

Sehnsüchte für das kommende Jahrzehnt diskutierten. Ihre Worte drücken das tiefe Verlangen von Frauen auf der ganzen Welt danach aus, zu sehen, daß die Kirchen einige der Versprechungen, die sie den Frauen nun schon seit vielen Jahren machen, konkrete Formen annehmen lassen. Schon von ihrem Wesen her sollten die Kirchen die Menschenwürde der Frauen hochhalten, wenn sie

dem Befreiungsversprechen, das allen Menschen in Jesus Christus gegeben wurde, treu sein wollen. Deshalb ist die Forderung der Frauen nach einer neuen Gemeinschaft in Christus *keine* unrealistische oder utopische Vision, sie ist eine Forderung nach Glaubwürdigkeit, sie ist etwas, das möglich und wirklich werden muß, wenn die Kirche Kirche Jesu Christi sein will.

¹ M. Oduyoye, *Who will Roll the Stone Away?* (1990) 1f.

² Osterbotschaft zum Anbruch der Dekade, Osterfestzeit 1988, in: *Decade Link*, Nr. 1, Februar 1988.

³ Ebd.

⁴ Oduyoye, *Who will Roll the Stone Away*, aaO. 44f.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

ARUNA GNANADASON

ist seit Mai 1991 als Koordinatorin des Frauenprogramms in Abteilung III, Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, des Weltkirchenrates tätig. Sie ist verheiratet und hat zwei Söhne. 1982 trat sie dem Nationalen Kirchenrat in Indien als Geschäftsführerin der Abteilung für Frauen bei, setzte sich für Frauen und die Bildung einer Frauenbewegung in der Kirche ein und unterstützte Frauen in der Kirche bei der Kontaktaufnahme zu weltlichen Frauenbewegungen. Sie beteiligte sich an Vimochana, einem Forum für Frauenrechte in

Bangalore, und anderen Frauengruppen in Tamil Nadu, Bombay und Delhi. Sie ist Mitglied der Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) und beteiligt sich aktiv an deren Frauenkommission. Unzählige Artikel zu den verschiedensten Themen – besonders allerdings über Frauenfragen und die Nord-Süd-Beziehungen – sind von ihr in christlichen und weltlichen Zeitschriften und Büchern erschienen. Sie hat zahlreiche Veröffentlichungen herausgegeben, darunter das regelmäßig erscheinende Rundschreiben der Ökumenischen Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen, den *Decade Link*. Sie ist Autorin des Buches *No Longer a Secret: The Church and Violence against Women*. Zur Zeit konzentriert sich ihre Arbeit auf die Koordination der Arbeit zur Ökumenischen Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen und auf das Engagement für die Partizipation von Frauen in allen Aspekten des Lebens des Weltkirchenrates sowie darauf, daß die Perspektiven und Visionen von Frauen in die programmatische Arbeit des Rates einbezogen werden. Anschrift: The Women's Desk, World Council of Churches, P.O. Box 2100, 1211 Genf 2, Schweiz.

Jacqueline Field-Bibb

Praxis kontra Ikone

Frauen auf dem Weg zum Priestertum
in der römisch-katholischen Kirche

Das Zweite Vatikanische Konzil stellte für die Identität der römisch-katholischen Kirche, so wie sie sich über Jahrhunderte entwickelt hatte, eine Herausforderung dar. Das *Aggiornamento* verankerte die Kirche in den gegen-

wärtigen Gesellschaftsstrukturen und hinterfragte ungeschwellig ihr ungeschichtliches Bild. Unter den aufgeworfenen Themen war auch das der Frau als Priesterin, wenn auch nur am Rande. Der vorliegende Beitrag beschreibt das Aufkommen der Frage und die defensive Haltung der Kirche nach einer zehnjährigen Entwicklung im Unterschied zu den Prozessen, die in der anglikanischen Kirche stattgefunden haben. Obgleich das ikonische Modell, das damit verteidigt wurde, für die vorkonziliare Kirche von ganz wesentlicher Bedeutung war, stellen wir die entscheidende Frage, ob deren Selbstverständnis in originär Christlichem gründet.

Die Behauptung ist berechtigt, daß das Zweite Vatikanische Konzil den Weg für Frauen freigemacht hat, die Priesterweihe zu fordern. Die Betonung des Volkes Gottes, der Gemeinschaft, der Entwicklung der Fähigkeiten von allen waren deutliche Zeichen. Die Passage aus *Gaudium et spes*: «Doch jede Form einer Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechts oder der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache oder der Religion, muß überwunden und beseitigt werden, da sie dem Plan Gottes widerspricht. Es ist eine beklagenswerte Tatsache, daß jene Grundrechte der Person noch immer nicht überall unverletzlich gelten; wenn man etwa der Frau das Recht der freien Wahl des Gatten *und des Lebensstandes* oder die gleiche Stufe der Bildungsmöglichkeit und Kultur, wie sie dem Mann zuerkannt wird, verweigert [Hervorhebung durch die Autorin]»¹ war ein deutlicher Angriff gegen alle verklausulierten Vorbehalte.

Aber es ist zu fragen, ob dem Konzil hier ein irreführender Schnellschuß unterlaufen ist oder ob eine zumindest unrealistische Einladung ausgesprochen wurde. Jedenfalls griffen die Frauen diesen Hinweis sehr schnell auf. Viele Theologinnen und Theologen entwickelten Argumente zu ihrer Unterstützung. Es ist jedoch zweifelhaft, ob die Kraft der Argumente zur Durchsetzung von Anliegen in einer nichtdemokratischen Institution, in der das Opus Dei einflußreiche Kirchenrechtler in Schlüsselpositionen besitzt, ausreicht. Vielleicht ist die Erwartung realistischer, daß sich die frühe Kirchengeschichte wiederholen wird: Die Spaltung zwischen einerseits denen, die in den Fußstapfen einiger johanneischer Gemeinden nach Wahrheit und Beziehungen suchen, und auf der anderen Seite denjenigen, die sich für eine institutionalisierte Kirche als Autorität entscheiden.

In der Phase zwischen dem Aufbruch nach dem Konzil (1962-65) und der versuchten Notbremsung durch die Erklärung von 1976² erschien eine Reihe Bücher zum Thema. Unter den ersten waren Mary Dalys «The Church and the Second Sex»³ und Vincent Emmanuel Hannons «The Question of Women and the Priesthood»⁴. Daly nahm an einer Sitzung des

Konzils mit einem geliehenen Presseausweis teil. Ihre Wahrnehmung der Szenerie war ähnlich der in einem Fellini-Film; die aktiven Kardinäle in ihren roten Roben kontrastierten stark mit der kleinen Gruppe schüchterner Zuhörerinnen in langen schwarzen Kleidern und Schleiern. Diese Erfahrung bestimmte die Perspektive ihres schon unter Vertrag genommenen Buches. Sie beschrieb den Antifeminismus in Geschichte, Tradition und Praxis der Kirche. In ihrer Untersuchung des Priestertums widerlegte sie biblische, traditionelle und dogmatische Argumente und zitierte aus *Pacem in terris* von Johannes XXIII.: «Darüber hinaus haben die Menschen das unantastbare Recht, jenen Lebensstand zu wählen, den sie für gut halten, d.h. also, entweder eine Familie zu gründen, wobei in dieser Gründung Mann und Frau gleiche Rechte und Pflichten haben, oder das Priestertum oder den Ordensstand zu ergreifen»⁵. Sie warnte vor zwei extremen Reaktionen, nämlich zum einen von seiten derer, die die Behandlung dieses Themas als verfrüht betrachteten, und zum anderen von denjenigen, denen die Frauenordination als das Heilmittel gegen alle Übel galt. Auch Hannons Beitrag bedeutete einen Durchbruch, weil sie eine Frage behandelte, die bis dahin ein unansprechbares Tabu war. Da ihr Buch in einer vorsichtigeren Sprache als das von Daly geschrieben war, rief es nicht die gleichen Reaktionen hervor. Während nämlich Hannon in ihrem Orden bleiben konnte, entband man Daly von ihrem Lehrauftrag. Nach landesweiten Protesten wurde sie zwar wiederingestellt, bald darauf jedoch verließ sie die Kirche. Daly warf und wirft wichtige Fragen auf, die von denen bedacht werden müssen, die das Priestertum der Frau wünschen. Wenn - wie weiter unten ausgeführt wird - der Symbolismus im Zentrum dieser Frage steht, dann ist eine radikale psychologische Dekonstruktion nötig, um aus Galater 3,28: «Da gibt es nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Weib. Denn ihr alle seid einer in Christus Jesus» mehr zu machen als ein wünschenswertes Ideal.

Durch die Veröffentlichung der *Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priestertum* zehn Jahre nach dem Konzil erhielt die

sich ausweitende Diskussion nur einen zusätzlichen Anstoß. Die bis dahin vereinzelt Stimmen schlossen sich zu einer Bewegung zusammen, und schon bestehende Organisationen beteiligten sich nun an der Diskussion. Schon auf dem Konzil selbst wurden Eingaben zum ungünstigen Einfluß der Lehre des Thomas von Aquin über die Frauen, bezüglich des Ausschlusses der Frauen vom Priesteramt sowie gegen dessen kirchenrechtliche Festschreibung vorgebracht. Der Verband «St Joan's International Alliance»⁶, der erfolgreich gefordert hatte, Frauen als Beobachterinnen beim Konzil zuzulassen, hatte 1963 eine Resolution verabschiedet, in der es zur Frage der Öffnung des Priesteramtes für Frauen hieß, daß «die Frauen begierig wären, einer solchen Einladung zu folgen». Die gleiche Organisation wandte sich im Jahre 1967 an den Weltkongreß des Laienapostolates, um eine Studie über die Rolle der Frau in der sakramentalen Ordnung und in der Kirche zu fordern. Die Synoden verschiedener Länder wiederholten die Forderung nach Befassung mit dieser Frage. Trotzdem wurde es der im Jahre 1975 eingesetzten Vatikanischen Studienkommission über Frauen und Kirche nicht gestattet, das Thema der Ordination zu behandeln. Die Päpstliche Bibelkommission und die Internationale Theologische Kommission unternahmen Studien auf diesem Feld, und sie übergaben ihre Berichte der Heiligen Kongregation für die Glaubenslehre, die für die Erklärung von 1976 verantwortlich ist.

Die Woge konziliarer Erneuerung entsprang gesellschaftlichen Bewegungen, aus denen sich auch die Emanzipationsbewegung der Frauen in den 70er Jahren formte. Erneuerung und Befreiung waren die Stichworte der zweiten Versammlung der «Women's Ordination Conference», die 1978 in Baltimore abgehalten wurde. Es gab dort angeregte Diskussionen darüber, ob die Entschließungen der Konferenz das Wort «Ordination» enthalten sollten, da der Ausdruck einer Revision bedürfe. Der Begriff wurde am Ende beibehalten, um das Problem nicht zu verwässern. Der Konflikt wurde symbolisch verdeutlicht in den abschließenden Eucharistiefiern: eine in der Haupthalle, in der ein sympathisierender männlicher Priester der Feier vorstand, und

einer weiteren, die in einem benachbarten Raum von den Frauen selbst gefeiert wurde.

Auf der Konferenz war eine Delegierte der «Roman Catholic Feminists» anwesend, einer in Großbritannien zur Vereinigung und Unterstützung von Frauen in ihrem Kampf gegen innerkirchliche Diskriminierung gegründeten Gruppe. Deren Mitglieder begannen eine schriftliche Debatte im «Catholic Herald» zur Frage der Ordination und zu Problemen der Sprache. Über ihren Zusammenstoß mit der «Catholic Women's League» im Jahre 1978 in der Westminster Cathedral während einer Demonstration für «equal rites» [Anm. des Übersetzers: Im Englischen sind «Riten» und «Rechte», also «rites» bzw. «rights» homophone Worte.] wurde in der Times⁷ berichtet. 1979 überreichten sie am Sitz des Erzbischofs eine Petition gegen geschlechtsspezifische Diskriminierung⁸. Im Jahr 1980 wurden sie eingeladen, Delegierte zur nationalen Pastorkonferenz in Liverpool zu entsenden. Dort weigerten sich deren Delegierte, an der Arbeitsgruppe über «die Rolle der Frau» teilzunehmen. Sie begründeten dies damit, daß es eine solche Rolle im Unterschied zu den Männern nicht gebe, und sie beteiligten sich schließlich an der Arbeitsgruppe «Gerechtigkeit und Frieden». Interessanterweise verabschiedete ihre Arbeitsgruppe eine Resolution, die befürwortete, daß alle kirchlichen Strukturen eine Beteiligung der Frauen am Dienst der Predigt und des Amtes widerspiegeln sollten. War diese Entschließung mit 37 gegen sieben Stimmen gefaßt worden, so wurde die Zulassung der Frauen zum Priesteramt mit 18 gegen 35 Stimmen abgelehnt. Mit einer noch größeren Mehrheit (9:40) wurde die Eliminierung von sexistischer Sprache aus den Texten der Liturgie zurückgewiesen.

Der nachkonziliare Impuls besaß eine ökumenische Dimension. Bezüglich der Frauenordinationsbewegung innerhalb der anglikanischen Kirche und den katholischen Verlautbarungen läßt sich ein Muster strategischer Interventionen ausmachen⁹. Im Jahr der Veröffentlichung der Deklaration hatte der Erzbischof von Canterbury einen Briefwechsel mit Papst Paul VI. zum selben Thema: Im folgenden Jahr verabschiedete die Generalsynode der Kirche von England eine Resolution, in der es

hieß, daß es «keine grundlegenden Einwände» gegen Frauen als Priesterinnen gebe. Die Synode weigerte sich jedoch, einen Antrag zur Abschaffung der rechtlichen Hindernisse zu verabschieden. Als der gleiche Antrag auf der Generalsynode des Jahres 1978 wieder gestellt wurde, wandte sich Kardinal Hume an die Versammlung, um seine «tiefe Besorgnis» über die Verabschiedung eines solchen Antrages auszudrücken. Seine Warnung wurde anscheinend beachtet, denn der Antrag wurde abgelehnt. Als schließlich im Jahr 1988 der - für die römisch-katholische Kirche wegweisende - Vorschlag für eine kirchenrechtliche Änderung allgemein akzeptiert wurde, erschien die päpstliche Enzyklika *Mulieris dignitatum*, die den Lehrsatz des *in persona Christi* der Deklaration von 1976 wiederholte. Außerdem folgte ein Briefwechsel zwischen dem Papst und dem Erzbischof zu diesem Thema, diesmal angeregt von Johannes Paul II.

Im November 1992 wurde die Frauenordination definitiv von der Generalsynode der Kirche von England beschlossen. «St Joan's International Alliance» und das «Catholic Women's Network» veröffentlichten eine gemeinsame Pressemitteilung, um die Synode zu beglückwünschen.

In vatikanischen Kreisen allerdings wurde diese Freude nicht geteilt. Fünf Jahre zuvor, 1987, also in dem Jahr, in dem die anglikanische Generalsynode beschloß, einen kirchenrechtlichen Entwurf zu diesem Thema zu verfassen, hatte der Vatikan mit einer Tradition gebrochen und die Veröffentlichung einer Enzyklika angekündigt. *Veritatis splendor* wurde dann im Jahr 1993 veröffentlicht. Ihr Ziel bestand offensichtlich in der Bekräftigung der These, daß eine objektive Moral existiere, daß sie erkannt und von der Kirche gelehrt werden könne. Das wird an Beispielen erläutert, die sich auf die Natur von Mann und Frau beziehen. Damit ist eine Verschiebung in der Argumentation festzustellen. Anstatt wie bislang die dogmatischen Argumente an sich zu wiederholen, wird nun auf die Autorität des Interpretierenden verwiesen. Das Verfahren, bestimmte Wahrnehmungen der Sexualität autoritativ zu konstruieren, läßt unwillkürlich an die Kritik Foucaults¹⁰ denken. Entsprechend ist an *Humanae vitae* zu erinnern: Als

damals das Lehrgebäude zu wanken drohte, wurde ebenfalls der Rekurs auf Autorität gewhlt¹¹. Der Kanon mit der Erlaubnis der Frauenordination in der Kirche von England wurde am 22. Februar 1994 promulgiert, und die ersten Frauen wurden am 12. März in Bristol geweiht. Die Bewegung «Catholic Women's Ordination» (CWO) wurde gegründet, angeregt vom «Church of England Movement for the Ordination of Women» (MOW). Der «Independent» berichtete in Wort und Bild darüber, wie Mitglieder des CWO im gleichen Monat als Ausdruck ihres Protestes über den Verlust an weiblicher Beteiligung, der der Kirche entstehe, purpurne Schleier getragen hatten.

Am 13. Mai veröffentlichte der Papst ein Schreiben an die Bischfe¹², in welchem er die «definitive Entscheidung» bekanntgab, daß die Kirche «keinerlei Autorität besitzt», Frauen zu weihen. Er zitiert dazu aus dem Schreiben Papst Pauls VI. an den Erzbischof von Canterbury aus dem Jahre 1975: «[Die katholische Kirche] hält daran fest, daß es aus prinzipiellen Gründen nicht zulässig ist, Frauen zur Priesterweihe zuzulassen. Zu diesen Gründen gehören: das in der Heiligen Schrift bezeugte Vorbild Christi, der nur Männer zu Aposteln wählte, die konstante Praxis der Kirche, die in der ausschließlichen Wahl von Männern Christus nachahmte, und ihr lebendiges Lehramt, das beharrlich daran festhält, daß der Ausschluß von Frauen vom Priesteramt in Übereinstimmung steht mit Gottes Plan für seine Kirche.»

Im folgenden erweitert er dieses Argument in der Absicht, den katholischen Einwänden gegen die Deklaration von 1976 entgegenzutreten. Er entwirft eine «theologische Anthropologie», von der er behauptet, sie sei kulturellen Relativismen nicht unterworfen. Zur Illustration wird auf die «Tatsache» verwiesen, daß Maria weder «den eigentlichen Sendungsauftrag der Apostel» noch das «Amtspriestertum» empfangen habe. Aus dieser offiziellen Sicht könne weder Benachteiligung noch Diskriminierung geschlossen werden.

Wir werden hier also mit der göttlichen Vorsehung und der «Berufung» der Frau konfrontiert. «Die Kirche» müsse diese «Würde» eifrig verteidigen. Obgleich der Brief das Ar-

gument des *in persona Christi* nicht explizit erwähnt, so ist es doch ganz deutlich impliziert.

Als Folge der Frauenordination in der Kirche von England ist eine Anzahl anglikanischer Kleriker zur römisch-katholischen Kirche übergetreten und hat darum gebeten, den sakramentalen Dienst zu verrichten. Die Gewährung dieser Bitte hat bei verheirateten römisch-katholischen Geistlichen zu Verwunderung geführt, denn ihnen wurde eine solche Erlaubnis nicht in Aussicht gestellt. Kardinal Hume hat sich mit diesem Thema in einem Hirtenbrief vom 2. Juli 1995 befaßt. Der Wechsel der Unzufriedenen hat einige dazu gebracht, im Zusammenhang mit der Praxis der römischen Kirche den Begriff Frauenfeindlichkeit zu benutzen. Vielleicht bedeutet das Schreiben Johannes Pauls II. an die Frauen vom 10. Juli 1995 auch eine Reaktion auf diese Kritik. Die im Schreiben ausgesprochene Entschuldigung jedenfalls reicht für viele nicht weit genug, da sich im Zentrum von *Mulieris dignitatum* eine Wiederaufnahme der dogmatischen Argumentationsweise findet, die in den letzten Veröffentlichungen wiederholt worden ist: «Wenn Christus – in freier und souveräner Entscheidung, die im Evangelium und in der ständigen kirchlichen Überlieferung gut bezeugt ist – nur den Männern die Aufgabe übertragen hat, *durch die Ausübung des Amtspriestertums* *Ikone* seines Wesens als *Hirt* und als *Bräutigam* der Kirche zu sein, so tut das der Rolle der Frauen keinen Abbruch ...»¹³ Frauen werden weiterhin theologisch in eine Rolle gedrängt, die sich wesentlich von der der Männer unterscheidet. So schließt sich der Kreis der offiziellen Verlautbarungen zum Priestertum seit dem Zweiten Vatikanum. Fragen, die bis dahin tabu waren, sind an die Oberfläche gekommen, und alle Argumente gegen das Priestertum der Frau – seien es biblische, ökumenische, theologische oder dogmatische – sind erfolgreich widerlegt worden. Trotzdem mündete die Debatte in die verbindliche Erklärung des Vatikans, daß Frauen nicht ordiniert werden dürften. Auf der anderen Seite steht die Entwicklung in der Kirche von England, in der diese Frage seit den 60er Jahren aufgeworfen, diskutiert, in einem synodalen Prozeß bedacht wurde, und

in der schließlich die Frauenordination eingeführt wurde. Zweifellos wird bald auch die Öffnung der Bischofsweihe erfolgen. Ganz offenbar stehen sich hier ein demokratischer Prozeß und ein autoritärer Entscheid gegenüber.

Was ist es letztlich, das die römisch-katholische Kirche hier verteidigt? Handelt es sich um ein Problem der angegriffenen Unfehlbarkeit oder der theologischen Anthropologie? Bestimmt wird die Unfehlbarkeit hier als das letzte Mittel verwendet, um Argumente zum Schweigen zu bringen. A.B. Hasler hat überzeugend das Zustandekommen des Dogmas beschrieben¹⁴. Dieses Mittel wird hier angewandt, um eine theologisierte «ikonische» Struktur aufrechtzuerhalten, die weder die Kirche von England noch eine wachsende Zahl von römisch-katholischen Frauen und Männern überzeugen kann, die keinen Grund dafür sehen, warum Frauen nicht zu Priesterrinnen geweiht werden sollen.

Der wichtigste Punkt der theologisch-christologischen Argumentation besteht in der Folgerung, daß Frauen nicht ikonisches Abbild Christi werden können und nicht so wie Priester im Augenblick der Konsekration *in persona Christi* handeln. Die Reihe Frau-Braut-Kirche und Mann-Bräutigam-Christus wurde im Vorfeld der Veröffentlichung der Erklärung von 1976 in einer Folge von Artikeln im *Osservatore Romano* aufgenommen. Spiazzi schreibt: «Wenn es so ist, daß das Priestertum das Bild Christi widerspiegelt, das Haupt und den Bräutigam, dann ist die christliche Frau dazu berufen, die Braut widerzuspiegeln und zu verdeutlichen – die Kirche. Vorbild ist hier eine Frau namens Maria ... Das Prinzip der ewigen Weiblichkeit im Christentum hat sich nicht in Mythen gekleidet, sondern wurde Geschichte im Paar Maria-Christus»¹⁵. Martelet argumentierte in der gleichen Reihe, daß das Amtspriestertum ein wirkmächtiges Zeichen «des Abwesenden» sei, das hindeute auf jenen «Augenblick der vollständigen Kommunikation zwischen dem Bräutigam und der Braut, der, wie man weiß, die Eucharistie ist, der Höhepunkt der Hochzeit der ganzen Kirche mit ihrem Herrn»¹⁶. Unausweichlich führt die geschlechtliche Differenzierung zu einer offenen oder verdeckten

Konzentration auf Sexualität. Man erinnere sich daran, daß Jesus ganz ausdrücklich die Hochschätzung der biologischen Mutterschaft zugunsten der JüngerInnenschaft zurückwies¹⁷.

Das angeblich zeitlose Argument der wesentlichen Verschiedenheit von Frauen und Männern läßt sich, wie alle Ideen, auf eine bestimmte geschichtliche Perspektive zurückführen. In unserem Fall kann es mit einer dem Kapitalismus vorgängigen gesellschaftlichen Struktur in Verbindung gebracht werden: der Epoche, in der die Ursprünge der institutionellen Kirche liegen. So wie das Männliche im Patriarchat mit Gott identifiziert wurde, so wurden Frauen zum Symbol des Anderen, des vom Subjekt Verschiedenen¹⁸. Diese Einstellung wurde von den christlichen institutionalisierten Strukturen verinnerlicht. Zehn Jahre vor der Veröffentlichung der Erklärung bildete sich bei Mary Daly die Überzeugung, daß das Christentum unheilbar sexistisch sei; eine Drohbotschaft für Frauen. In ihrem Buch «Jenseits von Gott Vater & Co.»¹⁹ geht sie davon aus, daß Frauen einen existentiellen Abgrund überwinden müssen, damit es ihnen möglich wird, das Sein zu entdecken und wahrhaft sagen zu können: Ich bin. Später verlegt sie das Streben der Frauen nach Freiheit außerhalb der patriarchalischen Gesellschaft überhaupt – in die Peripherie – durch eine Neubestimmung der Sprache. Es ist jedoch zu fragen, ob die von Daly vorgeschlagene visionäre Neuschöpfung der Wirklichkeit die einzige Lösung darstellt. Kann es möglich sein, unbewußte Kräfte und symbolvermittelte Strukturen derart radikal zu dekonstruieren und neu zu begründen?

Vielleicht kann der Habermassche Ansatz einer kritischen Hermeneutik zur Erhellung dieser Angelegenheit beitragen, wenn man ihn auf neutestamentliche Texte anwendet²⁰. Die herkömmliche Hermeneutik konnte weder Lüge noch Zensur, Manipulation und Unterdrückung des Denkens erklären. Ebenso konnte sie die Frage, wie ideologische Strukturen das Denken der Menschen beherrschen und ein falsches Bewußtsein schaffen, nicht reflektieren. Habermas ging über die Gadammersche Horizontverschmelzung hinaus, um Pseudo-Kommunikation zu analysieren und den in

der Sprache verborgenen Sinn herauszuarbeiten.

Eine solche hermeneutische Perspektive wurde von Elisabeth Schüssler Fiorenza bei ihrer feministischen Rekonstruktion der christlichen Ursprünge aufgenommen²¹. Ihre «tastende und vorläufige» Rekonstruktion der Jesusbewegung in Palästina konzentrierte sich auf den *Basileia*-Begriff. Sie unterschied ihn von kultischen Interpretationen und den damit verbundenen Symbolen – zum Beispiel dem Begriff der Heiligkeit oder dem Verständnis von Jesu Tod. Sie sieht den Ort des Handelns Gottes weitab vom Kult in einer für alle offenen Gemeinschaft, die sozial ausgegrenzte Menschen, mithin auch Frauen, angesprochen habe. Jesus wird erinnert als Sophia, die wegen der Herausforderung des Imperialismus zum Tod verurteilt wird. Die vorkanonischen Traditionen werden als Kritik an patriarchalischen Strukturen verstanden, so zum Beispiel die kontroversen Erzählungen über patriarchalische Ehemodelle, das a-familiale Ethos der Bewegung und die Ablehnung biologischer Mutterschaft, sowie der Ausschluß von Macht und Status, die dem Vater zugemessen werden. «Vater» wird mit der gnädigen Sympathie verbunden, die normalerweise einer Mutter zugesprochen wird. Dieser Vaterbegriff schließt die Ablehnung patriarchalischer Herrschaftsstrukturen notwendig ein. Schüssler Fiorenza zeigt weiter die Spuren patriarchalischer Verirrung der Gemeinschaften nach Jesu Tod auf. Gal 3,28 würde durch Paulus geprägt und in den Deutero-Paulinen und den Pastoralbriefen weiterentwickelt. Während jedoch die Mehrheit der Gemeinden den patriarchalisierenden Tendenzen nachgab, zeigen die Evangelien von Markus und Johannes auch eine alternative Vision der Gemeinde, in der Liebe und Dienst als die Essenz des Wirkens Jesu und der JüngerInnen gelten. Auch wenn das Patriarchat siegreich war – es gründet nicht in der Praxis Jesu.

Wenn man zugibt, daß diese Lesart der christlichen Ursprünge überzeugend ist, so folgen daraus entscheidende Konsequenzen. Institutionalisierte, theologisch verbrämte Symbolstrukturen müssen dekonstruiert werden, um den Geist der frühen Gemeinden wiederzuentdecken. Im Zentrum der Symbol-

struktur steht das «he became man» (Er ist Mann/Mensch geworden). In diesem Wort liegen auch die Wurzeln des Argumentes vom Handeln *in persona Christi*. Alle Änderungen der liturgischen Sprache bleiben solange bloße Kosmetik, solange dieser Satz nicht angegangen wird. Ich habe die Auffassung vertreten, daß die Vertrautheit des Abba-Gebetes Jesu die patriarchalischen Strukturen seiner Zeit umkehrte²². Die früheste Taufformel aus Galater 3,28 gibt das überzeugend wieder.

Es ist immer problematisch, Zukunftsprognosen zu stellen, da zukünftige Entwicklungen unwägbar sind. Es *kann* sein, daß die institutionalisierte Kirche einen Gesinnungswandel vollzieht. Wenn man aber die theologische Perspektive der kreierte Kardinäle und den Aufstieg des *Opus Dei* im Vatikan berücksichtigt, muß man schon von der völligen Unbestimmtheit der Zukunft ausgehen, um eine vernünftige Hoffnung für eine solche Änderung in der nahen Zukunft zu hegen. Wir sollten jedoch bedenken, daß auch Jesus und seine Gemeinde von Jüngerinnen und Jüngern die imperialen Zusammenhänge vom gesellschaftlichen Rand her herausforderten. Die Macht dieser Herausforderung von

Strukturen und unbewußten Symbolen rief Widerstandskräfte auf den Plan, die im Tod Jesu kulminierten. Die frühe Kirche verstand diese Umwertung der Werte noch, aber die patriarchalischen Strukturen der Gesellschaft beeinflussten aus politischen Gründen die Gemeinden immer stärker, bis hin zum vorvaticanischen Kirchenmodell. Wir sind gegenwärtig vermutlich mit zwei gegensätzlichen Möglichkeiten konfrontiert. Einerseits können wir uns am Vorbild der johanneischen und gnostischen Alternativgemeinden orientieren und argumentieren, daß wir zwar wissen, daß Jesu Geist nach seiner eigenen Verheißung stets bei der Gemeinde bleibt, es aber keine Garantie dafür gibt, welche Gemeinschaft denn die seine sei. Andererseits kann man auch daran festhalten, daß das Zweite Vatikanum selbst die imperialen Strukturen der Kirche herausgefordert hat. Wenn wir uns darüber klar werden, daß die Akzeptanz einer so politisierten Christologie und Theologie einem falschen Bewußtsein entspringt, können wir uns gegen ein Wiedererstarken solcher Tendenzen wehren und dafür arbeiten, daß Gal 3,28 ein umsetzbares Ziel wird.

¹ *Gaudium et spes* 29.

² Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 3) (Bonn 1976).

³ M. Daly, *The Church and the Second Sex* (Boston 1968); dt.: *Kirche, Frau und Sexus* (Olten/Freiburg i.Br. 1970).

⁴ V.E. Hannon, *The Question of Woman and the Priesthood* (London 1967).

⁵ *Pacem in terris* 15.

⁶ Im Jahre 1911 wurde die «Catholic Women's Suffrage Society» zur Erreichung des Frauenwahlrechtes gegründet. 1923 änderte der Verband seinen Namen in «St Joan's Social and Political Alliance», wiederum 1931 in «St Joan's International Alliance». Der Verband besitzt beratenden Status beim «United Nations' Economic & Social Council» und ist akkreditiertes Mitglied der UNESCO.

⁷ In: «The Times» vom 26. Juni 1978.

⁸ In: «The Guardian» vom 1. Mai 1979.

⁹ Vgl. die Darstellung in J. Field-Bibb, *Women Towards Priesthood. Ministerial Politics and Feminist Praxis* (Cambridge University Press 1991).

¹⁰ M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Band 1: *Der Wille zum Wissen* (Frankfurt a. M. 1983).

¹¹ Vgl. H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Zürich/Einsiedeln/Köln 1970).

¹² Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 117) (Bonn 1994) 4.

¹³ Brief Johannes Pauls II. an die Frauen vom 10. Juli 1995 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 122) (Bonn 1995) 11.

¹⁴ A.B. Hasler, *Wie der Papst unfehlbar wurde. Macht und Ohnmacht eines Dogmas* (München/Zürich 1979).

¹⁵ R. Spiazzi, *The Advancement of Women According to the Church*, in: *L'Osservatore Romano* vom 10. Februar 1977, 6f (Erster Beitrag einer Folge von Kommentaren zum Thema).

¹⁶ G. Martelet, *The Mystery of the Covenant and its Connections with the Nature of the Ministerial Priesthood*, in: *L'Osservatore Romano* vom 17. März 1977, 6f (Fünfter Beitrag der o.g. Folge).

¹⁷ Vgl. die Darstellung bei E. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge* (München/Mainz 1988) 196f.

¹⁸ Vgl. die Darstellung bei J. Field-Bibb, s. Anm. 9, 261-289. Hierzu auch die Rezension von M. Condren in: *The Furrow* 1992, 43:2, 116-118.

¹⁹ M. Daly, *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co* (München 1978).

²⁰ Siehe J. Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London 1980).

²¹ E. Schüssler Fiorenza, aaO. Eine Übersicht über Rezensionen findet sich bei Field-Bibb, *Women Towards Priesthood*, aaO. 246–261.

²² J. Field-Bibb, *By Any Other Name. The Issue of Inclusive Language*, in: *Modern Churchman* (seit Januar 1994: *Modern Believing*), 1989, 37:2, 5–9.

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Krämer

JACQUELINE FIELD-BIBB

Soziologin und Theologin; Promotion in Theologie an der Londoner Universität mit der Arbeit: *Women Towards Priesthood. Ministerial Politics and Feminist Praxis* (Cambridge 1991). Anschrift: 33, Arlow Road, London N 21 3 YS, Großbritannien.

David Tracy
**Feministisches Denken
 als Herausforderung
 für die Fundamental-
 theologie**

Es dürfte außer Frage stehen, daß das feministische Denken zu einer der größten Herausforderungen für alle wissenschaftlichen Disziplinen, einschließlich Theologie und Philosophie, geworden ist. Die intensive Auseinandersetzung mit der Geschlechterfrage (zusammen mit der gleichermaßen bedeutsamen Konzentration auf Rassen- und Klassenfragen) hat das Geschichtsbild in allen Disziplinen – auch hier die Theologie eingeschlossen – verändert. Sie hat deutlich gemacht, daß die Beschäftigung mit dem «sozialen Standort» (Geschlecht, Rasse, Klasse), der in den geläufigen historischen Analysen kaum in den Blick geriet, zu den unverzichtbaren Obliegenheiten einer jeden exakten Analyse des historischen Kontextes zählt. Diese methodologische Wende verbindet die geschlechtsspezifische Forschung¹ mit dem emanzipatorischen Vorstoß

der kritischen Theorien, zugleich verbindet sie feministische Theologien sowie – im US-amerikanischen Raum – afro-amerikanische und womanistische bzw. Mujerista-Theologien² mit den weltweit neu entstandenen Befreiungsbewegungen und -theologien.

Aus der engen Verbindung von geschlechtsspezifischer historischer Forschung und befreiungstheologischem Engagement erwuchs in der Theologie insgesamt ein veränderter Umgang mit der Geschichte. So ist es heute niemandem, der sich um eine seriöse historische Erforschung, sei es der biblischen oder der gegenwärtigen Geschichte, bemüht, mehr möglich, die Anliegen der geschlechtsspezifischen Forschung zu ignorieren: die Wiedergewinnung der früher vergessenen, zum Schweigen gebrachten und marginalisierten Stimmen der Frauen und die Entwicklung wichtiger Modelle einer Hermeneutik des Verdachts gegenüber «der großen Tradition». Es wird wahrscheinlich des Einsatzes mehrerer Generationen bedürfen, um diesen gegenwärtig stattfindenden, durch die Analyse neuer Formen einer Hermeneutik der Wiedergewinnung und des Verdachts in der feministischen Forschung angeleiteten Reflexionsprozeß abzuschließen, der es sich zum Ziel gesetzt hat, die christliche Tradition neu zu überdenken.

Anstatt jedoch die durch feministische und womanistische Theologien herausgeforderten Veränderungen auf hermeneutischem Gebiet in der Theologie insgesamt zu analysieren,