

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

denen es benutzt wird. Das Wort «Dienst» paßt sich besonders gut der es umgebenden Kultur an, denn es kann unter diesen Umständen entweder einen Zustand der Mitwirkung in allen Bereichen oder eine Situation der Unterordnung unterschiedlichen Grades ausdrücken.

Zwei Texte Johannes Pauls II. erlauben mir, die Bedeutungskapazität des Wortes «Dienst» im kirchlichen Kontext zu veranschaulichen. In der Enzyklika *Redemptor Hominis* vom 4. März 1979 wendet sich der Papst an alle Menschen und behauptet: «Das Ziel eines jeden Dienstes in der Kirche, sei er apostolischer, pastoraler, priesterlicher oder bischöflicher Natur, ist es, diese dynamische Verbindung zwischen dem Geheimnis der Erlösung und jedem Menschen aufrechtzuerhalten.»

Das Wort «Dienst» wird hier in einer sehr großen Spannweite auf die kirchliche Ebene angewandt, es umfaßt die ordinierten und nicht ordinierten Ämter. Doch am 7. Oktober 1979, während seiner Reise in die Vereinigten Staaten, gibt Johannes Paul II. in einer Ansprache an Ordensfrauen dem Wort «Dienst» einen eingeschränkteren Sinn, da wir ja wissen, daß die Zulassung von Frauen zum Priesteramt von seinem Vorgänger Paul VI. ausgeschlossen worden war²: «Seien Sie versichert, daß sie immer einen wichtigen Platz innehaben werden in der Kirche, in ihrer Heilssendung, in ihrem Dienst an der ganzen Gemeinschaft des Volkes Gottes.»³

Diese zwei kurzen Auszüge demonstrieren umfassend, daß die kirchlichen Autoritäten dem Wort «Dienst» ein unterschiedliches Bedeutungspotential zumessen, je entsprechend den betroffenen Personengruppen. Die Strukturen der Kirche bestimmen die dem Wort «Dienst» eingeräumte Bedeutung – bald indem es auf die ordinierten Ämter, die Zugang zu entscheidenden Vollmachten gewähren, übertragen wird, bald indem es auf anspruchslose Hilfsfunktionen eingeschränkt wird. Folglich drückt die dogmatische Konstitution über die Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils, *Lumen Gentium*, das Priester- und Bischofsamt in Begriffen der Macht aus: «Um Gottes Volk zu weiden und immerfort zu mehren, hat Christus der Herr in seiner Kirche verschiedene Dienstämter eingesetzt, die auf das Wohl des ganzen Leibes ausgerichtet sind. Denn die Amtsträger, die mit heiliger Vollmacht ausgestattet sind, stehen im Dienst ihrer Brüder, damit alle, die zum Volke Gottes gehören und sich daher der wahren Würde eines

Christen erfreuen, in freier und geordneter Weise sich auf das nämliche Ziel hin ausstrecken und so zum Heile gelangen.»⁴ Die *Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt* bestätigt ebenfalls, daß dieser Dienst Macht beinhaltet. «Das Priesteramt ist nicht ein einfacher pastoraler Dienst, sondern gewährleistet die Kontinuität jener Funktionen, die Christus den Zwölfen übertragen hat, und der Gewalten, die sich darauf beziehen.»⁵ Was die Frauen betrifft, so können sie nicht solche Dienste, die ordinierte Ämter sind, anstreben, weil die Tradition ihnen auf Grund ihres Geschlechts niemals erlaubt hat, sie auszuüben: «Niemand ist die katholische Kirche der Auffassung gewesen, daß die Frauen gültig die Priester- oder Bischofsweihe empfangen könnten.»⁶ Eine Argumentation, basierend auf einer Tradition, welche abstreitet, kulturelle Grundlagen zu haben, beschneidet die Wirksamkeit der Frauen nach dem Gutdünken eines rein männlich besetzten Lehramtes.

Außer auf indirekte Weise haben die Frauen selten intervenieren können bei der Zuweisung von Funktionen, die sie übernehmen dürfen. Die Dienste, die die Mitglieder der kirchlichen Hierarchie ihnen überlassen, liegen auf einer untergeordneten Ebene, die ihnen aufgezwungen wird. Sie können sich nicht auf ihre persönliche Autonomie berufen, um ihre Rechte in der Kirche geltend zu machen. Diese nämlich definiert sich als heilige Gemeinschaft mit einer eigenen Gerichtsbarkeit, die nicht nach den Kriterien der bürgerlichen Gesellschaften, welche darum bemüht sind, für alle ihre Mitglieder gleiche Normen festzusetzen, verfährt. Eine soziologische Untersuchung der Kirche ermöglicht uns, einen Gesellschaftstyp nachzuweisen, in dem die Geschlechtszugehörigkeit eine ausschlaggebende Rolle in Bezug auf den Zugang zu irgendwelchen Ämtern spielt. Die Personen männlichen Geschlechts können alle Funktionen anstreben, während die Personen weiblichen Geschlechts auf untergeordnete Funktionen abgeschoben werden.

Eine Theologie des Dienstes, die sich in einem Umfeld der Überlegenheit des Männlichen über das Weibliche entwickelt, kann den Frauen, die auf Aufgaben verwiesen werden, die bescheiden und unbedeutend genannt werden müssen, und die eine unermüdliche Aufopferung verlangen, nur schaden, wenn nicht sogar sie knechten. Infolgedessen trägt die Aufwertung dieser Art

von Dienst dazu bei, die Frauen in einem Status der Abhängigkeit, der Minderwertigkeit, der Nichtanerkennung ihrer eigenen Fähigkeiten zu belassen, was von einer Kultur gepriesen worden ist, deren Einfluß trotz den Bemühungen der Frauenbewegungen immer noch stark ist.

II. Eine Infragestellung des Modells Maria

Maria, Mutter Jesu, die trotzdem Jungfrau bleibt, wird in der katholischen Tradition als «Magd des Herrn» par excellence identifiziert. Sie repräsentiert das vollkommene Modell der Unterwerfung, des Schweigens und des Hörens; dieses Verhalten wird in der heutigen westlichen Welt als Zustand der Passivität, des Verzichts auf individuelle Rechte gewertet⁷. Die Befreiungstheologie in Lateinamerika dagegen sieht in Maria eine Gestalt der Befreiung. Im Zusammenhang mit dem Magnifikat (Lk 1, 46–55) verkündet Maria die Befreiung von der Unterdrückung: Die Reichen werden gestürzt, die Armen erhöht. Dieser Aspekt des marianischen Gebets wird im allgemeinen zugunsten des sanften und bescheidenen Charakters Marias und des gnädigen Bildes Gottes vernachlässigt. Es wird noch einige Generationen brauchen, um die durchschlagende Kraft dieser Worte, ihre rebellische Bedeutung angesichts einer etablierten, ausbeutenden Ordnung zu begreifen.

Die Feminist/inn/en ihrerseits können die traditionelle Darstellung Marias nicht akzeptieren: «... um schließlich und endlich aus *Maria ein unmögliches Modell* zu machen, das gegen *Frauen ausgespielt wurde*, das Männern gegenüber nicht kritisch ist und das die Kluft legitimieren soll, welche die Kirche zwischen (weiblicher) Sexualität und der Vermittlung des Heiligen offengelassen hat.»⁸ Sie können nicht ignorieren, daß Maria, eine so einmalige Frau in der katholischen Kirche, in einem androzentrischen Rahmen verherrlicht wird, in dem eine Verbindung von Weiblichkeit und Unterordnung konstant weiterbesteht⁹; sie wünschen die «*Befreiung* von dem Bild, das man sich von ihr gemacht hat; sie verlangt nach Befreiung von den *Projektionen*, die eine männliche Priesterhierarchie an sie geheftet hat.»¹⁰

Die Feminist/inn/en in Québec haben in dem Stück «*Les fées ont soif*» besonders deutlich die Entfremdung der Frauen angeprangert, die durch die «Statuarisierung» Marias unterstützt wird. Die drei einzigen Figuren des Stücks, die

Hausfrau, die Hure und die Marienstatue, protestieren gegen die Abschiebung der Frauen in Aufgaben eines erniedrigenden Dienstes, ihre Einweisung in Aufgaben, die nur Männern nützlich sind. Die Marienstatue ist eine Bürgschaft für den Status der Knechtschaft der Frauen gewesen: «Ich bin der Spiegel der Ungerechtigkeit. Ich bin der Sitz der Sklaverei (...) Ich bin das verkommene Symbol der verkommenen Selbstverleugnung. Ich bin eine Stille, bedrückender und beklemmender als alle Worte.»¹¹

Die schmerzhaft Enthüllung dieser destruktiven Verhältnisse demonstriert, daß Maria für die Frauen keine Gestalt der Befreiung gewesen ist. Sie kann es nicht sein, solange die in der Kirche geförderte Anthropologie und Ekklesiologie nicht «befreit» sind von einer hierarchischen Machtstruktur.

III. Eine schädliche hierarchische Konzeption

Die «besondere Aufgabe» der Frau (Paul VI., *Octogesima Adveniens*), «ihre spezifische Rolle» (Johannes Paul II., *Laborem exercens*), «die jeweilige Sendung von Mann und Frau» (Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt) sind Ausdrücke, die man häufig in den Schriften der Päpste und kirchlichen Autoritäten wiederfindet. Diese Ausdrücke mögen manchmal unpräzise erscheinen, aber im Kontext der katholischen Kirche nehmen sie sehr schnell einen bestimmten Sinn an. Sie fügen sich auch heute immer noch in ein hierarchisches System ein, worin die Männer die wichtigen Funktionen im öffentlichen Bereich erfüllen, während die Frauen sich den weniger angesehenen Pflichten im Privatbereich widmen.

Die heutige katholische Kirche bleibt weitgehend der androzentrischen Anthropologie des Augustinus und des Thomas von Aquin verpflichtet. Kari Elisabeth Børresen hat einleuchtend die Hierarchisierung der Geschlechter gezeigt, wie sie bei diesen «beiden größten Theologen der lateinischen Kirche» zu finden ist. In *De Trinitate*, Buch XII (418–419), legt Augustinus die doppelte Natur der menschlichen Seele entsprechend dem Unterschied, den er Mann und Frau auf der körperlichen Ebene zuspricht, fest: Er unterscheidet zwischen dem höheren Teil (*ratio superior*), der ganz in der Schau der ewigen Wahrheiten aufgeht – symbolisiert durch den Mann – und dem niederen Teil (*ratio inferior*),

der sich mit den zeitlichen Dinge beschäftigt – symbolisiert durch die Frau. (...) Insofern er überlegen ist, ist der Mann theomorph, die ihm untergeordnete Frau ist es nicht¹². Neunhundert Jahre später errichtet auch Thomas von Aquin – obwohl er zugibt, daß Mann und Frau gleichwertige Menschen sind und daß beide theomorph sind – eine Hierarchisierung von Mann und Frau in bezug auf ihre Ähnlichkeit mit dem Bild Gottes. «Was aber gewisse sekundäre Merkmale (*aliquid secundarium*) angeht, so befindet sich das Bild Gottes auf eine Weise im Mann, die sich bei der Frau nicht bewahrheitet: Tatsächlich ist der Mann Ursprung und Ziel der Frau (*principium mulieris et finis*), so wie Gott Ursprung und Ziel der ganzen Schöpfung ist (*principium et finis totius creaturae*)» (1, q.93, ad 4).

Demzufolge hat Kari E. Børresen auf «die Unterordnung und Gleichstellung»¹³ hinweisen können, die nicht aufhören, auf die Einschätzung der Identität von Mann und Frau und auf die Determinierung ihrer Rollen einzuwirken. Thomas von Aquin hat auf eindeutige Weise dargelegt, daß die Frau einzig in ihrer Funktion als Gebärerin von Nutzen ist: «Wie es auch die Schrift sagt, war es nötig, daß die Frau geschaffen wurde, um dem Mann zu helfen – nicht, um die Wahrheit zu sagen, um ihm bei irgendeiner Arbeit zu helfen, wie es einige behauptet haben, da ja bei ganz gleich welcher Arbeit der Mann viel angemessener von einem anderen Mann als von der Frau unterstützt werden könnte, sondern um ihm bei dem Werk der Fortpflanzung zu helfen.» (1, q. 93, a. 1).

Die Lehre der katholischen Kirche bleibt in einer Verteilung der menschlichen Aufgaben stecken, in der die Mutterschaft die einzige soziale Funktion ist, die den Frauen zugestanden wird. Auch wenn die letzten Päpste den Frauen einen Platz in der Gesellschaft zuerkannt haben, so tun sie das nur mit gewaltiger Zurückhaltung und großer Furcht davor, daß die Frauen dadurch beginnen, die Mutterschaft zu vernachlässigen. Diese Spannung scheint mir offensichtlich bei Paul VI. und Johannes Paul II. vorzuliegen:

«Die Gleichberechtigung, wie Wir sie verstehen, darf sich natürlich nicht über die vom Schöpfer selbst grundgelegten Verschiedenheiten hinwegsetzen, womit sie auch der bedeutsamen Aufgabe widerspräche, die der Frau nicht nur im Raum der Familie, sondern auch der Gesellschaft zukommt» (*Octogesima Adveniens*, 13).

«Es ist eine Tatsache, daß in vielen Ländern die Frauen in fast allen Lebensbereichen tätig sind. Sie sollten aber diese Tätigkeiten *ihrem eigenen Wesen gemäß* verrichten können, ohne Diskriminierungen und ohne Ausschluß von Stellungen, für die sie befähigt sind, aber zugleich auch, ohne wegen ihrer spezifischen Rolle bei der Aufgabe, an der Seite der Männer zum Wohl der Gesellschaft beizutragen, weniger geachtet zu werden. *Die wahre Aufwertung der Frau* erfordert eine Arbeitsordnung, die so strukturiert ist, daß sie diese Aufwertung nicht mit dem Aufgeben ihrer Eigenheit bezahlen muß und zum Schaden der Familie, wo ihr als Mutter eine unersetzliche Rolle zukommt.» (*Laborem exercens*, 19, par. 5.)

Die Enzyklika Johannes Pauls II. über die Arbeit, *Laborem exercens*, zeigt insbesondere die starke Unruhe der obersten kirchlichen Autorität über die außerhäusliche Arbeit von Frauen. Der Text entfaltet sich gemäß einer hierarchischen Struktur der Gesellschaft, in der der Mann, das Familienoberhaupt, voll anerkannt ist; er liefert keine Orientierungen, in denen sich die Frauen vieler Länder wiederfinden könnten. Johannes Paul II. berücksichtigt nicht, daß das Familieneinkommen manchmal einzig und allein durch die Frau gesichert wird oder von den Eheleuten gemeinsam, die mit vollem Recht beide als Familienoberhäupter anerkannt werden müßten. Andererseits ist die außerhäusliche Arbeit bei Frauen nicht immer eine Notwendigkeit, sondern kann Gegenstand einer freien Wahl sein und im Blick auf eine bessere persönliche Verwirklichung gewünscht werden. Außerdem haben es die Frauen in den hochentwickelten Industriegesellschaften, wo die Geburtenrate niedrig ist, nicht nötig, eine begrenzte Zeit ihres Lebens der Geburt und Erziehung von Kindern zu widmen.

Diese kurze Untersuchung einer Hierarchisierung des Mannes in bezug auf die Frau, die in der Lehre der Kirche heutzutage immer noch – vielleicht subtiler – präsent ist, erschwert es, eine Theologie des Dienstes für die Frauen zu akzeptieren. Unter solchen Umständen, wo bestätigt wird, daß das eine Geschlecht dem anderen überlegen ist, oder wo zumindest die Rechtsprechung des einen über das andere gebilligt wird, ohne daß dieses letztere tatsächlich ein Wörtchen mitzureden hat, wird der «Dienst» fast unvermeidlich zu einer Unterordnung, zu einer Art Bevormundung.

IV. Die Bedingungen für eine positive Rezeption

Der Titel dieses Artikels enthält jedoch ein Fragezeichen; er möchte neue Horizonte eröffnen, damit der Begriff des Dienstes von der positiven und ganzheitlichen Bedeutung, die ihm zukommt, Nutzen ziehen kann. Zwei Umstände scheinen mir unbedingt notwendig zu sein, damit dieser im Mittelpunkt der christlichen Tradition stehende Begriff seine wahre theologische Sinniefe bekommen kann und in seiner gemeinschaftsbildenden Kraft, seiner spirituellen Stärke und kirchlichen Verwurzelung wirksam werden kann.

Erstens wird der Begriff des Dienstes sich nicht leicht von seiner versklavenden Last befreien können, wenn die Gleichheit von Mann und Frau nicht auch in der konkreten Praxis gelebt wird, statt einzig und allein in theoretischen Aussagen dazustehen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Würde der menschlichen Person ausführlich hervorgehoben – besonders im Kapitel 1 des ersten Teils von *Gaudium et spes* – und zwar jene Würde, die sich anscheinend bei Mann und Frau gleichermaßen wiederfindet. «Aber Gott hat den Menschen nicht allein geschaffen: denn von Anfang an hat er ihn «als Mann und Frau geschaffen» (Gen 1, 27); ihre Verbindung schafft die erste Form personaler Gemeinschaft» (Art. 12, Abs. 4). Außerdem wird mit dem Ziel, jede Form der Diskriminierung abzulehnen, eine formelle Bestätigung der wesentlichen Gleichheit aller Menschen untereinander niedergelegt: «Doch jede Form der Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechts oder der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache oder der Religion, muß überwunden und beseitigt werden, da sie dem Plan Gottes widerspricht.» (Art. 29, Abs. 2.)

In dem Kapitel, das sich auf die Würde von Ehe und Familie bezieht (Zweiter Teil, Kapitel 1), wird dann der Ausdruck «gleiche personale Würde» (Art. 49, Abs. 2) deutlich eingeführt. All diese Absichtserklärungen verlangen nach einer Aktualisierung in den Rechtsordnungen der katholischen Kirche, sowohl auf universaler, nationaler, diözesaner und lokaler Ebene wie in den Einstellungen und täglichen Handlungen aller ihrer Mitglieder. Konsequenterweise ist der Appell zur Unterwerfung, zur Ergebenheit und zur Selbstaufopferung bei den Gruppen von Frauen nicht gut aufgenommen worden, die sich bemü-

hen, für ihre Würde als vollwertige Mitglieder in einer Kirche, die sich selbst als «Dienerin» bezeichnet, Anerkennung zu finden.

Zweitens kann eine Theologie des Dienstes nur vorgebracht werden, sofern die Kirche sich als eine gemeinschaftsorientierte Gesellschaft von als gleich definierten Jüngern darstellt und sich unaufhörlich um die Herstellung einer Basis der Gleichberechtigung bemüht. Das Zweite Vatikanische Konzil hat auf einer Definition der Kirche als Volk Gottes bestanden und dennoch ihre hierarchische Konstitution bewahrt. Sicher kann eine heilsame Spannung zwischen Hierarchie und Gemeinschaft bestehen. Aber wir können nicht umhin, festzustellen, daß der Impuls zur Betonung der Hierarchie in der katholischen Kirche immer noch vorrangig ist, und daß sich eine egalitär ausgerichtete Mitwirkung als schwer realisierbar erweist.

Die von Elisabeth Schüssler Fiorenza in ihrem Buch «In Memory of Her» dargestellte Wiederentdeckung christlicher Ursprünge hat uns ermöglicht, die Jesus-Bewegung als die Schaffung einer Gemeinschaft von untereinander gleich angesehenen Jüngern zu erkennen. Die Autorin hat gezeigt, daß «die ursprüngliche christliche Bewegung die Führerschaft von Frauen integriert hatte»¹⁴ und daß diese egalitäre Gemeinschaft leider von patriarchalischen Strukturen, die sich in ihr durchgesetzt hatten, deformiert wurde. Dennoch erinnert uns die Botschaft des Evangeliums immer noch an die Gegenwart und Mitwirkung von Frauen als herausragenden Jüngerinnen. Wer Augen hat zu sehen, der sehe!

Folglich kann den Frauen im aktuellen kirchlichen Kontext, der besagt, daß die Kirche immer noch unter das Joch ihrer patriarchalischen Strukturen gebeugt ist, eine Theologie des Dienstes nicht angeboten werden. Erst muß eine befreiende Kraft alle ihre Fasern und Schichten durchdringen, damit der Dienst Jesu für unsere Schwestern, für das ganzheitliche Sein ihrer Person, ein freies, liebevolles und fruchtbares Engagement bedeuten kann.

¹ *Vocabulaire de théologie biblique* (Cerf, Paris 1977) coll. 1218.

² Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt, 15.10.1976.

³ *Documentation catholique*, Nr. 1773 (4.11.1979) 940.

⁴ *Lumen Gentium*, Nr. 18, vgl. Nr. 11 und 22; *Christus Dominus*, Nr. 2.

⁵ Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung von Frauen zum Priesteramt, Vierter Teil.

⁶ AaO., Erster Teil. «Die Tatsache der Tradition».

⁷ Rosemary Radford Ruether, *Mistress of Heaven: The Meaning of Mariology in New Woman New Earth* (Seabury, New York 1975) 56.

⁸ Catharina Halkes, *Maria und die Frauen*. CONCILIUM 19 (1983/10) 647.

⁹ Vgl. Kari Elisabeth Børresen, *Maria in der katholischen Theologie*. CONCILIUM 19 (1983/10) 633 ff.

¹⁰ Catharina Halkes, aaO. 646.

¹¹ Denise Boucher, *Les fées ont soif* (Les Editions Inter-mède, Montréal 1978) 91.

¹² Kari Elisabeth Børresen, *L'anthropologie théologique d'Augustin et de Thomas d'Aquin: Recherches en Science religieuse* 69 (1981/3) 395.

¹³ Kari Elisabeth Børresen, *Subordination et équivalence, Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin* (Universitetsforlaget, Oslo/Maison Mame, Paris 1968); Vgl. auch für die Augustinus und Thomas von Aquin betreffenden Passagen: Prudence Allen, r. s. m., *The Concept of Woman, The Aristotelian Revolution 750 BC-AD* (Eden Press, Montréal/London 1985) 1250.

¹⁴ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In memory of Her* (Crossroad, New York 1983) 214.

Aus dem Französischen übersetzt von Astrid Dehé

MONIQUE DUMAIS

1939 in Rimouski, Kanada, geboren. Studien ebendort (Bakalaureat), an der Harvard Divinity School in Cambridge, USA (Magistergrad) und am Union Theological Seminary in New York (Dr. Phil.). Seit 1970 Professorin der Theologie (für das Fach Ethik) und seit 1985 Direktorin der Abteilung für Religionswissenschaften an der Université du Québec in Rimouski, Kanada. Ihre wissenschaftliche Arbeit richtet sich derzeit auf die Themen Frauen und Theologie sowie Ethik im feministischen Denken. Sie ist Mitbegründerin von «L'autre Parole», einem Kollektiv von feministischen christlichen Frauen, das seit 1976 in Québec besteht. Veröffentlichungen: zahlreiche Artikel in Zeitschriften und Sammelwerken; (als Herausgeberin:) *Devenirs de femmes* (Fides, Montréal 1981); *Les femmes dans la Bible. Expériences et interpellations* (SOCABI/Editions Paulines 1985). Anschrift: 53, 6e rue est, Rimouski, P. Québec, G5L 2H3, Kanada.

Christine Schaumberger

Den Hunger nach Brot und Rosen teilen und nähren

Auf dem Weg zu einer kritisch-feministischen Theologie der Frauenarbeit

Brot und Rosen forderten die Arbeiterinnen, die im Januar 1912 in den Textilfabriken von Lawrence, Massachusetts, gegen Hungerlöhne und Kinderarbeit und zugleich für ihr Anrecht auf alle Schönheiten des Lebens streikten. Inspiriert von dieser Forderung der streikenden Fabrikarbeiterinnen singt das feministische Lied «Brot und Rosen» von der Erfahrung des *Hungers*: «Herzen verhungern -genauso wie Körper», weckt die *Erinnerung* an «ungezählte tote Frauen mit ihrem alten Schrei nach Brot» und beschwört die *Vision* gerechten Arbeitens und Genießens herauf: «Nicht mehr Mägde und Müßiggänger, zehn die schufteten und eine/r der/die ruht, son-

dern das Teilen aller Schönheiten des Lebens: Brot und Rosen! Brot und Rosen!» Feministisch-theologische Befreiungsgedanken und -taten sollten sich begeistern lassen von diesem Hunger nach Brot, Kunst, Liebe und Schönheit, dieser Erinnerung an die Leiden und Sehnsüchte der toten Frauen und dieser Vision gerechten Arbeitens und Genießens.

Obwohl immer mehr Frauen die feministische Bewegung zu einem weltweiten und immer dichteren Spinnennetz knüpfen, hungern Frauen noch immer an Herzen und Körpern, noch immer bleibt uns ein kreatives und solidarisches Arbeiten für ein «Leben in Fülle» und ein gerechtes Teilen und Genießen dieser Fülle verwehrt. «Täglich verbrauchen sich unsere Kräfte im Kampf/ unseren Kindern eine Art Leben auszu-händigen.»¹ Nach wie vor sind Frauen gezwungen, auf Kosten anderer Frauen und unserer Lebensgrundlagen einen täglichen Kampf ums Überleben für sich und ihre Angehörigen zu führen: «Wo finden wir noch einen Platz, der nicht, indem er unseren Lebensunterhalt sichert, zugleich die Grundlagen für unser biologisches Leben auf dieser Erde antastet und untergräbt?»²

Wir Frauen können uns nur befreien, wenn wir theoretische und praktische Mühen auf uns nehmen: wenn wir «graben», um die verschütte-