

Feministische theologische
Überlegungen

Hedwig Meyer-Wilmes

Die Natur der Frau und
weibliche Identität

Theologische Legitimationen und
feministische Anfragen

«Auch eine eingeschränkte Existenz läßt sich dehnen bis zu ihren Rändern, die vorher unsichtbar sind. Nur das, wofür wir keine Sinne haben, ist uns verloren.»

Christa Wolf

Ausgangspunkt feministischer Kritik durch die Frauenbewegung stellt die Entlarvung des «Mythos Frau» als Inszenierung des Patriarchats bzw. als Projektion männlicher Wünsche dar¹. Diese Form – größtenteils ideologiekritischer – Abwehr eines von Männern bestimmten Bildes der Frau vereint die Analyse von Theologinnen, Pädagoginnen, Soziologinnen, Psychologinnen, Historikerinnen und Literaturwissenschaftlerinnen². So machten die italienischen Frauen in den 50er Jahren die Straßen mit den Slogan unsicher: «Keine Huren und keine Madonnen mehr – endlich sind wir Frauen»³, Theologinnen verwarpten sich gegen das in der christlichen Anthropologie tradierte Bilder-reservoir «zwischen Eva und Maria». Diese «ikonoklastische» Kritik mündet ein in die Diskussion um einen neuen Beriff von Weiblichkeit⁴, der die Erfahrungen und Erkenntnisse eines feministischen Standpunktes zu ratifizieren vermöchte. Diese Diskussion scheint mir jedoch eher ein Dilemma zu dokumentieren, als daß sie aus den Irrungen

männlich-weiblicher Zu- und Beschreibungen herauszuführen vermöchte.

Dieses Dilemma beschreibt die italienische Feministin R. Rossanda als ein chronisches Schwanken zwischen zwei Versuchungen, «auf der einen Seite die Suche nach einer Identität in jener abgesonderten Sphäre, die den Frauen aufgezwungen worden ist, die aber seit Jahrtausenden ihren gelebten Alltag ausmacht – nämlich im Reich der Affektivität, der Körperlichkeit, der Gefühle, der Gewaltlosigkeit, der Sanftheit, der Schönheit, der täglichen Reaffirmation des Lebens, bis hin zur Verherrlichung der weiblichen Sexualität als der ach so zarten, diffusen, fließenden, rezeptiven und zur Wiederentdeckung der Mutterrolle als Schicksal. Auf der anderen Seite die heftige Ablehnung dieser Identifikation, weil sie in jedem Fall, aufgezwungen oder gefordert, als Projektion der Identität des anderen entsteht, als komplementäres Trugbild der männlichen Sexualität»⁵. Doch hier entsteht die bange Frage, wie sich Weiblichkeit denn nun bestimmen läßt, will sie aus dem Status des «Nicht»-«Anti»-Seins heraus. «Weiblichkeit» auf den Begriff zu bringen gleicht einem Gang durchs Spiegelkabinett, der mehr über männliche Projektionen von Weiblichkeit ans Tageslicht bringt, als daß er das Weibliche zu benennen vermöchte.

Im Kontext dieses Heftes haben wir es mit zwei Aspekten der Ideologie von der Natur des Weiblichen zu tun: der Projektion des «Anderen» auf die Frau als das Minderwertige, was im folgenden anhand der Argumentationslinie von der «besonderen Bestimmung der Frau» ausgeführt werden soll, sowie mit dem Aspekt der konkreten Ausbeutung von Frauen z. B. durch die Struktur rollenspezifischer Arbeitsverteilung und Geringschätzung weiblicher Arbeitsbereiche. Die Rede von der «Natur der Frau», verbunden mit dem Hinweis auf ihre potentielle Gebärfähigkeit, dient auch noch heute dazu, die geschlechtliche Arbeitsteilung zu forcieren, Frauen von dem Grundrecht auf Arbeit auszuschließen sowie ihnen den Zugang zu gesellschaftlich wichtigen Positionen zu versperren. Die ökonomische Struktur von Frauenarbeit ist somit ein Element des Systems, welches der Sexismus- bzw. Patriarchatskritik feministischer Theologinnen anheimfällt⁶.

Ich werde mich in meinen Ausführungen auf den ideologischen Aspekt der Sexismuskritik beschränken, d. h. konkret päpstliche und theologische Stellungnahmen, die eine Wesensbe-

stimmung der Frau vornehmen, darzustellen versuchen.

Um den/die Leser/in nicht nur mit Bekanntem zu langweilen, möchte ich diesen Stellungnahmen die Bewertung eines kürzlich von Kardinal A. J. Simonis erschienen Artikels hinzufügen, anhand dessen sich sehr deutlich ein Grundmuster patriarchaler Anthropologie und Theologie überhaupt herausdestillieren läßt⁷. Diese Darlegungen möchte ich mit Vorstellungen feministischer Theologinnen konfrontieren, denen an einer Überwindung dualistischer (christlicher) Anthropologien gelegen ist.

I. Mann und Frau – gleichwertig aber nicht gleich

Während feministische Theologinnen die volle personale Entfaltung der Frauen mit allen damit zusammenhängenden Konsequenzen im sozialen, wirtschaftlichen, politischen und religiösen Leben einklagen, stoßen sie auf kirchliche Lehrmeinungen, die beharrlich die (zeitlich begrenzte) Rolle der Frau als Wesen der Frau ausgeben⁸, ihnen generell den Zugang zur Ordination verweigern⁹, ihnen konsequent theologische Forschung und Lehre verwehren¹⁰.

In der Enzyklika über den Frieden in der Welt stellt Johannes XXIII. der Kirche drei bedeutsame Zeichen der Zeit vor Augen: die Emanzipation der Arbeiter, die Stellung der Entwicklungsländer und die zunehmende Teilnahme der Frau am öffentlichen Leben. «Die Frau, die sich heutzutage ihrer Menschenwürde immer mehr bewußt wird, ist weit davon entfernt, sich als seelenlose Sache oder als bloßes Werkzeug einschätzen zu lassen; sie nimmt vielmehr sowohl im häuslichen Leben wie im Staat jene Rechte und Pflichten in Anspruch, die der Würde der menschlichen Person entsprechen.»¹¹

Noch akzentuierter formuliert die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*: «Die Frauen verlangen für sich die rechtliche und faktische Gleichstellung mit den Männern, wo sie diese noch nicht erlangt haben. Jede Form von Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechts oder der Rasse..., muß überwunden werden, da sie dem Plan Gottes widerspricht.»¹² Doch dieser Konzilstext weist auch darauf hin, daß die Frauen bereit sein sollten, die *ihrer Eigenart angemessene Rolle zu übernehmen*.

In dem apostolischen Schreiben «Familiaris Consortio» von Papst Johannes Paul II. vom November 1981 kommt die Vorstellung einer gleichwertigen Verschiedenheit noch stärker zum Tragen: «Für die Frau ist vor allem zu betonen, daß sie gleiche Würde und Verantwortung wie der Mann besitzt. Diese Gleichwertigkeit kommt in einzigartiger Weise zur Geltung in der gegenseitigen Selbsthingabe an den andern und in der gemeinsamen Hingabe an die Kinder, wie sie der Ehe und Familie eigen ist.» Auch geht dieses Schreiben auf die gesellschaftspolitischen Implikationen dieses Frauenbildes ein: «Zweifellos rechtfertigen die gleiche Würde und Verantwortlichkeit von Mann und Frau voll den Zugang der Frau zu öffentlichen Aufgaben. Andererseits verlangt die wirkliche Förderung der Frau auch, daß der Wert ihrer mütterlichen und familiären Aufgabe im Vergleich mit allen öffentlichen Aufgaben und allen anderen Berufen klare Anerkennung finde.»¹³

Fassen wir zusammen: in den zitierten kirchenamtlichen Verlautbarungen findet sich die These von der gleichwertigen Personalität von Mann und Frau sowie ein daran anschließendes Plädoyer für Verschiedenartigkeit der Geschlechter. Dieses Argumentationsmuster zeugt von einem gewissen Problembewußtsein für die Anliegen der Frauen, bietet aber gleichzeitig auch die «Hintertür» – durch die These von der Eigenart des weiblichen Geschlechts –, um sich den Konsequenzen der ersten These zu entziehen. Oder anders gesagt: Das Plädoyer für die Anerkennung von Mann und Frau scheint in kirchlichen Stellungnahmen als Zugeständnis an die gesellschaftlichen Entwicklungen zu fungieren, wohingegen der Hinweis auf die besondere Rolle der Frau eine über Jahrhunderte andauernde theologische Verankerung gefunden hat, so daß die Frage entsteht: Ist die Rede von der personalen Gleichrangigkeit von Mann und Frau eine an die christliche Theologie und Tradition herangetragene Argumentation, bzw. warum und wann ist der christlichen Tradition diese Vorstellung abhanden gekommen?

II. Die Analogie des Leib-Seele-Dualismus zur Mann-Frau-Beziehung

Der biblische Beleg in Gen 2,27 ist zwar etwas später als der Schöpfungsbericht in Gen 2,18 zu datieren, aber welche Gründe waren dafür ausschlaggebend, daß hauptsächlich die Erzählung

von der Erschaffung der Frau aus der Rippe des Mannes für die theologische Anthropologie bis in dieses Jahrhundert hinein mit großem Ernst weiter tradiert worden ist?

Ruether macht für diese Entwicklung den Einfluß des griechischen Denkens auf die christliche Theologie verantwortlich. «Die griechische Philosophie hebt anders als das hebräische Denken, das menschliche (männliche) Bewußtsein auf dieselbe transzendente Stufe wie Gott, außerhalb und über die Natur. Das menschliche (männliche) Bewußtsein hat Teil am transzendenten Bereich männlichen Geistes, welches der eigentliche und ewige Bereich des Lebens ist.»¹⁴ Die sichtbare Welt (Natur) und die körperliche Existenz (Frau) werden abgewertet. Dieser Leib-Seele-Dualismus erfährt bei Kirchenvätern wie Augustinus und Thomas von Aquin seine theologische Ausformulierung und zwar in Form einer hierarchischen Zuordnung. «Daraus folgt, daß die Seele geschlechtslos ist und daß folglich der Unterschied zwischen Mann und Frau auf die Ebene des Leiblichen beschränkt ist.»¹⁵ Das bringt Augustinus auf die nuancierte Unterscheidung, daß die Frau lediglich aufgrund ihrer Körperlichkeit «femina» sei, ihrer Seele nach sei sie «homo», und darin liege ihre Gleichrangigkeit mit dem Mann. Wie bekannt, fügt sie die scholastische Tradition über Thomas von Aquin dem Leib-Seele-Dualismus noch die biologisch begründete aristotelische Variante von der Frau als «Fehlzeugung des Mannes» hinzu. Anhand des Empfängnisvorganges wird dem Mann eine physiologische Mehrbeteiligung attestiert und die Frau als den männlichen Samen aufnehmende passive «Gehilfin» angesehen. Die Vorstellung von der Inferiorität der Frau hat hier ihre Wurzel, ebenso die Zuschreibung und Bewertung männlicher Aktivität und weiblicher Passivität. Manche/r Leser/in wird sicher denken: Was sollen diese Verweise auf eine scholastische Theologiegeschichte, die mit aristotelischem Hylemorphismus einhergeht?

Doch genau der Verweis auf diese theologische Tradition ist den anfangs erwähnten Ausführungen von Kardinal Simonis zu entnehmen, die in der niederländischen Öffentlichkeit große Aufmerksamkeit erregt haben. –

*Weil Gott ein Mann ist, ist das Männliche
transzendent*

Simonis wendet sich in diesem Artikel gegen die von feministischen Theologinnen¹⁶ formulierte

Kritik an männlichen Gottesbildern, indem er darauf besteht, daß das Bild des sich offenbarenden Gottes – aufgrund der Eigenart der Beziehung zwischen Gott und Schöpfung männlich und transzendent sein muß. Unter Verweis auf die Beziehung von Schöpfer und Schöpfung betont er den Primat des Mannes, da die geschlechtliche Differenzierung ja nur diese Beziehung widerspiegeln. «Hij immers is in de voor vruchtbaarheid openstaande eenwording van man en vrouw de fundamenteel initiërende, de naar buiten tredende, met zijn vermögen tot vaderschap. De vrouw is de fundamenteel actief responderende, de «in zichzelf rustende» met haar ontvankelijkheid tot moederschap...» – «Er ist ja in der für Fruchtbarkeit offenen Einswertung von Mann und Frau der grundlegend Initiierende, der mit seinem Vermögen zur Vaterschaft nach außen Tretende. Die Frau ist die grundlegend aktiv Respondierende, die Antwortende, die mit ihrer Empfänglichkeit für Mutterschaft «in sich selbst Ruhende»...»¹⁷.

In Anlehnung an eine in der Bundesrepublik Deutschland verfaßte Dissertation über «Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung»¹⁸ versteht Simonis den Mann als Bild von Gottes Transzendenz und die Frau als Bild der Immanenz Gottes. «In deze menselijke ordening komt de man de prioriteit toe» – «In dieser menschlichen Ordnung kommt dem Mann die Priorität zu»¹⁹, was natürlich keine Superiorität bedeutet, sich aber ganz im Rahmen scholastischer Ordnungsvorstellungen bewegt. Kann man Aristoteles den Hinweis auf biologische Vorgänge zwecks Untermauerung seiner Frauen diskriminierenden Anthropologie noch verzeihen, so ist es doch kaum zu fassen, daß diese «Beobachtung der Natur» in das Gewand «moderner Biologie» eingehüllt auch jetzt noch als Begründung für die prioritäre Stellung des Mannes herhalten muß. Simonis merkt an, daß der Fortpflanzungsvorgang erst dann in Gang gesetzt wird, sobald die Samenzelle die Wand der Eizelle passiert hat: «De eicel in volkomen rust enige tijd wacht op het dynamische, beweeglijke, mannelijke principe voor het nieuwe leven, de zaadcel...» – «Die Eizelle wartet in vollkommener Ruhe einige Zeit auf das dynamische, bewegliche männliche Prinzip für neues Leben, die Samenzelle...»²⁰. Simonis kommt zu der Schlußfolgerung: Weil das Weibliche/die Frau die Transzendenz nicht repräsentieren kann, vermag auch ein

weibliches Gottesbild – wie von einigen feministischen Theologinnen unter Verweis auf biblische und mystische Theologie-Traditionen begründet – die Fülle Gottes nicht zu repräsentieren. «Een vrouwelijk godsbeeld kan dit ›primaat‹ van het vaderschap niet adequaat uitdrukken; het geopenbaarde godsbeeld kan daarom niet anders zijn dan mannelijk» – «Ein weibliches Gottesbild kann diesen ›Primat‹ der Vaterschaft nicht angemessen zum Ausdruck bringen; das geoffenbarte Gottesbild kann daher nicht anders sein als männlich»²¹.

Auch Simonis gelangt zu dem für kirchenamtliche Äußerungen typischen Schluß, daß Mann und Frau beide Gottes Bild und Gleichnis sind, aber jeder auf (s)eine einzigartige und spezifische Weise. Es muß schon etwas Großartiges an dieser Gleichwertigkeit sein, die bei der Frau dergestalt ist, daß sie zu ihrer Unterordnung führt, während sie des Mannes Überlegenheit garantiert! Simonis wirft feministischen Theologinnen vor, vom «Spukbild» des Sexismus durchdrungen zu sein, der sie dazu bringe, die christliche Anthropologie zugunsten eines androgynen Konzeptes vom Menschen zu verwerfen. Wenn der andere nicht mehr der andere sei, sondern eine Form von «ich», dann verschwinde die «gesunde» Polarität zwischen Mann und Frau²².

Wenn wir versuchen, davon abzusehen, daß die hier skizzierte feministische Anthropologie eher als ein Zerrbild ihrer selbst dargestellt wird, als daß sie auf ihre konstruktiven Elemente hin befragt würde, wenn wir weiter davon absehen, daß die Angst vor dem Chaos einer nivellierenden Geschlechtergleichheit Theologen und Philosophen schon häufiger den Blick auf eine problematisch gewordene Geschlechterbeziehung getrübt hat, so impliziert dieser Hinweis auch ein Moment des Dilemmas, welches ich zu Beginn meiner Ausführungen beschrieben habe. Welche kulturelle, gesellschaftliche, psychische und religiöse Identität bleibt dem Mann, wenn die Frau als Projektionswand für das Andere, Unbewußte, Unterdrückte wegfällt?

IV. Weibliche Identität

Feministische Theorien über weibliche Identität sind, so weit sie historisch gewordene Verhältnisse beschreiben, immer «Mangeltheorien». Sie sind von der gemeinsamen Überzeugung getragen, daß weibliche Identität in den jetzigen ge-

sellschaftlichen Strukturen und dem ideologischen Symbolsystem nicht repräsentiert wird. Deshalb fungiert dieser Begriff größtenteils als «Leerstelle»²³ sozusagen in der Grauzone kulturell gewordener männlich-weiblicher Zuschreibungen. Mary Daly beschreibt diesen Zustand als Grenze zwischen Sein und nicht-Sein²⁴. Feministische Analysen arbeiten sich an den Dualismen Subjekt-Objekt, Innen und Außen, Männer und Frauen ab. In den Analysen der psychoanalytisch orientierten Philosophin Luce Irigaray funktionieren Frauen als Repräsentantinnen der männlichen Ordnung, die Frauen spiegeln die Männer, sind konstitutiv und notwendig für deren Subjekthaftigkeit, selbst aber subjektlos. Ihr Buch «Speculum»²⁵ läßt sich als Anleitung zum Graben nach der weiblichen Identität verstehen, Schale um Schale werden die «gespiegelten» Funktionszuweisungen abgetragen, um festzustellen, daß es unter aller Kultur noch etwas gibt, was nicht geworden ist, sondern blieb, was es ist, und nun in den Verkleidungen auftaucht, als etwas, was es nicht ist: die Frau als Substanz.

Mary Daly artikuliert die Subjekt-Objekt-Problematik als «Vordergrund-Hintergrund-Verhältnis». Der Vordergrund wird mit dem Väterlichen identifiziert, der Hintergrund ist «das Reich der wilden Realität des Selbst der Frauen»²⁶, das es von allen Seele-Geist-Körper-Dualismen zu reinigen gilt. Weibliche Identität besteht demnach im Aufspüren des authentischen Selbst, das sich im «Widerstand gegen patriarchale Übergriffe»²⁷ bildet. In diesen beiden scharfsinnigen Analysen bleibt weibliche Identität auf etwas Wesenhaftes beschränkt, das sich jenseits patriarchaler Kultur und Religion bewegt, aber noch nicht ist.

V. Relationalität als Grundelement

Hier zeigt sich das Problem, transformative Elemente einer nicht-dualen Anthropologie gesellschaftlich und theoretisch dingfest zu machen. Theologinnen wie Carter Heyward, Halkes und Ruether rekurren auf transformale Elemente einer personalen Identität. Gemeinsam ist allen, daß sie das Moment der Vergesellschaftung von Identität stärker im Blick feministisch-theologischer Anthropologie haben. Halkes beschreibt das transformative Element als ein Modell, das «sowohl auf das Person-Sein eines jeden Menschen als Abbild Gottes ausgerichtet (ist) wie auch auf eine Umformung der Gesellschaft zu

einer Gesellschaft in Gleichwertigkeit und Gegenseitigkeit aller»²⁸. Das «relationale Sein» des Menschen wird nicht nur durch die Beziehung Mann-Frau strukturiert, sondern ebenso durch die Beziehung zur erschaffenen Natur. Ruether verbindet die Wiederherstellung der Ganzheitlichkeit der psychischen Kräfte jenseits der Geschlechterrollenklišees und den egalitären Zugang zu Rollen in der Gesellschaft mit «jener verlorenen Ganzheit des Potentials im Menschen, das wir als erlöstes Mensch-Sein bezeichnen möchten»²⁹.

Beide Theologinnen betrachten Christus als Modell für das erlöste Menschsein – wenn auch als ein problematisches. Die Betonung des relationalen Seins des Menschen ist von dem Interesse getragen, die Zuschreibung männlicher-weiblicher Eigenschaften als Wesensbestimmungen zu verhindern sowie der Hierarchisierung dieser Zuschreibungen Einhalt zu gebieten. In diesem Sinne ist anzumerken: Die Natur der Frau gibt es nur als Imagination, die Abwertung der (weiblichen) Natur stellt eine Projektion dar, die das Selbstverständnis des Mannes verstellt, da sich dieses auf der Nicht-Identität, dem Anders-Sein von Frauen gründet.

Wenn die zumeist apologetisch vorgetragene Behauptung stimmt, daß die Beziehungen zwischen Männern und Frauen im Christentum eine neue Qualität erfahren haben, dann ist es Aufgabe christlicher Kirchen und Theologien, dieser Qualität zu einer gesellschaftlichen und kirchlichen Realität zu verhelfen. Die Kritik sexistischer Ideologien vom Wesen der Frau wird solange vonnöten sein, wie als «Liebesbeziehungen» ummäntelte Unterwerfungstheorien als Botschaft Jesu weiter tradiert werden. «In het christendom is de verhouding tussen man en vrouw nieuw geworden... Kon het er voorheen nog op lijken dat het primaat van de man betrekking had op patriarchale machtsverhoudingen, in de boodschap van het christendom gaat het over liefdesverhoudingen tot de dood toe» – «Im Christentum ist das Verhältnis zwischen Mann und Frau neu geworden... Konnte es vorher noch scheinen, als wenn der Primat des Mannes sich auf patriarchale Machtverhältnisse gründe, so geht es in der Botschaft des Christentums um Liebesbeziehungen bis in den Tod».³⁰

¹ Vgl. z. B. Barbara Schaeffer-Hegel/Brigitte Wartmann (Hg.), *Mythos Frau, Projektionen und Inszenierungen* (Berlin 1984).

² Für den theologischen Kontext sei hier auf die deutliche Kritik von Mary Daly in ihrem Buch «Jenseits von Vater, Sohn und Co» (München 1980) hingewiesen.

³ Esther Koppel, «Endlich sind wir Frauen!». Befreiung statt Emanzipation – die italienische Frauenbewegung: *Neue Gesellschaft* (1986/3) 226.

⁴ So z. B. Frigga Haug/Kornelia Hauser (Hgg.), *Subjekt Frau* (Berlin 1985); Ursula Krechel, *Selbst und Fremderfahrung* (Darmstadt 1975/1976).

⁵ Rossalie Rossanda, *Einmischung* (Frankf. am Main 1983) 34.

⁶ Vgl. dazu den Artikel von Renate Rieger, *Frauenarbeit und feministische Theologie. Weibliche Produktivität und geschlechtliche Arbeitsteilung*: M. Maassen/Chr. Schaumberger (Hg.), *Handbuch feministische Theologie* (Münster 1986) 225–239.

⁷ Kard. A. J. Simonis, *Einige beschouwingen rond de feministische theologie*: *Communio* 11 (1986/6) 464–484.

⁸ Z. B. *Charta der Familienrechte* vom 22.10.1983 (Verlautbarungen des Apostol. Stuhls 52), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn 1983).

⁹ Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt vom

15.10.1976 (Verlautbarungen des Apostol. Stuhls 3), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn 1976).

¹⁰ *Sapientia Christiana* vom 29.4.1979 (Verlautbarungen des Apostol. Stuhls 9), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn 1979).

¹¹ *Pacem in terris*: Dienst am Frieden (Verlautbarungen des Apostol. Stuhls, 23), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn 1980) 22.

¹² *Gaudium et spes* in: K. Rahner/H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium* (Freiburg 1966) 476.

¹³ *Verlautbarungen des Apostol. Stuhls*, 33, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn 1981) 26f.

¹⁴ Rosemary R. Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott* (Gütersloh 1985) 142f.

¹⁵ Zit. n. Kari E. Børresen, *Die anthropologischen Grundlagen der Beziehung zwischen Mann und Frau in der klassischen Theologie*: *CONCILIUM* 12 (1976) 11.

¹⁶ Die Zitationen ohne Quellenangaben haben ihm ein Gerichtsverfahren wegen Verletzung der Autorinnenrechte eingebracht, was er jedoch im Artikel selbst damit begründet, daß er keine noch lebenden Personen zu Kirchenmüttern oder Ketzern stempeln will.

¹⁷ Simonis 1986, 474.

¹⁸ Manfred Hauke, *Die Probleme um das Frauenpriesteramt* (Paderborn 1982). Vgl. dazu auch die ausgezeichnete Rezension von Elisabeth Gössmann, *Ein Rückschritt in der*

Frauenfrage: Stimmen der Zeit (1983/8) 567–574, sowie von Ida Rahming, Theologie der Ordnungen und Priesteramt der Frau: Orientierung 47 (1983/15/16), 176–178.

¹⁹ Simonis 1986, 475.

²⁰ Ebd.

²¹ AaO. 476.

²² AaO. 478.

²³ Haug (1985) 88.

²⁴ Mary Daly, *Beyond God the Father* (Beacon Press, Boston 1973) 23.

²⁵ Luce Irigaray, *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechtes* (Frankfurt 1980).

²⁶ Mary Daly, *Gyn/Ökologie. Eine Metaethik des radikalen Feminismus* (München 1981) 22.

²⁷ Haug (1985) 88.

²⁸ Catharina J. M. Halkes, *Suchen, was verloren ging. Beiträge zur feministischen Theologie* (Gütersloh 1985) 107.

²⁹ Ruether, 1985, 142. vgl. auch Isabel Carter Heyward, *The Redemption of God. A Theology of Mutual Relation* (London 1982)

³⁰ Simonis 1986, 474.

HEDWIG MEYER-WILMES

1953 geboren, verheiratet, eine Tochter. Seit September 1986 Dozentin für feministische Theologie an der katholischen Universität in Nijmegen. Nach Abschluß des Studiums drei Jahre in Bielefeld als Gemeindeassistentin, anschließend drei Jahre in Münster am Katholisch-Ökumenischen Institut als wissenschaftliche Mitarbeiterin tätig. Veröffentlichungen in der Zeitschrift *UNA SANCTA*, sowie in P. Lengsfeld (Hg.), *Ökumenische Theologie* (Stuttgart 1980) 400–418. Anschrift: Oude Molenweg 3, NL-6533 WE Nijmegen, Niederlande.

Monique Dumais

Eine Theologie des Dienstes für die Frauen: Unvermeidliche Bevormundung?

Der Begriff des Dienstes steht im Zentrum der christlichen Tradition. Der Prophet Jesaja verkündet in vier Liedern (Jes 42–53) den von Jahwe erwählten Gottesknecht, der der Verachtung ausgesetzt ist, der als Verbrecher behandelt und zu einem schmachvollen Tod verurteilt wird. Jesus, Sohn Gottes, hat diese Prophezeiung auf sich bezogen, und er hat seine Jünger aufgefordert, einander zu dienen. Der Evangelist Lukas trägt in das Magnifikat Marias, der Mutter Jesu, folgende Worte ein: «Denn auf die Niedrigkeit seiner Magd hat er geschaut» (Lk 1, 46–48). Und auch die Päpste präsentieren sich seit Gregor I. als «Diener der Diener Gottes».

Doch ist die Bedeutung des Wortes «Dienst» in der Bibel nicht eindeutig, sondern orientiert sich in zwei entgegengesetzte Richtungen: Unterwerfung des Menschen unter Gott oder Unterjochung des Menschen durch den Menschen, d. h. Sklaverei¹. Der Kontext der Verwendung

des Wortes ist daher sehr wichtig, um den semantischen Hintergrund, der ihm jeweils zukommt, und die sich daraus ergebenden Konsequenzen zu erfassen. Wenn die Frauen also – und zwar üblicherweise mehr als die Männer – angehalten werden, die Rolle des Dienstes zu übernehmen, dann ist es wichtig zu wissen, was dabei in Frage steht: Handelt es sich um einen Zustand der freien Unterwerfung oder um die Auferlegung eines fremden Willens?

Auf den ersten Blick kommt es mir so vor, als ob das Angebot und die Aufrechterhaltung einer Theologie des Dienstes für die Frauen nicht geschieht, ohne große Schwierigkeiten zu verursachen. Bis heute hat die Situation der Frau sowohl in der Gesellschaft wie in der Kirche nicht davon profitiert, nach dem Muster des Dienstes gestaltet zu werden. Ich werde versuchen, vor allem auf einige Aspekte des sozialen und kirchlichen Zusammenhangs hinzuweisen, die eine Theologie des Dienstes für Frauen verklävend erscheinen lassen, und an letzter Stelle die Möglichkeiten eines befreienden und heilbringenden Gebrauchs des Begriffs des Dienstes für die Frauen aufzuzeigen.

I. Ein versklavender Gebrauch des Begriffes «Dienst»

Selbst wenn ein Wort Träger einer bestimmten Bedeutung ist, variiert sein Verständnis entsprechend den Epochen, gesellschaftlichen Zusammenhängen und Strukturen der Gruppen, in