

Identität seiner Differenz, immer auch an der Fragmentarität des Ganzen. Bei der Konstruktion eines ganzen Lebens ist Lateinamerika auf Voraussetzungen angewiesen, die es alleine nicht garantieren kann. Nur in kooperativer Verant-

wortung und Solidarität können wird die Qualität unserer Antworten verbessern, die darauf ausgehen, das Experiment Menschheit gerade auch als Teil von Natur und Kosmos zusammenzuhalten.

Lateinamerika: Wider die Bedrohung des ganzen Lebens

¹ Vgl. J. de Acosta, *De procuranda indorum salute*, Buch 1, Kap. II/5.

² Die Alianza Popular Revolucionaria (APRA) Perus hat seit 1930 mit Amerindia ihr Programm einer politisch-kulturellen Einheit aller Länder mit indianischer Bevölkerungsmehrheit bezeichnet. Heute weist Amerindia, wie auch Abya Yala, vor allem auf ein mit seinen autochthonen Wurzeln verknüpftes alternatives Zukunftsprojekt hin.

³ Vgl. B. Gantin, *Valeurs universelles des religions traditionnelles africaines*, in: *Omnis Terra* 323/35 (1996) 198-203, hier 199.

⁴ Der Zensus von 1872 ergab 99,72% Katholiken; im Jahr 1980 waren es noch 88,9%, im Jahr 1991 annähernd 80% laut dem Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (Hg.), *Anuário Estatístico do Brasil 1994*, Rio de Janeiro 1994. Zu den nicht veröffentlichten Daten der Religionszugehörigkeit des brasilianischen Zensus von 1991 sei verwiesen auf C. James, *Análise de conjuntura religioso-eclesial*, in: *Perspectiva Teológica* 28 (1996) 157-182.

⁵ Vgl. P. Suess, *Religiões dos povos indígenas*, in: *Estudos da CNBB* 52 (Guia para o diálogo inter-religioso) (São Paulo 1987) 67-78, hier 69f. Vgl. zum religiösen Pluralismus in Brasilien die Jahrgänge 62, 69, 71 der *Estudos da CNBB*.

⁶ Vgl. R. Prandi, *Raça e religião*, in: *Novos Estudos CEBRAP* 42 (1995) 113-129, hier 123.

⁷ Vgl. aaO. 124f.

Die Einheit der Kirche: Erfahrungen von Frauen

Lisa Sowle Cahill

Das 20. Jahrhundert hat so viele Umbrüche von globaler Bedeutung erlebt, daß wir uns der Spaltungen und Diskontinuitäten in der historischen und kulturellen Entwicklung des Menschen heute so stark wie zu keinem anderen

Zeitpunkt zuvor bewußt sein müssen: zwei Weltkriege; Gewalt aufgrund von ethnischen Unterschieden und Völkermord, die von den Massenmedien in alle Welt übertragen werden; das gleichfalls die gesamte Erde betreffende Ausmaß

der nuklearen Bedrohung, Terrorismus und Umweltzerstörung. In der römisch-katholischen Kirche hat die Ausdehnung der „Weltkirche“ zusammen mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (mit seinen positiven Ansätzen hinsichtlich der „modernen Welt“ und der Ökumene) einen Rahmen der Einheit für die Vielfalt der religiösen und kulturellen Erfahrung auf der ganzen Welt geboten. Die Kirche schien Heilung für Haß und Streit zu versprechen, indem sie „alle Menschen schlechthin“ und „die ganze Menschheitsfamilie“ dazu aufruft, anzuerkennen, daß die Welt, „die unter die Knechtschaft der Sünde geraten, ... von Christus aber befreit wurde, durch die Liebe des Schöpfers begründet ist und erhalten wird“ (*Gaudium et spes*, 2). Aber gerade an dieser durch das Konzil genährten Hoffnung sollte deutlich werden, wie schwer wirkliche Einigung und Kooperation sein können. Nachkonziliare Auseinandersetzungen über „Inkulturation“ und über die Beziehung zwischen der autoritativen Lehre und individuellen oder lokalen Interpretationen haben selbst in der Kirche Pluralismus und Zersplitterung verstärkt.

Inmitten dieser ungeeinten, im besten Sinne postmodernen Situation von Kirche und Kultur sind die religiösen Erfahrungen von Frauen, ihre Formen des Engagements in und für Kirche und ihre Theologien mit kraftvoller, zuweilen sogar bedrohlicher Energie in den Blick gerückt. Feministische Theologinnen stellen fest, daß selbst das Konzil, ausgerechnet in den Abschnitten, in denen es die Menschheit als ganze anspricht, zumindest seine englischsprachigen Adressaten einfach mit den „sons of the Church“ („Söhnen der Kirche“), „the world of men“ („der Welt der Menschen/

Männer“) und „man's history“ (der Geschichte der Menschheit/Männer“ gleichsetzt (*Gaudium et spes*, 2; Anm. der Übersetzerin: Der deutsche Text spricht von „Kindern“, „Menschen“ und „Menschheit“). Die neue Sichtbarkeit der Erfahrungen von Frauen scheint die Risse in der Einheit der Kirche womöglich noch vergrößert zu haben und beweist so, daß die von vielen nostalgisch herbeigesehnte Einheit schlichtweg eine Illusion ist.

In der Funktion eines „hermeneutischen Schlüssels“ für das Verständnis der Heiligen Schrift, der Kirchengeschichte und der Lehre der Kirche macht die Erfahrung von Frauen deutlich, daß herrschende Interpretationen, Symbole und Kategorien, die die vergangene Einheit zu garantieren schienen, aus einer männlichen Perspektive heraus konstruiert wurden und weder das Wissen der Frauen über Gott noch ihre spezifische Beziehung zu ihm wirklich berücksichtigten. Die religiöse Erfahrung und der Glaube von Frauen standen von jeher in einem entscheidenden Verhältnis zu der von Jesus verkündeten und durch seine Auferstehung (deren erste Zeugin nach den übereinstimmenden Berichten aller vier Evangelisten Maria Magdalena war) bestätigten Frohbotschaft. Und trotzdem sind die Erfahrungen von Frauen niemals vollständig in die Geschichte und das Selbstverständnis der Kirche integriert worden, von der außergewöhnlichen Anerkennung einiger weniger stärker in der Öffentlichkeit stehender und einflußreicher Frauen einmal abgesehen. Selbst die zentrale Stellung, die die Jungfrau Maria in der katholischen Frömmigkeit einnimmt, hat für die Frauen nicht nur positive Konsequenzen gehabt. Die Rolle der jungfräulichen Mut-

ter hat nur wenig mit dem wirklichen Leben von Frauen zu tun, und während Maria einerseits in vielen Kulturen die Funktion einer Zuflucht und Vermittlerin für Frauen und Männer einnahm, so regte die marianische Frömmigkeit Frauen auch dazu an, sich männlichen Autoritäten zu unterwerfen und all ihr Selbstwertgefühl und ihre Hoffnung von ihrer Mutterschaft und ihren Söhnen abhängig zu machen.

Beispiele für eine androzentrische Interpretation der Heiligen Schrift, der religiösen Sprache und Symbolik, der Lehre, der Rituale, der Ethik und des Kirchenrechts sind uns mittlerweile bekannt.¹ Zu den ungeheuerlichsten kontinuierlich vorkommenden Beispielen gehören die ausschließliche Verwendung von Vater-Sohn-Metaphern zur Interpretation der Beziehung Jesu zu Gott und die Gleichsetzung der Männlichkeit Jesu mit einer unerlässlichen und notwendigen Voraussetzung für seine Offenbarung Gottes, für Gottes Erlösungshandeln an der Menschheit und für die Repräsentation des Menschen in Christus.² Wie Rosemary Radford Ruether bemerkt, war die Männlichkeit Jesu ein bestimmter Teil seiner konkreten, begrenzten, menschlichen Identität, die auf dem Hintergrund seiner Botschaft von der alles umfassenden Liebe Gottes Symbolwert besaß, insbesondere dann, wenn diese Botschaft in einem patriarchalischen sozialen Umfeld verkündet wurde.

„Theologisch gesprochen können wir dann wohl sagen, daß das Mannsein Jesu ohne letzte Bedeutung ist ... In dem Sinne manifestiert sich in Jesus als dem Christus, der der Repräsentant befreiter Menschlichkeit und des befreienden Wortes Gottes ist ... die Ausrufung einer neuen Menschlichkeit durch einen Le-

bensstil, der hierarchische Kastenprivilegien als überholt abtut und für die Allgeringsten spricht.“³ Die Männlichkeit Jesu, des Mittlers des Reiches Gottes, unterstreicht seine Botschaft, daß die männliche Überlegenheit überwunden ist und Frauen als gleichberechtigte Jüngerinnen aufgenommen werden - und nicht daß Frauen im Reich Gottes oder in der Kirche untergeordnet werden sollen.

Es hat neuer Methoden des Schriftstudiums und des Theologietreibens aus einer weiblichen Perspektive heraus bedurft, damit uns klar wurde, daß Frauen und Männer in gleicher Weise nach dem Abbild Gottes geschaffen wurden, und daß Jesu universelle Erlösungsbotschaft sich genauso an Frauen wie an Männer richtet. Theologie, die auf der Grundlage der Erfahrungen von Frauen betrieben wird,

Die Autorin

Lisa Sowle Cahill ist Professorin für Christliche Ethik am Boston College. Nachdem sie ihre Dissertation mit dem Titel „Euthanasie: A Protestant and a Catholic Perspective“ abgeschlossen hatte, wurde sie von der University of Chicago Divinity School zum Doktor der Theologie ernannt. Ihre neueren Forschungsschwerpunkte behandeln z.B. die Methodik in der theologischen Ethik, die Verwendung der Heiligen Schrift im Kontext der Ethik, medizinische Ethik und Sexualethik. Aufsätze über diese Themen sind in amerikanischen Zeitschriften, wie z.B. *Theological Studies*, *Journal of Religious Ethics*, *Journal of Medicine and Philosophy*, *Religious Studies Review*, *Interpretation*, *Horizons* und *The Linacre Quarterly* erschienen. Darüber hinaus ist Dr. Cahill Mitherausgeberin der Zeitschriften *Journal of Religious Ethics*, *Religious Studies Review* und *Horizons*. Anschrift: Boston College, Dept. of Theology, Chestnut Hill, Mass. 02167-3806, USA.

hat außerdem zu einer größeren Sensibilität gegenüber gläubigen weiblichen Leitfiguren in der Bibel, weiblichen Bildern von Gott und Jesus in der Heiligen

Schrift (z.B. Jesus als Henne, die ihre Küken in Schutz nimmt, in Lk 13,34) und gegenüber historischen Erfahrungen von Gott und Christus in weiblichen Denkmustern geführt. Derzeit ist die Versinnbildlichung von Gott oder Jesus als die weibliche Gestalt der personifizierten Weisheit, Sophia (1 Kor 1,24; Lk 7,35), von besonderem Interesse in der theologischen Forschung.⁴

Aber obwohl die Erfahrungen von Frauen zu einer wichtigen Ressource für die Entwicklung von entscheidenden neuen theologischen Strömungen und von der größeren Berücksichtigung beider Geschlechter im kirchlichen Leben geworden ist, ist es keinesfalls selbstverständlich, daß die vermehrte Aufmerksamkeit, die den Erfahrungen von Frauen geschenkt wird, automatisch eine größere „Einheit“ mit sich bringt. Das hat zwei Ursachen: *Erstens* machen Frauen unterschiedlichste Erfahrungen, und die Feministische Theologie beschäftigt sich zu einem großen Teil mit der Frage der *Unterschiedlichkeit*, der Unterschiedlichkeit zwischen den Geschlechtern einerseits und zwischen den Kulturen andererseits, und nicht mit dem Thema der Gemeinsamkeiten. *Zweitens* begnügt sich die Feministische Theologie, da sie sich ja bewußt von der falschen Einheit einer männlichen und eurozentrischen Theologie distanziert, nicht mit der bloßen Eingliederung von ein paar „weiblichen“ Elementen in das existierende androzentrische Modell. Genausowenig akzeptiert sie die Einführung einer speziellen theologischen Untergruppierung von „Frauenfragen“, an die man die religiösen Erfahrungen und die theologischen Meinungen von Frauen verweisen kann, als wären diese Fragen nur für Frauen von Belang, die von

der „echten“ Theologie weiterhin ausgeschlossen bleiben sollen. Die existierenden Institutionen, Theologie und Kirche, müssen radikal überdacht werden, bevor sich auch nur die Andeutung einer Einheit am Horizont abzeichnen wird. Auch die Vorstellung von Einheit selbst muß von Grund auf neu begriffen werden. Die zukünftige Einheit einer Kirche, in der die Erfahrungen von Frauen vollständig integriert werden, wird eine Einheit des ständigen gegenseitigen Dialogs, der Unterschiedlichkeit in einer Gemeinschaft ohne Spaltungen, aber auch ohne praktische oder begriffliche Nivellierung aller sein.

Erstens haben die Erfahrungen von Frauen und ihre Theologie unterschiedlichste Formen und einen je verschiedenen Charakter. Besonderheit und Unterschiedlichkeit sind ständige Themen in der Feministischen Theologie, was bereits dazu geführt hat, daß selbst der Begriff „feministisch“ vielfach als zu stark mit einer bestimmten Art des individualistischen, bürgerlichen, weißen, mittelständischen, westlichen Denkens und Handelns assoziiert in Frage gestellt wird. Selbst bei Frauen aus europäischen Ländern wie Spanien und Frankreich löst der Begriff „Feminismus“ zuweilen Konnotationen mit Separatismus, Antipathie allen Männern gegenüber und dem Mangel an Weiblichkeit aus.⁵ Vor dem Hintergrund ihrer eigenen afro-amerikanischen Erfahrung gibt Toinette Eugene zu bedenken, daß der Wiederaufbau der feministischen/Frauen-/Mujerista-Reziprozität und der gläubigen Aneignung *nur* durch ehrliche Anerkennung, Annahme und das beschwerliche Gespräch über Unterschiede erreicht werden kann.⁶ Dieser Aussage können Frauen aus anderen Kontinen-

ten, Asien, Afrika, Australien und Lateinamerika eingeschlossen, sicherlich zustimmen. So sagt z.B. Kwok Pui-lan, dieursprünglich aus Hong-Kong stammt: „Wir müssen unsere Unterschiedlichkeit als unsere Stärke verstehen und unsere Besonderheit als das einzigartige Geschenk, das jede von uns mit an den Tisch des gemeinsamen Gesprächs bringen kann, pflegen.“⁷ Und doch suchen alle auch über die kulturellen Grenzen hinweg Solidarität mit anderen Frauen, und die meisten sind sich einig, daß die Erfahrungen von Frauen sowohl Bereiche der Übereinstimmung als auch die der Unterschiedlichkeit aufweisen.

Das führt uns zum zweiten Punkt eines neuen Modells der Theologie. Ist die Hoffnung auf eine zukünftige Einheit in Theologie und Kirche, die die Erfahrung von Frauen einschließt, berechtigt? Über die besondere Aufmerksamkeit gegenüber den Erfahrungen von Frauen und die Infragestellung von androzentrischen Interpretationen des Glaubens hinausgehend, bietet die Feministische Theologie ein neues grundlegendes Verständnis von Theologie, ihren Methoden und ihren Zielen. Dieses Verständnis spiegelt einen weltweiten, interkulturellen, postmodernen und pluralistischen Wissensansatz wider, auch wenn sie nicht relativistisch ist. Die Feministische Theologie strebt keine begriffliche oder praktische Uniformität, sondern einen fortdauernden Prozeß der gegenseitigen Kritik und des Dialogs an, in dem die Wahrheit über Gott und die zwischenmenschlichen Beziehungen auf induktive und erfahrungsbegründete Art und Weise aufgedeckt werden sollen. Die Methoden der Feministischen Theologie sind nicht nur intellektuell und deduktiv, sie sind historisch begründet und

phantasievoll. Ihre Ziele gehen über begriffliche Klarheit, logische Argumentation und autoritative Definitionen hinaus; sie umfassen auch kreativen Umgang mit Symbolen, beziehungsreiche Neuformulierungen und heuristische Vorschläge, die den Erkenntnisvorgang und den Dialog anregen. Die Feministische Theologie testet Wahrheit und Gerechtigkeit praktisch. „Sie ist keine systematisch entwickelte Einheit von überliefertem Wissen, das in traditionellen Bildungsinstitutionen vermittelt wurde. Im Gegenteil, sie betont das „Tun von Theologie“, die Theologie in der aktiven Form, denn sie bedeutet zu leiden und zu suchen, zuzuhören und zu reden, sich zu äußern und zu fragen, einander zu begegnen und zu teilen, auf bestimmte Handlungen zu reagieren und für bestimmte Handlungen verantwortlich zu sein.“⁸

Elizabeth Johnson verknüpft das Modell der Feministischen Theologie mit der klassischen Theologie, indem sie an die augustinische Auffassung erinnert, daß Gott unbeschreiblich ist und durch die Negation jeglicher Symbole intellektuell am besten erkannt werden kann. Nach Augustinus' Ansicht offenbart sich Gott am deutlichsten durch die Liebe. Wie Theologen wie z.B. Karl Rahner und Edward Schillebeeckx beobachtet haben, schließt die Liebe zu Gott die Liebe zum Mitmenschen ein und beginnt vielleicht sogar mit ihr. Die Umkehr zu Gott geschieht, wenn wir eine „Kontrasterfahrung“ durchleben, in der wir das Leid der Anderen, einschließlich der Frauen, erkennen und „nein“ dazu sagen, und wenn wir uns dazu entscheiden, das Wohlergehen aller in Solidarität miteinander und mit Gottes Selbstmitteilung in Christus zu suchen.⁹

Das feministische Engagement für ein dialogisches und in gewisser Weise pluralistisches Modell der Wahrheit und für eine konkrete Umsetzung des Glaubens im Handeln entspricht einigen wesentlichen Aspekten der katholischen theologischen Tradition. Die katholische Kirche hat von jeher die gemeinschaftliche Dimension des Glaubens hervorgehoben. Kein Mensch kann durch einen individuellen Glaubensakt allein, sondern nur durch die Partizipation an einer historischen, sakramentalen Gemeinschaft, in der oft gemeinsam Gottesdienst und Eucharistie gefeiert wird, erlöst werden. Darüber hinaus ist die katholische Glaubensgemeinschaft von ihrer internen Struktur her schon immer insofern pluralistisch gewesen, als ihre grundlegenden Symbole und Lehren mehrfacher Lesarten unterzogen wurden. Die Geschichte der Theologie war eine Geschichte der dialogischen Neuinterpretation der Heiligen Schrift, der Glaubensbekenntnisse und der Formulierungen der großen Kirchenkonzilien, besonders des Konzils von Nikaia (was die Trinitätslehre betrifft) und des Konzils von Chalkedon (hinsichtlich der Lehre von den zwei Naturen Christi in einer Person). Da die römisch-katholische Kirche viele Nationalitäten und Kulturen umfaßt, ohne sich mit einer speziellen zu identifizieren, ist sie auch in kultureller Hinsicht pluralistisch mit der Möglichkeit der Vielfalt und der Nuancierung in der lokal unterschiedlichen Wiederaneignung des gemeinsamen Glaubens.

Desweiteren betont die katholische Theologie aufgrund ihres sakramentalen Charakters und der Bedeutung, die sie der Inkarnation beimißt, typischerweise die Wichtigkeit des Lebens auf dieser

Welt und die Gegenwart Gottes beim Menschen in und durch Schöpfung und Geschichte. Somit legt sie, wie die Feministische Theologie, einen großen Schwerpunkt auf die Bedeutung der Moral. In weiten Teilen ihrer Geschichte hat sich die katholische Moralthologie zu sehr auf die individuellen Handlungen des einzelnen, besonders im sexuellen Bereich, konzentriert. Andererseits hat sie jedoch auch die modernen päpstlichen Sozialenzykliken, die das soziale Wesen und die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen betonen und die Rechte und Verantwortlichkeiten aller Menschen innerhalb eines Rahmens des Gemeinwohls vereinigen, herausgegeben. Und gerade die volle Partizipation der Frauen am Gemeinwohl der Gesellschaft und der Kirche ist der primäre Wert und das erste Ziel der feministischen Theologie.

Abschließend läßt sich sagen, daß die Erfahrungen von Frauen in zweifacher Hinsicht dazu beitragen können, die gegenwärtige Zersplitterung von Theologie und Kirche zu überwinden. Sie verleihen einer Perspektive und einer Stimme Ausdruck, die bislang ausgeschlossen und unterdrückt wurde oder nur am Rande existiert hat, so daß der Inhalt von religiösen Symbolen und theologischen Lehren eine Korrektur und Bereicherung erfährt. Weitaus wichtiger ist jedoch, daß die Erfahrungen von Frauen ein neues Verständnis von Theologie und ein neues Modell zum theologischen Lernen und Sprechen garantieren. Diese Art von Theologie ist kein geschlossenes System, sondern ein fortlaufender Prozeß von Entdeckungen und Aufklärungen, der sich auf die Schriften, die gemeinsamen Traditionen des Glaubens und der Glaubenspraxis, auf vorherige

Lehrsymbole und Äußerungen des Lehramts bezieht, die auf der Basis der lebendigen Erfahrung der Frohen Botschaft in der Gemeinschaft der Gemeinden der Gläubigen alle neu angenommen werden. Aus der Sicht der Erfahrung der Frauen und der Feministischen Theolo-

gie besteht die Einheit der Kirche und der Theologie in der Integrität dieses Prozesses und seiner Verantwortlichkeit gegenüber der Gegenwart Gottes in den heutigen Glaubensgemeinschaften sowie in den Traditionen, die sie übernehmen.

¹ Zu den bedeutendsten Werken in diesem Zusammenhang gehören M. Daly, *Jenseits von Gottvater Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbewegung*, München 1978; R. Radford Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1985; und E. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München/Mainz 1988. Zur Frage der Ausdehnung der Feministischen Theologie und der auf Erfahrung beruhenden Kritik an der christlichen Tradition in einer Vielfalt von kulturellen Kontexten vgl. U. King (Hg.), *Feminist Theology from the Third World: A Reader*, London/New York 1994, und die Ausgabe *CONCILIUM* 32 (1996) Heft 1, „Feministische Theologie weltweit“, darin besonders die Artikel von E. Schüssler Fiorenza, *Feministische Theologien in verschiedenen Kontexten*, aaO. 1f, sowie von M. Shawn Copeland, *Differenz als Kategorie in kritischen Theologien für die Befreiung der Frauen*, aaO. 102-110. Der Begriff „hermeneutischer Schlüssel“ stammt ebenfalls aus dieser Ausgabe, vgl. den Artikel von M.J.F. Rosado Nunes, *Die Stimme der Frauen in der lateinamerikanischen Theologie*, aaO. 6.

² Radford Ruether, *Sexismus*, aaO. 145-170; E.A. Johnson, *Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994, 224-229.

³ Radford Ruether, *Sexismus*, aaO. 169.

⁴ Johnson, *Ich bin die ich bin*, aaO. 209-234; Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis*, aaO. 177-189.

⁵ Vgl. M. Jakobs, *Feministische Theologie in Europa*, in: *CONCILIUM* 32 (1996) Heft 1, 27.

⁶ Toinette M. Eugene, *How Do We Theologize Once We Recognize Difference?*, in: L.K. Daly, *Feminist Theological Ethics: A Reader*, Louisville 1994, 93.

⁷ Kwok Pui-lan, *Speaking from the Margins*, in: Daly, *Feminist Theological Ethics*, aaO. 97.

⁸ King, *Introduction*, in: *Feminist Theology*, aaO. 4.

⁹ Johnson, *Ich bin die ich bin*, aaO. 331-364.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett