

dei santi e beati. Così uomini come donne del sacro ordine de' frati predicatori (Florenz 1577) 151-157; P.F.G. Marcianese, Vita della b. Lucia da Narni (Viterbo 1663); vgl. auch die Eintragungen unter ihrem Namen in: Dizionario biografico degli Italiani (Rom 1972) sowie E.G. Gardner, *Dukes and Poets in Ferrara. A Study in the Poetry, Religion, and Politics of the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries* (New York 1968) 379-368.

¹⁶ Vgl. G. Zarri, *Pieta e profezia alle corti Padane: le pie consigliere dei principi*, in: dies., *Le sante vive: Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna* (Turin 1990) 51-86;

¹⁷ Vgl. die beiden Briefe Ercoles über Lucia vom 4. März 1500 und vom 23. Januar 1501, gedruckt erschienen in: *Spiritualium personarum femine sexus facta admiratione digna* (Nürnberg 1501), sechs nicht-paginierte Blätter. Vgl. auch die Diskussion dieser Texte in E.G. Gardner, *Dukes and Poets in Ferrara* (1968) 367.

¹⁸ Vgl. A. Vauchez, *Jeanne d'Arc et la prophétisme féminine des XIVe et XVe siècles*, in: ders., *Jeanne d'Arc: une époque, un rayonnement. Colloque d'histoire médiévale* (Orléans 1979) 159-168; Vgl. F. Rapp, *Jeanne d'Arc, témoin de la vie religieuse en France aux XVe siècle*, in: A. Vauchez, aaO. 169-179; vgl. D. Fraioli, *The Literary Image of Joan of Arc: Prior Influences*, in: *Speculum* 56 (1981) 811-829.

¹⁹ Vgl. A. Rich, *Power*, in: dies., *The Dream of a Common Language: Poems 1974 - 1977* (New York 1978) 3: «Ihre Wunden und ihre Macht hatten einen gemeinsamen Ursprung».

²⁰ Vgl. B. Newman, *Divine Power Made Perfect in Weakness: St. Hildegard on the Frail Sex*, in: L. Thomas Shank/J.A. Nichols (Hg.), *Medieval Religious Women II* (Kalamazoo 1987) 103-122; vgl. auch die beiden Beiträge von B. Newman «The Woman and the Serpent» sowie «The Daughter of Eve», in: dies., *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine* (Berkeley 1987) 42-120.

²¹ J.P. Migne, *Patrologia Latina*, Tom. 197, S. Hildegardis Abatissae. Opera omnia, 268 C.

²² Vgl. A.L. Clark, *Conclusion: The Prophetic Voice of a Twelfth-Century Women*, in: dies., *Elisabeth of Schönau. A Twelfth-Century Visionary* (Philadelphia 1992) 192-135.

²³ Vgl. C. Walker Bynum, *Holy Feast, Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley 1987) 166-180; vgl. auch K. Scott, *Saint Catherine of Siena, «Apostola»*, in: *Church History* 61 (1992) 34-46.

²⁴ Vgl. Petroff, *Women Visionaries*, aaO. 276-277, 284-290.

²⁵ Vgl. R. Radford Ruether, *New Women New Earth*, aaO. 111, Anm. 1.

²⁶ Vgl. A. Matter, *Innocent III and the Keys to the Kingdom of Heaven*, in: L. Swidler/A. Swidler (Hg.), *Women Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration* (New York 1977) 145-151.

²⁷ Vgl. R. Guarini, *Il Movimento del Libero Spirito*, in: *Archivio italiano per la storia della pieta* 4 (1965) 351-708; vgl. Petroff, *Women Visionaries*, aaO. 280-282, 294-298.

Aus dem Amerikanischen übers. von Susanne Klinger

E. ANN MATTER

Professorin für Religionswissenschaften an der University of Pennsylvania in Philadelphia. Zu ihren Veröffentlichungen zählen u.a. die kritische Ausgabe von Paschasius Radbertus, *De partu Virginis; The Voice of My Beloved. The Song of Songs in Western Medieval Christianity* (Philadelphia 1990). Zur Zeit arbeitet sie an einem Buch über Maria Domitilla Galluzzi, eine Seherin aus Padua aus dem 17. Jahrhundert. Anschrift: University of Pennsylvania, Dept. of Religious Studies, Box 36, College Hall, Philadelphia PA 19104, USA.

Eileen Stenzel

Maria Goretti oder wie Heilige gemacht werden

Einleitung

Über mehrere Jahre hinweg hielt ich vor Studenten regelmäßig ein Seminar über den Katholizismus. Im Rahmen eines Überblicks über katholische Einstellungen und Verhal-

tensweisen gegenüber Frauen wurde auch die Heiligsprechung Maria Gorettis aus dem Jahr 1950 angesprochen. Diese Stunden endeten grundsätzlich mit einer erregten Debatte unter den Studenten. Einige vertraten die Ansicht, daß das Grundprinzip für Maria Gorettis Heiligsprechung vor dem Hintergrund des sozialen Klimas der 50er Jahre verständlich sei. Andere empörten sich darüber, wie die katholische Kirche jemals hat sagen können, eine Frau sei besser tot als sich vergewaltigen zu lassen.

Eine feministische Pastoraltheologie, die sich mit Gewalt und der Politik der Heiligsprechungen befaßt, setzt sich mit dem von diesen

Studenten angesprochenen Problem auseinander: Einerseits ist ihr bewußt, daß kirchliches Denken und Handeln auf dem Hintergrund seiner verschiedenen Zusammenhänge verstanden werden muß; andererseits liefert sie Kriterien zur Beurteilung dieser Traditionen.

Die Auseinandersetzung mit der Heiligsprechung Maria Gorettis (1890-1902) ist für feministische Theologinnen von zwingender Notwendigkeit, denn sie stellt eine pastoraltheologische Reaktion auf Gewalt gegen Frauen dar. Frauen werden, wie Männer auch, Opfer willkürlicher Gewalt. Es gibt jedoch Formen von Gewalt, die sich gegen Frauen in ihrer Rolle als Frau richten. Vergewaltigung, Mißhandlung und sexuelle Belästigung sind Beispiele für geschlechtsspezifische Gewalt. Sie stehen stellvertretend für alle Irrtümer des Sexismus und alle Bemühungen, ihn als normal darzustellen. Eine Sensibilität für die zunehmende Verwundbarkeit der Frau gegenüber gewalttätigen Angriffen innerhalb patriarchaler Strukturen motiviert die Versuche feministischer Wissenschaftlerinnen, kritisch zu untersuchen, wie es dazu kommt, daß diese Strukturen innerhalb unserer einzelnen Fachrichtungen akzeptiert werden. Auch feministische Theologinnen sind in diesem Sinne verpflichtet, die Mittel und Methoden herauszufinden, die das patriarchale kirchliche Bewußtsein und Handeln anwendet, um Gewalt gegen Frauen zu legitimieren, indem sie deren Bedingungen aufrechterhält.

Eine feministische Pastoraltheologie, die sich mit Gewalt und der Politik des Heiligen Standes befaßt, muß vier Dinge tun: 1) eine brauchbare Interpretation der Erfahrungen, die Frauen mit Gewalt gemacht haben, ausarbeiten; 2) aufzeigen, wie patriarchale Normen in kirchlich-pastorale Traditionen eingebaut worden sind; 3) nicht sexistische Alternativen zum kirchlichen Selbstverständnis und zur kirchlichen Praxis anbieten; 4) diese Anregungen einer kritischen Beurteilung unterziehen.

Der feministische Konsens zum Problem der Gewalt gegen Frauen

Vor der Entwicklung feministischer Perspektiven zur Vergewaltigung in den späten 60er Jahren blieb die Vergewaltigungserfahrung des

Opfers in den gesellschaftlich begründeten Definitionen von Vergewaltigung unberücksichtigt. Diese Definitionen beharrten darauf, daß die Vergewaltigung eine Form der sexuellen Devianz sei, die in vielen Fällen vom Opfer selbst heraufbeschworen werde¹. Darüber hinaus setzten sie das Schutzbedürfnis der Frau voraus und billigten dieses Recht auf Schutz nur den Frauen zu, die den traditionellen weiblichen Rollen und Verhaltensmustern entsprachen.

Feministische Wissenschaftlerinnen haben die Vergewaltigung im Kontext der patriarchalen Kultur betrachtet und sie vom Standpunkt der Berichte aus definiert, die die Opfer über ihre Vergewaltigungserfahrung abgaben. Feministinnen haben die Behauptung aufgestellt, daß das für die Beziehung zwischen Mann und Frau charakteristische Schema «überlegen - untergeordnet» eine von Natur aus gewalttätige Beziehungsstruktur darstellt. Die patriarchale Kultur fördert ein Spektrum von Verhaltensmustern, das, auf seiner von großer Gewalt gekennzeichneten Stufe, auch Vergewaltigung, Mißhandlung und sexuelle Belästigung umfaßt. Auf diesem Hintergrund wird die Erfahrung der Frauen mit Gewalt zu einem Paradigma, denn sie übermittelt grundsätzliche Annahmen über die Realität von Sexismus.

Während Meinungsverschiedenheiten über die Interpretation des Paradigmas fort dauern, herrscht andererseits jedoch ein wachsender Konsens unter feministischen Wissenschaftlerinnen über die Ursachen und Funktionen der gegen Frauen wegen ihres Frauseins gerichteten Gewalt². Man ist sich darin einig, daß Gewalt gegen Frauen aus einer systemischen kulturellen Akzeptanz von Gewalt und Kontrolle als Instrument zur Einflußnahme und Bestimmung menschlicher Beziehungen erwächst³. Selbst die Bezeichnungen unserer formalen Beziehungen weisen Anzeichen für den Einsatz von Macht als Kontrolle auf: Führer und Anhänger, Erwachsene und Kinder, Geistliche und Laien, Arbeitgeber und Arbeiter, Männer und Frauen, jung und alt, weiß und schwarz, reich und arm.

Die Struktur Macht-als-Herrschaft ist mit Mythen verknüpft, die zur Legitimierung der kontrollierenden Verhaltensweise der herr-

schenden Gruppe eingesetzt werden. Gefüge männlicher Dominanz basieren auf mythischen Stereotypen von Frauen. Zu diesen zählen: 1) die Identifizierung von Frauen ausschließlich in Begriffen von Sexualität und Fortpflanzung; 2) die Behauptung, Frauen könnten aufgrund ihrer natürlichen Gegebenheiten die größere Bürde der Verantwortung für die Sexualmoral, die Ernährung und die Versorgung der Familie tragen; und 3) die Behauptung, daß die Aggression eine natürliche männliche Verhaltensweise und die Unterwürfigkeit eine natürliche weibliche Verhaltensweise sei, wodurch weiblicher Gehorsam als Einverständnis definiert wird.

Mythische Behauptungen über die Beziehung zwischen Mann und Frau sind in rechtliche, soziale, politische und religiöse Theorie und Praxis eingegliedert. Die strafrechtliche Verfolgung von Vergewaltigungen hat Indizien für eine übertriebene Anwendung von Gewalt erforderlich gemacht, da man annahm, daß ein gewisses Maß an Gewalt in Beziehungen zwischen Mann und Frau normal sei. In vielen Ländern haben Frauen aufgrund von falschen Annahmen über die ehelichen Rechte des verheirateten Mannes nicht das Recht, den Mann, mit dem sie rechtsgültig verheiratet sind, der Vergewaltigung anzuklagen.

Dieses Schema der Beziehungen zwischen Mann und Frau verweigert Frauen eine persönliche, soziale und moralische Autonomie. Die Verweigerung des Rechts auf Selbstbestimmung und gleichberechtigte Partnerschaft mit einem Mann bildet die Bedingung für die Unterordnung, was die Wahrscheinlichkeit erhöht, daß Frauen in ihrem eigenen Heim, bei der Arbeit, von einem Fremden und sogar in ihrer Kirche von denjenigen mißbraucht werden, die dazu auserwählt sind, Macht über sie auszuüben.

Es gibt außerdem einen allgemeinen Konsens über die Funktion der geschlechtlich begründeten Gewalt. Studien über Vergewaltiger und Männer, von denen bekannt ist, daß sie ihre Frauen mißhandelt haben, lassen den Schluß zu, daß die Funktion ihres gewalttätigen Verhaltens darin bestand, Dominanz geltend zu machen und/oder unangemessenes weibliches Verhalten zu bestrafen⁴. Obwohl bei der Behandlung von Straftätern verschiede-

ne Methoden angewandt werden, existiert ein allgemeiner Konsens über die Ziele der Behandlung an sich. Diese Ziele lauten: 1) die Einstellung des Täters gegenüber Frauen zu ändern; 2) seine Kontrolle über sein Verhalten zu verbessern; und 3) ihm Hilfen für den Umgang mit Aggression aufzuzeigen.

Der Kontext

Die Biographie von Heiligen wörtlich zu verstehen, würde bedeuten, die Polemik und Politik im Zusammenhang von Heiligsprechungen mißzuverstehen. Kirchliche Streitschriften über Heilige werden aus einer bestimmten Absicht heraus verfaßt: eine Gruppe von Werten, die man als moralisch betrachtet, zu fördern und eine andere als unmoralisch zu verurteilen. Die Heiligsprechung ist, naturgemäß, immer eine politische Entscheidung. Ausschlaggebend ist das Wesen der Politik der Kirche, die die Heiligsprechung vornimmt.

Über Maria Goretti ist nur sehr wenig bekannt. Die Legende erzählt, daß sie die Tochter eines armen Bauern war, dessen Familie ein Haus mit Giovanni Serenelli und seinem Sohn Alessandro teilte. Maria soll die wiederholten Annäherungsversuche des sechzehnjährigen Alessandro abgelehnt haben, der sie jedesmal bedrohte, wenn sie ihn abgelehnt hatte. Alessandro stach schließlich, furchterlich erbost über ihre Ablehnung, mehrfach auf sie ein. Sie kämpfte mehrere Tage mit dem Tod. Bevor sie starb, soll sie Alessandro vergeben haben.

Während der dreißig Jahre, die Alessandro im Gefängnis verbrachte, berichtete er von Träumen, in denen ihm Maria erschien und ihm vergab. Nach Verbüßung seiner Strafe soll er Marias Mutter aufgesucht, sie um Vergebung gebeten und sein weiteres Leben in Abgeschiedenheit zugebracht haben. Maria wurde am 24. Juni 1950 heiliggesprochen. Die Begründung für ihre Heiligsprechung bestand in ihrer Bereitwilligkeit, lieber den Tod auf sich zu nehmen, als sich «beflecken» zu lassen, sowie in der Rolle, die sie bei der Bekehrung ihres Angreifers spielte⁵.

Die Heiligsprechung Maria Gorettis muß auf dem Hintergrund des Papsttums des 19.

und frühen 20. Jahrhundert gesehen werden. Das Grundprinzip für ihre Heiligkeit entwickelte sich in der Tradition dieser Päpste.

Im 19. Jahrhundert kamen zwei anti-patriarchale Bewegungen auf: der politische Liberalismus und der Feminismus. Beide definierten soziale Probleme, anders als vorher, in politischen und wirtschaftlichen Begriffen statt vom Standpunkt der persönlichen Moral des einzelnen aus. Der Feminismus wandte die Prinzipien der Freiheit des einzelnen auch auf die Frau an.

Die Feministinnen des 19. Jahrhunderts wiesen die Tradition des Gewohnheitsrechts zurück, das die Gesellschaft als einen Zusammenschluß von freien Familien betrachtete, in denen die Rechte des Individuums vor einer Intervention von seiten des Staates geschützt waren. Da die Rollen der Frau fast ausschließlich von ihren Funktionen innerhalb der Familie definiert wurden, siedelte das Gewohnheitsrecht die Beziehung zwischen Mann und Frau außerhalb des gesetzlichen Schutzes an. Feministinnen setzten sich dafür ein, daß die politische und soziale Gleichberechtigung der Frau notwendigerweise immer Fragen zu Ehe, Familienleben, Sexualität und der freien Entscheidung über die Fortpflanzung berücksichtigen soll⁶.

Die Reaktion des römisch-katholischen Papsttums auf diese beiden Bewegungen bestand in ihrer Verurteilung. Pius IX. (1864-1878) betonte den gesellschaftlichen Primat der Kirche und des Papsttums (vgl. den «Syllabus» über die Irrtümer unseres Zeitalters). Leo XIII. (1878-1903) lehnte eine Definition von sozialen Problemen in politischen und wirtschaftlichen Begriffen ab und bestand auf dem Primat von spirituellen und religiösen Werten in der Gesellschaftsordnung (vgl. *Rerum novarum* und *De essentia matrimonii christiani*). Pius X. (1903-1914) machte geltend, daß der Auftrag der Kirche darin bestehe, eine unabänderliche Ordnung sowohl in der Kirche als auch in der Gesellschaft aufrechtzuerhalten (vgl. *Lamentabili*). Benedikt XV. (1914-1922) bestätigte den Primat der Kirche in der Gesellschaftsordnung und wies die Schuld an den sozialen Unruhen dem Antiautoritarismus der sozialen Bewegungen zu. (*Ad Beatissima*). Pius XI. (1922-1939) verurteilte die Bewegung für

die Emanzipation der Frau öffentlich als kriminell und häretisch (vgl. *Casti Connubii*).

Die Heiligsprechung Maria Gorettis im Jahr 1950 stellte einen Höhepunkt in dieser antimodernistischen, antifeministischen päpstlichen Tradition dar. Pius XII. (1939-1958) bestand darauf, daß die Unterordnung der Frau unter den Mann ein Diktum des Naturrechts und demnach gottgewollt sei. Er unterstützte die Identifikation von Frauen mit Sexualität, indem er betonte, daß Frauen dazu geschaffen seien, ihre Aufgabe in der Sexualität und Fortpflanzung zu erfüllen (vgl. *An die Frauenwelt*).

Die gesellschaftliche Kontrolle, die die Kirche im Namen des (göttlichen) Naturrechts anstrebte, hatte bis 1950 nicht durch die Wiedereinführung einer mittelalterlichen Theokratie erreicht werden können. Sie war nur durch die Kontrolle ihrer Mitglieder zu erlangen, von denen erwartet wurde, daß sie ihr privates und politisches Leben in Gehorsam der Kirche gegenüber führten. Diese Autorität mußte bis auf die Fortpflanzung und die Familie und insbesondere auf die Frauen ausgedehnt werden, da die vorrangige Verpflichtung katholischer Ehepaare in der Erzeugung und Erziehung neuer Kirchenmitglieder bestand. In Übereinstimmung mit dieser Sichtweise bestand Alessandro Serenellis Sünde nicht in seinem Angriff auf Maria Goretti, sondern in seinem Versuch, eine verbotene sexuelle Handlung zu begehen. Hätte Maria sich gefügt, um ihr Leben zu retten, wäre auch sie verurteilt worden.

Eine feministische Neuinterpretation der «Heiligkeit» von Maria Goretti

Die oben skizzierte päpstliche Tradition konfrontiert den heutigen Katholizismus mit einer fundamentalen Frage. Wird die Kirche sich selbst auch weiterhin als eine Garantin für korrektes Denken und Handeln betrachten? Oder wird sie ihr Selbstverständnis dahingehend ändern, daß auch sie als Beteiligte im Kampf um die Realisierung eines größeren Maßes an Freiheit und Gerechtigkeit auf der Welt neue Perspektiven, Kenntnisse und Fertigkeiten braucht?

Das Zweite Vatikanische Konzil spiegelt Be-

wegungen wider, die auf die zweite Annahme hin tendieren. Der nachvatikanische Katholizismus jedoch ist tief in der patriarchalen Theokratie verwurzelt geblieben. Paul VI. reduzierte das Priestertum auf Männlichkeit und wiederholte die Lehre, daß die Frau der männlichen Herrschaft untergeordnet werden müsse (vgl. *Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt; Apostolisches Schreiben Papst Pauls VI. über die Evangelisierung in der Welt von heute; Humanae Vitae und Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualethik*). Diese Positionen werden auch weiterhin als die wahre Befreiung der Frau verkauft. Feministischen Einwänden begegnet man nach wie vor mit Verurteilung. Eine Kirche, die Opfer von Unterdrückung von den Versuchen ausschließt, diese Unterdrückung zu überwinden, und die unbeirrt darauf besteht, die Fähigkeit zur Vermittlung von Gottes Gegenwart auf der Basis von genetischen Zufällen und hormonellen Unterschieden zu definieren, kann unmöglich vollständig am befreienden und erlösenden Werk Gottes teilhaben. Eine feministische Neuinterpretation von Marias Heiligkeit muß die Unvereinbarkeit von patriarchaler Theokratie und feministischem Engagement kritisieren und eine Brücke zwischen den Werten des Evangeliums und antipatriarchalen feministischen Werten aufbauen.

Für «Strenggläubige» beinhalten die Heiligenlegenden maßgebliche päpstliche Lehren, die nicht außer acht gelassen werden dürfen. Eine feministische Neuinterpretation aus dieser Perspektive würde sich auf die Erlösungssymbolik konzentrieren, in der die Geschichte von Marias Treue ausgedrückt wurde. Die Sünde und das Böse sind im Bereich des Ungehorsams einer Welt angesiedelt, die sich von ihrer Verpflichtung, im Einklang mit Gottes Absicht, so wie sie ihr von der kirchlichen Lehre übermittelt wurde, zu leben, abgewandt hat. Gnade und Erlösung (Alessandros Bekehrung) kamen in diese Welt durch Marias Akt des Gehorsams, selbst im Angesicht des Todes. Die Verwendung des biblischen/kirchlichen Motivs von Jesu eigenem Erlösungsakt, das auf Maria übertragen wird, stellt Maria als Jesu Stellvertreterin in seinem fortdauernden

Erlösungswerk dar. Eine orthodoxe feministische Neuinterpretation kann diese Stellvertreterrolle Maria Gorettis für Jesus als gegen die aktuelle Position Roms wenden, die besagt, daß Frauen nicht zum Priesteramt zugelassen werden können, weil sie Jesus Christus auf der Erde nicht repräsentieren können. Maria Goretti ist ein pastorales Zeugnis für das Priestertum der Frau.

Für eine zweite Neuinterpretation der «Heiligkeit» von Maria Goretti bildet der affirmative Akt der Ablehnung der antifeministischen pastoralen Absicht ihrer Heiligsprechung das pastorale Schlüsselmoment. Eine gerechtfertigte Heiligsprechung Maria Gorettis durch die Gläubigen könnte aus der Weigerung entstehen, sie als etwas anderes als eine Märtyrerin der Gewalt zu betrachten, die von einer Kirche gefördert wurde, die bereit war, die Machtlosen im Namen ihrer eigenen patriarchalen Interessen zu opfern.

Eine feministische Neuinterpretation der Heiligkeit Maria Gorettis muß ein neues Bild der Kirche entwerfen, einer Kirche, die die Fähigkeit in sich trägt, sich kompetent und demütig mit denen zu solidarisieren, die gegen die Kräfte von politischer und wirtschaftlicher Unterdrückung ankämpfen. Eine neue Ekklesiologie kann sich aus dem Priestertum der Gläubigen entwickeln, die den Erfahrungen aller Opfer von allen Erscheinungsformen des Schemas «Machtausübung als Herrschaftsausübung» ihre Stimme verleihen.

Eine feministische Neuinterpretation der Heiligkeit Maria Gorettis, die alle Berichte von Opfern geschlechtsspezifischer Gewalt ernst nimmt, kann sich hinter der polemischen Darstellung Maria Gorettis ausmalen, welche Erfahrungen sie als Opfer einer versuchten Vergewaltigung und eines Mordes gemacht haben könnte.

Marias Stimme ist für uns schon seit langem verstummt. Wir können jedoch versuchen, uns ihre Qualen vorzustellen; Wir können uns die Angst eines zwölfjährigen Mädchens vor ungewollten Annäherungen und Todesdrohungen von jemandem vorstellen, mit dem sie zusammenlebte; den Kampf, der ihr ermöglichte, noch wer weiß wie lange weiterzuleben; Marias Schreie, Bitten und ihren Kampf gegen die Übermacht ihres Angreifers; die Möglichkeit,

daß Maria ihr eigenes Leben wert erschien, gerettet zu werden, daß aber das, was sie mehr fürchtete als den Tod, die sichere Ablehnung und Gefährdung war, die sie in einer Gesellschaft erwartete, die Vergewaltigung als ein Verbrechen eines Mannes an einem anderen Mann betrachtete, und in der die Vergewaltigung dazu benutzt wurde, eine Heirat zu erzwingen; Wir können uns eine Gesellschaft vorstellen, die einem Kind solche Ängste vor sozialen Konsequenzen einredet, daß es bei Erwachsenen keinen Schutz mehr vor der angedrohten Vergewaltigung und dem Mord suchen kann; ein Kind, das vor einer möglichen Verurteilung durch seine Geistlichen zuviel Angst hat, um Zuflucht bei ihm zu suchen. Unsere Vorstellung von der Welt, in der Maria um ihr Überleben kämpfte, leistet der Überzeugung Vorschub, daß es für eine Frau wirklich besser war, tot zu sein als vergewaltigt zu werden, und die Kirche stimmte dem zu.

Alessandro tötete Maria, weil sie sich ihm nicht fügen wollte. Die römisch-katholische Kirche hat sie heiliggesprochen, weil sie sich der höheren Autorität der Kirche fügte. Weder ihr Angreifer noch die Kirche räumten Maria das Recht ein, selbst über ihr Schicksal zu entscheiden. Aber vielleicht tat Maria es doch.

Marias Heiligkeit beruht zum Teil darauf, daß sie ihrem Mörder vergeben hat. Maria drängte ihn nicht dazu, einen Priester aufzusuchen, um bei ihm zu beichten. Sie vergab ihm selbst. Gott sandte keine Engel zu einem schlafenden Gefangenen: Maria erschien ihm und vergab ihm. Marias Akt der Vergebung reflektiert ihr eigenes Bewußtsein für ihre Verbundenheit mit Gott.

Die Heiligsprechung Maria Gorettis im Jahr 1950 erwuchs aus der Perspektive und der Handlungsweise einer patriarchalen, theokratischen Kirche. Eine feministische Neuinterpretation der Heiligkeit Maria Gorettis ergibt sich aus unseren individuellen und kollektiven Bemühungen, die entmenschlichenden Auswirkungen des Patriarchats zu überwinden. Diese Erfahrung läßt eine neue Vision von der Kirche und ihrem Erlösungsauftrag entstehen. Die Stimme, die wir diesem gemarterten Kind verleihen, ist unsere eigene. Die Kirche unserer Zukunftsvision kann die Probleme der Gewalt und Unterdrückung nicht ohne Hinzuziehung

der Opfer verstehen oder daran arbeiten, sie zu überwinden.

Die Heiligenlegenden dienen dazu, ein Ideal hochzuhalten, das wir anstreben können. Eine feministische Neuinterpretation der Heiligsprechung Maria Gorettis ist ein Akt gläubiger Vorstellungskraft, die antifeministische kirchliche Methoden als Norm für ein christliches Selbstverständnis zurückweist und statt dessen die Frohe Botschaft mit einer Verpflichtung zu antipatriarchalem Handeln gleichsetzt. Sie funktioniert nicht nur als kritische Instanz gegenüber der patriarchalen Theokratie, sondern auch als eine Bejahung der neuen Kirche, die jetzt in unserer Mitte lebt. Die Funktion von Heiligen als Ideal ermöglicht uns eine Vorstellung von dem, was hätte passieren können, wenn diese Kirche Marias Kirche gewesen wäre.

Hätte die Kirche mehr Solidarität mit den Armen und Unterdrückten gezeigt, hätte sie die versuchte Vergewaltigung von Maria und ihre Ermordung als ein weiteres Indiz für die Gewalt, der Frauen ständig ausgesetzt sind, verurteilen können. Eine Kirche, die den Mißbrauch von Gewalt verurteilt und sich bewußter mit den Armen und Unterdrückten solidarisiert hätte, hätte die Armut, die den Anstoß für derartige Gewalt gab, und die besondere Gefährdung von unter Armutsverhältnissen lebenden Frauen verurteilen können. Eine auf die Gegenwart Gottes vertrauende Kirche hätte ihre eigenen Ansichten über eine Art von Sexualität, die Macht und Sex miteinander verknüpfte, kritisch hinterfragen können. Statt dessen bestätigte eine theokratische Kirche eine patriarchale Einstellung sowohl Frauen gegenüber als auch in bezug auf ihr eigenes Schema von «Macht als Herrschaft», was schlichtweg eine andere Bezeichnung für Gewalt bedeutet⁷.

Schlußüberlegung

Maria Goretti war ein Kind, das von einem anderen Kind ermordet wurde. Die Realität der Machtlosigkeit und der Kreislauf der Gewalt, den sie verursacht, ist verheerend. Jeder Aspekt der Zukunft, für die wir volle Verantwortung tragen, ist herausgefordert. Die

römisch-katholische Kirche feiert in ihren Sakramenten das Leben in allen Abschnitten; sie fördert die Hoffnung, die aus Versöhnung, Heilung und Veränderung geboren wird; und sie betont, daß die Berufung zum Christentum eine lebenslängliche Verpflichtung auf Gerechtigkeit, Frieden und Liebe, die Werte

der Frohen Botschaft, sei. Dieser katholisch-christlichen Vision, die Welt mit Hoffnung und Können zu umschließen, wird nicht widersprochen, wenn man die patriarchale Theokratie hinterfragt. Diese Vision wird bestätigt als ein elementarer Akt von Glauben und Liebe.

¹ M. Amir, *Patterns in Forcible Rape* (Chicago 1971).

² P.L.N. Donat/J. D'Emilio, *A Feminist Redefinition of Rape and Sexual Assault. Historical Foundations and Change*, in: *Journal of Social Issues* 48 (1) 1992, 9-22; D. Herman, *The Rape Culture*, in: J. Freeman (Hg.), *Women: A Feminist Perspective* (Kalifornien 1975).

³ J. D'Emilio/E.B. Freedman, *Intimate Matters. A History of Sexuality in America* (New York 1988); G. Lerner (Hg.), *Black Women in White America* (New York 1973); K. Millet, *Sexual Politics* (New York 1970).

⁴ A.N. Groth/A.W. Burgess, *Rape: a Sexual Deviation*, in: *American Journal of Orthopsychiatry* XLVII (Juli 1977) 400-406; A.N. Groth, *Men Who Rape. The Psychology of the Offender* (New York 1979).

⁵ A. Butler, *The Lives of the Fathers* (hg. von B. Kelly) Bd. V (Chicago 1956) 488-491.

⁶ S.B. Anthony, *Social purity* (1875), in: A.S. Kraditor (Hg.), *Up from the Pedestal* (New York 1975) 159-166; vgl. M. Wollstonecraft, *Verteidigung der Rechte der Frauen* (hg. von B. Rahm) (Schaffhausen 1976).

⁷ V.L. Erickson, *Back to the Basics: Feminist Social Theory, Durkheim, and Religion*, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 8 (1) Frühjahr 1992, 35-46.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

EILEEN STENZEL

legte ihr Examen in Theologie an der University of Notre Dame ab und machte ihren Magisterabschluß als Pädagogische Beraterin an der University of South Florida. Sie hat die Fächer Theologie, Religionserziehung und Frauenstudien unterrichtet und hat Erfahrung in der Berufsberatung für Frauen, in der Beratung für Vergewaltigungsopfer und in der Nachsorge von Patienten mit Suchtkrankheiten und deren Folgeerkrankungen. Sie ist Verfasserin von «Recovery from Addiction», in: *Human Development* IX (4) 1988, 6-13. Zur Zeit ist ein neues Buch über theologisches Fachwissen für Pastoralreferenten in Arbeit. Anschrift: Dr. E. J. Stenzel, 10824 S. La Crosse, Oak Lawn, IL 50453, USA.

Felisa Elizondo Strategien des Widerstands und Quellen der Heilung aus dem Christentum

Eine schwärende soziale Wunde

Die vom Europarat für das *Straßburger Kolloquium* (1987) zusammengestellten Berichte dokumentieren, in welchem Maße in unseren Ländern verschiedene Formen von Gewalt

fortbestehen, auch wenn dieses Geschwür, selbst von denen, die an ihm leiden, verschämt zugedeckt wird. Diese kaum quantifizierbare Wirklichkeit - die ans Licht der Öffentlichkeit dringenden Fälle bilden nur die Spitze des Eisbergs - vollzieht sich in Gestalt physischer, psychischer, moralischer und sexueller Gewalt, die die Frauen mit Scham- und Schuldgefühlen erleiden. Dies treibt sie doppelt in die Enge und veranlaßt sie zu selbstquälerischen Verhaltensweisen, insofern die Schikanen, Mißhandlungen und Demütigungen geheim gehalten oder als Privatangelegenheiten betrachtet werden, die man nicht ohne Indiskretion ansprechen kann.

Ob die Gewalt nun innerhalb der Familie oder von einer alleinstehenden Frau erlitten worden ist, die einen peinlichen Weg zu gehen hat, um eine Anzeige zu erstatten, und dem Druck der Meinung zu «ihrem Fall» standhal-