hat (vgl. Gillis 1997).

Allerdings wurde schon im Ergebnisteil deutlich, dass auch in diesem Themenbereich eine Differenziertheit in der Vorstellung von Beziehungen in den Gesprächen interpretiert werden konnte. So kann Mutterschaft auch komplett von einer dyadischen an ein Kind gebundenen Vorstellung von Elternschaftsbeziehung losgelöst sein. Diesem Verständnis liegen Zuschreibungen von Beziehungsqualitäten an Mutterschaft zugrunde, die sich in den Gesprächen als *für ihre Familie da sein* und *sorgen* zum Ausdruck kommen. Dahinter liegt die Vorstellung einer geistigen Mutterschaft, die einem symbolischen Gebären folgt. Damit zeigt sich Mutterschaft in einer von der klassischen Fortpflanzung losgelösten Form, ist aber doch in der Idee einer Reproduktion verwurzelt, allerdings auf einer geistigen Ebene.

Durch den Eintritt kommt es zu einer Loslösung der Ordensfrauen von ihren Herkunftsfamilien und einer Begründung vielfältiger Beziehungsgefüge zum Teil jenseits der Heteronormativität, etwa wenn die Vorstellung von Mutterschaft ohne Sexualität besteht. Allerdings finden sich in den Formulierungen zur Gott-Ordensfrau-Beziehung oder Jesus-Ordensfrau-Beziehung auch deutliche Parallelen zur Familiengründung im klassischen Sinn, da eine zwei-geschlechtliche Partnerschaft konstruiert wird. Die Beziehungsformen treten in den Erzählungen auch als Variation in Erscheinung, die auf einer Vorstellung von Familie auf einer anderen Ebene als der körperlichen beruht. So bestehen Vorstellungen von Familie und den damit verbundenen Beziehungsqualitäten in den Erzählungen, aber es sind verschiedene familiäre Beziehungen, die nicht biologisch oder sozial begründet verstanden werden, wie bei einer Ehe oder Elternschaftsbeziehung. Die Familie, die in Gesprächen als *große Familie* bezeichnet wird, beruht auf bestimmten Beziehungserwartungen und -gestaltungen, der weltliche Idealvorstellungen und Werte von familialen Beziehungen zugrunde liegen, aber für Beziehungen auf einer geistigen Ebene verwendet werden. Diese geistigen Beziehungen werden aber teilweise bewusst körperlich gelebt und empfunden.

Die soeben dargestellten Interpretationen der Erzählungen der elf Ordensfrauen lassen in Synthese mit den theoretischen Annahmen und Konzepten die Forschungsfrage einer Beantwortung zuzuführen. Am Beginn der Darstellung der theoretischen Grundlagen dieser Arbeit wurde mit Bezug auf David H. Morgan betont, dass Begriffe, die Menschen verwenden, Teil der sozialen Wirklichkeit sind und werden (Morgan 1996: 11). Wenn nun Ordensfrauen die familialen Bezeichnungen Mutter, Vater, Schwester usw. benutzen, so muss dabei das breite Feld des Selbstverständnisses dieser Frauen auch in seiner Vielfalt berücksichtigt werden (vgl. Morgan 1996: 188). Die Erzählungen und die darin verwendeten Begrifflichkeiten müssen in der Verortung der Gesprächspartnerin in ihrem kulturellen, sozialen und historischen Umfeld interpretiert werden. Die in den Erzählungen aufgetretenen Strukturen und vielfältigen Familien- und Lebensformen entsprechen nicht unbedingt den kulturellen Vorstellungen und normativen Erwartungen von familialen Beziehungen (Huinink & Konietzka 2007: 24). Familiäre Bezeichnungen sind bedeutungsvolle Symbole, die individuell und sozial sind. Sie werden in Bezug zu Beziehungen gesetzt, indem sich die Vorstellungen von Beziehungsqualitäten und die Beziehungen in wechselseitiger Weise beeinflussen (vgl. Smart 2011: 25ff). Wenn also eine Beziehung mit einer Person mit einer familialen Bezeichnung in die Erzählung Eingang findet, so steht eine Vorstellung von Familie dahinter.

In den Gesprächen zeigte sich eine Vielzahl und Vielfalt von Beziehungen, die jenseits der Herkunftsfamilie, mit familialen Bezeichnungen und Symbolen in Verbindung gesetzt werden. Wie kommt es aber zu dieser Konstruktion des Ordenslebens und der Ordensgemeinschaft mit Rückgriff auf familiäre Strukturen, wenn für eine Ordensfrau doch eigentlich keine Familiengründung im traditionellen Sinn vorgesehen ist?

Eine Ordensfrau löst sich aus ihrer Herkunftsfamilie durch den Eintritt in eine Ordensgemeinschaft. Diese Gemeinschaft ist vorstrukturiert und berechenbar durch klare Rollenzuschreibungen und -erwartungen. Diese Erwartungen stehen in einem klaren Bezug zu bestimmten Einstellungen (vgl. Nave-Herz 2004: 180). Mit dem Eintritt und der Einnahme der Rolle Ordensfrau sind langfristige Verpflichtung und Solidarität durch das Gelübde des Gehorsams verbunden.

Die Zeit des Noviziats wird in den Erzählungen als Kinderzeit oder als Jugend im Orden beschrieben. Die Schwesterngemeinschaft wird als Ort der Zusammengehörigkeit, des schwesterlichen Zusammenlebens und der gegenseitigen Unterstützung dargestellt. Die Bezeichnung der obersten Ordensfrau als Mutter Oberin oder der Ordensgründerin als Mutter Gründerin impliziert ihre Position in der Ordenshierarchie. Der große Altersunterschied in den Ordensgemeinschaften kommt in den Erzählungen durch die Formulierung „die Jungen“ oder „die Alten“ zum Ausdruck. Damit kann von einer gewissen Generationsdifferenzierung ausgegangen werden, der durch das Noviziat auch eine Sozialisationsfunktion zukommt.

Langfristige Verpflichtungen, exklusive Solidarität, Dauerhaftigkeit, ordensspezifische Kooperationsverhältnisse und klare differenzierende Rollendefinitionen für Ordensmitglieder sowie Generationsdifferenzierung und Sozialisationsfunktion sind Merkmale, die sich auch in klassischen Familiendefinitionen der Soziologie finden (vgl. Schneider 2008 und Nave-Herz 2006). Einzig die Reproduktionsfunktion scheint nicht offensichtlich erfüllt zu sein, da keine biologische Verwandtschaft zwischen den Ordensfrauen besteht und keine Fortpflanzung im biologischen Sinne geschieht. In Erzählungen zeigte sich statt des biologischen ein symbolisches Verständnis vom Ursprung der Beziehungen, denen familiäre Bezeichnungen gegeben werden. An die Bezeichnung „Mutter“ Oberin etwa sind bestimmte Werte und Erwartungen geknüpft und stehen nicht im Zusammenhang mit einer Genealogie im herkömmlichen Sinn (vgl. Allan 2008:5).

In Erzählungen, in denen die Herkunftsfamilie nicht die Toleranz, Loyalität oder Solidarität bieten konnte, die normativen Vorstellungen über Familie entspricht, finden sich Schilderungen von Beziehungen zu Mitschwestern, die diese Anforderungen erfüllen. Auf diese Weise scheint im weiteren Sinn eine Wahlfamilie begründet (vgl. Zitz et al. 2014: 232).

Dennoch erfüllt die Ordensgemeinschaft in einem Punkt nicht, was sie zu einer Wahlfamilie machen würde: Keine der Ordensfrauen hat sich ihre Mitschwester persönlich ausgewählt. Jede einzelne Frau wählte eine Ordensform und eine Gemeinschaft, aber wurde im Orden durch die Noviziatszeit als Ordensfrau sozialisiert.

In den Erzählungen sprechen Ordensfrauen wie bereits erwähnt von ihren Mitschwester als *wie eine Schwester*, *wie eine Mutter* oder von *Jesus als Bruder* u.a. Diese Beziehungen werden mit familialen Bezeichnungen versehen und lassen daher ein persönliches Verständnis von Familie erwarten, das sich unter anderem an Bezugspunkten aus der primären Sozialisation orientiert (vgl. Buchebner-Ferstl & Schipfer 2010: 72 und James & Curtis 2010: 1164).

Der Eintritt bzw. Eintrittswunsch kann als Bruch mit den Beziehungen zur Herkunftsfamilie und anderen Beziehungen vor dem Ordensleben verstanden werden und bedeutet eine Neuordnung des Lebensverständnisses. Es könnte demnach zu einem Bedürfnis der Wiederherstellung der Sinnstrukturen kommen, die aus der bisherigen sozialen Umgebung vertraut sind und anerkannten gesellschaftlichen Sinnstrukturen folgen (vgl. Gerhardt 1984: 59). So kann die Verwendung familialer Begriffe und die „Überstülpung“ familial aufgeladener Vorstellungen von Beziehungsqualitäten auch in einem Bedürfnis nach Aufrechterhaltung der Handlungskompetenz begründet sein. D.h. wenn eine „Familienkarriere“ nicht der Norm entspricht, so muss sie für die soziale Umgebung und für die individuelle Orientierung im Lebensverlauf und im Alltag hergestellt werden. Ganz im Sinne des Konzepts der „Suffusion“ von Spencer und Pahl lassen bestimmte Wertvorstellungen Freunde und in diesem Fall Ordensmitglieder als Familie verstehen (Spencer & Pahl 2006).

Allerdings geht die Ordensgemeinschaft über eine auf die Qualitäten von Zweierbeziehungen begründete Gemeinschaft hinaus. Die einzelnen Menschen finden in einer Ordensgemeinschaft nicht durch individuellen Wunsch oder geteilte Sympathie zueinander. Auch ist der Orden keine Zweckgemeinschaft, wie teilweise Hausgemeinschaften gestaltet sind. Die Verbindung ist nicht auf einer *horizontalen Wirklichkeit* begründet sondern *vertikal* durch den geteilten Glauben (Isenring 1993: 134, 136). Die Ausrichtung nach *demselben*, Gott, und das gemeinsame Leben sind der identitätsstiftende Faktor der Ordensgemeinschaft (vgl. Mitterauer 2009: 92). Gott als gemeinsamer Vater – wie schon ausführlich dargestellt – verweist ebenso auf eine geteilte Herkunft, wie die Erwähnung von Adam und Eva als deren Rolle als Vorfahren interpretiert werden kann. Durch die katholische Rahmung der Erzählungen wird über das Setting der Kernfamilie auf eine *größere Familie* verwiesen, wie

sie auch in die Erzählungen Eingang gefunden hat. Kerry Daly (2003) betont, dass Glaube und Religiosität eine wichtige Rolle in der Bildung des ideologischen Rahmens spielen können, in dem Familie gelebt wird. Es zeigt sich in der Interpretation der Erzählungen ein Widerspruch zu der Annahme der religiösen Bedeutungslosigkeit des Abstammungsdenkens im Christentum (Mitterauer 2009: 99). Wenn in die Erzählungen Gott als Gebärender und Erzeuger sowie Adam und Eva als Vorfahren einfließen, so verweist das auf ein Abstammungsdenken, das über das Verwandtschaftssystem der Herkunftsfamilie hinaus reicht. Adam und Eva sind Vorfahren, die das Selbstverständnis der Ordensfrau als in einem größeren Zusammenhang lebend und mit ihrer Vergangenheit in einem Kontext gesetzt aufzeigen (vgl. Smart 2011: 23ff). Die Erzählungen verweisen auf ein umfassenderes Referenzsystem, in dem Familie weiter gedacht wird als üblich. Diese Familie geht auf Gott zurück (Marschütz 2006: 147), da er als Vater aller gilt, die sich als Teil der Gemeinschaft des Glaubens verstehen (vgl. Katechismus 2003: 563f). Diese Ausrichtung nach *Demselben* stellt einen genealogischen Zusammenhang dar, der damit zur geteilten familialen Herkunft für jede einzelne Ordensfrau wird (vgl. Allan 2008). Damit ist Ordensleben und Ordensgemeinschaft mehr als ein Überziehen von Erwartungen, Pflichten und Werten an eine Beziehungsform im Sinne des Konzepts der „Suffusion“ (Spencer & Pahl 2006).

Dennoch, diese *spirituellen Familien* (Gillis 1997: 54 u 115) werden real gelebt und orientieren sich dabei an einer idealisierten Version von Familie, die kulturelle Vorstellungen von dieser Beziehungsform einschließt, und John R. Gillis (1996) als *families we live ,by‘* bezeichnet. Denn wenn es in der Konstruktion von Ordensgemeinschaft zu einer Übernahme der Verwandtschaftsterminologie kommt, so stehen dahinter Vorstellungen von Beziehungsqualitäten. Es wird nicht auf Grund der spezifischen Qualität einer Beziehung die entsprechende familiale Bezeichnung zugeordnet. Viel eher ist in der Konzeption des Ordenslebens zuerst die Bezeichnung und damit verbunden die Rolle, sowie Funktion einer Person festgelegt. Von dieser Person wird dann in der Beziehung zu ihr das entsprechende Maß an Solidarität, Intimität, Sorge und Verpflichtung erwartet und gelebt (vgl. Allan 2008: 7). Denn eine Oberin wird nicht durch die Entwicklung etwa einer bestimmten Solidarität zur Mutter Oberin. Sie wird aus der Reihen der Mitschwestern zur Mutter Oberin gewählt und in Folge werden der Mutterrolle entsprechend Qualitäten von ihr erwartet. Auf diese Weise besteht durch „verkehrte Suffusion“ Ordensleben als familiale Konzeption. Wenn also eine Ordensfrau aus der Reihe der Mitschwestern zur *Mutter Oberin* gewählt wird, sind mit dieser Position Erwartungen und Verpflichtungen verknüpft. Die Ordensfrau kann in der Ausformung dieser Funktion auf die idealisierte Version von Mutterschaft zurückgreifen.

Ordensfrauen müssen die Gemeinschaft und die verschiedenen Beziehungen im Orden aber auch als Familie wahrnehmen und durch alltägliche Interaktionsprozesse herstellen. Das implizite Verständnis von Beziehungen generell und von familialen Beziehungen im Speziellen ist bei den befragten Ordensfrauen allerdings ebenso vielfältig wie in der allgemeinen Gesellschaft und unterliegt ebenso einem historischen wie kulturellen Wandel. Daher ist es wichtig, in der Forschung auf den Unterschied zwischen Theorien, kulturellen Leitbildern und empirischen Realitäten von Familie zu achten. Denn so wie in der Gesellschaft ist auch in der Lebensform der Ordensfrauen die Vielfalt kultureller Vorstellungen und normativer Erwartungen an Elternschaft, Ehe oder Rollenverteilung sowie an Strukturen von Familien- und Lebensformen zu erkennen (vgl. Huinink & Konietzka 2007: 24). Es gibt also auch nicht *die* Beziehung zwischen einer Ordensfrau und Gott oder *die* Beziehung zwischen Mitschwestern, sondern es zeigt sich in den Gesprächen eine Vielfalt an Vorstellungen und Konstruktionen von Beziehungen.

Es ist den dargestellten Überlegungen entsprechend sinnvoll, der Aufforderung Carol Smarts (2007: 3) Folge zu leisten und bei der Erforschung von familialen Beziehungen emotionale und relationale Dimensionen zu berücksichtigen, die in der alltäglichen Praxis bedeutungsvoll sind, und über Familie hinausgehende personale Beziehungen zu berücksichtigen. Diese Zugangsweise sollte mit den Konzepten von den „*families we live by*“ von John R. Gillis (1996) sowie der „Suffusion“ von Spencer und Pahl (2006) zusammengeführt werden. Es bestehen Vorstellungen von Familie in den Konstruktionen von Ordensleben und -gemeinschaft in einer individuellen Vielfalt und inneren Varianz, die eine Öffnung der Zuschreibungen und Benennungen personaler Beziehungen sinnvoll machen. Allerdings unter der Berücksichtigung der sozialen, kulturellen und religiösen Rahmung der Vorstellung von Beziehungsqualitäten, die durch die aus der Sozialisation stammenden Idealvorstellung von Beziehungen, die sich in den *families we live by* finden, den Beziehungen „übergezogen“ werden (vgl. Gillis 1996, Spencer & Pahl 2006).

Mit einem Ausblick auf eine Weiterführung der vorliegenden Arbeit wäre es lohnend der Aufforderung von Kerry Daly (2003) Folge zu leisten und die Zurückhaltung gegenüber der Religion in der soziologischen Analyse zu überwinden. Es hat sich gezeigt, dass der Glaube der befragten Ordensfrauen in der Bildung des ideologischen Rahmens, in dem Beziehungen gelebt werden, und in der Ausformung der alltäglichen Praxis, die familiales Handeln zeigt, eine wichtige Rolle spielt (vgl. Daly 2003: 777). Am Beginn dieser Arbeit stand die Annahme, dass Ordensfrauen durch ihren christlichen speziell katholischen Hintergrund und ihre biographisch individuelle Lebensentscheidung des Eintritts in einen Orden aus

traditionellen Lebens- und Rollenmustern ausbrechen und eine selbst entworfene Biographie wählen (vgl. Leimgruber 2006: 101). Durch den Eintritt befreit sich, so postuliert Zoe M. Isenring (1993), die Frau aus einer von Männern abhängigen Identität und führt ein eigenidentifiziertes Leben. Sie tritt aus einem durch Ehe und Familie bestimmten Leben in eine schwesterliche Lebensform über (vgl. Isenring 1993: 130f). Die Interpretation der Gespräche zeigte aber, dass Ordensfrauen sich durch die Bindung an Gott bzw. Jesus sowie durch die Vorstellung des Rückbezugs der eigenen Persönlichkeit auf eine *die eigene Person übersteigende Entität* kein eigenidentifiziertes Leben führen, sondern dieses eng an männliche Personen verankern (Mazal 2010: 7). Es wäre daher sicher gewinnbringend der familiensoziologischen Analyse von Ordensfrauen und ihrer Lebensform eine religionssoziologische Perspektive hinzuzufügen und sich intensiver mit theologischen Aspekten zu befassen. Denn, so wurde in dieser Arbeit sichtbar gemacht, in den Konstruktionen von Ordensgemeinschaft und -leben von Ordensfrauen finden sich durchaus Vorstellungen von Familie. Die zentralen Beziehungskonstrukte der Partnerschaft, der Elternschaftsbeziehung durch Vater- und Mutterschaft und der familiären Gemeinschaft sind durch religiöse und geistliche Genealogie begründet. Sie äußern sich aber real und die imaginierte vertikale Verbindung wirkt in reale horizontale Beziehungen. Wenn also Glaube sowie religiöse Sozialisation und Werte in die Betrachtung von personalen Beziehungen einbezogen werden, so kann ein breiteres Spektrum an Beziehungen als familiäre Lebensform verstanden werden. Denn selbst was in der Forschung als vertikale spirituelle Familie bezeichnet wird, findet sich im Alltag und der alltäglichen Praxis für die einzelne Person als ganz real gelebte und empfundene familiäre Beziehung, die es zu berücksichtigen gilt (vgl. Morgan 2011: 21f).

Ein weiterer Aspekt, der im Zuge der Interpretation im Ansatz herausgearbeitet wurde, ist die Betonung des Frauseins sowie der Gestaltung der Beziehung zu Gott als Frau. Damit öffnet sich eine Perspektive auf Ordensleben, die sicher lohnend mit einer Genderperspektive bearbeitet werden könnte. So wäre es sicherlich eine bereichernde Fortsetzung dieser Arbeit, männliches Ordensleben mit derselben Fragestellung zu untersuchen.

Abschließend sei festgehalten, dass dort, wo von Familie gesprochen wird, familiäre Symbole zur Anwendung kommen, Gemeinschaften als Familie empfunden und dargestellt werden, Lebensformen als familial verstanden und bezeichnet werden, für einen Menschen und in diesem speziellen Fall für die befragten Ordensfrau Familie ist. Persönliche Erzählungen sind sozial und damit nicht individuell. Somit hat jede einzelne Lebensgeschichte ihre soziale Verbundenheit und Rückwirkung (vgl. Riessmann 2012: 369).

Daher möchte ich auch zum Abschluss eine Ordensfrau zu Wort kommen lassen, da ihre Erzählung meines Erachtens diese individuelle Vorstellung und soziale Konstruktion von Familie in sich vereinigt:

„Also Leben in XX ist schon ein selber Leben aber auch ein gemeinschaftliche Leben familiäre Leben und wie gesagt unsere Mutter Teresa von Avila wir alle sollen untereinander Freundinnen sein und wir sind zueinander Schwestern und als 9 Schwester kannst du nicht anders als Familie leben, eine wäscht eine näht und so und ja dann weiß man auch auf den, nimmt man Anteil am inneren Leben der Schwestern, nimmt man auch Anteil an der Problem die sie haben vielleicht mit Familie oder so, und das verbindet al.so, und wir gehen nicht aus und ein und so, dass wir also Urlaub machen, so sind wir wirklich- wir erleben uns, in guten Seiten schlechten Seiten aber ebenso in schlechten und guten Zeiten und Überforderungen Herausforderungen, jetzt ist auch ein ganz besondere Zeit für uns also dass eine neue Ordenskleid annimmt und so, ich denk mir ja, jede jedes Sterben oder jede neue Eintritt ist, ja eine Freude eine neue, über Sterben eine hat Ziel erreicht und trotzdem, wir sind auf das ausgerichtet und trotzdem fehlt, also vermisst man im Refektorium beim Tisch ihr Platz ist leer, Zelle also es geht mir ab und zu ganz falsche Weise herein weil man gewöhnt ist sie besuchen und gehst nach zwei drei Monaten noch immer in ihre Zelle, dann denkst du, sie ist nicht mehr da, oder sind Gespräche Erinnerungen jetzt würde die Schwester Teresia das und das sagen und so, spürt man also auch wenn wir nicht Blutsverwandte sind aber in Glauben und durch Berufung und trotzdem wir haben uns einander nicht ausgesucht, sonst würde man sicher ganz andere aussuchen also die die da sind (lacht) sicher ganz andere wenn man Wahl hätten, aber Gott hat uns zusammengeführt, und dann spürt man wirklich also wir sind aufeinander gebunden mehr als man denkt und zugibt aber es ist, ja, es ist Familie, und ja es sind die Ausbildungstreffen oder Priorinnentreffen und so hat man sich viel zu erzählen und kommen wir gern zusammen aber jede fühlt sich dann eigene Gemeinschaft, Gott sei Dank bin wieder zuhause“ (Sr. C, 45)

7 Literaturverzeichnis

- Allan Graham 2008: Flexibility, Friendship, and Family. *Personal Relationships* 15(1), 1-16
- Beck-Gernsheim Elisabeth 1997: *Die Kinderfrage. Frauen zwischen Kinderwunsch und Unabhängigkeit*. München: Beck
- Berlant Lauren & Warner Michael 2000: Sex in Public. In: Berlant Lauren (Hg.) *Intimacy*. Chicago: University Press
- Bertaux Daniel & Kohli Martin 1984: The Life Story Approach: A Continental View. In: *Annual Review of Sociology* 10, 215-37
- Blumer Herbert 2007 [1969]: Symbolic Interactionism. In: *Contemporary Sociological Theory*. 2nd ed. Orxford: Blackwell, 67-78
- Buchebner-Ferstl Sabine & Schipfer Rudolf Karl 2010: „... gehen wir gemeinsam diesen Weg“. Die Weitergabe von Glauben und Werten in christlichen Familien. In: Mazal Wolfgang (Hg.) *Familie und Religion. Aktuelle Beiträge aus der interdisziplinären Familienforschung*. Opladen & Farmington Hills: Budrich UniPress Ltd., 57-111
- Bucher Rainer 2003: Die neue Ordnung der Geschlechter und die Ohnmacht der Kirche. In: Gielen Marlies & Kügler Joachim (Hg.): *Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz*. Gedenkschrift für Helmut Merklein. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 339-356
- Budgeon Shelley 2006: Friendship and Fomations of Sociality in Late Modernity: the Challange of 'Post Traditional Intimacy'. *Sociological Research Online* 11(3)
- Bulanda Jennifer Roebuck 2011: Doing Family, Doing Gender, Doing Religion: Structured Ambivalence and the Religion-Family Connection. *Journal of Family Theory & Review* 3, 179-197
- Burkart Günter 2008: *Familiensoziologie*. Konstanz: UVK
- Daly, Kerry 2003: Family theory versus the theory families live by. *Journal of Marriage and Family*, 65, 771-785
- Dausien Bettina 1996: *Biographie und Geschlecht: zur biographischen Konstruktion sozialer Wirklichkeit in Frauenlebensgeschichten*. Donat: Bremen
- Eggebeen David & Dew Jeffrey 2009: The role of religion in adolescence for family formation in young adulthood. *Journal of Marriage and Family* 71(1), 108-121
- Findenig Pallotti 2004: Frauenorden und Emanzipation. *Theologisch-praktische Quartalschrift* 152, 147-157
- Fischer Wolfram & Kohli Martin 1987: Biographieforschung. In: Voges Wolfgang (Hg.): *Methoden der Biographie- und Lebenslaufforschung*. Opladen: Leske & Budrich, 25-49.
- Fischer-Rosenthal Wolfram 1992: *Biographie als theoretisches Konstrukt und soziales Phänomen*. Vortrag auf der Jahrestagung 1992 der Sektion Biographieforschung in der DGS in Bremen, 27.-29.2.1992., Ms.

- Fischer-Rosenthal Wolfram & Rosenthal Gabriele 1997: Narrationsanalyse biographischer Selbstpräsentation. In: Hitzler Ronald & Honer Anne (Hrsg.): *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik. Eine Einführung*. Opladen: Leske + Budrich, 133-165
- Flick Uwe 1995: Stationen des qualitativen Forschungsprozesses. In: Flick Uwe, v. Kardorff Ernst, Keupp Heiner, v. Rosenstiel Lutz & Wolff Stephan (Hg.): *Handbuch Qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen*. 2. Auflage. Weinheim: Beltz, 147-173
- Froschauer Ulrike & Lueger Manfred 2003: *Das qualitative Interview: zur Praxis interpretativer Analyse sozialer Systeme*. Wien: Facultas WUV
- Froschauer Ulrike & Lueger Manfred 2008: Die qualitative Forschungsstrategie. In: Röbl Dietmar (Hg.): *Die Diplomarbeit in der Betriebswirtschaftslehre: ein Leitfaden zur Erstellung einer Laureatsarbeit, Bachelorarbeit, Diplomarbeit, Masterarbeit, Dissertation*. 4., neu bearb. Aufl. Wien: Facultas.WUV, 202-226
- Froschauer Ulrike & Lueger Manfred 2009: *Interpretative Sozialforschung: Der Prozess*. Wien: Facultas WUV
- Gabb Jacqui 2010: *Researching Intimacy in Families*. Hampshire: Palgrave Macmillan
- Gerhardt Uta 1984: Typenkonstruktion bei Patientenkarrieren. In: Kohli Martin & Robert Günther (Hg.) *Biographie und soziale Wirklichkeit. Neue Beiträge und Forschungsperspektiven*. Stuttgart: J.B. Metzler, 53-77
- Gestrich Andreas, Krause Jens-Uwe & Mitterauer Michael 2003: *Geschichte der Familie*. Stuttgart: Kröner
- Gestrich Andreas 2008: Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit. In: Schneider Norbert F. (Hg.) *Lehrbuch Moderne Familiensoziologie. Theorien, Methoden, empirische Befunde*. Opladen & Farmington Hills: Barbara Budrich, 79-97
- Giddens Anthony 1995: *Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Gildemeister Regine & Wetterer Angelika 1992: Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung. In: Knapp Gudrun-Axeli & Wetterer Angelika (Hg.): *Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie*. Forum Frauenforschung, Bd. 6. Freiburg: Kore, 201-254
- Gillis John R. 1996: *A world of their own making: Myth, ritual and the quest of family values*. New York: Basic Books
- Gillis John R. 1997: *Mythos Familie: Auf der Such nach der eigenen Lebensform*. Weinheim und Berlin: Beltz Quadriga
- Greshake Gisbert 1991: Das Selbstverständnis der Orden heute. Berufung zum Ordensleben nach dem Vatikanischen Konzil. *Ordensnachrichten* 30, 11-34
- Grundmann Matthias 1992: *Familienstruktur und Lebensverlauf. Historische und gesellschaftliche Bedingungen individueller Entwicklung*. Frankfurt/Main: Campus

- Gugglberger Martina 2014: *Reguliertes Abenteuer. Missionarinnen in Südafrika nach 1945*. Wien: Böhlau
- Hahmann, Julia 2014: Wahlfamilien älterer Menschen: Freundschaften als alternative Form der Vergemeinschaftung. *Sozialwissenschaften und Berufspraxis*, 37/1, 60-74
- Hermanns Harry 1995: Narratives Interview. In: Flick Uwe, v. Kardorff Ernst, Keupp Heiner, v. Rosenstiel Lutz & Wolff Stephan (Hg.): *Handbuch Qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen*. 2. Auflage. Weinheim: Beltz, 182-185
- Hill Paul B. & Kopp Johannes (Hg.) 2006: *Familiensoziologie. Grundlagen und theoretische Perspektiven*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Huinink Johannes 1995: *Warum noch Familie? – Zur Attraktivität von Partnerschaft und Elternschaft in unserer Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Campus
- Huinink Johannes & Konietzka Dirk 2007: *Familiensoziologie. Eine Einführung*. Frankfurt/New York: Campus
- Hüwelmeier Gertrud 2000: Vom Dienstmädchen zur Dienstmagd Christi – Weiblichkeitskonstruktionen in einer katholischen Ordensgemeinschaft. In: Lukatis Ingrid, Sommer Regina & Wolf Christof (Hg.): *Religion und Geschlechterverhältnis*. Opladen: Leske + Budrich, 215-223
- Hüwelmeier Gertrud 2004: *Närrinnen Gottes. Lebenswelten von Ordensfrauen*. Münster: Waxmann
- Isenring Zoe M. 1993: *Die Frau in den apostolisch-tätigen Ordensgemeinschaften: eine Lebensform am Ende oder an der Wende?* Freiburg: Universitäts-Verlag
- James Allison & Curtis Penny 2010: Family Displays and Personal Lives. *Sociology* 44(6), 1163-1180
- Katechismus der Katholischen Kirche 2003. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina. Oldenbourg: St. Benno Verlag und Paulusverlag
- Ketokivi Kaisa 2012: The Intimate Couple, Family and the Relational Organization of Close Relationships. *Sociology* 46(3), 473-489
- Knapp Gudrun-Axeli 1995: Unterschiede machen: Zur Sozialpsychologie der Hierarchisierung im Geschlechterverhältnis. In: Becker-Schmidt Regina & Knapp Gudrun-Axeli (Hg.): *Das Geschlechterverhältnis als Gegenstand der Sozialwissenschaften*. Frankfurt, New York: Campus, 163-194
- Kohli Martin 1985: Die Institutionalisierung des Lebenslaufs. Historische Befunde und theoretische Argumente. In: König René, Neidhardt Friedhelm & Lepsius M. Rainer (Hg.): *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 37, 1-29
- Kohli Martin 1986: Gesellschaftszeit und Lebenszeit. Der Lebenslauf im Strukturwandel der Moderne. In: Berger Johannes (Hg.): *Die Moderne - Kontinuitäten und Zäsuren. Soziale Welt, Sonderband 4*. Göttingen: Schwartz & Co., 183-208

- Kohli Martin 1988: Normalbiographie und Individualität: Zur institutionellen Dynamik des gegenwärtigen Lebenslaufregimes. In: Brose Hanns-Georg & Hildenbrand Bruno (Hg.): *Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende*. Opladen: Leske + Budrich, 33-53
- Kulturgüter katholischer Orden: <http://kulturgueter.kath-orden.at/termine-service/erfahrungskraft-ordensfrauen>. Zugriff: 26.5.2017
- Leimgruber Ute 2006: Ordensfrauen in der Spätmoderne: Die Situation der Frauenorden heute. *Wort und Antwort* 47(3), 98-104
- Loch Ulrike & Rosenthal Gabriele 2002: Das narrative Interview. In: Schaeffer Doris & Müller-Mundt Gabriele (Hg.): *Qualitative Gesundheits- und Pflegeforschung*. Bern: Hans Huber, 221-232
- Lueger Manfred 2010: *Interpretative Sozialforschung: Die Methoden*. Wien: Facultas WUV
- Mahoney Annette 2010: Religion in Families, 1999-2009: A Relational Spirituality Framework. *Journal of Marriage and Family* 72(4), 805-827
- Marschütz Gerhard 2006: Christliche Familie als zentrales Inkulturationssystem. Analysen – Reflexionen – Perspektiven. In: Klieber Rupert & Stowasser Martin (Hg.) *Inkulturation. Historische Beispiele und theologische Reflexionen zur Flexibilität und Widerständigkeit des Christlichen. Theologie: Forschung und Wissenschaft*, 10. Wien: LIT-Verlag, 140-159
- Mazal, Wolfgang (Hg.) 2010: *Familie und Religion. Aktuelle Beiträge aus der interdisziplinären Familienforschung*. Opladen & Farmington Hills: Budrich UniPress Ltd.
- Mead George H. 1978: *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 3. Aufl.
- Mitterauer Michael 2009: *Sozialgeschichte der Familie. Kulturvergleich und Entwicklungsperspektiven*. Wien: Verein für Geschichte und Sozialkunde & Braumüller
- Mitterauer Michael 2013: *Historische Verwandtschaftsforschung*. Wien: Böhlau
- Morgan David H. J. 1996: *Family Connections. An Introduction to Family Studies*. Cambridge: Polity Press
- Morgan David H. J. 2011: *Rethinking Family Practices*. Basingstoke: Palgrave Macmillan
- Nave-Herz Rosemarie, 2006: *Ehe- und Familiensoziologie. Eine Einführung in Geschichte, theoretische Ansätze und empirische Befunde*. Weinheim und München: Juventa.
- Pankhurst Jerry G. & Houseknecht Sharon K. 2000: Introduction: The religion-family linkage and social change – A neglected area of study. In: Pankhurst Jerry G. & Houseknecht Sharon K. (Hg.): *Families, religion, and social change in diverse societies*. New York: Oxford University Press, 1-39
- Penz Helga 2016: <http://www.ordensgemeinschaften.at/2605-keine-krisenzeit-des-ordensstands-sondern-rueckweg-zum-normalfall>; Erstellt: 29. April 2016; Zugriff: 24.5.2017

- Prostmeier Ferdinand-Rupert (Hg.) 2004: *Zukunft der Kirche, Kirche der Zukunft: Bestandsaufnahmen - Modelle - Perspektiven*. Regensburg: Pustet
- Renöckl Helmut 2011: Werte-Wandel – Wert-Klärung – Familien-Werte. *Family Forum* 1, 29-44
- Rerrich Maria S. 1995: Familie. In: Flick Uwe, v. Kardorff Ernst, Keupp Heiner, v. Rosenstiel Lutz & Wolff Stephan (Hg.): *Handbuch Qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen*. 2. Auflage. Weinheim: Beltz, 348-351
- Riessmann Catherine Kohler 2012: Analysis of Personal Narratives. In: Gubrium Jaber F., Holstein James A., Marvasti Amir B. & McKinney Karyn D. (Hg.): *The SAGE Handbook of Interview Research. The Complexity of the Craft*. Los Angeles: Sage, 367-379
- Rosenbaum Heidi 2014: Familienformen im historischen Wandel. In: Steinbach Anja, Hennig Marina & Arránz Becker Oliver (Hg.): *Familie im Fokus der Wissenschaft*. Wiesbaden: Springer VS, 19-40
- Roseneil Sasha & Budgeon Shelley 2004: Cultures of Intimacy and Care beyond ‘the Family’: Personal Life and Social Change in the Early 21st Century. *Current Sociology* 52(2), 135-59
- Sackmann Reinhold 2013: *Lebenslaufanalyse und Biografieforschung. Eine Einführung*. 2. Auflage. Wiesbaden: Springer VS
- Schneider Norbert F. (Hg.), 2008: *Lehrbuch Moderne Familiensoziologie*. Opladen: Barbara Budrich.
- Schütz Alfred 1981: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. 2. Aufl., Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Schütze Fritz 1977: *Die Technik des narrativen Interviews in Interaktionsfeldstudien – dargestellt an einem Projekt zur Erforschung kommunaler Machtstrukturen*. Bielefeld: Manus
- Schütze Fritz 1987: *Das narrative Interview in Interaktionsfeldstudien*. Hagen: Fernuniversität Hagen
- Sharma Sonya 2012: ‚The church is ... my family‘: exploring the interrelationship between familial and religious practices and spaces. *Environment and Planning A* 44, 816-831
- Slouk Monika 2016: „Ein bisserl fromm waren wir auch“ *Ordensfrauen erzählen*. Wien/Graz/Klagenfurt: Styria
- Smart Carol 2011: Relationality and Socio-Cultural Theories of Family Life. In: Jallinoja Riitta & Widmer Eric D.: *Families and Kinship in Contemporary Europe, Rules and Practices of Relatedness*. Palgrave Macmillan, Basingstoke, 13-28
- Spencer Liz & Pahl Ray 2006: *Rethinking friendship: hidden solidarities today*. Princeton, NJ: Princeton University Press

- Stauber Barbara, Pohl Axel & Walther Andreas (Hg.) 2007: *Subjektorientierte Übergangsforschung: Rekonstruktion und Unterstützung biografischer Übergänge junger Erwachsener*. Weinheim und München: Juvent
- Steinbach Anja, Hennig Marina & Arránz Becker Oliver (Hg.) 2014: *Familie im Fokus der Wissenschaft*. Wiesbaden: Springer VS
- Strübing Jörg 2013: *Qualitative Sozialforschung. Eine komprimierte Einführung für Studierende*. München: Oldenbourg
- Testoni Ines, Capozza Dora, Shams Malihe, Visintin Emilio Paolo & Carlucci Maria Concetta 2016: The Implicit Image of God: God as Reality and Psychological Well-Being. *Journal for the Scientific Study of Religion* 55(1), 174–184
- Wall Karin & Gouveia Rita 2014: Changing meanings of family in personal relationships. *Current Sociology* 62(3), 352-373
- Zitz Claudia, Burns Jan & Tacconelli Erasmo 2014: Trans men and friendships: A Foucauldian discourse analysis. *Feminism & Psychology* 24(2), 216-237

8 Tabellen- und Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Aufnahme im Kloster Wernberg	3
Abbildung 2: Entwicklung der Anzahl der Ordensfrauen in Österreich 1970-2015	11
Abbildung 3: Altersverteilung der Ordensfrauen in Österreich 2016 in Prozent	11
Abbildung 4: Sample mit Charakteristika, n=11	40
Abbildung 5: gekürzte Version der Anleitung für die Systemanalyse	44
Tabelle 1: Zahl und Anteil der Ordensfrauen nach Tätigkeit der Ordensgemeinschaft 2016	10

9 Anhang

Abstract

In dieser Masterarbeit wird weibliches Ordensleben, das in der sozialwissenschaftlichen Forschung bisher wenig beachtet wurde, aus einer familiensoziologischen Perspektive betrachtet. Es wird angenommen, dass diese Frauenbiographien nicht dem normativen Ablauf entsprechen, da das Gelübde der Ehelosigkeit und Keuschheit nicht die Gründung einer Prokreationsfamilie einschließt. Diese Arbeit widmet sich daher der Forschungsfrage: Welche Vorstellungen über Familie finden sich in den Konstruktionen von Ordensfrauen über Ordensgemeinschaft und -leben? Es wird das Ziel verfolgt mit Narrativen, die nicht dem traditionellen Familienzyklus entsprechen, heteronormative Ansätze zu Familie zu hinterfragen und Bedeutungen von familialen und personalen Beziehungskategorien als sozial, historisch, kulturell und institutionell geformt und eingebettet zu erkennen. Dabei wird die Wechselwirkung zwischen imaginierten und real gelebten Beziehungen berücksichtigt. Elf narrative biographische Interviews mit Ordensfrauen in ganz Österreich wurden mittels Themen- und Systemanalyse hermeneutisch interpretiert. Es zeigt sich in den Erzählungen ein vielfältiges und durch die Vorstellung einer spirituellen Familie erweitertes Bild in den Konstruktionen von Ordensleben und -gemeinschaft, da religiöse Figuren als reale Personen in das Beziehungsgefüge inkludiert werden. Die ins Ordensleben übernommene Verwandtschaftsterminologie verweist auf kulturelle, soziale aber auch individuelle Vorstellungen und Erwartungen von Beziehungsqualitäten. In den unterschiedlichen Konstruktionen über die Ordensgemeinschaft lassen sich Vorstellungen von Familie erkennen: Partnerschaft, Elternschaftsbeziehungen durch Vater- und Mutterschaft und familiäre Gemeinschaft. Diese Vorstellungen von Familie sind nicht durch biologische, sondern durch religiöse und geistliche Genealogie begründet.

Einladungsfolder zur Teilnahme am Oral-History-Projekt



Erfahrungskraft Ordensfrauen

Herzliche Einladung an Ordensfrauen, ihre Geschichte zu erzählen.

Im Jahr 2016 wird die Vereinigung der Frauenorden Österreichs 50 Jahre alt. Aus diesem Anlass bitten wir Ordensfrauen zum Gespräch.

Ob geradlinig oder abwechslungsreich, außergewöhnlich oder normal: Ihre Geschichte ist es wert, erzählt zu werden!



„Die einzelne Mensch ist entscheidender als die statistischen Zahlen. Wie eine Einzelne sich einbringt, reduziert sich die Zahl.“
Sr. Beatrix, Oberin des Ordens der
Präzistenten des VFO

Die Frauenorden Österreichs

stehen mitten in großen Veränderungen. Kraft ihrer Erfahrung gestalten Ordensfrauen das Leben ihrer Gemeinschaft. „Erfahrungskraft Ordensfrauen“ sammelt Lebensgeschichten von Ordensfrauen jeden Alters, jeder Ordensrichtung und jedes Aufgabenbereichs.



„Die Jungen und die Älteren – sie bauen die Zukunft, die einen.“
Die Zukunft baut man miteinander.“
Papst Franziskus im Interview mit P. Antonio Spadaro

Jede Ordensfrau

bestimmt bei der narrativ, biographisch und als Schriftstücke aufbewahrt. Daraus soll zum Jubiläumsjahr 2016 ein Erinnerungsband entstehen.

Die Tonaufnahmen werden abgeleitet und als Schriftstücke aufbewahrt. Daraus soll zum Jubiläumsjahr 2016 ein Erinnerungsband entstehen.

Die Projektkonten übernimmt die Vereinigung der Frauenorden. Die Inhalte der „Erfahrungskraft Ordensfrauen“ werden vom Projektteam für wissenschaftliche Studien im Bereich der Theologie, Soziologie und Geschichte eingesetzt.

Die Inhalte und Ergebnisse stehen nach Vereinbarung dem Orden, der VFO und dem Projektteam zur Verfügung.




„Auch unter uns Schwestern hat das etwas in Bewegung gebracht.“
Sr. Karin Weiler über das Erzähl-Projekt.
das die Caritas Socialis 2014 durchgeführt hat

„Die Auseinandersetzung mit fremden Lebensgeschichten dient ein Stück weit immer auch der Orientierung und Selbstverortung in der Welt und kann so auch rasch verändernden Gesellschaft.“
Günter Müller, Sammlungsleiter der
„Dokumentation Lebensgeschichtlicher Aufzeichnungen“
am Institut für Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Universität Wien

Bitte melden Sie sich

bis 12.4.2015 im Sekretariat des VFO bei Manuela Grabmayr, wenn Sie Ihre Geschichte erzählen oder eine Ordensfrau für das Gespräch vorschlagen wollen: Tel.: +43 1 535 12 34-32 (Di-Fr. Vormittag)
e-mail: sekretariat.vfo@ordensgemeinschaften.at
www.ordensgemeinschaften.at • Freyung 6/1223, 1010 Wien




Wie Skalk *Martina Zuccato-Drouille*
renzierte Referentin im
Ordensgemeinschaften

Auswertungsbeispiel Themenanalyse: Gruppenauswertung

1921

Heimathaus

* Familie

- einfach, bäuerl.
- Älteste
- 12 Kinder
- ARM (UT)?
- Eltern

* Zeit

- 1. WK
- arm
- früher
- jetzt
- Bayern

* Bauernhof

- Heimathaus
- Holz
- Stein
- Stroh
- Tiere
- Schwein
- Hendl
- Kuh
- Juchse
- Grundversorgung / Lebensstandard
- Salz
- Zucker
- eigentlich genug

* Ort: 00

1980

1780

- Familie
- Glaube
- Verzicht
- Ehe- u. Kinderlosigkeit
- Entscheidung

⇒ sowohl Frau sein, als auch Familie stehen über Ehe und Kinder definiert

⇒ Beziehung zu Gott gibt Nähe zu Frau

⇒ Unterscheidung zw. Familie, Freunden, Orlens- Gemeinschaft

⇒ Verzicht als ein zentraler Aspekt

- Frau sein
- Verzicht
- Verzicht als Frau
- Ehe- u. Kinderlosigkeit
- Fruchtbarer Verzicht
- Mütterlichkeit
- Frau-Mann-Gegensatz - Beziehung zu Jesus
- Multi-tasking - Fähigkeit

Bezeichnungen im Kloster: Gemeinschaftsleiter, Zwillingschwestern, Freundinnen

© Soembeck

Wort Nr. 1127
Preis Nr. 1127

Auswertungsbeispiel Themenanalyse: Einzelauswertung

ZUC011

ZUC: In dem Interview geht's um ihre also um IHR Leben es geht um ihre Lebensgeschichte , das heißt , ich möchte sie bitten dass sie mir ihre ganz persönliche Lebensgeschichte erzählen , was ihnen dazu einfällt , alles , alles was sie erzählen wollen was für sie wichtig ist was für sie persönlich wichtig ist , deshalb bitte ich sie einfach mir ihre Lebensgeschichte zu erzählen #00:01:48#

ZUC011: da muss ich vorne anfangen ned (lacht) also , ich habe mich natürlich für nichts vorbereitet nur was ich halt weiß das werde ich sagen #00:02:02# dass ich aus einer großen Familie stamme und , also am 21.7 , 21 geboren bin , dann wissen Sie dass ich 94 Jahre voll bin (1) Ich komme aus einer einfachen bäuerlichen Familie aus Oberösterreich , und weiß nicht ob sie werden wisse wollen, von wo , das ist St , Agatha, und die Ortschaft heißt Königsdorf , und mein Heimathaus , mein Elternhaus ist Königsdorf 2 , und ich bin die älteste von zwölf Kindern , meine Eltern haben- es war das eine not- keine so schöne Zeit wie jetzt, es war eine arme Zeit, die Leute haben eigentlich muss ich sagen arm gelebt , nach heutigem Begriff waren sie arm, aber ich war nie arm, weil ich hatte Eltern und ich war ja daheim , also ich war nie arm , ich hab mich nie arm gefühlt , nach heutigen Begriffen waren ja alle arm zu der Zeit es war nach dem 1 , Weltkrieg, es war keine Arbeit , ja, meine Eltern haben eine kleine Landwirtschaft gehabt mit acht Joch Grund und Wir haben drei Kühe gehabt und noch einige Jungviehcher , und was halt früher ein Bauernhof alles gehabt hat , sie haben ein Schweindl gehabt, haben Hennen gehabt und haben leben können , sie haben ein Salz und ein Zucker gebraucht sonst eigentlich nichts ned , so war das früher , aber das waren auch noch ärmlichere Zeiten , zu der Zeit- unser Haus war noch aus Holz gebaut #00:03:57-4# außer zwei Stuben ("Stüwi"), wenn Sie das verstehen, wenn ich so reden darf, die waren aus Stein gebaut , sonst war alles aus Holz, mit Strohdach, so war es früher , aber nicht nur unser Haus , sondern Bauernhäuser und alle waren so, oder fast alle , #00:04:12-7# und, naja, wir waren halt da so viele Kinder, zwei Schwestern sind im klein- also Säuglingsalter gestorben, aber zehn sind wir erwachsen geworden, und das waren wir bis 1999 waren wir immer noch zehn Geschwister , dann ist mein Bruder, der ältere von den Brüdern, gestorben, auch seine Frau ist gestorben, und voriges Jahr #00:04:38-5# ist der zweite Bruder gestorben und auch seine Frau in diesem Jahr, voriges Jahr , und einen Bruder habe ich noch und wir sind noch immer sieben Schwestern , wir waren sieben Mädchen drei Buben , So haben wir halt aufgewachsen (1) #00:04:54-0# Ich bin natürlich dann in die Schule gegangen , wir haben nur eine zweiklassige Schule gehabt , es war alles auch- es war ja alles ganz anders wie heute , aber es war schön , dort war ich auch zuerst getauft, dann bei der Erstkommunion und so , es ist eine bäuerliche Landschaft , die Leute waren eigentlich alle , wie soll ich sagen , einfach christlich , und es war eine gute- vielleicht auch viel Brauchtum , aber das ist überall so , aber es war durchwegs alles nur katholisch und christlich , #00:05:34-6# so bin ich halt aufgewachsen , und wir haben auch gute Katecheten gehabt der Pfarrer, den wir gehabt haben, war der, der hat a meine Eltern getraut und uns Kinder getauft hat, er war in der Schule und man ist halt einfach am Land aufgewachsen, in einer Großfamilie, wo es halt einfach zugegangen ist, aber wir haben die Eltern gehabt , was die Kinder nicht mehr so haben, weil die gehen in die Arbeit , wir waren ja daheim (1) und das war einfach (1) es ist uns nichts abgegangen so weit , #00:06:16-5# wo soll es jetzt weitergehen , naja, ich bin dann in der Schule gewesen ,

Marlies 20.1.2017 17:43

Kommentar [1]: Kode: Familie, hersammen/Herkunft, Geschwister, Elternhaus, Heimat; KOMMENTAR: Beginn der Erzählung, bäuerliche Familie, Ort wird für wichtig gehalten, Größe der Familie von Bedeutung , Heimathaus / Elternhaus verortung , Ordnung in der Geschwisterreihenfolge

Marlies 20.1.2017 17:44

Kommentar [2]: KODE: Eltern / Mutter / Vater, Heimat, Kindheit/Aufwachsen; KOMMENTAR: Heimat und Eltern , Eltern als Heimar

Marlies 20.1.2017 17:45

Kommentar [3]: Elternhaus, KOMMENTAR: Detaillierte Beschreibung des Hauses und der Landwirtschaft am Beginn der Erzählung , Betonung der Einfachheit , „es war damals so“

Marlies 20.1.2017 17:45

Kommentar [4]: KODE: Geschwister, KOMM: Nach Hausbeschreibung die Geschwister ,

Marlies 20.1.2017 17:46

Kommentar [5]: KODE: Aufwachsen /Kindheit , religiöse Prägung; KOMM: religiöse Prägung in Verbindung mit bäuerlicher Landschaft , christlich und Brauchtum

Marlies 20.1.2017 17:46

Kommentar [6]: KODE: Heimat, Eltern/Mutter/Vater; Familie; KOMM: einfaches Aufwachsen , Eltern haben - daheim sein

Themenanalyse: Kodeliste

Äbtissin
Ankommen
Aufwachsen
Ausbildung
behütet sein / geliebt sein
Berufung
Beziehung
Beziehung vor dem Eintritt
Christus zum Freund geworden
daheim
Ehe
Eintritt
Eltern
Eltern mitteilen
Elternhaus
Entscheidung
Entscheidung gegen Kinder
Erwartung
Erziehung/Sozialisation im Orden
Familie
Frausein
Freundschaft
Fruchtbar
Führung von Oben
für andere da sein
Geborgenheit
gegenseitig unterstützen
Gemeinschaft
Geschwister
Glauben
Gleichgesinnte
Gott
Großfamilie Kinderheim
Gründer
Haus
Heimat
Heirat
in guten und in schlechten Zeiten

Intimität
Jesus
Jugendgruppe/Gleichgesinnte
katholische Erziehung
Kinder
Kinderlosigkeit
Kindheit/Sozialisation
Kontakt zur Familie
Lebensform
Liebe
Liebesbeziehung
mein Platz , mein Weg
meine Kinder
mit Kindern
Mitschwester
Mutter
Mutter Gründerin
Mutter Oberin
Mutterhaus
Mütterlichkeit
Mutterschaft
nicht nach Hause dürfen
Schwester
schwesterlich
Sexualität
Stamm/Herkommen
Tochter
Vater
Verantwortung
Verbindung
Verzicht
Wohngemeinschaft
Wurzeln
zu Hause fühlen
Zuflucht
Zuhause
Zusammenhalt

Anleitung zur Systemanalyse

Anleitung für die Systemanalyse nach Froschauer und Lueger

Quelle: Froschauer & Lueger 2003: 142ff und 225ff

1. Paraphrasierende Analyse

Übernahme der Rolle alltagskompetenter HörerInnen; manifester Inhalt

- Wie lässt er sich in wenigen prägnanten Sätzen zusammenzufassen? (Reduktion der manifesten Inhalte)
- Was ist der manifeste Gehalt des Textes im Sinne einer Alltagskompetenz, eines Alltagsverständnisses?

2. Äußerungskontext: Textrahmen

Warum wurde ein Text in genau dieser Form produziert? (Hineinversetzen in die Rolle der TextproduzentInnen)

- Welche Intentionen könnten hinter dieser Texterzeugung stehen? Welche Botschaft soll vermittelt werden? Welche möglichen unmittelbaren Faktoren nehmen Einfluss?
- Inwieweit könnte die unmittelbare Situation der Texterzeugung Einfluss genommen haben auf die Aussage (Gesprächskontext)?
- Welche Bedeutung könnte die Situation haben, in der dieser Text produziert wurde?
- Welchen Einfluss könnten Ort/Zeit eines Interviews für den/die TextproduzentIn gehabt haben? Wo fand dieses statt; hat sich die interviewte wie auch die interviewende Person dort wohl gefühlt; gab es störende Faktoren, bspw. Straßenlärm oder weitere Anwesende; wie hat sich die Beziehung zwischen den Interviewbeteiligten gestaltet?
- Welchen Einfluss könnte der thematische Rahmen (vorhergehende Erzählungen) auf die auf die Formulierung haben?

3. Äußerungskontext: Lebenswelt

- Welche latenten Handlungs- und Sinnstrukturen und lebensweltlichen Kontextbedingungen liegen der Sequenz zugrunde?
- Welche strukturellen Bedingungen und Sichtweisen der Welt könnten die Gestaltung des Textes beeinflusst haben?
- Welche impliziten Normen, Ideale, Wertvorstellungen, Tabus, etc. zu dem produzierten Text geführt haben? Welche Umstände werden von den TextproduzentInnen (möglicherweise) als selbstverständlich angesehen, haben steten (größtenteils unbemerkten) Einfluss auf das Handeln?
- Warum könnte welche grammatikalische Konstruktion verwendet worden sein?
- Was könnten bestimmte sprachliche Besonderheiten bedeuten? (Wortverwendungen, Wiederholungen, Abbrüche, Versprecher, etc)
- Wie kommen Annahmen zustande (über Themenstellung, über erwähnte Personen, etc)?
- Wie lassen sich die Lebenswelt/das Feld/System/Milieu und der Kontext beschreiben, in dem dieser Text produziert wurde und normalerweise produziert werden könnte?

4. Hypothetischer Wirkungskontext: Interaktionseffekte (in der Lebenswelt)

Was trägt der Text zum Verständnis der Dynamik des Feldes bei? (Übernahme der Rolle distanzierter AnalytikerInnen)

- Inwieweit werden durch die ermittelten Lebensweltbedingungen konkrete Handlungsweisen und -möglichkeiten vorbestimmt, welche werden eingeschränkt?

- Welche Konsequenzen könnte diese spezifische Lebenswelt (aufbauend auf den zuvor ermittelten lebensweltlichen Rahmenbedingungen) für das Handeln der befragten Person zur Folge haben?
- Welche Konsequenzen ergeben sich aus dem gegebenen Kontext, welche Handlungsstrategien lassen sich aus den gegebenen Kontextbedingungen auslesen?
- Welchen Einfluss haben die Lebenswelt und der Gesprächskontext auf die Sicht- und Handlungsweisen der TextproduzentInnen?
- Welche Konsequenzen könnten TextproduzentInnen für ihr eigenes Handeln bzw. das ihres Umfeldes ableiten?

Auswertungsbeispiel Systemanalyse

Systemanalyse: Analysegruppe 1, 24.02.2017, Interview: ZUC001, Judith und Eva-Maria, ab Sequenz 2 etwa Mitte alleine weitergeführt; Auswertungsschema für die Systemanalyse nach Frotschauer/Lueger 2003: 155)

S/Z	Paraphrase	Äußerungskontext	Lebenswelt	Wirkungskontext	Systemeffekte
1/ 1-17	Sie weiß nicht genau wo sie anfangen soll, kommt aus der Nähe von Wien, wichtig Bahnhauptpunkt t; hat dort Kiga, Volksschule und Hauptschule besucht; wichtig für sie der Kindergarten ist von den Don Bosco Schwestern geführt worden; Im Ort ist nicht viel los; nicht viel Verkehr; mit 2 ist sie schon in den Kindergarten alleine zu Fuß gegangen, die Leute plaudern am Weg. Schutzengel war dabei;	Textrahmen Interviewte wurde von ihrer Oberin vorgeschlagen; als Ordensfrau interviewt; war beim Begrüßen sehr nervös; Gespräch hat im Wohnzimmer des Ordens stattgefunden (vertraute Umgebung); möglicherweise versteht sie sich als Botschafterin ihrer Schule und der Gemeinschaft; „Adam und Eva“; Unsicherheit, aller früheste - zeitliche Rahmung: örtliche gibt Sicherheit und rahmt die Erzählung; Satz biblisches Wissen, kulturelles voraus (Adam und Eva)	[Sichtweisen der Welt] Beginnt mit Adam und Eva, dann die Don Bosco Schwestern, bevor sie ihre Mutter erwähnt; fühlt sich eingebettet in ein größeres Ganzes; Verortung räumlich und herkunftsmäßig: Start auf abstrakter Ebene - nicht persönliche sondern grundlegende Ebene; beginnt das Leben? Erste Assoziation auf die Frage ihrer Lebensgeschichte: Die Geschichte des Lebens und nicht IHRES Lebens; Anknüpfungspunkte für Eingang in ihre Erzählung sehr abstrakt: Sinnstruktur wo sie herleitet ist keine persönliche: katholisches Weltbild; „Schutzengel“ wirkt als eine Geschichte, die sie schon öfters erzählt hat - selbstständig aber sie hat ja Sicherheit; Ihr Weg war schon vorgezeichnet: mit der „Schutzengelgeschichte“ Vorbestimmtheit und Faden (auch für die Erzählung); Es wurde ihr erzählt: Selbstbild, dass von anderen ihr erzählt wurde; Beginn der Erzählung mit Erzählung über sie; holt sich Objektivität von außen rein, weil die haben das über sie gesagt; [Sprachlich] dissoziiert sich von sich, bleibt sprachlich in einer Allgemeinheit; Alltagssprachlich, nicht konstruiert; dialekt (selbstverständliches) die Institutionen in ihrem Leben vergleichsweise früh wichtig, und haben ihr Halt gegeben; „fürchtest dich nicht?“ Norm: später gehen und hingebraht - sie nicht, sie alleine und nicht geführt; Don Bosco wichtig, weil möglicherweise sonst nicht so gewesen; selbstsicheres Mädchen, frech, stolze Mutter; [Milieu] ländliches Milieu, Orden eine wichtige Rolle; [Wert] Vertrauen, auch an eine andere Instanz möglich, von Mutter, Geborgenheit, Relevant ist nur mehr, was mit dieser Prägung zu tun hat; deutlich die Verbindung zu den Ordensfrauen ausgeführt; Elternhaus kommt nur über die Russen in die Erzählung; Beziehung zu den Schwestern; Dass sie als Ordensfrau zu dem Gespräch gebeten wurde bringt sie zu dieser genaueren Ausführung;	Interaktionseffekte [was ist möglich, was ist ausgeschlossen] Selbstsicherheit und Beschützte sein tritt sie auch anderen gegenüber: Ich bin verortet ich bin geschützt, vor mir Adam und Eva und über mir ein Schutzengel, kleiner Ort aber selbstbewusst; Hypothese: Leben linear geradlinig weil es geführt wird (zufällig in diesem Ort Don Bosco, Mutter meint sie hat Schutzengel), sie muss sich nicht vergewissern, da ist was beständiges standhaftes, keine Unsicherheit; dafür steht die Schutzengelanknote; In Interaktion mit andern Personen sehr gestärkt; Sie hat Möglichkeiten, sie wird hinausgeführt; Im Kindergarten schon bei den Don Bosco Schwestern und das ist wegweisend; wären das nicht Don Bosco Schwestern dann hätte sie es vielleicht anders erzählt; „Ich war schon als Kind bei den DB-Schwestern“; In ihrer Lebenswelt waren die DB-Schwestern von Anfang an ein wichtiger Teil; Sie verortet sich örtlich in diesem Dorf und geistig sehr schnell bei den DB-Schwestern; „prägend“ kann in mehrere Richtungen sein: Wohin führt das? Könnte auch zu einer Ablehnung der DB-Schwestern führen weil sie ja so aufmüpfig war; Adam und Eva geben Aufschluss über das Weltbild, hält sich nicht damit auf, weil das ist fix, da muss man nicht dazu sagen; Erzählung von jemanden dritten über sie: Anekdoten	Interessiertes System hier: DonBoscoSchwestern, Institution Kiga, VS, HS, Mutter; Mutter scheint jetzt nicht ganz so wichtig; aber eigentlich doch, die der sie Loslassenden, schickenden, führenden, „Schutzengel“ hat sie von ihrer Mutter, System Familie offen, erweitert mit mehr verbunden, ev. mit Adam und Eva, System: Mutter-Schutzengel -Erzählerin: Mutter Funktion loslassen, Schutzengel Funktion Loslassen/Sicherheit/Vertrauen für Beide; Schutzengel ist eine Verbindung zwischen System Familie und System DB-Schwestern; Glaubenssystem mit Subsystem Schutzengel; Referenz für die Dorfgemeinschaft („die Leut“)
2/ 18-30	Sie ist seit dem Kindergarten von „Salesianischen“ begeistert und während der Hauptschulzeit mit den Gruppenstunden vom Leben der und der Beziehung mit	Sie spezifiziert das prägende, sie erklärt ihren Bezug zu den DB-Schwestern; Dass sie als Ordensfrau zu dem Gespräch gebeten wurde bringt sie zu dieser genaueren Ausführung;	Relevant ist nur mehr, was mit dieser Prägung zu tun hat; deutlich die Verbindung zu den Ordensfrauen ausgeführt; Elternhaus kommt nur über die Russen in die Erzählung; Beziehung zu den Schwestern; Sie erwartet scheinbar NICHT so eine liebevolle Beziehung zw. Erwachsenen und Kindern/Jugendlichen oder der Schwestern und Kindern/Jugendlichen;	Interaktionseffekte Eltern nicht so viel bisher vorgekommen; Eltern nicht so für den Spass vielleicht, Jugendlichen erlauben Spass, Schabernak, geliebt fühlen; Schwestern geben Adoleszenten einen Raum; Historische Begebenheit der Russenbesetzung rahmt Geschichte der Schwestern und damit ihre Erzählung;	Schwestern treten als Gruppe in Erscheinung, als ein Akteur; Die Schwestern als bestimmende Akteure für die Strukturierung ihrer Erzählung; Akteure: die Schwestern, die Jugendlichen, die Kinder, die Nationalsozialisten, die Russen; Historische Akteure beeinflussen die Kindheit der Erzählerin und strukturieren ihr Erleben ihre Erzählung; Akteurin „die Schwestern“ sind als Kollektiv weg;

den Schwestern beeindruckt; Beispielhaft kündigt sie eine Anekdote an: dies gefallen hat; bringt sie auf die Historische Verortung: unter den Nazis mussten die Schwestern weg, unter der Russenbesetzung waren sie wieder da, die Russen waren im Ort und in ihrem Elternhaus;	Sie versucht zu erklären, die Schwestern waren lieb, was ihr so gut kam; sie ist so toll; es ist eigentlich nicht so was großes, bewußtes; aber es ist etwas unterscheidendes; es ist nicht selbstverständlich; Beziehungsebene: sie waren einfach lieb; unspezifisch, ein Gefühl; Infixiert und imponiert große Worte: dann einfach und lieb, scheinbar nichts besonderes, aber vielleicht gerade das besonders; Sie überspringt in ihrer Erzählung die Zeit der Volksschule weil zu dieser Zeit die Schwestern nicht da waren (von Nazis vertrieben) Die Erzählung wird strukturiert durch die Berührung mit den DB-Schwestern; erzählt über die Beziehung zu den DB-Schwestern; Thematisch bei der prägenden Kindheit mit den DB-Schwestern; Die Erzählung von dem Weggehen der Schwestern eher abgebrochen; „die Russen“, „die Kinder“, „die Schwestern“, keine Einzelakteure; Erinnerungen	„mir hat das imponiert das Leben der Schwestern“ Wort, „einfach“ häufig; was war da eigentlich so toll; es ist eigentlich nicht so was großes, bewußtes; aber es ist etwas unterscheidendes; es ist nicht selbstverständlich; Beziehungsebene: sie waren einfach lieb; unspezifisch, ein Gefühl; Infixiert und imponiert große Worte: dann einfach und lieb, scheinbar nichts besonderes, aber vielleicht gerade das besonders; Sie überspringt in ihrer Erzählung die Zeit der Volksschule weil zu dieser Zeit die Schwestern nicht da waren (von Nazis vertrieben) Die Erzählung wird strukturiert durch die Berührung mit den DB-Schwestern; erzählt über die Beziehung zu den DB-Schwestern; Thematisch bei der prägenden Kindheit mit den DB-Schwestern; Die Erzählung von dem Weggehen der Schwestern eher abgebrochen; „die Russen“, „die Kinder“, „die Schwestern“, keine Einzelakteure; Erinnerungen	Erzählung an Abwesenheit der Schwestern gebunden; Überspringen der Zeit, in der die Schwestern nicht da waren in der Erzählung; Dass die Schwestern weg müssen, macht sie traurig (Stimme wird leise) Schwestern ermöglichen der Erzählerin ein Handeln, dass sich zu einem Handeln zuhause unterscheidet; „sie ham das verkraftet“ -> wer verkraftet das nicht? Infixiert sein und nicht mehr los kommen von dem Salesianischen -> hat folgen für ihr weiteres Leben;	Der Schabernak gehört zu den Jugendlichen, den Kindern und die Schwestern akzeptieren das; Beziehung zw. Schwestern und Kindern: Vertrauen, Freiheit Erzählerin kann Handeln ohne Sorge über Folgen, weil Schwestern verkraften das Handeln; Das Weggehen der Schwestern strukturiert die Erzählung
3/30-56 Vater war Tischler und Mutter sein beste Gesellin; Eltern verstehen sich gut; Sie ist in der Werkstatt aufgewachsen; Lieber Nägel und Hammer als Puppen; daher kommt ihre technische Begabung meint sie; Nachbarsbub von Wagnerfamilie gleich alt hat mit Puppen gespielt;	Durch die Erwähnung des Elternhauses im Zuge der Erzählung zur Russenbesetzung scheint es für die Erzählerin notwendig ihre Eltern zu beschreiben; Das Elternhaus wird durch die Eltern und deren Beziehung und die Werkstatt erzählt; Die Verbindung zwischen Elternhaus und ihrem Großwerden	Eltern als Team wird betont - möglicherweise ungewöhnlich für diese Zeit; Eltern werden als Einheit verstanden; Werkstatt als ihr Ort des Großwerdens: sie beschreibt sich als besonders, da sie lieber handwerkliches Spiel als mit Puppen - kontrastiert sich mit dem Nachbarsbuben; Betonung des ungewöhnlichen! Es scheint für sie ganz selbstverständlich, dass sie in den Arbeitsbereich der Eltern eingebunden ist; Handwerkerfamilie: Mutter arbeitet neben Vater; (daher ev. auch der ungewöhnlich frühe Kindergartenbesuch?); Die Erzählung über ihr Schlaflager in einer Kiste ist detailliert; möglicherweise eine	Als Mädchen in einer Handwerkerfamilie hat sie Möglichkeiten, die ihr auch typisch Buben zugeschriebene Verhaltensweisen ermöglichen; die Betonung des Kontrasts zum Nachbarsbuben ist für sie besonders erwähnenswert - möglicherweise, weil es etwas ist, was sie als sie besonders betontenswert, weil ungewöhnlich auszeichnet; (vielleicht hat es eine Bedeutung für die weitere Erzählung - technische Begabung, viell. hat die noch eine Bedeutung in der weiteren Erzählung) Es scheint wichtig die Beziehung der Eltern darzustellen: möglicherweise sind die Eltern eine solche Einheit für sich, dass sie da wo anders einen Platz für sich sucht? Sie stellt sich als technisch begabte dar, die ehr nicht mit Puppen spielt - ihre Lebenswelt ist nicht typisch weiblich; möglicherweise bestimmt das	Akteure: Vater, Mutter, Eltern als Einheit, Nachbarsbub, Eltern als Einheit und daher sie früh als Individuum Der Nachbarsbub wird als Vergleichsakteur dargestellt, als ebenso ungewöhnlich unter gleichen Voraussetzungen; Nachbarsbub möglicherweise als Rechtfertigung dafür, dass sie auch ungewöhnlich ist; Soziales System der Handwerkerfamilie: Arbeit als zentrales Element; die Werkstatt als Zentrum strukturiert das Familienleben; Kind läuft mit, wächst mit der Arbeit der Eltern auf; Bekommt keine gesonderte Aufmerksamkeit als Kind sondern als Teil der Handwerkerfamilie; Eltern handeln als Partner in Harmonie; Arbeit und Fleiß als teil des Familienalltags;

		in der Werkstatt wird dargestellt; die Werkstatt ist eine Verbindung zu ihren späteren Fertigkeiten; Die Erwähnung des Nachbarsbuben könnte der Darstellung ihrer Person als besonderes, als deshalb Interviewerte dienen;	Betonung des väterlichen Handelns; Annahme, dass sie ungewöhnlich ist	auch ein nicht typisch weibliches Handeln oder ungewöhnliche Vorstellung von Lebensweisen;	
4/52-56	Sie beschreibt den Vater als Gewohnheitschristen und die Mutter als die Fromme	Die Religiosität der Eltern wird möglicherweise besonders erwähnt, da die Erzählerin vermutet, dies spielt eine Rolle für die Rahmung des Interviews	Es ist notwendig auf die Religiosität der Eltern einzugehen: Unterscheidung Gewohnheitschrist und tatsächlich Fromme; Neben dem Beruf ist die Religiosität der Eltern für die Erzählerin noch zu beschreiben; Die Religiosität gehört zur Norm, zur Lebenswelt; aber es gibt Abstufungen; Beten, Religiosität ist selbstverständlich; Es gibt eine Abstufung der Religiosität: Gewohnheitschrist und tatsächlich Fromme; Nach der Erzählung zur frommen Mutter kommt sie ins Stocken, Pausen, seufzen, und Unterbrechung der Erzählung – die Mutter bleibt im Raum stehen, möglicherweise wäre da noch etwas zu erzählen, dass aber in diesem Rahmen nicht erzählt werden kann (viell. eine intime Erinnerung, ein Schmerz?)	Zur Lebenswelt der Erzählerin gehört Religiosität zur umfassenden Beschreibung der Familie/Herkunft/Eltern dazu, oder sie glaubt es wird im Rahmen des Interviews erwartet; Die Religiosität des Vaters und der Mutter haben scheinbar eine Bedeutung für ihre Erzählung; die Unterscheidung der Religiosität der Eltern ebenso; Dass die Mutter die wahre Fromme ist, scheint eine Konsequenz zu haben, die nicht zu Ende erzählt wird; Gemeinsames Beten am Sonntag durch die Familie; Beten als familiales Handeln;	Mutter und Vater Als verschieden religiös oder verschieden den Glauben ausübend; Das System ist Glauben und Religiosität, in dem es Abstufungen gibt; Nehmen Mutter und Vater auch damit eine andere Rolle für die Erzählerin ein? Die Eltern führen die Tochter in die unterschiedlichen Weisen der Religiosität ein; Die Erzählerin verortet sich damit in einem religiösen Glaubenssystem;
5/57-81	Die Erzählerin greift auf Notizen zurück; sie erzählt wie die Russen 2 Räume bei ihnen und das Nachbarhaus (Gasthaus neben dem Gastwesternhaus) besetzt hatten; in ihrem Wohnhaus waren höhere Offiziere, im Gasthaus die Soldaten vor denen alle Angst haben; Sie erzählt	Diese Sequenz ist die schon angekündigte Begründung warum sie die Schwwestern als so verständnisvoll erachtet; sie will mit der Situation der Schwwestern beschreiben;	Das eigene Elternhaus und das Haus der Schwwestern wird relativ genau beschrieben; das Haus der Schwwestern als klein und ärmlich, das Elternhaus als „eigenes Einfamilienhaus“ zwar klein aber mit einigen Räumen und noch der Werkstatt dazu; das Haus scheint wichtig zu sein, wie gewohnt wird; Die Schwwestern ärmlich, grausam Die Besetzung ist Teil der Geschichte, auch hier eine Abstufung der Besatzer (Offiziere und Soldaten, vor denen die Leute Angst haben); Sie geht davon aus, dass die ZuhörerIn über die Umstände der Besatzung bescheid weiß,	Die Besatzer, die Schwwestern, die Bauern und wir (die Kinder) In der Erzählung zeigt sich die räumliche Nähe zu den Schwwestern; Die Erzählung über die Besetzung der Russen zeigt die Verbindung zwischen Werkstatt und Schwwesternhaus; Die Schwwestern sind in den Alltag der Kinder, auch außerhalb eines organisationalen Rahmens eingebunden; Den Bauern Kürbisse zu stehlen wird als solches nicht streng genommen als stehlen gesehen; -> Ort als für das Kind behütete, wohlgesonnene Umgebung; Russin für „die Leute“ als welche vor denen man Angst hat, aber für die Erzählerin scheinbar als Kind nicht abschreckend für streiche; Warum? Gewohnt, dass Vertrauen kann? Schwestern beschützen sie, sorgen sich um sie;	

den erwähnten Schabernak und wie sich die Oberin fürchtet, dass die Russen schießen würden;				Die Episode zu erzählen ist für die Erzählerin wichtig um die Schwestern zu beschreiben; Thema Sorge, Verständnis;
6/84 - 116 Nachfragephase: Auf die Aufforderung mehr über die Zeit im Kindergarten zu erzählen, sagt die Erzählerin dass sie vom Kiga nichts mehr weiß; erzählt als 10jährige Zuflucht bei den Schwestern gefunden zu haben; erwähnt eine Schwester namentlich; Sie hat mit 10 Heimstunden bei den Schwestern gehabt; relativiert das Wort Zuflucht; Sie hat dort eine Heimat gefunden; kommt dadurch nochmal auf ihre Eltern zu sprechen	Frage beantworten; Erklärung für vorherige Aussage abgeben; Auf Nachfrage zu „Zuflucht“ kommt eine Rechtfertigung, eine Erklärung und dann eine Erzählung über die Eltern; Nachfrage der Interviewerin führt zu einer Rechtfertigung; Erzählung von gehörten als Selbstdarstellung	Erzählung von gehörtem über Kindergartenzeit dient der Selbstdarstellung als lebendiges Kind; es ist notwendig solche Geschichten zu erzählen um das Bild von der Erzählerin in deren Augen möglicherweise zurechtzurücken (Norm: Ordensfrau = fromm, aber sie ist anders) Sie ist schon früh in den Kindergarten gegangen, das betont sie - darin liegt die Annahme, dass das nicht die Norm ist, sich von der Norm abhebt; Heimat und Zuflucht, dort wo man sich wohl fühlt, wo es halt schön ist, wo man hingehört - Werte von Heimat; Hat das Gefühl sich muss sich rechtfertigen und relativiert ihre Eltern als fröhliche Menschen aber doch ernster; relativiert, dass sie viel von ihren Eltern hat, was fröhlich ist in dem sie Sprüche nennt; Gefühl in Verbindung mit Heimat; eher difus: „halt“, „man“ „man“ und „hamma“ statt ich; „ich“ war gern daheim aber „man“ hat sich dort wohlfühlt; Verallgemeinerung als Rechtfertigung (Schämt sie sich, sich außer Haus wohler gefühlt zu haben?) eigentlich sollte man sich zuhause am wohlsten fühlen, obwohl Eltern fröhlich waren, trotzdem bei Schwestern mit Jugendgruppe Heimat	Eigentlich beschreibt sie ein fröhliches zuhause, mit netten Eltern, aber dennoch fühlt sie sich bei den Schwestern wohler, hat dort Heimat und Zuflucht; Zuflucht oder Heimat zu sagen „muss“ gerechtfertigt / relativiert werden -> möglicherweise schlechtes Gewissen den Eltern gegenüber; Rechtfertigung eventuell mit der Aussage: „wo man hin gehört“ und die anderen jungen Leute; gleiches Alter und möglicherweise gleiche Vorstellungen; Vielleicht hat aber die Besatzung doch auch mit der Zuflucht zu tun, es ist aber nicht bewußt? Schlechtes Gewissen gegenüber den Eltern? Sie spricht nicht von ich habe oder ich war gerne sondern man und haben wir usw. distanzierung von sich als Individuum, geht ins Kollektiv;	Mutter in der Rolle der Geschichtenerzählerin aus ihrer Kleinkindzeit, an die sie sich nicht persönlich erinnern kann; Erzählerin durch ihre Mutter gesehen; In der Erzählung durch ihre Mutter kommt sie als „Hannerl“ als „Fratz“ vor, in der Erzählung über ihr zuhause sein bei den Eltern als „ich“, aber bei den Schwestern und in der Jugendgruppe geht sie in der Erzählung in einem Kollektiv auf; „man hat sich“ usw. Wo gehört man hin? Das ist eine Frage die sich stellt und sie merkt wo sie hin gehört; d.h. man muss irgendwo hingehören; nicht alleine sondern zu einer Gruppe; Sprüche stammen von ihren Eltern; Sprüche die sie verwendet, die Teil von ihr sind; damit sind die Eltern da; aber sie gehört nicht zu ihnen, sie gehört ins Kollektiv; Hypothese: vielleicht sind die Eltern ein so starkes Team ein Kollektiv für sich, das sie da keinen Platz hat und sich eine anders Kollektiv sucht; sie lernt aber, dass man sein muss nicht ich, weil ihre Eltern ein Gespinn sind; sucht sich ihr Gespinn; Schwestern bieten ihr Zuflucht Sie kann sich nicht mehr erinnern an die Schwestern, die sind durch die Erzählungen der Mutter schon vor ihren eigenen Erinnerungen in ihrem Leben; sie war ja schon sehr früh im Kindergarten, bevor sie eigene Erinnerungen hat; Schwestern sind Teil ihres Kollektiven Lebens; System der kollektiven Identitäten die eins sind: die Schwestern und wir und die Eltern

Vertrauen ist möglicherweise der rote Faden in ihrer Lebensgeschichte;
Die Erzählung wird strukturiert durch die Berührung mit den DB-Schwestern; bleibt das so? fragen wir in der 2 Sequenz;
Wir warten auf die Eltern; es kommt nichts weltliches vor, keine Geschwister,

10 Glossar

Wenn nicht anders vermerkt, beziehen sich die Erklärungen des Glossars auf das Glossar aus dem Buch von Monika Slouk (2016).

Apostolisch: oder aktiv im Unterschied zu kontemplativ; die Art des Ordenslebens, in der der Glaube an Jesus durch Taten und Worte verkündet werden soll. Apostolische Ordensgemeinschaften führen sogenannte Werke wie Schulen, Heime, Krankenhäuser etc. oder sind in der Mission tätig.

Drei evangelischen Räte: Lebensanweisung aus dem Evangelium: Gehorsam, Armut und Keuschheit/Ehelosigkeit; Beruht auf der Annahme, dass Jesus so gelebt hat und Ordensleute dementsprechend auch so leben sollen.

Ewige Profess: Bindung an den Orden auf Lebzeiten; vergleichbar mit der Hochzeit eines Paares

Gelübde: Das Gelöbnis von Gehorsam, Armut, Keuschheit/Ehelosigkeit

Gehorsam: Der Gehorsam stellt den Menschen durch das an und nach Gott ausgerichtete gemeinsame Leben in die geistliche Gemeinschaft. Der Mensch wird so in die Gruppe eingegliedert (Isenring 1993: 136).

Kontemplativ: eigentlich die Beschreibung einer Haltung, mit besonderer Aufmerksamkeit und Ausrichtung auf Gott; meistens aber gebraucht als Unterscheidung der zwei Arten des Ordenslebens: kontemplativ und apostolisch/aktiv; Kontemplative Ordensgemeinschaften legen den Schwerpunkt auf das Gebet und bewahren die betende Haltung möglichst auch bei der Arbeit.

Noviziat: Lehrzeit im Orden

Novizin: eine Frau, die sich im Noviziat befindet

Oberin: Leiterin einer Gemeinschaft von Ordensschwestern

Postulat: Probezeit, in der eine Frau in der Ordensgemeinschaft lebt und einer beruflichen Tätigkeit innerhalb oder außerhalb der Gemeinschaft nachgeht. Auf das Postulat folgt das Noviziat.

Postulantin: eine Frau, sich in der Zeit des Postulats befindet

Profess-Schwester: eine Frau, die sich als Schwester an Gott und den Orden gebunden hat;

Zeitliche Profess: öffentliches Versprechen, für eine bestimmte Zeit als Ordensfrau zu leben.

Zweites Vatikanisches Konzil: Kirchenreform von 1962-1965, die den Auftrag der pastoralen und ökumenischen Erneuerung und Antwort bzw. Anpassung der Kirche zur/an die moderne Welt hatte. Quelle:

https://de.wikipedia.org/wiki/Zweites_Vatikanisches_Konzil; Zugriff: 10.5.2017