

Maria Riley

Die Rezeption der katholischen Soziallehre bei christlichen Feministinnen

Einleitung

Die Aufdeckung der Empfänglichkeit von Frauen, die katholisch und gleichzeitig feministisch eingestellt sind, für die katholische Soziallehre ist mit Schwierigkeiten verbunden. Erstens existieren nur wenige wissenschaftliche Daten, mit denen die Aufnahmebereitschaft bzw. die Ablehnung der kirchlichen Soziallehre von seiten der katholischen Glaubensgemeinschaft als ganzer veranschaulicht werden kann. Zweitens erweist sich der Versuch, den feministischen Anteil in der katholischen Kirche zu skizzieren, als eine Angelegenheit der subjektiven Bewertung, wenn sich eine Person oder eine Organisation nicht selbst ausdrücklich als «feministisch» bezeichnet. Darüber hinaus herrscht auch bezüglich des Ausdrucks «Feminismus» selbst einige Verwirrung. Entgegen der allgemeinen Auffassung ist der Feminismus keine einheitliche Weltanschauung, sondern eine facettenreiche Verschmelzung verschiedener Ideologien, Bewegungen, Gruppen und Organisationen, die sich nicht alle in vollständigem Einvernehmen miteinander befinden¹.

Jedoch gibt es Hinweise auf ein in allen Frauengruppen der Kirche, von denen sich viele als feministisch bezeichnen würden, vorherrschendes, sogar leidenschaftliches Engagement für Gerechtigkeit und Frieden. Inwieweit sich dieser Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden an der «offiziellen» kirchlichen Soziallehre orientiert, ist weniger eindeutig, aber ihr Einfluß kann nicht geleugnet werden. Dieser Artikel will der Frage nach der Beziehung zwischen den katholischen Feministinnen und dem katholischen so-

zialen Denken unter theoretischen und praktischen Gesichtspunkten nachgehen. Im ersten Teil des Artikels werde ich einige kritische Fragen betrachten, die die feministische Analyse hinsichtlich des katholischen Sozialdenkens aufwirft, und im zweiten Teil des Artikels werde ich einige Organisationen katholischer Frauen untersuchen, die sich am kirchlichen Auftrag für Gerechtigkeit und Frieden beteiligen. Der Schwerpunkt des Artikels wird bei den Erfahrungen der katholischen Feministinnen in den Vereinigten Staaten von Amerika liegen.

Dieser Studie liegt die Frage zugrunde, welchen Einfluß die katholische Soziallehre auf die Gestaltung der katholischen Kirche ausgeübt hat und immer noch ausübt. Ein vor kurzem erschienener Kommentar zu diesen Lehräußerungen bezeichnet sie als «bestgehütetes Geheimnis» der katholischen Kirche². Man kann argumentieren, daß die katholische Soziallehre immer schon zum größten Teil die Sache von Akademikern und Berufstheologen war. Sie war auch immer Teil des Lehrplans katholischer Hochschulen und Universitäten. Aber wieviel von ihren Inhalten das konkrete Gemeindeleben und das Leben der Katholiken im allgemeinen beeinflußt, ist unklar³.

Gewiß hat es in der katholischen Kirche immer Bemühungen gegeben, den Armen zu helfen, aber wie dieser Auftrag zur Nächstenliebe sich in die Arbeit für soziale Gerechtigkeit verwandelt, bleibt zu fragen. Die Tatsache, daß einige Angehörige der katholischen Gemeinschaft mit Bestürzung auf die Hirtenbriefe der amerikanischen Bischöfe über den Frieden und die amerikanische Wirtschaft reagierten, zeugt von dem in der Kirche fehlenden Verständnis für die Beziehung zwischen Glauben und Gerechtigkeit. Eine beständige Klage einer bedeutenden Zahl von Katholiken forderte, daß die Bischöfe sich aus politischen Fragen heraushalten und sich ausschließlich geistlichen Fragen zuwenden sollten. Gewiß bildet der amerikanische Grundsatz der Trennung von Kirche und Staat einen wichtigen Aspekt im Hintergrund dieser Beschwerde. Aber der ausschlaggebende Grund für die Kritik vieler Kirchenmitglieder bestand in der von den Hirtenbriefen geäußerten Herausforderung dazu, die religiöse Dimension von Politik und Wirtschaft im täglichen Leben zu verstehen, von einem privatisierten Glauben zu einem sozial verantworteten Glaubensleben zu gelangen.

Für die Feministinnen in der Kirche wird die Frage des weiteren durch die alles durchdringende feministische Kritik am Patriarchat, das das Leben und die Struktur der Kirche, ihre liturgischen und sakramentalen Feiern, die Kirchensprache, das Kirchenrecht und das kirchliche Lehramt — einschließlich seiner Soziallehre — prägt, erschwert. Feministinnen fragen danach, wie ernst die katholische Soziallehre zu nehmen ist, wenn die institutionelle Kirche selbst sich weigert, fundamentale Fragen nach der Gerechtigkeit innerhalb ihres eigenen Lebens und Systems zu stellen.

Feministische Analyse der katholischen Soziallehre

Als soziale Theorie wird der Feminismus von zwei grundlegenden Ansätzen geprägt: der Geschlechteranalyse und dem Befreiungsmotiv. Die Geschlechteranalyse betrachtet alle sozialen Theorien und Strukturen durch die «Geschlechter-Linse», wobei sie besonderes Augenmerk auf die Erfahrungen von Frauen richtet. Sie hinterfragt soziale Theorien, die behaupten, allgemein auf den Menschen anwendbar zu sein, die aber die Besonderheiten der individuellen Erfahrung, speziell die durch das Geschlecht definierten Erfahrungen, nicht berücksichtigen. Sie betrachtet die verschiedenen Erfahrungen von Frauen und Männern als entscheidend für das Verständnis von sozialer Dynamik und sozialen Strukturen.

Indem er die Geschlechtszugehörigkeit als kritische Linse der Analyse benutzt, enthüllt der Feminismus nicht nur die alles durchdringende Vorherrschaft des Patriarchats in sozialen Strukturen, sondern deckt auch das Motiv der Herrschaft als das für alle sozialen Kräfte und Strukturen zentrale Problem auf. Herrschaft besteht in vielen Formen, einschließlich der von Männern über Frauen, der weißen Rasse über alle anderen Rassen, der Reichen über die Armen, der Menschen über die anderen Geschöpfe. Für die Feministinnen wird die Befreiung von diesen vielfältigen Strukturen von Herrschaftsausübung zum primären Ziel und zur Motivation für Widerstand und Veränderung, angefangen bei der Umgestaltung des Patriarchats, aber nicht auf diese Dimension beschränkt.

Auf dem Hintergrund dieses Schwerpunktes erweist sich die Begegnung des Feminismus mit der katholischen Soziallehre als doppeldeutig.

Wo immer er Übereinstimmungen hinsichtlich der positiven Einstellung zum Menschen und zum Kampf gegen die Strukturen der Ungerechtigkeit entdeckt, schließt der Feminismus die Inhalte der katholischen Soziallehre ein und wird außerdem von ihnen bereichert. Jedoch bringt der Feminismus gleichfalls jeder institutionalisierten Form der Sozialtheorie, die ohne die Beteiligung von Frauen und ohne Berücksichtigung der weiblichen Perspektive entwickelt wurde, eine «Hermeneutik des Mißtrauens» entgegen. Aus diesem Grund stellt die feministische Analyse der katholischen Soziallehre deren Methodologie, ethische Grundlagen und Inhalte in Frage.

Methodologie

In «*Sollicitudo rei socialis*» spricht Johannes Paul II. von dem dreifachen Ansatz der Kirche bei der Entwicklung von sozialen Lehren: 1) ihren «Leitprinzipien», 2) ihren «Urteilkriterien» und 3) ihren «Richtlinien für das konkrete Handeln» (§ 3). Die erste feministische Frage richtet sich darauf, wer diese Prinzipien, Kriterien und Richtlinien definiert. Woher kommen sie? Historisch gesehen wurden die Stimmen und Erfahrungen von Frauen in der Entwicklung aller offiziellen kirchlichen Lehren nicht berücksichtigt.

Aus feministischer Sicht bildet diese fehlende weibliche Beteiligung einen wesentlichen Schwachpunkt in der Methodologie der Entwicklung der katholischen Soziallehre und bahnt einer von Natur aus schon patriarchalischen Einseitigkeit den Weg. Die Einbeziehung der Stimmen von Frauen — und anderer Randgruppen — bei der Gestaltung der katholischen Soziallehre ist ein wesentliches Element, wenn diese Lehre die universale Geltung, die sie zu besitzen vorgibt, auch wirklich besitzen soll. Diese Sichtweise ergibt sich aus zwei fundamentalen Einsichten des Feminismus: 1) die Art und Weise, wie eine Person zu einer bestimmten Sichtweise gelangt, übt einen starken Einfluß auf diese Sichtweise aus; und 2) die Tatsache, wer in den Gestaltungsprozeß von bestimmten Lehren einbezogen wird und wer davon ausgeschlossen bleibt, prägt den Inhalt der Analyse⁴. Die begrenzte Anzahl von Personen, die den Inhalt der katholischen Soziallehre beeinflussen, schränkt auf jeden Fall den Geltungsbereich ihrer Leitprinzipien ein.

Die feministische Theorie kritisiert ebenfalls die deduktive Methode, die von der katholischen Soziallehre benutzt wird, um zu ihren allgemeingültigen Prinzipien und ihrer konkreten Anwendung zu gelangen. Geprägt von einem Befreiungsmotiv beginnt die feministische Theorie bei der konkreten Erfahrung und entwickelt davon ausgehend eine kritische Analyse der Strukturen und Beziehungen, die dann ihrerseits wiederum das Aktionsprogramm mit dem Ziel der Befreiung beeinflusst. Ausgehend von dieser Sichtweise wird die katholische Soziallehre nicht nur wegen ihrer Methodologie, sondern auch wegen der ihr zugrundeliegenden Form der Analyse kritisiert.

Ethische Grundlagen

In «*Rerum novarum*» erklärt Leo XIII. das Naturgesetz zur Grundlage für die Bildung der «Urteilkriterien» für die kirchliche Reflexion über soziale Fragen. Nach diesem ethischen Ansatz sind wir verpflichtet, in der Natur der Dinge die Gesetze ihres angemessenen Funktionierens zu suchen. So gelangte die katholische Soziallehre z.B. durch ihr Nachdenken über die Natur des Menschen zu ihren Prinzipien von der Würde des Individuums und der sozialen Verfassung des Menschen.

Im allgemeinen würde die feministische Analyse eine Form ethischer Reflexion akzeptieren, die bei der menschlichen Erfahrung ansetzt, speziell bei der Erfahrung von Frauen. Wer jedoch diese Erfahrungen und die verwendeten Kriterien interpretiert, ist eine andere Frage. Diese Fragen eröffnen den Blick auf die Komplexität der feministischen Zusammenhänge. Die Grundlagen für jede existierende feministische Ethik müßten eigentlich im Kontext der verschiedenen ideologischen Strömungen des zeitgenössischen Feminismus — liberal, kulturell, marxistisch, sozialistisch und radikal — analysiert werden. In diesem Artikel konzentriere ich mich jedoch auf die Feministinnen in der katholischen Tradition; demnach werde ich ein bestimmtes Maß an Akzeptanz der Naturgesetzreflexion voraussetzen.

Verschiedene Fragen werden aufgeworfen, wenn eine katholische Feministin sich der auf dem Naturgesetz basierenden Ethik zuwendet. Drei von diesen werden zu Schlüsselfragen bei der Betrachtung der Beziehung zwischen dem

Feminismus und der katholischen Soziallehre: Wessen Erfahrungen werden als normativ für den Menschen angesehen? Inwieweit sind die Reflexionen biologisch bestimmt? Besteht das Ziel dieser Reflexion darin, allgemeingültige moralische Normen zu finden, die in einem statischen, wesentlich intellektuellen Zusammenhang gründen, oder darin, in der Erfahrung der Menschen ein Potential aufzudecken, das sie befähigt zu wachsen, sich zu verändern und die menschliche Gesellschaft so umzugestalten, daß gerechtere und in stärkerem Maße lebenspendende Strukturen entstehen? Diese Fragen folgen den zwei grundlegenden Prinzipien der feministischen Sozialtheorie — Geschlechteranalyse und Befreiungsbestrebungen.

Inhalt

Untersucht man die Dokumente zur katholischen Soziallehre durch die «Linse» dieser Fragen, werden ihnen innewohnende Unklarheiten und teilweise auch Widersprüche deutlich. An folgenden Punkten kritisieren die katholischen Feministinnen diese Lehräußerungen:

Während die katholische Soziallehre bezüglich der Würde und der Rechte des Menschen gleichbleibend klar Stellung bezieht, wird ihre Ansicht über die Frau deutlich von einer Art naturgesetzlichen biologischen 'Determinismus' geprägt. Die Stellen, an denen Frauen in den Dokumenten erwähnt werden, sind deutlich von der Überzeugung geprägt, daß die Tatsache, daß eine Frau in der Lage ist, Kinder zu gebären, das Wesen der Frau bestimmt und ihre primäre Berufung und Verantwortlichkeit darstellt. Diese Sicht der Frau läßt sich konsequent in allen Dokumenten der Soziallehre wiederfinden. 1891 schreibt Papst Leo XIII.:

«Endlich was ein erwachsener kräftiger Mann leistet, dazu ist eine Frau oder ein Kind nicht imstande. . . Ebenso ist durchaus zu beachten, daß manche Arbeiten weniger zukömmlich sind für das weibliche Geschlecht, welches überhaupt für die häuslichen Verrichtungen eigentlich berufen ist. Diese letztere Gattung von Arbeit gereicht dem Weibe zu einer Schutzwehr seiner Würde, erleichtert die gute Erziehung der Kinder und befördert das häusliche Glück.» (*Rerum novarum* § 60)

1963 schreibt Johannes XXIII: «Was aber die Frauen angeht, so sind ihnen solche Arbeitsbe-

dingungen zuzugestehen, die den Erfordernissen und Pflichten der Ehefrauen und Mütter entsprechen». (*Pacem in terris* § 15).

Fast zwanzig Jahre später, nach der historischen Wende im Bewußtsein von Frauen und über Frauen, wiederholt Johannes Paul II. grundsätzlich dieselbe Botschaft. Er erkennt an, daß Veränderungen stattgefunden haben, aber er besteht darauf, daß Frauen von ihrer natürlichen Veranlagung her primär als Mütter zu fungieren haben:

«Die Erfahrung bestätigt, daß man sich für die soziale Aufwertung der mütterlichen Aufgaben einsetzen muß, für die Aufwertung der Mühen, die mit ihnen verbunden sind, und des Bedürfnisses der Kinder nach Pflege, Zuwendung und Herzlichkeit, damit sie sich zu verantwortungsbewußten, sittlich und religiös reifen und psychisch ausgeglichenen Persönlichkeiten entwickeln können. Es wird einer Gesellschaft zur Ehre gereichen, wenn sie es der Mutter ermöglicht, sich ohne Behinderung ihrer freien Entscheidung, ohne psychologische oder praktische Diskriminierung und ohne Benachteiligung gegenüber ihren Kolleginnen der Pflege und Erziehung ihrer Kinder je nach den verschiedenen Bedürfnissen ihres Alters zu widmen. Der notgedrungene Verzicht auf die Erfüllung dieser Aufgaben um eines außerhäuslichen Verdienstes willen ist im Hinblick auf das Wohl der Gesellschaft und der Familie unrecht, wenn er jenen vorrangigen Zielen der Mutterschaft widerspricht oder sie erschwert... 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).

Auffallend an diesen Dokumenten ist das Versäumnis, die soziale Rolle, die Berufung und den Auftrag von Vaterschaft zu erkennen. Wenn Väter erwähnt werden, geschieht dies hauptsächlich in einem wirtschaftlichen Kontext. So schreibt z.B. Leo XIII.:

«Ein dringendes Gesetz der Natur verlangt, daß der Familienvater den Kindern den Lebensunterhalt und alles Nötige beschaffe, und die Natur leitet ihn an, auch für die Zukunft die Kinder zu versorgen, sie möglichst sicherzustellen gegen irdische Wechselfälle, sie in Stand zu setzen, sich selbst vor Elend zu schützen; ... Wie der Staat,

so ist auch die Familie im eigentlichen Sinne eine Gesellschaft, und es regiert selbständige Gewalt in ihr, nämlich die väterliche» (*Rerum novarum* § 20).

Diese wirtschaftliche Rolle des Vaters wird unter dem Thema der «Familierversorgung», eines Konzeptes, das einen arbeitenden Vater, eine Hausfrau als Mutter und abhängige Kinder voraussetzt, ständig wiederholt. Dieses Ideal der sogenannten «traditionellen Familie», die patriarchalisch strukturiert ist, ist ein Spiegelbild der zur Zeit der industriellen Revolution aufkommenden Mittelklassefamilie. Diesem Konzept lag jedoch nie eine allgemeingültige Erfahrung von Familien zugrunde. Arme Frauen und Frauen aus der Arbeiterklasse mußten schon immer außerhalb des Hauses arbeiten. Es gibt ebenfalls nicht die Realität der heutigen post-industriellen oder industrialisierten Länder wieder. Die Frage, wessen Erfahrung als normativ und somit als Basis für die Naturgesetzreflexion betrachtet wird, ist hier von entscheidender Bedeutung.

Diese biologisch bestimmte Sicht von Frauen wird auch in den Dokumenten offenbar, wenn sie vorgeben, über das Wesen des Menschen und seine Rechte zu sprechen. Die Fähigkeit der Frauen, vollständig an allen Dimensionen der menschlichen Gemeinschaft teilzunehmen, wird ständig mit ihrer sogenannten Natur umschrieben. Z.B. schreiben die Väter des II. Vatikanischen Konzils in «*Gaudium et spes*»: «Immer größer wird die Zahl der Männer und Frauen jeder gesellschaftlichen Gruppe und Nation, die sich dessen bewußt sind, selbst Gestalter und Urheber der Kultur ihrer Gemeinschaft zu sein... Die Frauen sind heute zwar in fast allen Lebensbereichen tätig, infolgedessen sollen sie aber auch in der Lage sein, die ihrer Eigenart angemessene Rolle zu übernehmen» (*Gaudium et spes* §§ 55 und 60).

1971 wiederholt Paul VI. die gleiche Ansicht in «*Octogesima adveniens*»: «In vielen Ländern drängt man bereits darauf, manchmal wird sogar stürmisch gefordert, durch gesetzliche Bestimmung jede ungerechtfertigte Benachteiligung der Frau gegenüber dem anderen Geschlecht aufzuheben und ihr die volle, ihrer Würde entsprechende Gleichberechtigung einzuräumen. Die Gleichberechtigung, wie Wir sie verstehen, darf sich natürlich nicht über die vom Schöpfer selbst grundgelegten Verschiedenheiten hinwegsetzen, womit sie auch der bedeutsamen Aufgabe wider-

sprache, die der Frau nicht nur im Raum der Familie, sondern auch der Gesellschaft zukommt. Was dies angeht, müssen die künftig zu erlassenden Gesetze darauf achten, das, was der Frau durch ihre physische Konstitution als ihre besondere Aufgabe vorgegeben ist, zu schützen, zugleich aber ihre Unabhängigkeit als Person und ihre Gleichberechtigung im kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Leben anzuerkennen» (Octogesima adveniens § 13).

In diesem Abschnitt spricht Paul VI. ein Problem an, das zu einem zentralen Aspekt in den Debatten feministischer Politik geworden ist. Bei diesem Problem handelt es sich um die Frage, wie sich theoretisch, praktisch und politisch sowohl die kompromißlose Gleichberechtigung von Frau und Mann als auch ihre grundsätzliche Verschiedenheit realisieren lassen. In der Diskussion geht es um die Grenzen der Gleichberechtigung, die Bedeutung der Verschiedenheit und um ihre Konsequenzen für die Gestaltung von Sozialpolitik und Sozialstrategie.

Schlüsselworte in der Debatte sind «besondere Behandlung» gegenüber «gleiche Behandlung» und «geschlechtsspezifische Gesetze» gegenüber «geschlechtsneutrale Gesetze». Die Debatte dreht sich um die Frage, wie Frauen in der öffentlichen Politik zu behandeln sind. Soll es eine «besondere Behandlung»/«geschlechtsspezifische Gesetze» geben? Oder sollen Behandlung und Rechtsstatus unabhängig vom Geschlecht der Person sein? Welche Implikationen ergeben sich aus den jeweiligen Positionen für die Sicherstellung der Gleichberechtigung von Frauen? Die Frage, wie in der Sozialpolitik mit dem Thema Schwangerschaft umgegangen werden soll, bildet den Kernpunkt der Diskussion. Das von beiden Seiten angestrebte Ideal besteht darin, die Anerkennung der und die Anpassung an die besonderen Bedürfnisse von Frauen in der Zeit der Schwangerschaft und des Kinderbekommens sicherzustellen und die hart erkämpfte und immer noch unvollständige Chancengleichheit der Frauen und ihre Teilnahme am öffentlichen Leben zu schützen⁵.

In «Octogesima adveniens» hat Paul VI. die Komplexität dieses Problems erkannt, aber von seiten der Feministinnen dürfte sein Beharren auf der «besonderen Berufung» der Frau als einschränkend und als erfüllt von der Art von biologischem Determinismus, die das katholische soziale Denken hinsichtlich der Frau prägt, kriti-

siert werden. Die Fähigkeit der katholischen Soziallehre, einen Beitrag zu dieser bemerkenswerten Debatte über die zukünftige Gestalt menschlicher Institutionen zu leisten, wird von diesem Determinismus in entscheidender Weise eingeschränkt.

Aus dieser Analyse des Inhalts der Dokumente ergibt sich, daß der von ihnen benutzte gedankliche Rahmen des Naturgesetzes einseitig patriarchalisch geprägt ist. Der Mann wird als normativ für die Definition des Menschen betrachtet. Die Frau wird ständig unter der Prämisse ihrer «besonderen Veranlagung» behandelt, und folglich sind ihr Zugang zu den Menschenrechten und ihre Freiheit zur Ausübung ihrer vollen Verwirklichung, wie sie von den Lehräußerungen verstanden werden, nur begrenzt. Die Frau wird zu oft als Ausnahme von den für den Menschen aufgestellten Normen angesehen. Außerdem ist diese begrenzte Sicht der Frau — und deshalb auch die der Menschheit insgesamt — unveränderbar und statisch innerhalb einer von «besonderen Rollen» geprägten Weltsicht, die die Vision und das Ausmaß der Suche nach gerechteren und Gemeinsamkeiten fördernden Strukturen eingrenzt.

Die der Begegnung mit der katholischen Soziallehre von seiten des Feminismus zugrundeliegende «Hermeneutik des Mißtrauens» wird durch diese Analyse ihrer Methodologie, ihrer ethischen Grundlagen und ihres Inhalts bestätigt. Die katholische Soziallehre kann aus drei Gründen als patriarchalisch definiert werden: 1) Sie wird von Männern hauptsächlich über Männer geschrieben; 2) sie weist eine androzentrische Tendenz auf, d.h. sie unterstellt, daß der Mann, und in diesem Fall der weiße, westliche Mann, als Norm für die gesamte Menschheit gilt; und werden 3) Frauen in die Betrachtung einbezogen, werden sie von dieser männlichen Perspektive aus definiert. Der patriarchalische Charakter ihrer Methodologie wirkt sich unvermeidlich auf die Interpretation des Naturgesetzes und seine Anwendung auf den Kontext aus.

Frauen und die kirchliche Mission für Gerechtigkeit

Der zweite Zugang zu der Frage, wie Frauen, die sowohl katholisch als auch feministisch eingestellt sind, auf die katholische Soziallehre reagieren, besteht darin, einige Organisationen ka-

tholischer Frauen in den Vereinigten Staaten von Amerika zu untersuchen, die sich für Gerechtigkeit und Frieden engagieren und ihren Einsatz als eine aus ihrem Glauben resultierende Verpflichtung betrachten. Ausgehend von Interviews und der Untersuchung von Dokumentationen über diese Organisationen können einige allgemeine Schlußfolgerungen gezogen werden. Weder erheben die hier gegebenen Informationen den Anspruch auf Vollständigkeit, noch können die vorgestellten Organisationen notwendigerweise als repräsentativ für alle Gruppen, die sich in der Arbeit für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen, gelten. Die Auswahl der Organisationen wurde von drei Grundüberlegungen geleitet: Sie sind Organisationen von Frauen; sie sind überwiegend katholisch; und ihre Arbeit für Gerechtigkeit und Frieden hat eine gewisse Tradition.

Ordensgemeinschaften von Frauen kam immer schon eine grundlegende und bedeutende Rolle bei der Gestaltung des Handlungsprogramms für Gerechtigkeit und Frieden in der katholischen Kirche der Vereinigten Staaten von Amerika zu. In den letzten 25 Jahren ließen sie zusätzlich zu ihrer Arbeit für Gerechtigkeit im Rahmen ihrer Gemeinschaften unzähligen Organisationen, Gruppen und Einzelaktivitäten, die sich für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen, persönliche Hilfe, Mittel und finanzielle Unterstützung zukommen. Ohne diesen Einsatz besäße die kirchliche Bewegung für Gerechtigkeit und Frieden nicht die Vitalität, die sie in den Vereinigten Staaten von Amerika charakterisiert.

Woher kam dieses außergewöhnliche Engagement? Seine Wurzeln liegen im Programm der «Sister Formation» der fünfziger Jahre, aber seine Blütezeit ereignet sich im Zusammenhang mit dem außerordentlichen kirchlichen und sozialen Aufbruch der sechziger Jahre. Der Einfluß des II. Vatikanischen Konzils kann nicht überbewertet werden. Es rief die Ordensgemeinschaften nicht nur dazu auf, ihre ursprünglichen Charismen wiederzuentdecken und sie in der heutigen Welt neu aufleben zu lassen, sondern es öffnete auch die gesamte Kirche für eine viel stärkere Beschäftigung mit den kritischen Fragen der Zeit. Die zwei Konzilsdokumente «*Perfectae caritatis*» und «*Gaudium et spes*» nahmen eine Schlüsselposition in dem Erneuerungsprozeß der meisten amerikanischen Ordensgemeinschaften ein.

Der beständige Aufruf in den kirchlichen Dokumenten zu einer «besonderen Option für die Armen» hatte tiefgreifende gestalterische Auswirkungen auf die Entwicklung von Gemeinschaftsleben und Mission. In «*Octogesima adveniens*» (1971) fragte Paul VI. mit besonderem Nachdruck: «Wie können die Hilferufe der Armen ein Echo im Leben der Gläubigen finden?» (§ 18). Im selben Jahr verfaßte die Bischofssynode das Schreiben «*Gerechtigkeit in der Welt*», das nachdrücklich betonte: «Der Einsatz für die Durchsetzung von Gerechtigkeit und die Teilhabe an der Veränderung der Welt bildet für uns eindeutig eine konstitutive Dimension der Verkündigung des Evangeliums...» (§ 6). Nach Marie Augusta Neal «war diese Frage 1980 zur beherrschenden Frage in den Erneuerungskapiteln vieler Ordensgemeinschaften von Frauen geworden...»⁶.

Aber das II. Vatikanum und sein Appell zur Erneuerung bildeten nicht die einzigen Einflüsse, die seit den sechziger Jahren auf die Ordensgemeinschaften einwirkten. Während dieser Zeit änderten die Befreiungsbewegungen den Kontext unseres Verständnisses der kirchlichen Mission für Gerechtigkeit. Unter den Frauen bildete natürlich der Feminismus die wichtigste Befreiungsbewegung. Die Einführung des Feminismus in das Ordensleben brachte Unklarheit und Unstimmigkeiten innerhalb der einzelnen Gemeinschaft und in mancher Hinsicht in ihrer Beziehung zur offiziellen Kirche mit sich. Obwohl sich meines Wissens keine Kongregation selbst als feministisch bezeichnen würde, lebt in vielen Gemeinschaften eine bedeutende Zahl von Frauen, die sich selbst als feministisch bezeichnen würden und die in ihren Gemeinschaften leitende Positionen einnehmen.

Die «*Leadership Conference of Women Religious*» (LCWR), die Dachorganisation der Frauenorden in den Vereinigten Staaten von Amerika, deren Mandat darin besteht, «die Entwicklung des Verständnisses und des praktischen Vollzugs des Ordenslebens zu fördern...», bildet eine beständige führende Kraft in der Förderung des Gerechtigkeitsanliegens in den Ordensgemeinschaften. Ihre für die Jahre 1989-1994 aufgestellten Zielperspektiven schließen die Solidarität mit Frauen hinsichtlich der Veränderung von sozialen und kirchlichen Strukturen, hinsichtlich der effektiven Aktionen für die Durchsetzung von Gerechtigkeit und außerdem die

Arbeit für die Ausrottung der Sünde des Rassismus ein (LCWR-Broschüre, o. O., o. J.). Darüber hinaus spiegelt die Formulierung der Zielperspektiven eine feministische Sichtweise wieder, indem sie Arten der Leitung, die sich im Einklang mit den Erfahrungen ihrer weiblichen Mitglieder befinden, und eine Theologie des Ordenslebens, geprägt von den Erfahrungen von Frauen in der Kirche, fordert und zu gemeinsamem Handeln, Befreiung und Einigkeit aufruft. Obwohl die LCWR sich nicht ausdrücklich als feministisch bezeichnet, ist sie dennoch deutlich von einer feministischen Sichtweise von Beziehungen, Autorität und Befreiung erfüllt.

Der Gral kann in gewisser Weise als Alternative weiblicher katholischer Laien zum kanonisch geregelten Ordensleben betrachtet werden. 1921 in Holland gegründet, entwickelte er sich von einer idealistischen Jugendbewegung zu einer internationalen Gruppe weiblicher katholischer Laien, die sich dafür einsetzen, «den Weg zur Entwicklung des Apostolats der Frau zu weisen»⁷. In seinen Anfängen waren die Vorstellungen des Grals erfüllt vom traditionellen katholischen Handlungskonzept — der Partizipation der Laien am Apostolat der Amtskirche. Die katholische Soziallehre stellte schon immer einen starken Einfluß auf die Bewegung der «katholischen Aktion» dar. Jedoch definierte sich der Gral in den späten sechziger Jahren selbst politisch als feministisch mit einer eindeutigen Verpflichtung zum Einsatz für die Rechte der Frauen und somit auch für das Recht des Grals auf Selbstdefinition und selbständige Leitung. Obwohl er seinem ursprünglichen Charakter als einer Gruppe von weiblichen Laien, die im christlichen Glauben verankert war und dazu aufrief, «an der Veränderung der Welt teilzunehmen», treu blieb, stellt sich der Gral dieser Aufgabe nun «noch stärker im Bewußtsein für die wechselseitigen Beziehungen zwischen Herrschaft und Untergebenheit, die in unsere sozialen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen eingebettet sind» (zitiert nach Weaver, S. 126). Heute orientiert sich der Gral an seinen zwei historischen Wurzeln, der katholischen Soziallehre und der feministischen Befreiungstheologie, aus denen die Frauen des Grals weiterhin eine neue Synthese von Aktion und Reflexion über Gerechtigkeit und Frieden schaffen.

In den siebziger Jahren wurden von Mitgliedern von Ordensgemeinschaften mehrere auto-

nome Frauenorganisationen gegründet: die NARW (die Nationalversammlung der Ordensfrauen), NETWORK, eine nationale katholische Lobby für die Durchsetzung sozialer Gleichberechtigung, und die WOC (die Frauen-Ordinations-Konferenz). Während diese Organisationen ursprünglich hauptsächlich aus Frauen bestanden, die in Ordensgemeinschaften lebten, trifft dies heute nicht mehr zu, da die Organisationen versucht haben, Kontakte mit weiblichen und männlichen Laien zu knüpfen. Diese Organisationen beschreiben sich selbst als feministisch.

Die NARW, 1970 gegründet, ist deutlich feministisch ausgerichtet, indem sie sich selbst als Organisation für katholische feministische Frauen definiert, die ein Forum und ein Sprachrohr für die Ordensfrauen bieten will, um auf die Fragen nach Gerechtigkeit in Kirche und Gesellschaft zu antworten» (NARW-Werbematerial, o. O., o. J.). Obwohl sich die NARW in ihren Schriften nicht offen mit der katholischen Soziallehre identifiziert, schließen ihre in dem Erneuerungsprozeß der Ordensgemeinschaften liegenden Wurzeln diese dennoch ein. Heute wird die Sprache ihrer Selbstdarstellungen zum einen von der feministischen Analyse, zum anderen vom Befreiungsmotiv stark geprägt. Ihr Ansatz besteht darin, «bestimmte Sachverhalte durch die spezifische Linse der Bedürfnisse von Frauen zu untersuchen und auf sie zu reagieren»; sie «lehnt die Konkurrenz der verschiedenen Organisationen miteinander ab und versteht die Bildung von Koalitionen und Verbindungen untereinander als Grundvoraussetzung für die Entwicklung ihrer eigenen Kraft und Vision» (ebd.). Sie betrachtet sich selbst außerdem als Forum für die Ermächtigung von Frauen. Ihr Arbeitsfeld erstreckt sich sowohl auf die Kirche als auch auf die Gesellschaft.

NETWORK wurde 1971 mit der Zielvorstellung einer Option für die Armen gegründet. Seine Selbstdarstellung und sein Arbeitsschwerpunkt ist deutlich feministisch: «NETWORK unterstützt Aktivitäten, die zu gleichberechtigten Beziehungen zwischen Personen und Nationen ermutigen — eine feministische, nicht-sexistische Sichtweise — und eine, die alle Beziehungsstrukturen ablehnt, die auf Herrschaft und Untergebenheit basieren» (NETWORK-Broschüre, o. O., o. J.). Es erklärt die katholische Soziallehre außerdem zur Basis seiner Wertvor-

stellungen: «NETWORK ist in der Tradition der katholischen Soziallehre und den Werten des Evangeliums verwurzelt. Es versucht, in Treue zu den Enzykliken, zum II. Vatikanum und zu den Lehräußerungen der Kirche in den Vereinigten Staaten von Amerika sowie den «Aktionsaufrufen» und den Hirtenbriefen der Bischöfe über den Frieden und über die wirtschaftliche Situation der Vereinigten Staaten von Amerika, zu handeln» (ebd.). Darüber hinaus will NETWORK mit seinem didaktischen Anspruch dazu beitragen, die katholische Soziallehre in der Kirche weiter zu verbreiten. Jedoch tritt es auch mit einer feministisch geprägten kritischen Sichtweise an die Dokumente heran, worin es einen Teil seines Beitrags zur Entwicklung des katholischen sozialen Denkens sieht. Obwohl der Schwerpunkt der Arbeit von NETWORK auf der Sozialpolitik und der politischen Entwicklung in den Vereinigten Staaten von Amerika liegt, ist es ebenfalls Teil der umfassenderen Bewegung für die Gleichberechtigung von Frauen in der Kirche.

Die WOC wurde im Anschluß an die Erste Frauenordinationskonferenz in Detroit (1976) gegründet. Während die Ordination von Frauen ihr primärer Schwerpunkt bleibt, versteht sie diese Zielsetzung innerhalb des Kontextes einer Kirche, die sich über das Patriarchat hinaus weiterentwickelt, und dies nicht nur in einem Prozeß, der von dem Motto geprägt ist: «Man füge Frauen hinzu und rühre kräftig um.» Somit bewegt sich ihr Programm über den einen Aspekt der Ordination hinaus und schließt das Fähigmachen von Frauen für die Arbeit in Kirche und Gesellschaft ein. Ihre Arbeit spiegelt eine Geschlechteranalyse sowie das Befreiungsmotiv wider. Die WOC beruft sich bezüglich der Suche nach Gerechtigkeit für Frauen in der Kirche auf die Tradition der katholischen Soziallehre. Im besonderen erinnert sie das Lehramt an seine Äußerung in «Gerechtigkeit in der Welt»: «Während die Kirche verpflichtet ist, für die Gerechtigkeit Zeugnis abzulegen, ist sie sich gleichzeitig der Problematik bewußt, daß jeder, der es unternimmt, zu den Menschen über Gerechtigkeit zu sprechen, zuerst selbst von ihnen als gerecht anerkannt werden muß» (§3).

Zwei weitere Gruppen von Frauen in Ordensgemeinschaften gründeten Organisationen mit der Absicht, sich den spezifischen Formen von Ungerechtigkeit, denen sie sowohl in ihren Kon-

gregationen als auch in der Gesamtkirche begegneten, zuzuwenden: Die «National Black Sisters Conference» (Nationale Konferenz der Schwarzen Schwestern) und «Las Hermanas».

Die National Black Sisters Conference wurde 1968 gegründet, um dem Rassismus in der Kirche, in Ordensgemeinschaften und in der Gesellschaft entgegenzuwirken. Ihre Ursprünge lagen in der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung der sechziger Jahre. Nach ihrer Geschäftsführenden Direktorin, Gwynette Proctor SND, wurde die National Black Sisters Conference nicht als Reaktion auf die katholische Soziallehre, sondern aus der Feststellung eines konkreten Mangels an Gerechtigkeit heraus gegründet (Interview, 27. 12. 1990). Sie wurde mit dem Ziel eingerichtet, die führende Rolle von afroamerikanischen Ordensfrauen (weiter-) zu entwickeln und ein Sprachrohr und einen Aktionsort zum Kampf gegen den Rassismus zu schaffen. Der Hirtenbrief der amerikanischen Bischöfe, «Brothers and Sisters to Us All: A Pastoral Letter on Racism» (1979) stellt für die Arbeit der National Black Sisters Conference den wichtigsten Einfluß bezüglich der katholischen Soziallehre dar, aber die bloße Existenz der Organisation zeugt von dem Versagen der katholischen Soziallehre, das konkrete Leben der katholischen Kirche zu prägen.

Obwohl die National Black Sisters Conference sich nicht als feministisch definiert, bezeichnet sie sich selbst mit dem Ausdruck «womanist», der erstmals von Alice Walker benutzt wurde, um die afroamerikanische Frauenbewegung zu beschreiben. Indem sie diesen Ausdruck auf sich anwenden, definieren die afroamerikanischen Frauen ihren Befreiungsprozeß als den von Frauen, die andere Frauen akzeptieren unter Berücksichtigung der Frage, «wer die Person ist, was die Person ist und wessen die Person ist», d. h. worin die primäre kulturelle und rassische Gemeinschaft besteht, der die Person angehört (Proctor). Dieser Prozeß verfolgt die Absicht, in kultureller Hinsicht sensibel auf alle Frauen zu reagieren, kulturelle Unterschiede und Werte anzuerkennen und sich für das Überleben und die Ganzheit aller Menschen einzusetzen (Proctor). Die «womanist» Bewegung beschreibt sich selbst als unterschieden vom Hauptstrom des amerikanischen Feminismus, den sie kritisiert als von weißen Frauen dominiert und als zu sehr konzentriert auf die Förderung von Frauen ohne

ausreichende Sensibilität oder Wissen um die Auswirkungen des Rassismus auf Frauen und Männer.

«Las Hermanas» wurden von zwei gläubigen Chicana-Frauen, die begonnen hatten, dem Widerstand in ihren Kongregationen und in den Diözesen gegenüber ihrem Engagement für soziale Gerechtigkeit im Rahmen ihrer Erziehungsarbeit unter mexikanisch-amerikanischen Menschen zu begegnen, ins Leben gerufen. Den Motor ihrer Arbeit bildete die Chicano-Bewegung, und sie beabsichtigten, die mexikanisch-amerikanischen Frauen in Ordensgemeinschaften zu organisieren, um die Menschen bei ihrem Kampf zu unterstützen. Sie waren außerdem davon überzeugt, daß die Gegebenheiten, die ihnen in ihren Ordensgemeinschaften zur Verfügung standen, sie mit Fähigkeiten und Talenten ausgestattet haben, die für die Menschen von Nutzen sein könnten, aber sie benötigten Hilfe in ihren Bemühungen, ihre Kongregationen dazu zu bewegen, ihre Arbeit und ihren Einsatz zu unterstützen. Die Gründerinnen von «Las Hermanas» versuchten, die politischen und religiösen Kräfte der Menschen miteinander zu verknüpfen (Interview mit Yolanda Tarango, Geschäftsführende Direktorin von «Las Hermanas», 17. 1. 1991).

In ihrer zwanzigjährigen Geschichte haben «Las Hermanas» sich von einer Bewegung von mexikanisch-amerikanischen Schwestern zu einer Organisation entwickelt, die alle amerikanischen Latina-Frauen einschließt und sich besonders auf die Bedürfnisse von Latina-Frauen in Kirche und Staat konzentriert. Schon 1975 optierte sie für eine eindeutig feministische Sichtweise, aber erst im Verlauf ihres Reifungsprozesses entwickelten «Las Hermanas» ein eigenständiges Verständnis des Feminismus. Nach Yolanda Tarango bleiben sie ihren Grundsätzen nach feministisch, aber möchten sich von einigen der weißen feministischen Bewegungen distanzieren, die ihrer Meinung nach die Kategorien Rasse, Kultur und Klasse in ihrer Geschlechteranalyse nicht ausreichend berücksichtigen. Viele Mitglieder von «Las Hermanas» benutzen im Moment statt «feministisch» den Ausdruck «mujerista» (Interview, 17. 1. 1991).

Hinsichtlich ihres Verständnisses der katholischen Soziallehre richten sich «Las Hermanas» primär nach den kirchlichen Dokumenten von Medellín und Puebla, aber sie stehen auch unter

dem Einfluß der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Die offiziellen päpstliche Dokumente und sogar die Hirtenbriefe der US-amerikanischen Bischöfe sind weniger bekannt (Tarango).

In den achtziger Jahren entstand die «Womenchurch» (Frauenkirche) als eine locker organisierte Bewegung, die überwiegend feministische Frauen in der amerikanischen Kirche zusammenfaßt. Ihr primäres Anliegen besteht darin, Frauen dazu zu ermächtigen, die Gleichberechtigung für Frauen in Kirche und Gesellschaft durchzusetzen. Sie ist sowohl an einer Geschlechterperspektive als auch an einem feministischen Befreiungsmotiv orientiert. Wie andere feministische Organisationen auch verwendet sie bestimmte Elemente der katholischen Soziallehre, um ihre Forderung nach Gerechtigkeit zu untermauern, kritisiert aber gleichzeitig das Patriarchat zum einen wegen seines starken Einflusses auf diese Lehraßerungen, zum anderen wegen seiner Rolle als prägende Kraft der institutionalisierten Kirche insgesamt.

Die am schwersten zu erfassende Gruppe von Frauen bilden die weiblichen Laien in der Kirche, die nicht die Art von institutionalisierter Basis besitzen, die die Ordensgemeinschaften hinsichtlich organisatorischer Stärke und finanzieller Mittel bieten können. Einige weibliche Laien gehören NARW, NETWORK, WOC, Las Hermanas oder Womenchurch an, aber die überwiegende Mehrheit der Frauen steht nicht mit einer Organisation in Verbindung.

Der National Council of Catholic Women (Nationaler Rat Katholischer Frauen; NCCW) ist die offiziell anerkannte katholische Organisation von Frauen in den Vereinigten Staaten von Amerika. Strukturell steht er in Beziehung zur Nationalkonferenz der Katholischen Bischöfe, der Katholischen Konferenz der Vereinigten Staaten von Amerika und lokalen Diözesen. Nach seiner Geschäftsführenden Direktorin, Annette Kane, prägt die katholische Soziallehre die vom offiziellen Nationalbüro des NCCW vertretenen Ansichten und Zielsetzungen, aber es ist schwer zu beurteilen, wie lokale Organisationen oder einzelne Mitglieder auf die offizielle katholische Soziallehre reagieren. Historisch gesehen war der NCCW immer stärker im Dienst an den Notleidenden als in politischen Aktionen zugunsten von Veränderungen engagiert (Interview, 2. 1. 1991). Ähnliches gilt auch für seine

Selbstdefinition: obwohl einzelne Mitglieder feministisch sein mögen, ist der NCCW als Organisation nicht feministisch und wird wegen der seinerseits ausbleibenden Unterstützung des Nachtragsgesetzes für Gleichberechtigung teilweise sogar als anti-feministisch angesehen. Im übrigen repräsentiert der NCCW nicht die Gesamtheit der katholischen Frauen.

Wie auch immer, innerhalb der katholischen Glaubensgemeinschaft haben Frauen sich seit jeher für den kirchlichen Auftrag eingesetzt, sei es die Mission für die Gnade oder die Mission für die Gerechtigkeit. Die Notre-Dame-Studie über das Gemeindeleben enthüllte, daß 85% der Arbeiten für arme, alte, kranke und behinderte Menschen von Frauen ausgeführt werden. Frauen sind ebenfalls für 85% der Arbeiten im Dienste von Gerechtigkeit und Frieden verantwortlich⁸. Für Feministinnen, die erkannt haben, daß die Befreiung der Frau einen wesentlichen Bestandteil der Durchsetzung von Gerechtigkeit und Frieden bildet, hat dieses Engagement zuweilen zu Konflikten und sogar zur Distanzierung vom Gemeindeleben geführt. Obwohl es diesbezüglich wiederum keine statistischen Erhebungen gibt, sind anekdotenhafte Beweise in großer Zahl vorhanden.

So eröffnete z.B. eine Gruppe erfinderischer weiblicher Laien in Nord-Virginia als Reaktion auf das sowohl in der Kirche als auch von seiten der Kirche fehlende Engagement für das Anliegen der Gleichberechtigung ein Zentrum für «Eine neue Schöpfung». Joan Urbanczyk, eine der Begründerinnen des Zentrums, sagte: «Ich

frohlocke, wenn die Kirche spricht; ich bin enttäuscht, daß die Kirche und ihr Volk die Botschaft weder hören noch beachten» (Interview, 28. 12. 1990). Die Weigerung der Kirche, sich mit Frauenfragen auseinanderzusetzen, stellte 1979 einen wichtigen Beweggrund für die Gründung des Zentrums dar.

Schlußbemerkung

Die katholische Soziallehre übt unwiderlegbar einen prägenden Einfluß auf die Frauen aus, die katholisch und feministisch sind. Jedoch bildeten auch die feministische Analyse und die Befreiungstheologie kritische Momente für die Gestaltung des Bewußtseins und des Gewissens von Frauen. Die Frauen verbanden ihren Kampf für Gleichberechtigung eindeutig mit dem kirchlichen Auftrag für Gerechtigkeit und Frieden. Dies sind nicht zwei Kämpfe, sondern einer. Eine Tatsache hat sich in ihrem Leben deutlich herausgestellt: wenn Frauen ihre eigene Befreiung nicht ernst nehmen, steht ihre Arbeit für die Durchsetzung von Gleichberechtigung anderer in der Gefahr, maternalistisch und herablassend zu wirken. Sie erkennen auch, daß ihr Befreiungsprozeß sich nicht nur auf die Gleichberechtigung von Frauen, sondern auch auf die Integrität des Evangeliums, die Glaubwürdigkeit und Effektivität der kirchlichen Mission für Gerechtigkeit und Frieden in unseren Tagen und auf die Befreiung des Gottesbildes von den engen Grenzen des Patriarchats erstreckt.

¹ Nähere Informationen über die verschiedenen Ausprägungen der aktuellen feministischen Bewegung enthält das Buch *Transforming Feminism* von Maria Riley (Kansas City 1989).

² Peter J. Henriot, Edward P. DeBerri und Michael J. Schultheis, *Catholic Social Teaching: Our Best Kept Secret* (Maryknoll, NY, 1988).

³ Eine 1987 durchgeführte Gallup-Studie über die Rezeption der Hirtenbriefe der amerikanischen Bischöfe über den Frieden und über die wirtschaftliche Situation der Vereinigten Staaten von Amerika kam zu folgenden Ergebnissen: Von den befragten Menschen hatten nur 29% den Friedens-Hirtenbrief gelesen oder von ihm gehört; 67% hatten ihn nicht gelesen und nicht von ihm gehört; 5% waren sich nicht sicher. Für den Hirtenbrief über die wirtschaftliche Situation Amerikas gilt: 25% hatten ihn gelesen oder von ihm gehört; 71% hatten ihn nicht gelesen und nicht von ihm gehört; 4% waren sich nicht sicher. Von den Menschen, die die

Hirtenbriefe kannten, erklärten sich 57% mit den Aussagen des Friedens-Hirtenbriefes einverstanden und 29% nicht einverstanden; 14% waren unentschieden. 71% erklärten sich mit dem Wirtschafts-Hirtenbrief einverstanden, 21% nicht einverstanden, und 8% waren unentschieden. Schließt man diese Daten nach der Geschlechtszugehörigkeit der befragten Personen auf, so ergibt sich, daß 69% der Frauen, aber nur 64% der Männer den Friedens-Hirtenbrief und 81% der Frauen, jedoch nur 74% der Männer den Wirtschafts-Hirtenbrief positiv beurteilten. Vgl. William D'Antonio, James Davidson, Dean Hoge, und Ruth Wallace, *American Catholic Laity in a Changing Church* (Kansas City 1989) 166, 171, 174.

⁴ Maria Riley, *Feminist Analysis: A Missing Perspective: The Logic of Solidarity: Commentaries on Pope John Paul II's Encyclical ON SOCIAL CONCERN* (Maryknoll 1989) 189.

⁵ Eine gründliche Analyse dieser Debatte findet sich in

Lise Vogel, «Debating Difference: Feminism, Pregnancy and the Workplace»: *Feminist Studies* 16:1 (1990) 9-32 und «Comments on the Second Draft National Conference of Catholic Bishops' Pastoral Letter — One in Christ Jesus: A Pastoral Response to the Concerns of Women for Church and Society» (Washington, DC, 1990).

⁶ Marie Augusta Neal, *From Nuns to Sisters: An Expanding Vocation* (Mystic CT 1990) 33.

⁷ Mary Jo Weaver, *New Catholic Women: A Contemporary Challenge to Traditional Religious Authority* (San Francisco 1985), 120.

⁸ David C. Leege/Thomas A. Trozzolo, *Participation in Catholic Parish Life: Religious Rites and Parish Activities in the 1980s*, Report 3, *Notre Dame Study of Catholic Parish Life* (Notre Dame 1985) 7.

Aus dem Engl. übersetzt von Andrea Kett-Verhoeven

MARIA RILEY

Mitglied des Dominikanerinnenordens. Derzeit beigeordnetes Mitglied einer Forschungsgruppe für Frauenprobleme am Center of Concern in Washington, D.C. Veröffentlichungen: *Transforming Feminism; Wisdom Seeks her Way; Liberating the Power of Women's Spirituality, in God's Image; Women Faithful for the Future; I Am Because We Are* (zu den drei Zielen der Frauendekade der Vereinten Nationen: Gleichberechtigung, Entwicklung, Friede); zus. mit Nancy Sylvester von der Arbeitsgruppe NETWORK: *Trouble and Beauty: Women Encounter Catholic Social Teaching* (dieses Buch zur Hundertjahrfeier der katholischen Soziallehre ist eine Gemeinschaftsarbeit des Center of Concern, der Leadership Conference of Women Religious [= Konferenz der Leitungen der Frauenorden] und der Arbeitsgruppe NETWORK). Anschrift: Sister Maria Riley, Center of Concern, 3700 13th Street N.E., Washington, D.C. 20017, USA.

Ricardo Antoncich

Befreiungstheologie und kirchliche Soziallehre

Die Befreiungstheologie (BT) hat gegenüber der kirchlichen Soziallehre (KSL) kritische Stellung bezogen. Diese allgemeine Aussage bedarf einer Nuancierung, wenn man verschiedene Strömungen der BT in Lateinamerika und verschiedene Ebenen der Kritik und unterschiedliche Entwicklungsphasen beim Lehramt selbst berücksichtigt.

Die BT hat verschiedenartige Strömungen. Das allgemeine Interesse an der Sache der Armen hat einige dazu gebracht, die Notwendigkeit der analytischen Instrumente der Sozialwissenschaften zur Überwindung der Ursachen der Ungerechtigkeit zu betonen (G. Gutiérrez, L. und C. Boff usw.), andere wiederum dazu veranlaßt, in den Kulturwissenschaften den Weg zur Interpretation der Befreiungshoffnungen des Volkes zu

suchen (L. Gera, J. C. Scannone usw.). Kritische Stellungnahmen zur KSL gibt es in der ersten, nicht aber in der zweiten Strömung.

Die Kritik an der KSL ist auch auf verschiedenen Ebenen anzusiedeln. Keineswegs werden das Recht und die Pflicht der Kirche in Zweifel gezogen, sich zu weltlichen Fragen zu äußern. In diesem Punkt stimmen BT und KSL absolut überein. Ebenso wenig verkennt man die Gefahr, daß derartige Äußerungen von ideologischen Interessen angesteckt sein können. Die BT hat als erste diesen Verdacht gegenüber der KSL erhoben, den später wiederum das Lehramt gegen die BT richtet.

Hinsichtlich der «ideologischen Ansteckung» in der theologischen Arbeit der BT sind Warnungen der Kongregation für die Glaubenslehre, vor allem in bezug auf den Rückgriff der BT auf den Marxismus, in *Libertatis nuntius* (= LN) und *Libertatis conscientia* (= LC) erschienen (vgl. die Instruktionen der Kongregation für die Glaubenslehre *Über einige Aspekte der «Theologie der Befreiung»* vom 6. August 1984 und *Über die christliche Freiheit und die Befreiung* vom 22. März 1986).

Es gibt eine legitime Ebene der Kritik an der KSL hinsichtlich der Art und Weise, wie diese interpretiert und verwendet worden ist. Der Verdacht, daß man bestimmte Texte wie die über den Schutz des Eigentums losgelöst von ihrem Kontext gebraucht und verstanden und man sich ihrer als Legitimation bedient habe, um sich ge-