

Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums (Freiburg/Basel/Wien 1966).

<sup>20</sup> S. M. Gilbert, What do Feminist Critics Want?: E. Showalter (Hg.), The New Feminist Criticism (Pantheon Books, New York 1985) 33.

<sup>21</sup> Siehe vor allem D. Spender, Women of Ideas (and What Men Have Done to Them) (ARK Paperbacks, Boston 1983).

<sup>22</sup> Vgl. die neue Reihe des Archivs für Philosophie- und Theologiegeschichtliche Frauenforschung, deren erster Band von Elisabeth Gössmann herausgegeben wurde: E. Gössmann, Das wohlgelehrte Frauenzimmer (München 1984).

<sup>23</sup> Siehe mein Buch: In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Early Christian Origins (Crossroad, 1983). (Deutsche Übersetzung in Vorbereitung.)

<sup>24</sup> Siehe folgende neue Bücher: Elisabeth Moltmann-Wendel, Das Land, wo Milch und Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie (Siebenstern, Gütersloh 1985); E. Sorge, Religion und Frau. Weibliche Spiritualität im Christentum (Kohlhammer, Stuttgart 1985).

<sup>25</sup> M. Joslyn Cage, Woman, Church & State (Persephone Press, Watertown 1980; zuerst veröff. 1893) 237.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

## ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA

War seit 1970 Professorin für Theologie an der University of Notre Dame und ist derzeit «Distinguished Talbot Professor of New Testament Studies» an der Episcopal Divinity School in Cambridge, Massachusetts, USA. Mitbegründerin und Mitherausgeberin des «Journal of Feminist Studies in Religion». In der Bewegung Women-Church engagiert. Neueste Veröffentlichungen: In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Early Christian Origins (Crossroad Publishing Co., New York 1983); The Book of Revelation: Judgment and Justice; Bread Not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation. Anschrift: Holy Wisdom Monastery, Route 4, Box 150, Wake Forest, N. C. 27587, USA.

Mary Collins

### Töchter der Kirche: Die vier Theresien

In ihrer kürzlich erst erschienenen Biographie «Theresa. A Woman» bestätigt Victoria Lincoln, daß die sterbende Teresa von Avila immer wieder den Satz wiederholt habe: «Cor contritum et humilem, Deus, non despicias» – «Ein reuevolles und demütiges Herz wirst Du, Gott, nicht verschmähen.» Sodann soll sie nach Empfang des Viatikums wie zu ihrer *Verteidigung* geflüstert haben: «Nach all dem (oder: am Ende), Herr, bin ich eine Tochter der Kirche»<sup>1</sup>. Viele, die Teresa von Avila seit ihrem Tode im Jahre 1582 verehren, ließen sich von der reichhaltigen Bedeutung dieses auf ihrem Sterbebett gesprochenen Satzes bewegen. In den vierziger Jahren unseres Jahrhunderts verfaßte ein französischer Karmelit ein halb volkstümliches, halb wissenschaftliches Handbuch zur Spiritualität der Karmeliten, dessen zweiten Band er mit dem Titel «*Ich bin eine*

*Tochter der Kirche*» versah. Man übersetzte das Werk ins Englische und deponierte es gemeinsam mit den Übersetzungen der Schriften Teresas in den Regalen der Klöster, Priesterseminare und Pfarrhäuser in den Vereinigten Staaten. Der Sprachgebrauch «Tochter der Kirche» war selbst ohne den zugehörigen historischen Kontext von hinreichender Klarheit und Einfachheit, die zu vermitteln schien, worauf es bei der sich berufen fühlenden römisch-katholischen Frau allein ankomme.

Der vorliegende Aufsatz, welcher in einem Heft erscheint, das sich mit der Unsichtbarkeit der Existenz der Frauen in der Kirche beschäftigt sowie mit der kirchlichen Arbeit im Bereich der theologischen Reflexion, nimmt die eindrucksvolle Sichtbarkeit von vier Frauen mit Namen Theresa zum Ausgangspunkt; vier Frauen, die für alle erkennbar Töchter der zeitgenössischen Kirche sind. Sie sind in dieser Hinsicht völlig ungewöhnlich, denn obwohl die Kirche Millionen von Töchtern zu ihren Mitgliedern zählt, bleiben die meisten von ihnen unsichtbar, sind unbekannte Frauen, anonyme Ehefrauen und Mütter, namenlose «gute Schwestern», «gottesfürchtige Nonnen» und «selbstlose» alleinstehende Frauen. Der Frage, welche Strukturen und sozialen Kräfte für diese Unsichtbarkeit der

meisten Kirchenfrauen sorgen, widmen sich andere Aufsätze des vorliegenden Heftes. Was im Falle der vier Theresien – von Teresa von Avila, Thérèse von Lisieux, Mutter Teresa von Kalkutta und Theresa Kane aus den Vereinigten Staaten – besonders interessant ist, ist die Paradoxie ihrer öffentlichen Wirksamkeit in einer Institution, die ihre weiblichen Mitglieder normalerweise verbirgt bzw. verschweigt.

Diese Paradoxie ist unser Thema. Man könnte einwenden, daß die erhöhte Sichtbarkeit dieser Frauen in der Kirche das Verschweigen ihrer wirklichen Identitäten und die Manipulation ihrer Persönlichkeiten geradezu herausfordere. Wenn aber die Lebenswirklichkeit dieser Theresien, deren reichhaltiges Leben von symbolischer Tiefe war, auf den Typus der normalen Frau in der Kirche reduziert wird, dann werden damit nicht nur die historischen Theresien, sondern mit ihnen auch alle anderen Frauen zum Schweigen gebracht. Es trifft jedoch ebenso zu, daß Symbole ihre eigene Dynamik haben und einer solchen Maßnahme der Reduzierung auf einen bestimmten Typus durchaus widerstehen können. Früher oder später wird irgendein Ereignis aus dem Leben der vier Frauen mehr von der darin verborgenen und von offizieller Seite verheimlichten Kraft preisgeben, als den offiziellen Schöpfern der Vorbilder lieb sein kann.

Victoria Lincoln äußert zu der selektiven Präsentation der geschichtlichen Wahrheit Teresas von Avila im Verlauf der vergangenen vier Jahrhunderte: «Ich möchte gerne glauben, Gott selbst wollte, daß sich die Welt ihrer genauso erinnert und bedient, wie sie es tatsächlich tat; ich möchte dies glauben in der Hoffnung, daß man auf diese Weise das von ihrer Realität Erhaltene gebliebene in einer Zeit wird besser verstehen können, die in der Lage ist, das Leben und, ja, die Heiligkeit dieser Frau als das zu respektieren, was es in Wirklichkeit ist.»<sup>2</sup>

Um die Paradoxie des Falles der vier Theresien besser verstehen zu können, ist es zunächst wichtig, einen Blick auf die selektiven volkstümlichen Darstellungen des Lebens der vier Frauen sowie die Wirkung eines solchen selektiven Vorgehens zu werfen. Sodann wird es möglich sein, einige Fragen zum Verlauf des gesamten Vorgangs zu stellen.

#### *Die vier Theresien*

Zufällig tragen die vier Theresien, die sich in letzter Zeit einer neuen internationalen Be-

rühmtheit und allseitigen Bekanntheit erfreuen – was sie für diese Studie erreichbar werden ließ – sämtlich den Namen Theresa. Das weitverbreitete Interesse an den vier Theresien ist mühelos anhand einer Durchsicht der in den Jahren 1970 bis 1984 erschienenen Periodica nachzuweisen. Während der vergangenen fünfzehn Jahre führten gewisse, im Brennpunkt des Interesses stehende Ereignisse zu einer zeitweiligen Intensivierung des Interesses am Leben der vier Gestalten.

Im Jahre 1970 wurde *Teresa von Avila* von Papst Paul VI. die Würde einer «Kirchenlehrerin» verliehen. 1982 rief der Karmeliterorden die Kirche auf, das vierhundertjährige Jubiläum ihres Todes feierlich zu begehen. Vor allem diese beiden zentralen Ereignisse sorgten dafür, daß volkstümliche ebenso wie gelehrte religiöse Zeitschriften den spanischen Karmeliterorden im Auge behielten<sup>3</sup>.

Die Hundertjahrfeier des Geburtstages von *Thérèse von Lisieux* im Jahre 1973 gab den Anlaß für eine Belebung des Interesses an Thérèse Martin, der «Kleinen Blume», und regte zu neuen volkstümlichen Darstellungen und gelehrten Studien an, die sich mit dieser französischen Karmeliterin aus dem neunzehnten Jahrhundert und ihrer «Spiritualität des unscheinbaren Weges» ausführlich beschäftigten. Diese anhaltende Popularität, die sich zum Zeitpunkt ihrer Heiligsprechung im Jahre 1925 bereits überzeugend durchgesetzt hatte, sorgte dafür, daß die ohnehin schon weithin bekannte Kirchenfrau anläßlich ihrer Hundertjahrfeier erneut in den Vordergrund rückte<sup>4</sup>.

*Mutter Teresa von Kalkuttas* Sichtbarkeit und Popularität durchzieht unsere Zeit. Im Jahre 1970 verlieh ihr Papst Paul VI. den «Friedenspreis Johannes XXIII.», 1979 erhielt sie auch den Friedensnobelpreis. Die ganze Epoche hindurch konnte die Öffentlichkeit offenbar nicht genug von der noch lebenden indischen Heiligen hören, von Agnes Gonxha Bojaxhiu aus Albanien, die zwanzig Jahre lang Mitglied der irischen Kongregation der Schwestern von Loreto war und dann ihre Kommunität verließ, um sich in den Dienst einer neuen Arbeit inmitten der Armen zu stellen und zu Mutter Teresa zu werden. 1984 dokumentierte sich die Bedeutung dieser siebzugjährigen heiligen Frau für die volkstümliche religiöse Kultur der englischsprachigen Welt in der Darstellung ihres Lebens in Form eines Comic-Buches; eine literarische Gattung, die

geeignet ist, die Massen der Jugendlichen zu erreichen<sup>5</sup>.

*Theresa Kane* war im Jahre 1979 Generaladministratorin der nordamerikanischen Sektion der Barmherzigen Schwestern der Römischen Union sowie gewählte Präsidentin der «Leadership Conference of Women Religious», der offiziellen Konferenz der Oberinnen in den Vereinigten Staaten. In dieser Eigenschaft begrüßte sie Papst Johannes Paul II. anlässlich seines Pastoralbesuches in den Vereinigten Staaten im Herbst des Jahres 1979. Ihre Rede umfaßte nicht mehr als sechshundert Worte. Was sie dennoch denkwürdig machte und zum überschattenden Ereignis des gesamten Kontextes ihres eigenen Lebens werden ließ – aber auch zum überschattenden Ereignis der Taten der Barmherzigkeit ihrer Mitschwestern durch ein ganzes Jahrhundert hindurch und des hingebungsvollen Lebens von Hunderttausenden von Ordensfrauen in den Vereinigten Staaten sowie des Treuegelöbnisses gegenüber der Kirche, das sie Johannes Paul selbst überbrachte – war der schlichte Satz: «Ich bitte Sie dringend, Eure Heiligkeit, sich den Stimmen der Frauen dieses Landes zu öffnen und auf sie einzugehen, deren Wunsch es ist, ihren Dienst in der Kirche und durch sie als voll partizipierende Mitglieder zu versehen.»<sup>6</sup> Im darauffolgenden Jahr erhielt Theresa Kane eine Auszeichnung als prominente U.S.-Katholikin, eine Ehrung, die die Herausgeber der populären religiösen Monatsschrift «*U.S. Catholic*» vorzunehmen pflegen.

Nicht allein der Zufall gleicher Namen, der mit den kirchlichen Begleitumständen einhergeht, die zu der öffentlichen Bedeutsamkeit der Frauen führten, fordert eine Kommentierung der Geschehnisse heraus. Bezeichnenderweise haben auch alle vier Frauen ihr Erwachsenenleben in etablierten kirchlichen Kommunitäten für Frauen zugebracht, als deren Mitglieder sie einst ein Gelübde ablegten. Keine von ihnen ist außerdem verheiratet oder alleinstehend. Ihre persönlichen Lebensgeschichten weisen ferner periodisch auftretende Leitmotive sowie wiederholte Auseinandersetzungen mit jenen kirchlichen Gegebenheiten auf, die sich aus der Sicht unabhängiger Frauen darboten.

Zwei der Theresien, Theresa Kane und Thérèse von Lisieux, wagten es, sich in direkter Weise an den Papst zu wenden, um Ziele zu erreichen, die nicht mit den üblichen Normen des kirchlichen Lebens übereinstimmten. Zwei andere,

Theresa Kane und Teresa von Avila, waren der starken öffentlichen Mißbilligung von Kirchenmännern ausgesetzt, die abwechselnd ihre Diskreditierung betrieben und sich für ein Mehr an Kontrolle stark machten. Wieder zwei Theresien, Theresa Kane und Thérèse von Lisieux, zogen in offener Weise die undenkbbare Möglichkeit in Betracht, daß auch Frauen von Gott zu einem priesterlichen Amt innerhalb der Kirche berufen sein könnten. Und zwei Theresien, Teresa von Kalkutta und Teresa von Avila nahmen von der vertrauten Gemeinschaft und dem vertrauten Habit des Ordens, in dem sie ihre Gelübde abgelegt hatten, Abschied, um ihrer wahren Berufung zu folgen.

Auf jede der vier Theresien trifft zu, was ein unlängst zur Person Thérèses von Lisieux geäußertes Gelehrtenurteil besagt. Joan Wolski Conn kommentierte die illusorische Auffassung, wonach Thérèse Martin dem traditionellen Vorbild für Weiblichkeit entspreche, dem «süßen, fügsamen, kindhaften, nur zu Gefallen anderer lebenden» Frauentypus. Joan Wolski Conn: «... ein eingehender Blick auf die Tatsachen deckt das Gegenteil auf. Thérèse ist eine starke, kreative und reife junge Frau, die unabhängig und ursprünglich dachte und so ein unverfälschtes Selbst in eine freiliebende Beziehung zu Gott einbringen konnte.»<sup>7</sup>

Die beiden von Conn festgestellten Frauentypen legen zwei Möglichkeiten nahe, sich als «Tochter der Kirche» zu erweisen. Die Biographien aller vier Frauen wurden der Öffentlichkeit allerdings mehr oder weniger durchgehend im Sinne des bevorzugten traditionellen Frauentyps präsentiert. Für jene, die ein «Leben-nur-zu-Gefallen-anderer»-Modell als das für die Realität einer Kirchenfrau geeignete Vorbild favorisierten, stellte die knifflige Frage, die Theresa Kane in aller Öffentlichkeit an die Kirchenmänner richtete, eine Quelle der Verlegenheit, Verwirrung, Bestürzung und Verärgerung dar. Während ihres nur kurzen Erscheinens trat Theresa Kane als unabhängige Frau auf, die durchaus in der Lage war, ein eigenständiges unorthodoxes Denken zu wagen. Viele der verwirrten, bestürzten und verärgerten Zuschauer der internationalen Fernsehsendung sahen sich damit zu dem Urteil veranlaßt, daß die Loyalität dieser Frau in Zweifel zu ziehen sei, daß sie eine Gefahr für den Glauben und das Wohlergehen der Kirche darstelle, ja, daß man sie in der Tat für ein böses Übel halten müsse.

Diese neuere Zusammenfassung der Bewertung und Interpretation des Falles Theresa Kane wird nicht von ungefähr an dieser Stelle zugänglich gemacht. Es handelt sich vielmehr um das Resultat einer wochenlangen sorgfältigen Untersuchung des Archivmaterials der «Leadership Conference of Women Religious» (LCWR), das man mir im Jahre 1980 zur Verfügung stellte. Das Sekretariat hatte mich um Mitwirkung bei der Auswertung der fünftausend Briefe gebeten, die es als Reaktion auf die seitens ihrer Präsidentin an den Papst gerichteten Begrüßung im Namen aller Ordensfrauen der Vereinigten Staaten erhalten hatte.

Wenn in dem oben zitierten Schlüsselsatz auch nicht das Wort «Priestertum» aufgegriffen wurde, so fand das offiziell Unvorstellbare, Undenkbare und Unaussprechliche nichtsdestoweniger seinen Widerhall im ganzen Land und in der ganzen Welt. Die Flut der in das Sekretariat der LCWR eingehenden Briefe äußerte sich weitgehend anerkennend. Ihr Ton war weniger beißend als vielmehr erregend. Interessant ist, daß sich das Motiv «Töchter der Kirche» wie ein roter Faden durch sämtliche Briefe hindurchzog.

Die Ereignisse führten zu einer weitverbreiteten Kenntnisnahme der auf ihrem Sterbebett geäußerten Apologie Teresas von Avila, von der man sich eine Hilfe zum besseren Verständnis des Zusammentreffens Theresa Kanes mit Johannes Pauls II. am 7. Oktober 1979 versprach. Viele Briefe datierten von Mitte Oktober, einer Zeit also, die zwischen den Gedächtnisfesten der beiden Theresien aus dem Karmeliterorden liegt (3. 10. und 15. 10). Der liturgische Kalender regte sicherlich beides an, das Schreiben der Briefe ebenso wie die vergleichende Gegenüberstellung der beiden Theresien. Was aber gab den Briefschreiberinnen so prompt die Wendung «Tochter der Kirche» an die Hand? Bezogen sie den Ausdruck aus ihrer früheren geistlichen Lesung? Erinnernten sie sich an ihn aus irgendwelchen Exerzitienvorträgen? Oder handelt es sich um einen in Vergessenheit geratenen Buchtitel? Ganz gleich, was es auch war, das rhetorische Rüstzeug war zur Hand. Dieses immer wiederkehrende Bindeglied brachte mich auf eine geeignete Untersuchungsmethode sowie auf die Arbeitshypothese meiner im Jahre 1980 durchgeführten Untersuchung.

Eine Inhaltsanalyse erbrachte die Profile der seitens der Verfasserinnen der Briefe wahrgenommenen charakteristischen Eigenschaften

und Verhaltensweisen einer echten «Tochter der Kirche». Die detaillierten Ergebnisse dieser Untersuchung beziehen sich aber nicht unmittelbar auf dieses Konzept von einer kontrollierten Sichtbarkeit der Frau in der Kirche; allenfalls insoweit, als sie die Bedeutung der projizierten *persona* deutlich als die Art und Weise erkennen lassen, in der man sich auf die sichtbaren Kirchenfrauen bezieht. Insgesamt gesehen enthüllen die Briefe mehr über die Vorgänge der symbolischen Aneignung der Realität, als daß sie auch nur über fünf Minuten des wirklichen Lebens Theresa Kanes Auskunft geben könnten.

Diejenigen, die über ein Jahrzehnt hinweg oder länger die feministische Gelehrsamkeit verfolgten, sind sicher nicht überrascht, wenn sie hören, was meist von Seiten derer zum Ausdruck gebracht wurde, deren Schreibmotiv die Bekundung ihres Mißfallens bezüglich dessen war, was man im allgemeinen an Meinungen über die Gutartigkeit oder Bösartigkeit von Frauen sehen und hören kann. Die Kriterien zur Bestimmung von Tugend und Frömmigkeit einerseits und Bosheit und Gottlosigkeit andererseits bezog man in diesen Fällen überwiegend aus einem traditionellen Verständnis, das als gläubige Kirchenfrau diejenige Frau anerkennt, die «ausschließlich zu Gefallen der Kirchenmänner lebt». Dort, wo dieses Vorbild als Prüfstein für die Interpretation eines Vorfalls geschätzt wurde, geriet jede Frau zwangsläufig in Verdacht, die offenbar an einem «Wachsen über die konventionellen Rollen hinaus» interessiert war oder »eine autonome, erwachsene Persönlichkeit anstrebte«. Gemessen an diesen Standardkriterien, zählte Theresa Kane nicht zu den echten Töchtern der Kirche. Interessanterweise boten die so Urteilenden aber eine oder gleich mehrere der anderen Theresien – von Kalkutta, Avila oder Lisieux – als Beispiel für eine typische Tochter der Kirche an.

Ebenso wenig wird überraschen, daß diejenigen Verfasserinnen eines Briefes, die Theresa Kane als authentische Tochter der Kirche anerkannten, sich bei ihren Soll-Vorstellungen von dem, was eine gute Frau auszeichne, von feministischen Anregungen leiten ließen. Ihrer Meinung nach ist sie eine mutige, offene und aufrichtige Frau, fähig zur Originalität und glaubwürdig in ihrer Wahrheitssuche. Um es aber zu wiederholen, diese Briefschreiberinnen bezogen sich auf alle vier Theresien, wenn sie Beispiele für Risikobereitschaft aus den Biographien der The-

resien zitierten; oder Beispiele vor allem für die Bereitwilligkeit, ein konventionelles Denken zu überwinden und sich voll in eine Liebe zu Gott und der Kirche einzulassen.

Tatsächlich hatten alle vier Theresien ihre eigenen Ansichten und drückten diese auch aus, in das Papsttum betreffenden Angelegenheiten etwa, in Fragen des Priestertums oder der Anpassung an die etablierte Ordnung. Im späten neunzehnten Jahrhundert durchbrach die junge *Thérèse Martin* das päpstliche Protokoll, um direkt mit dem Papst sprechen zu können. In einer öffentlichen Audienz störte sie die übliche Rangordnung, um Papst Leo XIII. in einer persönlichen Sache anzusprechen; es ging um ihren Wunsch, in den Karmeliterorden einzutreten, um so Gott zu dienen. Gegen Ende ihres kurzen Lebens ging Thérèse Martins Verlangen, Gott zu dienen, dann weit über das Denkbare und weit über die angemessene Rolle einer Karmeliterin hinaus. Kurz vor ihrem Tode schrieb sie einer Schwester: «Ich fühle die Berufung zum *Priester* in mir» (Betonung im Original). In diesem Zusammenhang vermerkte sie auch, es könne keinen Zweifel geben, daß es richtig sei, ihrem Wunsche zu entsprechen, denn ihre wahre Berufung liege darin, die Braut Jesu, eine Karmeliterin und Mutter der Seelen zu sein.

Dazu kam es jedoch nicht. Der Tod ersparte ihr die schmerzliche Konfrontation mit der Kirche des späten 19. Jahrhunderts und einem anderen Papst in dieser Berufsangelegenheit. Ihr bereits herannahender Tod war ihr nicht Grund genug, diese Frage hintanzustellen. Sie legte sie in einem handschriftlichen Manuskript nieder, als Nachlaß für die Kirche des 20. Jahrhunderts, damit sie darüber nachdenke<sup>8</sup>. Trotz ihrer wirklichen Bereitschaft, auch das Verbotene in ihre Erwägungen miteinzubeziehen, zeigt die «Kleine Blume», wie sie von der Kirche zur allgemeinen Nachahmung empfohlen wird, weder Originalität noch Kühnheit. In stereotyper Weise bezeichnet man sie als selbstlos und gehorsam ergeben. Wozu? Welchem Zweck dient dies? Und wessen Zweck?

*Teresa von Avilas* Berufung zu einem Leben im Gebet führte zwar nicht dazu, daß sie die Berufung zum Priester in sich verspürte. Doch unterdrückte auch sie ihre eigenen charakteristischen Empfindsamkeiten und Bestrebungen nicht, wenn diese mit denen ordinierter Kirchenmänner in Konflikt gerieten. Ihr kritischer Biograph Lincoln hielt fest, daß «Teresa ihrer inne-

ren <Stimme>, den Zeichen oder Symbolen ihrer meditativen Erfahrungen in größter Treue verpflichtet war». Doch bekam sie die Verwicklungen der Frau zu spüren, die sich «an mehrere Theologen, Beichtväter und Vorgesetzte gleichzeitig bindet» und richtete sich ihre Situation schließlich so ein, daß sie nur ihrer eigenen Stimme zu folgen hatte; andernfalls gäbe es ständig jemanden, «der anordnen wolle, was die <Stimme> gebietet»<sup>9</sup>. So widersetzte sie sich der Kontrolle seitens ihrer kirchlichen Vorgesetzten und der Spanischen Inquisition und entkam ihnen auch. In diesen Konfrontationen erwies sie sich als zäh und hartnäckig; sie vertraute darauf, daß kein Theologe und keine kirchliche Autorität in der Lage sein würde, das, was sie innerlich erfuhr und wußte, erfolgreich anzufechten. Dennoch unterdrückt die Kirche, die diese Frau kanonisierte und zur Kirchenlehrerin erklärte, die Erinnerung an diesen konfliktreichen Vorgang, in dessen Verlauf eine unabhängige Frau der Kirche ihre Lehre darlegte und obsiegte. Warum? Zu welchem Zweck? Und zu wessen Zweck?

Auch *Mutter Teresa* behauptete sich in ihrer Auffassung ihrer Berufung und ließ sich nicht durch etablierte Institutionen und anerkannte Verhaltensweisen abschrecken. Es ist deshalb ausgesprochen ironisch, wenn diese unabhängige albanische Kirchenfrau Agnes Gonxha Bojaxhin, die in den vierziger Jahren ihre ursprünglich eingegangene Verpflichtung ohne weiteres hintansetzte, um ihren Vorsätzen vor Gott nachzukommen, als Mutter Teresa schließlich zum Symbol für die Konformität der Frau mit kirchlichen Strukturen wurde. Diese Rolle bzw. Maske fand zwar die bekräftigende Zustimmung der Kirchenmänner, vom Papst über den örtlichen Pfarrer bis hin zum Priesterjournalisten, wurde von der Biographie der Heiligen jedoch Lügen gestraft. Es gilt dem Rätsel auf die Spur zu kommen, wie aus der Lebensgeschichte einer selbständigen, autonomen und anspruchsvollen Frau durch ein erfolgreiches Neuerzählen ihrer Geschichte die Sage von einer willfähigen Tochter der Kirche werden kann.

### *Eine Typologie und ihr Gebrauch*

In der Diskussion um die Sichtbarkeit der vier Theresien wurden häufig die Begriffe *persona*, *Typ* und *Symbol* zur Deutung herangezogen. Sie bedürfen einer sorgfältigen Unterscheidung,

wenn wir in der vorliegenden Untersuchung des Phänomens der gelegentlichen Sichtbarkeit einiger Kirchenfrauen in einer Institution, die es ansonsten vorzieht, die Gegenwart der Frauen zu verbergen, weiterkommen möchten.

C. G. Jung borgte sich das lateinische Wort *persona*, um die Maske der handelnden Person zu bezeichnen, ihr «der Welt zugewandtes Gesicht», welches ihre Antwort auf die Anforderungen der Gesellschaft darstellt. Nach Jungs Persönlichkeitstheorie ermöglicht die *persona* dem Einzelnen einen Kompromiß zwischen seinen tiefliegenden inneren Eingebungen einerseits und der kollektiven Situation andererseits, welche ihm die gesellschaftlichen Erwartungen bezüglich eines angemessenen Rollenverhaltens sowie die zugehörigen Einstellungen nahebringt<sup>10</sup>. Innerhalb des kirchlichen Milieus ist die konventionelle Rolle der «Tochter der Kirche» zwar nicht mit der reichhaltigen Komplexität jener Frau ausgestattet, deren Biographie Auslöser für die Prägung der Wendung «Tochter der Kirche» war, dafür zeichnet sie aber jenes altehrwürdige Gesamt von Verhaltensweisen und Einstellungen aus, welches im vorliegenden Heft von CONCILIUM erörtert wird. Die Absender der Briefe von 1979 legten ein eindeutiges Zeugnis von dieser Verengung ab. Die Frauen in den etablierten Gemeinden wurden systematisch darauf hin sozialisiert, sich das anzueignen und zu pflegen, was Psychologen als die «öffentliche Maske» bezeichnen.

Man muß kein systematischer Jungianer sein, um in den Biographien von Teresa von Avila, Thérèse von Lisieux und Mutter Theresa von Kalkutta das zu erkennen, was ein Jungianer wahrscheinlich als eine erfolgreiche Anpassung an Rollenerwartungen durch die Verinnerlichung einer geeigneten *persona* bezeichnen würde. Jeder der vier Frauen gelang es, ein funktionierendes Gleichgewicht innerhalb der eigenen Identität als Frau in der Kirche herauszubilden, indem sie einerseits ihre zulässige Rolle übernahm und andererseits eine Überidentifikation mit ihrer *persona* mit Erfolg vermied, so daß sie es gleichzeitig wagen konnte, ihren eigenen inneren Eingebungen Ausdruck zu verleihen.

Jeder einzelne Fall einer Lösung aber, die diese Frauen in ihrem konfliktreichen Kampf zwischen den Oberflächen- und Tiefenanforderungen ihres Lebens fanden, liefert einem Biographen oder Hagiographen ausreichendes Material, das eine Darstellung des Lebens in der

Arbeit dieser Frauen als das Leben und die Arbeit von konventionellen «Töchtern der Kirche» erlaubt. Diese selektiven Fallschilderungen sind leicht auf die Zwecke der Institution abzustimmen, eine Tatsache, die kurz des näheren betrachtet werden soll. Zunächst ist es erforderlich, sich den «Bruch» mit der traditionellen Rolle einer Tochter der Kirche anzusehen, der im Jahre 1979 beim öffentlichen Auftreten *Theresa Kanens* und Papst Johannes Pauls II. erfahren wurde, ein Bruch, der innerhalb der Institution entsprechende Emotionen auslöste.

Sollte man nicht einfach vorschlagen, den «Fehler», der in dem erwähnten Ereignis zutage trat, in der vorausgegangenen Auflösung der traditionellen gesellschaftlichen Erwartungen bezüglich der Frauen geziemenden Rollen, Verhaltensweisen und Einstellungen zu suchen? Das traditionelle «der Welt zugewandte Gesicht», das alle in einer traditionellen religiösen Kultur lebenden Frauen verinnerlicht haben, geriet unter den prüfenden, äußerst kritischen Blick feministisch Denker; sie erkannten die auf den Mann konzentrierten patriarchalischen Grundlagen der traditionellen weiblichen *persona* und deckten sie auf. Die Ablehnung der traditionellen *persona* der Frau beseitigt allerdings noch nicht den Mangel an ausführbaren sozialen Rollen, die dem menschlichen Verhalten eine hilfreiche Orientierung geben können. Und in der Tat weist der weiter oben zitierte Artikel Conns über Thérèse von Lisieux darauf hin, daß neue Verhaltensweisen der Frau in der Kirche und Verhaltenserwartungen an sie im Entstehen begriffen sind. Diesesmal entwickeln sie sich aber unter dem maßgeblichen Einfluß einer feministischen Reflexion von Erfahrungen, die Frauen selbst machen.

Interessanterweise spiegeln solche neuen Verhaltenserwartungen das Verhalten von traditionellen Frauen wider, wie das Teresas von Avila, Thérèses von Lisieux und Mutter Teresas und zwar genau dort, wo sie es wagen, sich im Hinhören auf die tieferen inneren Eingebungen ihrer Seele und ihres Geistes über eine *persona* hinwegzusetzen. Das «abweichende Verhalten» der feministischen Frau besteht in der offenen Anerkennung derjenigen Aspekte der Wahrheit von Frauen, die vordem zwar auch schon wirksam, jedoch verdeckt waren durch die angepaßte Konformität einer sozial akzeptablen Frauenrolle. Die Ansicht, wonach es sowohl eine traditionelle wie auch eine neu entstehende feministische

Tochter-der-Kirche-*persona* gibt, kann Licht in diesen charakteristischen Balanceakt bringen, welcher für die Biographie der vier Theresien kennzeichnend ist.

Wir müssen aber auch der Dynamik der Institution Rechnung tragen, die solchen Frauen Sichtbarkeit gewährt oder nicht, und sie entweder zu nachahmenswerten Vorbildern befördert oder zur *persona non grata* erklärt. Institutionen behaupten ihren Fortbestand und ihr Wohlergehen mit Hilfe öffentlicher Rituale, die soziale Beziehungen feiern und bestätigen<sup>11</sup>.

Der Kult der Heiligenverehrung ist der rituelle Ausdruck des Glaubens an eine Gemeinschaft von Heiligen, der über Kultur und Geschichte hinausweist. Der Kult speist sich aus einer begrenzten Anzahl von normativen Konstrukten bzw. Typisierungen heiliger Männer und Frauen. Die revidierte römische Liturgie beispielsweise bietet Frauen nach wie vor zwei generelle Vorbilder einer Heiligkeit an: Die jungfräuliche und die nicht jungfräuliche Heilige<sup>12</sup>. Die Terminologie suggeriert selbst innerhalb dieser engen Klassifizierung noch einen bevorzugten Status; dieser marginalisiert die verheirateten Christenfrauen, obwohl sie zahlenmäßig die ansehnlichste Erwachsenenpopulation innerhalb der Gesamtkirche darstellen.

Jeder dieser als heilig betrachteten Frauentypen dient der Bestätigung einer *persona*. In der kirchlichen Literatur am höchsten entwickelt ist die der Jungfrau, der Frau also, deren Rolle ausgerechnet durch ihren Bezug zu Institutionen definiert ist, die direkt der Amtsautorität der Kirchenmänner unterstehen. Somit fügen sich diejenigen Töchter der «Mutter Kirche», welche Mitglieder geistlicher Gemeinschaften sind, in direkter Weise in die Arbeit der Institution und deren Selbstbehauptung ein und geraten damit vermehrt unter den prüfenden Blick bzw. die Kontrolle jener Kirchenmänner, die in *persona ecclesiae* sind. Die kirchliche Förderung der Verehrung Teresas von Avila, Thérèses von Lisieux und Mutter Teresas mit ihrer selektiven Betonung der femininen *persona* – anstatt der Würdigung der komplexeren historischen Persönlichkeiten – fördert die öffentliche Verinnerlichung der in der *persona* der idealen Kirchenfrau enthaltenen Werte, Einstellungen und Verhaltensweisen. Hierunter zählen Loyalität gegenüber der Kirche und Gehorsam gegenüber der Weis-

heit ihrer männlichen Leiter; der bescheidene verborgene Dienst für Gott und der jederzeit verfügbare, zeitlose Dienst an den Schwachen und Leidenden dieser Welt.

Der arglose Versuch Theresas Kanes, sich mit ihrer Frage zum Thema «Frauen und Kirche» dem Papst zu nähern, verhalf ihr dazu, zu einem klassischen Fall einer *persona non grata* zu werden, zu einer Person, die gegen Rollenerwartungen verstößt. Eine Frau, die sich direkt und klar äußert, indem sie schwierige Fragen stellt, mag eine feministische *persona* von normativer Bedeutung sein, sie ist aber nicht die *persona*, die bei Kirchenmännern Anklang findet. Folglich wurden Theresa Kane und viele andere ebenso dem Ordensstand angehörende Frauen in den Vereinigten Staaten als Unpersonen behandelt, und es wurde ihnen die an sich übliche menschliche Höflichkeit von den Kirchenmännern des Vatikans und der örtlichen Kirche vorenthalten. Sie selbst sind dennoch nicht mehr gewillt, diese zwar gutgeheißene, ansonsten aber dysfunktionale *persona* beizubehalten. Die kirchlichen Autoritäten verfügen allerdings noch nicht über andere Orientierungen, die ihnen den Umgang mit den Karmeliterinnen und den Barmherzigen Schwestern ermöglichten. So sind sie in einem ganz wörtlichen Sinne unfähig, mit Frauen schlicht wie mit menschlichen Personen umzugehen. Die Folge sind die gegenwärtig sich abzeichnende Sackgasse sowie Versuche, die feministischen Ordensfrauen in der Kirche kleinzuhalten.

Mittlerweile haben feministische Gelehrte damit begonnen, neu überarbeitete Darstellungen des Lebens der französischen und spanischen Theresien vorzulegen; Berichte, die ihre jeweilige *persona* aufbrechen und eindrucksvoll die Symbolik von Frauen aufdecken, deren Leben durch den reichhaltigen Doppelsinn ihrer weiblichen Humanität gekennzeichnet ist. Eine kritische feministische Studie der Lebensgeschichte Mutter Teresas von Kalkutta ist in Bearbeitung. Die seitens der Kirchenmänner aufrechterhaltene Förderung der drei Theresien in der ihnen willkommenen spezifischen Vorbildfunktion für Frauen mag als unbeabsichtigtes Resultat die Bloßstellung der Unzulänglichkeit der traditionellen *persona* der Frau zeitigen und damit eine echte theologische Reflexion über das Auftreten neuer Töchter der Kirche anregen.

<sup>1</sup> V. Lincoln, *Teresa: A Woman* (State University of New York Press, Albany 1984) 420–421.

<sup>2</sup> AaO. 425.

<sup>3</sup> Die Bibliographie ist umfangreich; die meisten Studien sind in spanischer oder französischer Sprache abgefaßt, bedeutend seltener aber in englischer Sprache.

<sup>4</sup> Feministische und psychoanalytische Studien liefern die originellsten Beiträge zu einem neuen Verstehen der Thérèse von Lisieux.

<sup>5</sup> *Mother Teresa of Calcutta* (Marvel Comics Group, New York 1984). Das «Franciscan Communications Office von New York» lieferte den Text. Paulist Press, ein bedeutender katholischer Verlag in den USA, ist im Besitz der Vertriebsrechte. Die Veröffentlichung folgt anderen früheren erfolgreichen Versuchen einer Veröffentlichung der Lebensgeschichte Mutter Teresas im Bereich der Massenkommunikation, wie ihn etwa Malcolm Muggeridge aus Großbritannien unternahm.

<sup>6</sup> In: *Origins* 9:18 (1979) 284–285.

<sup>7</sup> J.W. Conn, *Thérèse of Lisieux from a Feminist Perspective: Spiritual Life* 28:4 (1982) 239.

<sup>8</sup> *Story of a Soul* (Institute of Carmelite Studies Publications, Washington 1975) neu übers. von J. Clark OCD, vgl. Manuskript B 1985 ff.

<sup>9</sup> V. Lincoln, aaO. XIII.

<sup>10</sup> Eine kurzgefaßte Behandlung des Themas findet sich in dem Artikel «Jung, Carl» in: Rom Harré (Hg.), *The Encyclo-*

*pedia Dictionary of Psychology* (The MIT Press, Cambridge, Mass, 1983) 322 ff.

<sup>11</sup> V. W. Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Acts in Human Society* (Cornell University Press, Ithaca, N. Y., 1974) Siehe besonders: *Social Dramas and Ritual Metaphor*, 23–59.

<sup>12</sup> Vgl. die Unterteilung des gemeinen Volkes im gegenwärtigen Römischen Meßbuch.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M. A.

## MARY COLLINS

Benediktinerin. Studierte an der Catholic University of America in Washington, D. C. Dort 1967 Promotion zum Doktor für Religionswissenschaften und seit 1978 Professor für Religionswissenschaft und religiöse Erziehung. Derzeit beurlaubt für ihre Tätigkeit als Mitbegründerin des Klosters Holy Wisdom Monastery in Wake Forest, N. C. Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM und Mitherausgeberin der Zeitschrift «Worship». 1985 Wahl zur Präsidentin der Nordamerikanischen Akademie für Liturgie. Anschrift: Holy Wisdom Monastery, Route 4, Box 150, Wake Forest, N. C. 27587, USA.