

stanz in: Elisabeth List/Herlinde Stude (Hgg.), *Denkverhältnisse, Feminismus und Kritik*. (Frankfurt a.M. 1989) 244-278. Der Abschnitt 4 bezieht sich auf diese Texte.

⁵ Libreria delle donne aaO. 65-102.

⁶ Vgl. Adriana Cavarero, *Ansätze zu einer Theorie der Geschlechterdifferenz*, in: *Diotima* (aaO.) 65-102.

⁷ Beverly Wildung Harrison, *Our Right to Choose. Toward a New Ethic of Abortion* (Boston 1983) 36 (Übersetzung von Ina Praetorius).

⁸ Adriana Cavarero aaO. 96.

IN A PRAETORIUS

Geboren in Karlsruhe. Studium der evangelischen Theologie und Germanistik in Tübingen, Zürich und Heidelberg. 1983-1987 wissenschaftliche Assistentin am Institut für

Sozialethik der Universität Zürich, Vortrags-, Lehr- und Publikationstätigkeit, z. Zt. Lehrauftrag an der Theologischen Fakultät der Universität Bern, freischaffende Wissenschaftlerin, Mutter einer Tochter, Pfarrfrau in einer kleinen Landgemeinde in der Schweiz. Veröffentlichungen u.a. Geschlechtsspezifische Arbeitsteilung als theologisches Problem, in: *Theologia Practica* 2 (1987) 136-144; Feministische Ethik. Eine Einführung, in: *Offene Kirche* 5/Nov. 88 2-7; Entzug der Fürsorglichkeit. Feministische Ethik und Naturwissenschaft, in: *CONCILIUM* 25 (1989/3) 228-233; Der kleine Unterschied zwischen Mutter und Retorte, oder: Vom Frauenbild des (Natur-)Wissenschaftlers, in: *Jürg von Ins/Peter Grossmann* (Hgg.), *Künstliches Leben — ärztliche Kunst* (Zürich 1989) 75-91; Biotechnologie und Ethik, in: *Neue Wege* 4 (1990) 103-111. Anschrift: Bühl, CH-9622 Krinau.

Rosemary Radford Ruether

Die besondere Eigenart der Frauen und ihre Gleichberechtigung in der Kirche

Die volle Eingliederung von Frauen in das Amt der christlichen Kirchen ist für das Christentum gegenwärtig zu einer kritischen Streitfrage geworden. Wie die Kirchen mit diesem Problem umgehen, kann sehr wohl darüber entscheiden, ob sie für die Menschheit der Zukunft eine lebensfähige Option darstellen werden oder nicht. Das Christentum hat aus seiner historischen Vergangenheit einen fundamentalen Widerspruch in seiner Sicht und Behandlung der einen Hälfte der Menschheit, der Frauen, ererbt. Einerseits hat sich das Christentum seit seinen Anfängen zu einem universellen soteriologischen Egalitarismus bekannt. Alle Menschen — unabhängig von Geschlecht, gesellschaftlicher Klasse oder ethnischer Herkunft — sind von Gott ge-

schaffen und von Christus erlöst. Die Erlösung kennt keine Unterscheidung zwischen den Menschen.

Andererseits hat sich das christliche Verständnis der wesenhaften Natur sowohl Gottes, Christi als auch des normativen Menschseins in geschlechtsspezifisch männlichen Begriffen ausgedrückt. Dieses gattungsmäßig auf den Mann festgelegte Verständnis des Seins ist dazu benutzt worden, die Frauen unterzuordnen — sowohl in ihrem Menschsein als auch in ihrer Fähigkeit, Autorität auszuüben und Gott und Christus zu repräsentieren. Der Ausschluß der Frauen vom ordinierten Amt und von tatsächlich jeder öffentlichen Leitungsgewalt in früheren christlichen Gesellschaften wurzelt in diesem männlich determinierten Verständnis vom menschlichen und göttlichen Wesen.

Erst in diesem Jahrhundert haben die Frauen Zugang zu politischen Rechten und besseren Bildungsmöglichkeiten innerhalb der Gesellschaft erhalten und waren dadurch zum ersten Mal in der Lage, diesen Ausschluß von der christlichen Leitungsgewalt in den Kirchen anzufechten. Insgesamt betrachtet haben die liberalen Gesellschaften die Kirchen in Hinsicht auf die Anerkennung der Frauen als rechtlich gleichgestellte Personen längst überholt, obwohl es auch im gesellschaftlichen Bereich noch viele Streitfragen gibt, die ungeklärt bleiben. Diese Tatsache ist von einigen Konservativen dafür genutzt worden, sich auf den Grundsatz zu berufen, daß die gesamte Frage der Frauenrechte in der Kirche unangemessen sei. Sie behaupten, Feminismus sei

die Übertragung eines rein «weltlichen» Problems in den Bereich der Kirchen¹.

Diese Unterscheidung zwischen Religion und weltlicher Gesellschaft in bezug auf Sexismus ist jedoch irreführend. Die dominierenden männlichen Denkmuster im Christentum stammen aus einer Zeit, in der Kirche und patriarchalische Gesellschaft wesentlich aufeinander bezogen waren und in der die Kirche Organisationsmodelle der patriarchalischen Gesellschaft entlehnte und diese mit theologischer Symbolik und Argumentation untermauerte. Das Problem der Unterdrückung von Frauen ist sowohl gesellschaftlichen wie religiösen Charakters. Es ist Teil des Erbes weltlicher und theologischer Ideologien. Die Kirchen müssen dieses Problem innerhalb der kirchlichen Organisation und in der Theologie bekämpfen.

Die liberalen protestantischen Kirchen haben seit 130 Jahren und besonders in den letzten 30 Jahren ihre Praxis geändert und damit begonnen, Frauen zu ordinieren. Doch die meisten von ihnen waren nicht darauf vorbereitet, zu erkennen, daß diese Veränderung auch ein Überdenken der theologischen Symbolik und kirchlichen Organisation erforderte. Folglich wurden Frauen in nur nominellem Maße und in schlecht bezahlten, marginalen Positionen in das Amt integriert — innerhalb eines Systems, das weiterhin menschliches und vor allem göttliches Sein als männlich symbolisierte. Darin ähneln diese Maßnahmen selbstverständlich wiederum der Behandlung von Frauen in der nichtkirchlichen Kultur und Gesellschaft².

Im katholischen Christentum befindet sich das zölibatär-klerikale System der Ämter in einer Krise. Weibliche Laien, besonders Nonnen, üben einen wachsenden Anteil der gegenwärtigen Ämter in der Kirche aus — allerdings ohne die offizielle Anerkennung als ordinierte Amtsträgerinnen. Der Vatikan hat sich überdies gegen jede Liberalisierung in den Bereichen des Reproduktivverhaltens und der Ordination der Frau ausgesprochen.

Die katholischen Bischöfe in den Vereinigten Staaten von Amerika befinden sich in einer spannungsvollen Schwebesituation zwischen dem wachsenden Bewußtsein der Frauen in der Kirche und dieser Unnachgiebigkeit des Vatikans. Dies gilt ebenso für viele andere Nationalepiskopate. Auf der einen Seite erkennen die Bischöfe, daß sie ohne Frauen nichts tun können. Frauen

stellen sowohl die Mehrheit der aktiven Kirchenbesucher wie auch den Großteil der ehrenamtlich Mitarbeitenden in der Kirche dar. Zudem wird ein stetig wachsender Anteil der professionellen, d. h. bezahlten Dienste in der Kirche von Frauen geleistet.

Die Bischöfe sind an den Vatikan durch ein System der universalen Jurisdiktionsausübung und der Ernennung der Bischöfe durch Rom gebunden, das dem Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts entstammt. Das bedeutet, daß den Bischöfen die Unabhängigkeit fehlt, den Vatikan in irgendwelchen kritischen Punkten der Glaubens- und Sittenlehre wie zum Beispiel in den Bereichen des Reproduktivverhaltens oder der Ordination zu kritisieren. Selbst die Frage der künstlichen Geburtenregelung, die, was den Konsens zwischen Moraltheologen und Laien vor 20 Jahren betrifft, eigentlich geklärt war, bleibt in der offiziellen Lehre unverändert³.

Die Entwürfe zum amerikanischen Hirtenbrief über Frauen offenbarten diese Widersprüche allzu schmerzlich⁴. Auf der einen Seite versuchten die bischöflichen Verfasser des Briefs, dem berechtigten Bemühen der Frauen um volle Gleichberechtigung in Gesellschaft und Kirche ihre ganze Zustimmung auszusprechen. Sie verdammten in deutlicher Ausdrucksweise die «Sünden des Sexismus, der die grundsätzlichen Lehren unseres Glaubens verletzt». Aber es mangelt ihnen gänzlich an der Fähigkeit, diese Worte in praktische Veränderungen umzusetzen, z. B. in den Bereichen der Reproduktivrechte, der Unterstützung der Gesetzesnovelle bezüglich der Gleichberechtigung der Frauen oder der Frauenordination. Die Strukturen, die Frauen an untergeordnete Positionen in Gesellschaft und Kirche binden, bleiben weitestgehend unangefochten.

Die Bischöfe nahmen als theologischen Ausgangspunkt den Bibeltext Gen 1,27, der besagt, daß der «Mensch» (engl. = «man», was zugleich «Mann» bedeuten kann! — Anm. der Übersetzerin) als Abbild Gottes geschaffen wurde, als Mann und Frau. Sie betrachteten es als selbstverständlich, daß dieser Text damit die Gleichheit von Männern und Frauen meint und immer gemeint hat. Dies unterschlägt die Tatsache, daß in der meisten Zeit der Geschichte christlicher Tradition dieser Text asymmetrisch interpretiert wurde. Das heißt, er wurde so gedeutet, daß der Mann Gottes Abbild auf normative Weise sei

und die Frauen in dieses Abbild Gottes nur eingeschlossen seien, insofern sie dem Mann als ihrem Haupt unterstellt sind⁵.

Neuere Ansätze der katholischen Anthropologie wandten sich von Argumenten über die natürliche Unterlegenheit der Frau ab und erörterten die Eigenart der Frauen und ihre komplementären Beziehungen zu Männern. Im ersten Entwurf ignorierten die Bischöfe die Anthropologien der Subordination und Komplementarität. Sie übernahmen eine Anthropologie der Gleichwertigkeit und Partnerschaft einander Gleichgestellter zwischen Männern und Frauen in der Familie, Gesellschaft und Kirche. Es scheint jedoch, daß sie damit vom Vatikan und von konservativeren amerikanischen Bischöfen abrupt abgeblockt wurden. Wie aus der Stellungnahme des Papstes zum Thema «Würde und Berufung der Frau» (September 1988) klar hervorgeht, bevorzugt er eine Anthropologie der Komplementarität, die Männer und Frauen in zwei gegensätzliche psycho-symbolische Ontologien einteilt⁶.

Die Unfähigkeit der amerikanischen Bischöfe, irgendeine wirklich auf Gleichheit und Ebenbürtigkeit hinzielende Beziehung zwischen Männern und Frauen zu vertreten, wird explizit ersichtlich, wenn wir uns der Frage der Teilhabe von Männern und Frauen am Amt der Kirche zuwenden. Alles, was die Bischöfe in ihrem Hirtenbrief anbieten konnten, war eine gesteigerte Teilhabe der Frauen am Laienamt. Der ordinierte Klerus bleibt eine rein männliche Domäne. Die Bischöfe bekräftigen den Standpunkt der Verlautbarung des Vatikans von 1976 (die von Johannes Paul II. in seinem Brief nochmals bestätigt wurde) gegen die Ordination von Frauen, in der erklärt wird, daß Frauen ontologisch unfähig seien, ordiniert zu werden, da sie Christus nicht bildhaft darstellen könnten⁷. Sowohl der Papst als auch die Bischöfe scheinen an dieser Stelle den Widerspruch zwischen dieser Aussage und ihrem eigenen theologischen Ausgangspunkt über die Gleichheit von Männern und Frauen nach dem Abbild Gottes zu übersehen.

Die Unfähigkeit der amerikanischen katholischen Bischöfe, ihren theologischen Ausgangspunkt über die Gleichheit der Frauen in der Schöpfung durchzuhalten, endet im Widerspruch zu eben diesem theologischen Ausgangspunkt. Frauen, so heißt es, seien in ihrer Gott-ebenbildlichkeit dem Mann vollkommen gleich,

aber dennoch unfähig, Christus bildhaft darzustellen. Worin liegt der Ursprung dieses Widerspruchs? Wie ist es zu erklären, daß Bischöfe, die für sich beanspruchen, die unmittelbaren theologischen Lehrer der Kirche zu sein, nicht einen solch himmelschreienden Widerspruch zwischen ihrer theologischen Anthropologie und ihrer Christologie erkennen?

Die Wurzeln dieses Widerspruchs liegen in der vatikanischen Verlautbarung von 1976 selbst, die versuchte, eben solch ein Schisma zwischen Anthropologie und Christologie einzuführen. Diese Verlautbarung bemühte sich, die Streitfrage der bürgerlichen Gleichberechtigung in der Gesellschaft von der Ordination zu trennen. Sie behauptete, daß die katholische Kirche (das Lehramt) immer bürgerliche Gleichberechtigung der Frauen unterstützt habe, daß aber die Frage der Frauenordination keine Angelegenheit der Bürgerrechte oder der natürlichen Gleichberechtigung sei, sondern einem davon zu unterscheidenden, höheren Bereich sakramentaler Beziehungen zwischen der Kirche und Gott angehöre. Dies bedeutet tatsächlich, die geschaffene oder natürliche Ordnung und die sakramentale Ordnung oder Gnadenordnung in zwei verschiedene, nicht miteinander verbundene Bereiche zu trennen. Frauen sind demnach gleichberechtigt nach der natürlichen Ordnung der Schöpfung, aber das wiederum hat keine Konsequenzen für die kirchliche oder sakramentale Heilsordnung.

Interessanterweise stellt dieser Dualismus teilweise eine Umkehrung der klassischen Sicht der Kirchenväter dar, der gemäß angenommen wurde, daß Frauen ihrer Natur nach ungleich und fundamental unterlegen seien, aber gleich (berechtigt) nach der Gnadenordnung. Die Kirchenväter betrachteten die Frau als nichtgleich nach dem Abbild Gottes und als der Leitung des Mannes in der geschaffenen Ordnung unterworfen. Aber in Christus wird diese Ungleichheit aufgehoben. Gemäß den Worten von Gal 3,28 gibt es in Christus nicht mehr Mann und Frau.

Das antike Christentum litt an einem Widerspruch zwischen seiner Schöpfungsanthropologie und seiner Christologie, aber in umgekehrter Richtung. Frauen wurde unterstellt, daß sie von Natur aus ungleich seien. Diese Ungleichheit bedingte die irdische Struktur der Kirche als eine patriarchalische. Aber auf der Ebene des Heils, die das Reich Gottes antizipierte, galt diese hierar-

chische Überordnung des Mannes über die Frau als aufgehoben. Wie ist es dazu gekommen, daß es nun scheint, wir hätten in der modernen katholischen Lehre eine umgekehrte Perspektive entwickelt, in der die Frauen der Natur oder Schöpfung (profane Gesellschaft) nach als gleich, der Gnade nach (in Christus oder in der Kirche) jedoch als ungleich angesehen werden?

Im Grunde ist dies geschehen, weil die bürgerlichen Gesellschaften der westlichen Welt begannen, den Frauen die bürgerliche Gleichberechtigung zuzugestehen. Ganz im Gegensatz zur Erklärung der Verlautbarung des Vatikans wurde diese Reform weder vom Papst noch von den Bischöfen unterstützt, als sie in Kraft trat. Tatsächlich widersetzten sich beide dem Frauenstimmrecht, als das Ringen darum im ersten Abschnitt des 20. Jahrhunderts fort dauerte⁸. Aber diesen Teil der Vergangenheit hat man bequemerweise verdrängt. Das katholische Lehramt gesteht den Frauen (mehr oder weniger) diesen neuen Bereich bürgerlicher Gleichberechtigung zu. Das bedeutet, es verändert gleichzeitig seine frühere Lehre, nach der Frauen von Natur aus den Männern nicht gleich waren. Es erklärt von sich, es habe «immer gelehrt», daß Frauen den Männern von Natur aus gleich seien. Dies bedeutet in der Konsequenz, daß das Lehramt nun zur Aufrechterhaltung der Tradition des Ausschlusses der Frauen von der Ordination eine neue Unterscheidung zwischen den Ebenen der Natur- und der Heilsordnung erfinden muß.

Diese hierarchische Zuordnung von Natur und Gnade ist zwar eine Art Echo auf die scholastische oder thomistische Tradition, doch sie widerspricht gleichzeitig dem Verständnis des Thomas von Aquin selbst. Nach der Lehre des Thomas waren Frauen von Natur aus grundsätzlich dem Mann ungleich. Er entlehnte diese falsche Biologie von Aristoteles, um zu erklären, daß Frauen unvollkommene oder «mißgestaltete» Menschen seien, denen es an der vollkommenen, normativen menschlichen Natur mangle. Aus diesem Grund könnten sie nicht die menschliche Natur in irgendeiner leitenden Position in der Gesellschaft repräsentieren. Nur der Mann könne die ganze, normative menschliche Natur repräsentieren⁹.

Thomas' Christologie und Theologie des Priesteramtes folgten dieser patriarchalischen Anthropologie. Da nur die Männer Anteil an der ganzen, normativen menschlichen Natur hät-

ten, folge daraus, daß Christus männlich gewesen sein mußte, um die Fülle des Menschseins zu besitzen. Nur Männer — so die umgekehrte Schlußfolgerung — konnten Christus im Priesteramt repräsentieren. Thomas' patriarchalische Konstruktion der Anthropologie, der Christologie und des Priesteramtes ist kohärent. Nur auf der soteriologischen Ebene wich Thomas von dieser patriarchalischen Konstruktion ab. In Übereinstimmung mit der antiken christlichen Tradition nimmt er an, daß die Ungleichheit der Frauen überwunden wird von der Gnade des durch Christus gewonnenen Heils. Daher sind die Frauen in das Heil eingeschlossen — trotz ihrer Unfähigkeit zu vollkommenem Menschsein.

Diese thomistische Tradition ist die Wurzel der bestürzenden Erklärung der vatikanischen Verlautbarung von 1976, die behauptete, daß Frauen nicht ordiniert werden können, weil sie Christus nicht bildhaft darstellen können. Aber die vatikanische Verlautbarung versucht, die anthropologischen Wurzeln dieser theologischen Perspektive zu beseitigen. Die Unfähigkeit der Frauen, Christus bildhaft darzustellen, hängt nun unbestimmt in der Luft als eine Frage der sakramentalen Symbolik, die nicht mehr mit der natürlichen Minderwertigkeit begründet wird.

Man darf also gespannt sein, ob nun auch der andere Pol dieses Verhältnisses gefährdet ist. Wenn das Mannsein Christi jetzt zu einer Grenze der Gnade, nicht der Natur wird — bedeutet dies demnach, daß Frauen eigentlich nicht gleichermaßen in die Gnade eingeschlossen sind? Wenn die Unfähigkeit der Frauen, Christus bildhaft darzustellen, im Bereich der Gnade, nicht der Natur liegt — heißt dies, daß die von Christus gewonnene Gnade Frauen nicht mehr gleichermaßen wie Männer einschließt? Wenn Frauen Christus nicht repräsentieren können, wie kann dann Christus die Frauen repräsentieren? Oder, anders gesagt, wenn Frauen nicht ordiniert werden können, dann können sie auch nicht getauft werden.

All dies zeigt an, daß die Kirche heute in einer ganz neuen Weise herausgefordert ist, einen kohärenten Zusammenhang in ihrer Theologie herzustellen, d.h. ihre Anthropologie, ihre Christologie und Soteriologie miteinander in Einklang zu bringen. Wenn Frauen der Natur und Gnade nach als gleichwertig angesehen werden, dann gibt es keine Grundlage mehr für die

Behauptung, sie könnten Christus im Sakrament nicht repräsentieren. Der Rückzug auf eine Anthropologie der Komplementarität und die Preisgabe einer Anthropologie der Gleichwertigkeit im zweiten Entwurf des Hirtenbriefs der amerikanischen Bischöfe versuchen, sich diesem Problem zu entziehen. Das Resultat ist ein reaktionäres Dokument, das keinen positiven Beitrag zu dieser Fragestellung leistet und im Ganzen genommen abgelehnt werden sollte¹⁰.

Indem der römisch-katholische Patriarchalismus begann, seine gesellschaftliche Basis in der feudalen Gesellschaft zu verlieren und sich Gesellschaften gegenüber sah, die zumindest in der Theorie, wenn nicht auch in der Praxis, demokratisch und egalitär organisiert waren, entstand die wachsende Versuchung, die traditionellen, von der Vergangenheit ererbten gesellschaftlichen Muster durch einen auf sich selbst fixierten Dogmatismus zu verteidigen. Die gesellschaftlichen Modelle der Kirche hatten keinen Bezug mehr zur umgebenden Gesellschaft und konnten nicht mehr behaupten, daß diese Modelle einer «natürlichen Ordnung» entstammten, so wie Thomas von Aquin es im 13. Jahrhundert noch hätte tun können. Um diese Modelle aufrechtzuerhalten, sakramentalisiert die Kirche heute ein archaisches, patriarchalisches und monarchisches Sozialsystem, indem sie es als Ausdruck der göttlichen Ordnung der Kirche darstellt — jenseits der Gesellschaft und unverbunden mit ihr. Dieses in sich selbst verschlossene autoritäre Regierungssystem drückte sich im Dogma der Unfehlbarkeit aus, das 1870 promulgiert wurde: in genau jenem Moment, als die katholische Kirche die Beziehung zur feudalen katholischen Gesellschaft verlor und neuen demokratischen Gesellschaften gegenüberstand.

Das Zweite Vatikanische Konzil schien eine Veränderung dieses in sich selbst beharrenden Dogmatismus zu versprechen. Das gegenwärtige Papsttum jedoch unternimmt einen bedeutenden und umfassenden Angriff auf diese Entwicklungen und versucht, ein Machtsystem, das in einem auf sich selbst zurückgezogenen, monarchischen Unfehlbarkeitsgedanken wurzelt, wieder zur Geltung zu bringen. Dieses Machtsystem erkennt nicht die Notwendigkeit an, sich auf die Rücksprache mit dem Rest der Kirche auf allen Ebenen — von den Bischöfen, Priestern bis hin zu den Laien — zu stützen und zu begründen.

Wenn es für die katholische Kirche oder die ökumenischen Beziehungen zwischen Katholiken und Protestanten irgendeine Zukunft geben soll, dann muß dieser Verschanzung des päpstlichen Absolutismus Widerstand geleistet werden. Eine Lehre der Kirche, die nicht vom authentischen Konsens der Gläubigen mitgetragen ist, kann nicht bestehen.

So eröffnet die Frage der Frauenordination oder sogar die Diskussion einer jeden Entwicklung der Kirchenlehre die tiefere Frage nach der Autorität der Kirche. Das katholische Christentum steht heute an einem Scheideweg zwischen zwei Richtungen. Es kann entweder die Richtung des Zweiten Vatikanischen Konzils einschlagen und sich zu einer authentischeren, partizipatorischen Gemeinschaft entwickeln, in der allen Mitgliedern Mitspracherecht verliehen wird, oder es kann sich zurückziehen auf die Tendenz des Ersten Vatikanischen Konzils und versuchen, die päpstliche absolute Monarchie wiederherzustellen. Diese letztere Richtung kann höchstens eine allmählich schwindende römische Sekte schaffen, nicht aber eine katholische Kirche. Frauen und Männer, die ihre Humanität gewahrt sehen wollen, werden solch eine Kirche mehr und mehr verlassen.

Die Frage, wie katholische Feministinnen versuchen, Wege der Partizipation in Ortskirchen, Gemeinden und Ordensgemeinschaften zu finden, ist von entscheidender Bedeutung. Welche Dinge können und sollten wir versuchen zu unternehmen angesichts der unklaren und zunehmend eingeschränkten Bemühungen der amerikanischen katholischen Bischöfe, um dadurch den Raum für das Amt der Frau zu erweitern?

Frauen sollten in jeden Raum für das Amt, der ihnen geöffnet wird, einziehen und ihn in Besitz nehmen, um ihn zu einem lebenswerten Raum zu machen. Dies meint, sie sollten auf annehmbaren gesetzlichen und menschlichen Arbeitsbedingungen, d. h. auf vernünftigen Verträgen und Bezahlung und auf gemeinsamen Entscheidungsprozessen bestehen. Aber dabei sollten wir unsere Augen weit offen halten für die spirituellen Gefahren der patriarchalischen Arbeitsbedingungen. Diese Bedingungen sind gefährlich für unsere spirituelle Gesundheit. Man sollte also nicht sein ganzes Leben und seine ganze Seele auf diese Gemeinschaften richten, sondern außerdem alternative, freie Gemeinschaften spiritueller Erziehung und Unterstützung schaf-

fen¹¹. Diese beiden Optionen müssen Seite an Seite existieren, wenn wir spirituell überleben und die institutionelle Kirche reformieren helfen wollen.

Wir müssen kreative Wege finden, um die institutionellen und freien Gemeinschaften miteinander in Interaktion zu bringen, so daß sie sich gegenseitig ermuntern können und nicht glauben, daß sie einander ausschließende Optionen seien. Die institutionellen Kirchen offerieren charakteristischerweise zwei Alternativen: entweder sich ihren Begrenzungen anzupassen oder sie als isolierte Individuen zu verlassen. Wir müssen beide Alternativen ablehnen. Statt dessen müssen wir neuen Raum am äußeren Rand der historischen Gemeinschaften schaffen, während wir am inneren Rand dieser Gemeinschaften eine Basis aufrecht zu erhalten versuchen. Auf diese Weise hat man die Freiheit für neue Kreativität, während gleichzeitig die institutionellen Ressourcen übernommen und benutzt werden, um diese Projekte zu entwickeln und zu übertragen. Christliche Feministinnen müssen kreative

Wege suchen, um von dieser dialektischen Strategie der Transformation von Kultur und sozialen Strukturen Gebrauch zu machen und sich also zu weigern, entweder isoliert oder vereinnahmt zu werden.

Unterdrückerische Machtverhältnisse werden in keiner Institution ganz und gar verschwinden. Außerdem ist die Anlage für solche unterdrückerischen Machtverhältnisse in uns selbst ebenso wie in unseren Kontrahenten vorhanden. Wir befinden uns alle in dem Prozeß kontinuierlicher Wandlung. Wofür wir hier und jetzt arbeiten müssen, ist nicht Perfektion, sondern gute Arbeit und Lebensraum für uns selbst und füreinander. Was immer wir konkret für die Ausweitung solch eines guten Lebensraumes für uns selbst oder einige andere tun können, ist wert getan zu werden. Was immer wir tun können, um Gemeinschaften zu bilden, in denen Liebe und prophetisches Zeugnis wenigstens flüchtig aufleuchten, ist es wert, getan zu werden. Dies ist im wesentlichen das, was das Amt und das Wesen der Kirche Christi ausmacht.

¹ William Oddie, *What Will Happen to God: Feminism and the Reconstruction of Christian Belief* (SPCK, London, 1984).

² Jackson W. Carroll/Barbara Hargrove/Adair T. Lummis, *Women of the Cloth: A New Opportunity for the Churches* (Harper and Row, San Francisco 1981).

³ Robert Blair Kaiser, *The Politics of Sex and Religion* (Leaven Press, Kansas City 1985).

⁴ Der erste Entwurf, freigegeben im März 1988, war mit «Partners in the Mystery of Redemption» überschrieben. Der zweite Entwurf, freigegeben am 5. April 1990 war titulierte: «One in Christ Jesus: A Pastoral Response to the Concerns of Women for Church and Society».

⁵ Die Doppeldeutigkeiten und Unklarheiten in bezug auf die Einbeziehung und den Ausschluß der Frauen vom Bild Gottes in der traditionellen Christologie wird untersucht in: Kari Børresen (Hg.), *Image of God and Gender Models* (Solum Forlag, Oslo 1991).

⁶ Apostolisches Schreiben Johannes Pauls II. über «Die Würde und Berufung der Frau» vom 15. August 1988.

⁷ Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*. Nr. 3. Herausgegeben von der deutschen Bischofskonferenz (Bonn 1976). Ebenfalls in: *Herder-Korrespondenz* 31 (1977/3) 151-157.

⁸ Siehe Rosemary Radford Ruether, *Contemporary Roman Catholicism: Crises and Challenges* (Sheed and Ward, Kansas City 1987). 36-37 und 79, Anm. 22.

⁹ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I,92.

¹⁰ Es gab eine generelle Verurteilung des zweiten Entwurfs des Hirtenbriefs von progressiven amerikanischen katholischen Frauengruppen. Selbst Erzbischof Rembert Weakland von Milwaukee verlangte, daß der Hirtenbrief als kontraproduktiv fallengelassen werden solle. Siehe Rosema-

ry Radford Ruether, *Dear Bishops, You Insult our Intelligence*, in: *National Catholic Reporter*, 18. Mai 1990, 16.

¹¹ Rosemary Radford Ruether, *Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities* (Harper and Row, San Francisco 1989). Deutsch: *Unsere Wunden heilen/Unsere Befreiung feiern* (Kreuz Verlag, Stuttgart 1986).

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

ROSEMARY RADFORD RUETHER

Inhaberin des Georgia-Harkness-Lehrstuhls für Angewandte Theologie im Garrett-Evangelical Theological Seminary in Evanston, Illinois, USA. Verfasserin zahlreicher Bücher und Aufsätze über feministische Befreiungstheologie, u.a.: *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Beacon Press, 1983); deutsch: *Sexismus und die Rede von Gott* (Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1985); *Women-Guides: Texts for Feminist Theology* (Beacon Press, 1985); deutsch: *Frauenbilder, Gottesbilder: Feministische Erfahrungen in religionsgeschichtlichen Texten* (Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1985); *Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities* (Harper and Row, 1986); deutsch: *Unsere Wunden heilen/Unsere Befreiung feiern* (Kreuz Verlag, Stuttgart 1986). Sie hat ebenfalls über die jüdisch-christlichen Beziehungen und über die religiösen Wurzeln des israelisch-palästinensischen Konfliktes geschrieben: *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Antisemitism* (Seabury Press, 1974); deutsch: *Nächstenliebe und Brudermord: Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus* (Chr. Kaiser Verlag, München 1978); *The Wrath of Jonah: The Crisis of Religious Nationalism in the Israeli-Palestinian Conflict* (Harper and Row, 1989). Anschrift: Prof. Dr. Rosemary Radford Ruether, Garrett-Evangelical Theological Seminary, 2121 Sheridan Road, Evanston, Ill., 60201, USA.