

„Wir Frauen sind Kirche“

Römisch-katholische Frauen gestalten Ämter und Theologien

Mary E. Hunt

Einleitung

„Wir Frauen sind Kirche“: Mit diesen Worten begrüßte mich eine achtzigjährige römisch-katholische Feministin aus der Schweiz an ihrer Haustür, als wir uns zum ersten Mal begegneten. Sie hatte gehört, wie ich diese Worte im Radio im Rahmen einer Diskussion um die Frage, was es heißt, sich in der Frauen-Kirchen-Bewegung zu engagieren, geäußert hatte. Sie hatte begriffen, was ich meinte. Sie war entschlossen, die ihr verbleibenden Jahre in der festen Überzeugung zu leben, daß auch sie - ganz persönlich - Kirche sei. Und glücklicherweise tat sie das auch.

Kirche zu sein war für sie, genauso wie für mich und für Tausende anderer römisch-katholischer Frauen, die wir uns selbst trotz der auffallenden Weigerung von seiten der kyriarchalen Institution, ihre Strukturen und Lehren mit zeitgenössischem theologischen Denken und spiritueller Praxis in Einklang zu bringen, als Kirche verstehen, ein völlig neuer Gedanke. Warum und wie wir das tun, stellt ein wichtiges Kapitel in der Geschichte unserer Kirche dar. Es ist die Geschichte von der Umgestaltung der Macht.

25 Jahre nach der ersten Versammlung der Women's Ordination Conference, die im November 1975 in Detroit stattfand, steht heute die Position römisch-katholischer Frauen zur Frage des Amts- und Theologieverständnisses in der katholischen Kirche im Mittelpunkt des theologischen Interesses. Einige Katholiken nehmen diese Neuerung mit einem starken Gefühl von Panik zur Kenntnis, bedeutet sie doch eine Infragestellung fest verwurzelter Verhaltensmuster von Beherrschung und Ausschließung. Andere, ich selbst eingeschlossen, sind hoch erfreut, daß wir endlich die richtigen Fragen stellen. Nun können wir die uns innerhalb der patriarchalischen Parameter vorgegebene, Uneinigkeit stiftende Tagesordnung, die sich ausschließlich mit der Frage beschäftigte, ob Frauen ordiniert werden können oder nicht, und die unbefriedigenden Antworten, die sich aus beiden Optionen ergeben, zugunsten konstruktiver Alternativen, in denen sich die Teilung von Macht andeutet, hinter uns lassen.

Die vielen verschiedenen Erfahrungen, Lebenssituationen und Perspektiven katholischer Frauen auf der ganzen Welt verleihen dieser neuen Programmatik ein pluralistisches Gesicht. Hierin vollzieht sich eine bewußte Abgrenzung von dem vielleicht bedrückendsten Aspekt des patriarchalischen Denkens, dem Beharren auf *einer* bestimmten Art, Dinge zu tun, auf *einem* Bild von Kirche, auf *einer* Art,

Fragen zu begegnen. In dieser Vielfalt steckt unsere Stärke. In dieser Verschiedenheit kommt zum Ausdruck, was es heißt, im neuen Jahrtausend „katholisch“ zu sein. Das bedeutet eine Verlagerung in der Dynamik der Macht.

In diesem Artikel werde ich ausführen, wie Frauen in der heutigen Zeit die geistlichen und theologischen Dimensionen des Katholizismus des 21. Jahrhunderts als Teil eines in zunehmendem Maße globalisierten interreligiösen Dialogs gestalten. Hierbei werde ich von der Situation in den Vereinigten Staaten ausgehen, wo ich als „theologische Aktivistin“ in einer auf Gemeindebasis arbeitenden Bildungseinrichtung, der Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual (WATER), arbeite. Die Existenz von WATER ist in gewissem Sinne der Tatsache zu verdanken, daß weder Diann Neu, meine Kollegin im Amt der Leiterin, noch ich als progressive, theologisch geschulte katholische Feministinnen in der kyriarchalen Amtskirche nahestehenden Institutionen eine geeignete Anstellung finden konnten. Wie so viele andere katholische Feministinnen nahmen wir einfach selbst in die Hand, was getan werden mußte. In unserem Fall bedeutete das, ein Zentrum für Aus- und Weiterbildung, Organisation und Netzwerkarbeit für die Bereiche Priesteramt und Theologie aufzubauen. Meine Perspektive ist sicherlich vom amerikanischen Kontext geprägt, allerdings greife ich auch auf den wichtigen Austausch mit Kolleginnen in anderen Teilen der Welt zurück.

I. Feministische Kirchengeschichte

Historiker stellen sich oft die Frage, wie es in den ersten Jahrhunderten zu der Veränderung des Katholizismus von einer Glaubenstradition, in der Frauen ursprünglich ihren Platz hatten, zu einer, in der Frauen ausgegrenzt, dann praktisch eingesperrt wurden und heute schließlich einen beträchtlichen pastoralen und intellektuellen Einfluß ausüben, kommen konnte. Diese Geschichte ist kompliziert und strittig, aber es scheint so, als ob sie sich nicht geradlinig entwickelt hätte, sondern den verschiedensten Triebkräften unterworfen gewesen ist.

Meine Betrachtungen beginnen in der Mitte des 20. Jahrhunderts mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Zu diesem Zeitpunkt beteiligten sich theologisch gebildete Frauen, sowohl Angehörige von Religionsgemeinschaften als auch andere, bereits an inoffiziellen Diskussionen, die sich auf die Kirchenpolitik auswirkten.¹ Obwohl die Frauen nicht in der Lage waren, die engstirnigen Denk- und Handlungsmuster, die typisch waren für eine praktisch rein männliche Hierarchie, zu durchdringen, hat die katholische Gemeinschaft seit den sechziger Jahren von den beachtlichen Fähigkeiten und Einsichten theologisch gebildeter Frauen profitiert, ungeachtet dessen, ob sie willkommen waren oder nicht. Dies geschah im Kontext des allgemein vorherrschenden Geistes der Offenheit und der Experimentierfreudigkeit, der die Jahre des Konzils und die auf das Konzil folgende Zeit prägte. Die katholische Theologie galt als pulsierende Wissenschaft, als ein geistiges Betätigungsfeld, auf dem intellektuelle Neugier, Einsatz für soziale Gerechtigkeit und spirituelle Suche zusammentrafen, für Frauen vielleicht sogar in stärkerem Maße als für Männer.

Drei Faktoren waren maßgeblich für diesen Wandel verantwortlich. Erstens stieg das intellektuelle Niveau der Frauen, vor allem von Frauen in Ordensgemeinschaften, in der Nachkriegszeit im Westen deutlich an. Der Eintritt in einen Orden bedeutete für viele katholische Frauen eine Möglichkeit, Karriere zu machen. Die Folge war eine Reihe hochgebildeter Frauen, denen der Klerus nicht länger etwas vormachen und die nicht mehr übersehen werden konnten. Viele Frauen, nicht nur Nonnen, belegten Seminare und Studienprogramme und begannen, sich auf theologische und geistliche Berufe vorzubereiten, indem sie Seite an Seite mit männlichen Kommilitonen studierten und diesen nicht selten leistungsmäßig überlegen waren.

Zweitens entlarvten Feminismus und Frauenbewegung das Patriarchat als Unterdrückungssystem, das einigen ungerechtfertigterweise Privilegien verlieh, während es anderen den Zugang zu bestimmten Möglichkeiten verweigerte. Es basierte auf durchstrukturierten Formen der Beherrschung, wovon Elisabeth Schüssler Fiorenza den treffenden Begriff des „Kyriarchats“ ableitet, der Strukturen von „Herr“schaft wie Rassismus, ökonomische Ungerechtigkeit, Sexismus und Heterosexismus impliziert.² Nirgendwo war das offensichtlicher als im Katholizismus. Alles, von der Kirchenarchitektur bis zu den Entscheidungsstrukturen, vom Design der bischöflichen Kopfbedeckung bis zur päpstlichen Autorität, richtete sich nach einem von oben nach unten verlaufenden Schema, praktisch ohne horizontale Linien.

Impliziert in dieser Kultur und oft nach außen hin deutlich durch ihre Lehren war die radikale Ungleichheit von Männern und Frauen, von Klerikern und Laien, von Gläubigen und denen, die nicht glaubten, nicht zustimmten oder sich nicht in der vorgeschriebenen Art und Weise verhielten. Das, was schönfärberisch als „Unterschiedlichkeit“ bezeichnet und der „Natur“ zugeschrieben wurde (was im speziellen Fall der Frauen eine Entschuldigung dafür darstellte, ihnen aufgrund ihrer „Natur“ eine Behandlung 2. Klasse zukommen zu lassen), war immer gleichbedeutend mit Diskriminierung, wie die entsprechenden Verpflichtungen und Anlässe deutlich machen. Zum Beispiel stand die Möglichkeit, sich über die eigene priesterliche Berufung klar zu werden, nur Männern offen, da das Priesteramt und die Entscheidungsgewalt auf zölibatäre Männer beschränkt waren.

Der beharrliche Einsatz von Feministinnen für Gleichheit und Gerechtigkeit unterhöhlte schlichtweg jede grundlegende Vorstellung von Geschlechts- oder Klassenunterschieden, die auf überholten naturwissenschaftlichen Erkenntnissen beruhte. Demnach stellt ein rein männliches Verständnis vom Priesteramt im

Die Autorin

Mary E. Hunt ist feministische Theologin römisch-katholischer Tradition, die sich in der Frauen-Kirchen-Bewegung engagiert. Sie ist Mitbegründerin und Mitleiterin der Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual (WATER), einer Organisation für Bildung und Erziehung in Silver Spring, Maryland, U.S.A. Außerdem unterrichtet sie gegenwärtig im Women's Studies Program an der Georgetown University. Zu ihren Veröffentlichungen gehört ihr Buch „Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship“. Anschrift: Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual (WATER), 8035 13th Street, Silver Spring, MD 20910 U.S.A., mhunt@hers.com.

theologischen Sinne einen Widerspruch dar, eine Erkenntnis, zu der die meisten christlichen Kirchen lange vor dem Katholizismus gelangt waren.

Drittens ist diese theologische Entwicklung den bahnbrechenden feministisch-theologischen Werken katholischer Frauen wie Mary Daly, Rosemary Radford Ruether und Elisabeth Schüssler Fiorenza zu verdanken.³ Es ist unmöglich, die Bedeutung ihrer Arbeit hinsichtlich ihres Einflusses auf die katholische Theologie zu überschätzen. Auch wenn Mary Daly die katholische Kirche schließlich verlassen hat, haben ihre linguistischen Einfälle und ihre außergewöhnliche Erkenntnis, daß, wenn Gott Vater ist, Vater dann auch Gott sein müsse, unauslöschliche Spuren hinterlassen. Rosemary Radford Ruethers frühe Studie über die patristische Zeit versorgte sie mit dem nötigen geistigen Werkzeug, ihren ersten Vorstoß in die zeitgenössische Theologie in Form eines Buches zu unternehmen, in dem sie sich zugunsten der Anwendung von Kontrazeptiva äußerte. In der Folge erschienen Dutzende von Büchern über Kirchengeschichte und Systematische Theologie aus feministischer Sicht. Elisabeth Schüssler Fiorenzas frühen Studien zur Frage des Priestertums und ihre spätere beispiellose exegetische Forschungsarbeit bildeten das biblische Fundament für den feministischen katholischen Glauben. Sie benannte Schlüsselbegriffe wie „Frauen-Kirche“ und „Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten“ und bezeichnete Jesus als „Mirjams Kind und Sophias Prophet“. Gemeinsam mit dieser Dreiheit von talentierten Frauen begründeten viele katholische feministische Theologinnen eine solide intellektuelle Grundlage für das Vordringen von Frauen in Amt und Theologie als logische Konsequenz dieser Arbeit.

Diese drei Faktoren, Bildung, die feministische Bewegung und ganz besonders die frühen feministischen Schriften katholischer Theologinnen, legten zusammen den Grundstein für die sehr erfolgreiche Frauenordinationsbewegung, erfolgreich in dem Sinne, daß Frauen nicht in einer kyriarchalen Struktur eingeschlossen blieben.

II. Der Erfolg der Ordinationsbewegung

In den meisten amerikanischen protestantischen Kirchen werden seit den frühen siebziger Jahren Frauen ordiniert. Die Buntglasdecke wurde endgültig durchbrochen, als 1974 elf Diakoninnen der Episkopalisten „vorschriftswidrig“ zu Priesterinnen geweiht wurden (die Ordination wurde 1977 für gültig erklärt). Dieser Schritt und die Ordination von jüdischen Frauen zum Rabbinat (die erste amerikanische Rabbinerin wurde 1972 durch die Reformbewegung ordiniert) schürten das Interesse und die Hoffnung unter den katholischen Frauen, daß es nur eine Frage der Zeit, und zwar kurzer Zeit, sein werde, bis auch sie geweiht werden würden. Doch es sollte anders kommen.

Das römisch-katholische Kyriarchat war in der wenig beneidenswerten Lage, ein rein männliches Priestertum mit seiner fragwürdigen Überschneidung von sakramentalem Amt und Entscheidungsgewalt zu einer Zeit verteidigen zu müssen, als der Gang der religiösen Ereignisse sich rasant in die entgegengesetzte Richtung

bewegte. Genaugenommen hat sich in den vergangenen dreißig Jahren eine außergewöhnliche Zunahme des Frauenanteils unter den ordinierten Geistlichen ereignet, so daß das priesterliche Amt in Nordamerika und anderen Teilen der Welt heute bereits zu einem regelrechten Frauenberuf geworden ist.

Die St. Joan's Alliance, 1911 in England gegründet, war die erste katholische Gruppe, die die Frage der Frauenordination aufbrachte. Einzelne Theologinnen äußerten sich öffentlich zu dieser Frage, aber es dauerte bis zu der Versammlung 1975 in Detroit und der nachfolgenden Gründung der Women's Ordination Conference 1976, daß eine größere Zahl von katholischen Frauen über die Ordination als eine reale Option, wenn auch in völlig neuer Form zu diskutieren begann. Die vom Vatikan 1976 veröffentlichte *Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt* ließ wenig Zweifel an der Entschlossenheit der Gegner in dieser Frage, die darin deutlich wurde, daß die Glaubenskongregation argumentierte, die Zulassung zum Priesteramt sei kein Recht, das verliehen werden könne, sondern etwas, das, in seiner geschlechtsspezifischen Form auf Jesu Männlichkeit basierend, „sich aus der Ökonomie des Geheimnisses Christi und der Kirche herleitet“ (S. 28). Der Vatikan erklärte diese Lehre als unveränderlich und die Frage damit als abgeschlossen.

Die WOC reagierte darauf mit einer weiteren Versammlung 1978 in Baltimore, auf der der fakultative Zölibat, die Beendigung des Klerikalismus und der Abbau der Hierarchie als Bedingungen dafür diskutiert wurden, daß Frauen das Priesteramt überhaupt anstreben würden. Ironischerweise bedeutete das Ende, das Rom der Diskussion gesetzt hatte, den Anfang einer neuen Art der Auseinandersetzung für die Feministinnen, eine Auseinandersetzung, in deren Verlauf das ganze Konzept des Priesteramtes und das bestehende Kirchenverständnis einer kritischen Prüfung unterzogen werden sollten. Statt defensiv zu reagieren, gingen die Frauen zum Angriff über, indem sie die Frage in einen neuen Zusammenhang stellten, in dem es nicht mehr primär um die Frage des Geschlechts, sondern um eine ekklesiologische Einbindung ging.

Anfang der achtziger Jahre begannen viele feministische Katholikinnen, schockiert über die Position des Vatikans und zunehmend an weibliche Priester und Theologinnen gewöhnt, sich zur Feier des Sakramentes und zur Bekundung der gegenseitigen Solidarität in den Gemeinden vor Ort zu treffen. Diese Gruppen in losem Zusammenschluß wurden bekannt als Frauen-Kirchen-Bewegung, eine weltweite, ökumenische Bewegung, bestehend aus örtlichen feministischen Basisgruppen von Gerechtigkeit suchenden Frauen, die sich in Liturgie und Solidarität engagieren.⁴ In den Vereinigten Staaten wird diese Bewegung von der Women-Church Convergence, einer Gruppe von mehr als dreißig „autonomen, im katholischen Glauben verwurzelten Organisationen/Gruppen, die ihrer feministische Stimme Ausdruck verleihen wollen und die sich der Idee einer Ekklesia von und für Frauen, die von den Prinzipien der Partizipation, Gleichberechtigung und Selbstbestimmtheit geprägt ist, verpflichtet fühlen.“⁵ Die Convergence hat bislang die Schirmherrschaft für folgende drei Konferenzen übernommen: „From Generation to Generation: Women-Church Speaks“ (Chicago, Illinois 1983); „Women-

Church: Claiming Our Power“ (Cincinnati, Ohio, 1987) und „Women-Church: Weavers of Change“ (Albuquerque, New Mexico, 1993), bei der sich Tausende von Gleichgesinnten als „Ekklesia der Frauen“ versammelten, um gemeinsam Gottesdienst zu feiern und Programme zur Einforderung der sozialen Gerechtigkeit aufzustellen. Die Titel der Veranstaltungen zeigen einen fortschreitenden Entwicklungsprozeß der Bewegung von ihrer Gründung mit dem Ziel, Macht einzufordern, bis hin zur Anwendung dieser Macht, um Veränderungen einzuleiten.

Hunderte von Frauen-Kirchen-Gruppen entstanden auf der ganzen Welt – „Frauen-Kirchen“ in Deutschland und der Schweiz, „mujer iglesia“ in Argentinien und Uruguay – genauso viele Frauen, einige Männer und ein paar Kinder praktizierten ihren katholischen Glauben, einschließlich der Eucharistie, in feministischen Basisgemeinden ohne den Segen des Klerus. Die Gemeinden vertrauten bei der Leitung des Gottesdienstes und der Ausführung der diakonischen Aufgaben einfach auf ihre Mitglieder, was ihnen als getaufte Christen ja ordnungsgemäß zustand. In dieser Bewegung kristallisierte sich die feministische Entschlossenheit, Kirche zu sein, anstatt einfach die kyriarchale Kirche ändern zu wollen – eine Aussicht, die immer unwahrscheinlicher wurde.

Im selben Maße, wie die Frauen-Kirche gewachsen ist, hat auch der Einfluß des katholischen Feminismus auf die gesamte katholische Kirche zugenommen. Katholische Erneuerungsgruppen, besonders „Catholics Organizing for Renewal“ und die internationale Bewegung „Wir sind die Kirche“ sowie deren Zusammenschlüsse in den USA bzw. in Europa, sind durch feministische Frauen und Männer beeinflusst worden, die den Ansatz der „Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten“ bei ihren Bemühungen um die Erneuerung der Strukturen und Praktiken des Kyriarchats in die Tat umsetzen. Viele von ihnen gehören auch Basisgemeinden an, in denen teilweise verheiratete männliche Priester der Eucharistie vorstehen.

Inzwischen haben sich viele einfache Katholiken an den Anblick von Frauen, die aufgrund des Mangels an männlichen zölibatären Priestern und dank der Großzügigkeit der Frauen in ihren Pfarreien bestimmte Dienste und sogar seelsorgerische Aufgaben wahrnehmen, gewöhnt. Diese weiblichen Geistlichen haben sich trotz der Beschränkungen, nicht ordiniert zu sein, durchgesetzt, genauer gesagt, trotz der Unmöglichkeit, liturgische Funktionen vollständig zu übernehmen, auch wenn die pastoralen Notwendigkeiten es verlangen, und trotz der theologischen Absurdität, für eine Organisation zu arbeiten, die es vorzieht, ein zölibatäres männliches Priestertum auf Kosten der eucharistischen Gemeinschaft aufrechtzuerhalten.

Diese beiden Realitäten – das Aufblühen klerusfreier Gemeinden zum einen und die Zunahme von Frauen ohne Ordination, die priesterliche Aufgaben in Gemeinden, Universitäten, Gefängnissen, Krankenhäusern und Hospizen wahrnehmen, zum anderen, regt die Diskussion über die Frauenordination an, wobei sich ihr Schwerpunkt schließlich auf die Frage der Qualität des geistlichen Amtes verlagert. Wie können kleine Gemeinden für ihre Mitglieder eine ausreichende pasto-

rale Versorgung sicherstellen, und wie können Frauen im priesterlichen Dienst, die bei der Ausübung ihres Berufes mit derartigen Begrenzungen konfrontiert sind, ihre Rolle trotzdem kompetent ausfüllen? Das sind hilfreiche Fragen. Sie drehen sich nicht in erster Linie um die Ordination von Frauen, sondern um das geistliche Amt an sich, dessen Qualität um der Anforderung willen, es rein männlich zu belassen, zu oft geopfert wird. Dennoch wurden die Argumente gegen die Ordination von Frauen 1994 in der päpstlichen Verlautbarung *Ordinatio sacerdotalis* mit Nachdruck bekräftigt. Ein Jahr später folgte ein *Responsum*, das deutlich machen sollte, daß diese Lehramtsäußerung zwar nicht unfehlbar, jedoch verpflichtend sei und religiösen Gehorsam verlange. Es hieße, eine Binsenwahrheit auszusprechen, wollte man behaupten, daß das nicht auf das gleiche hinausliefe.

Hiervon unbeeindruckt fungierte die WOC anlässlich ihres 20. Jubiläums 1995 als Gastgeberin für eine internationale Versammlung, um feministische Gespräche über das erneuerte Verständnis des geistlichen Amtes auf der einen Seite und neue Formen des kirchlichen Lebens, insbesondere der Frauen-Kirche als Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten auf der anderen Seite zu führen. Diese gesunde Spannung prägt die Bewegung seit Jahrzehnten und ist über regionale Grenzen hinaus spürbar. Nicht alle katholischen feministisch eingestellten Frauen stimmen miteinander hinsichtlich der zukünftigen Gestaltung von Priesteramt und Theologie überein. Aber der Erfolg besteht darin, daß alle Frauen, die sich an diesen Gesprächen beteiligen, theologisch agierende Menschen sind, die ihren eigenen Ansichten Ausdruck verleihen können und müssen und die Tatsache respektieren, daß andere dasselbe tun. Frauen erstellen einen theologischen Rahmenplan und leben danach in all seiner Pluralität. Das steht in auffälligem Gegensatz zu dem von einer einzigen Antwortmöglichkeit geprägten Ansatz, mit dem wir erzogen worden sind.

Diesen Sachverhalt betrachte ich als den großen Erfolg der Ordinationsbewegung. Der Vatikan kann Frauen, die die Ordination zu einem klerikalen, zölibatären, hierarchischen Priestertum nicht akzeptieren werden, nicht mundtot machen. Mehr noch, katholische Feministinnen verleihen alternativen katholischen Gemeinschaften Form und Leben, in denen Menschen ihre sakramentalen Rechte und ihre Solidaritätsverantwortung trotz der Tatsache leben, daß Rom sich weigert, seine Politik zu ändern. Man mag mir vorwerfen, daß ich aus der Not eine Tugend mache, indem ich angesichts des offensichtlichen Fehlschlags, die Ordination für Frauen durchzusetzen, dennoch einen Erfolg sehe. Diese Kritik ist meiner Ansicht nach jedoch verfehlt, es sei denn, man strebe die Ordination von Frauen innerhalb der bestehenden kyriarchalen Struktur an. Statt dessen haben sich weitaus tiefgreifendere Veränderungen im Amts- und Theologieverständnis durchgesetzt, wie z.B. die katholischen Frauen, die „übergelaufen“ sind, und diejenigen, die dazu übergegangen sind, neue Gemeinschaften zu bilden und ihre moralischen und theologischen Befugnisse auszuüben.⁶

III. Das katholische feministische Verständnis von Amt und Theologie

Geistliches Amt und Theologie haben im Rahmen des katholischen Feminismus die verschiedensten Formen angenommen. Globalisierung bedeutet, daß die Bewegungen nicht primär auf die Vereinigten Staaten konzentriert, sondern international sind. Genauso wie die Frauen-Kirche in verschiedenen Ländern unterschiedliche Erscheinungsformen annimmt, bisher allerdings ohne formale internationale Koordination, so finden auch die Ziele der auf Frauen hin ausgerichteten Veränderungsbemühungen in einer Vielfalt von Kontexten ihre Verwirklichung. 1996 gründete bei der Europäischen Frauensynode in Gmunden in Österreich eine Gruppe katholischer Frauen, angeführt von der amerikanischen Women's Ordination Conference, die Bewegung WOW, Women's Ordination Worldwide, eine Koalition von Gruppen, die für die Zulassung von Frauen zum Priesteramt eintreten. Zu ihren Mitgliedern gehört die Maria-von-Magdala-Gruppe aus Deutschland, die nicht nur für die Frauenordination, sondern auch für nicht diskriminierende Sprache in der Liturgie und gleiche Möglichkeiten für Frauen kämpft, in bislang Männern vorbehaltenen kirchlichen Positionen, einschließlich der Theologischer Fakultäten, zu arbeiten.

Andere Mitgliedergruppen mit ähnlichen Zielen sind die *Catholic Women's Ordination* in England; die *Brothers and Sisters in Christ* in Irland; die australischen Organisationen *The Ordination of Catholic Women*, *Women and the Australian Church* sowie *Women of the New Covenant*; die Bewegung *Catholic Women Knowing Our Place* in Neuseeland; *Catholic Network for Women's Equality* in Kanada, *Women's Ordination South Africa* und eine spanische Gruppe, die sich als *Kollektiv von Frauen in der Kirche* bezeichnet. Zu entstehenden Gruppen in Indien, Korea und der Tschechischen Republik bestehen ebenfalls Kontakte - in der Tat eine weltweite Bewegung.⁷ Während jede Gruppe sich in einer bestimmten Weise dem Kampf für die Frauenordination verpflichtet fühlt, legt die überwiegende Zahl jedoch deutlich ihren eigentlichen Schwerpunkt auf umfassendere Anliegen der Inklusivität und betont ihre Zusammenarbeit mit anderen Reformgruppen, z.B. mit denen, die sich für den fakultativen Zölibat für männliche Priester einsetzen.

Über diese mehr theoretische Tätigkeit hinaus machen sich die größten Veränderungen, die durch katholische Feministinnen erreicht werden, in der pastoralen Praxis bemerkbar. Für viele Länder gibt es keine zuverlässigen Statistiken; Rom hat sich vielleicht nicht veranlaßt gefühlt, etwas statistisch zu erheben, von dem man wünscht, es würde vorübergehen. Aber in den Ländern, über die Zahlen vorliegen, geht die Entwicklung eindeutig dahin, daß das geistliche Amt immer stärker von Frauen ausgeübt wird. In den Vereinigten Staaten verfügen z.B. mehr als 10% der katholischen Pfarrgemeinden nicht mehr über einen ortsansässigen Priester. Viele Gemeinden werden von Frauen geleitet, offensichtlich sehr erfolgreich und gern gesehen.⁸ Ich betrachte dies als Beweis dafür, daß die Ordination keine notwendige Voraussetzung für die priesterliche Rolle darstellt, wobei ich mir im klaren darüber bin, daß ich hierdurch zu

theologischer Spekulation darüber einlade, welche sakramentale Bedeutung die Ordination eigentlich genau in einer Kirche haben kann, die sich einer „Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten“ annähert. Diese Frage bleibt offen.

In den Vereinigten Staaten machen Frauen 82% der 26.000 GemeindeleiterInnen aus, die keine Priester sind.⁹ Die Gründe hierfür sind in der allgemein schlechten Bezahlung, in der langen Arbeitszeit, in den hohen Anforderungen bezüglich Aus- und Weiterbildung und in dem schlechten Ansehen, das mit den aktuellen Amtsmodellen, besonders, was die religiöse Erziehung angeht, verbunden ist, zu suchen. Diese „Zutaten“ für einen Frauenberuf in einer patriarchalischen Kultur ist für Männer zunehmend weniger attraktiv, wie der nahezu 40% umfassende Rückgang von ordinierten männlichen Priestern von 1965 bis (voraussichtlich) 2005 beweist.¹⁰ Dennoch scheint festzustehen, daß im 21. Jahrhundert katholische Frauen genau das für die Kirchen leisten werden, was sie im 19. und 20. Jahrhundert auch für den Aufbau der katholischen Bildungs- und medizinischen Versorgungssysteme getan haben, nämlich einen Service von hohem Qualitätsstandard bei niedrigem Lohn sicherzustellen.

Theologische Bildungseinrichtungen spüren heute bereits die Auswirkungen des Vordringens von Frauen in die Ämter. Viele katholische Fakultäten sind inzwischen abhängig von Studentinnen, die ihre Studiengänge belegen, um ihre Einrichtungen überhaupt weiter betreiben zu können, trotz der Tatsache, daß Vermittlungsbüros in den Fakultäten nicht energisch gegen die Unterdrückung ihrer ehemaligen Studentinnen vorgegangen sind. Studiengänge an nicht katholischen Institutionen berichten von einer ungefähren zahlenmäßigen Ausgeglichenheit zwischen männlichen und weiblichen Studenten.

Zwei Faktoren, die die Auswirkungen dieser Phänomene fraglich sein lassen, kommen zusammen. Erstens bringt es der religiöse Pluralismus mit sich, daß sich römisch-katholischen Feministinnen in vielen anderen Konfessionen, die Frauen eine gerechte Behandlung und einen angemessenen Lohn für ihre Leistungen zahlen, die Möglichkeit bietet, ordiniert zu werden. Bisher ist es zu keinem Massenexodus gekommen, aber es gibt genügend Übergänge, die dafür sorgen, daß die katholische Gemeinde mit Frauen durchsetzt wird, die, obwohl sie in anderen Konfessionen ordiniert sind, ihre katholische Identität beibehalten haben. Tatsächlich können sie in gewisser Weise als „katholische Priesterinnen“ betrachtet werden. Frauen scheinen weniger Schwierigkeiten damit zu haben, solche scheinbaren Widersprüche auszuhalten, was die vorhersehbare Konsequenz hat, daß die Bedeutung der Bezeichnung „katholisch“ dank der Kreativität feministischer Katholikinnen offener wird.

Zweitens haben viele katholische Feministinnen die Theologie, die Frauen unterdrückt, als derart problematisch und gleichzeitig spirituelle Quellen aus anderen Traditionen, die keinerlei solcher Widersprüche enthalten (z.B. die Zen-Meditation und bestimmte keltische Praktiken), als so hilfreich empfunden, daß sie ihr eigenes spirituelles Repertoire um diese Einflüsse erweitert haben. Und einmal mehr werden sie dadurch nicht „weniger katholisch“, sondern katholisch mehr im Einklang mit der pluralistischen religiösen Situation, in der wir leben.

Ich bin davon überzeugt, daß dieser Synkretismus im guten Wortsinn zunehmenden Einfluß auf die Gestaltung von katholischem feministischem Amtsverständnis und Theologie haben wird. Er wirft seine Schatten voraus auf eine Zeit, in der Katholiken im allgemeinen ihren Glauben als Teil eines multireligiösen Gemisches verstehen werden.

Hand in Hand mit diesen spirituellen Horizonterweiterungen geht der einschränkende Konservatismus in den katholischen Bildungseinrichtungen, der ihre akademische Zukunft bedroht. Die Auswirkungen der 1990 herausgegebenen Apostolischen Konstitution *Ex corde Ecclesiae* kündigen schwere Restriktionen für Theologen in dem Punkt an, daß sie eine Lizenz des Kyriarchats besitzen müssen, um an katholischen Universitäten lehren zu können. Konsequenz dieser Politik, die an vielen Hochschulen bereits praktiziert wird und sogar gesetzmäßig verankert ist, wird die Beseitigung von Feministinnen aus den Theologischen Fakultäten sein. Die nächste Generation von StudentInnen wird nicht in den Genuß von feministischen Professorinnen in ihren Hörsälen oder bei der Betreuung ihrer Dissertationen kommen - eine Bedrohung für die Zukunft des katholischen feministischen Gedankens. An zahlreichen katholischen Theologischen Fakultäten in Europa, den Vereinigten Staaten und Lateinamerika ist dies bereits Alltag. Hier dezimieren die Entlassungen von Feministinnen, deren Ansichten zur katholischen Lehre sich nicht konform zur kyriarchalen Meinung verhielten, die Reihen.¹¹

In vielerlei Hinsicht ist das Thema der Frauenordination eines der harmlosesten unter den theologischen Differenzen zwischen katholischen Feministinnen und dem Kyriarchat. Zusätzlich zu den neuen, oben erwähnten Quellen neigen ethische Fragen - wie z.B. die moralische Bedeutung von geschütztem Geschlechtsverkehr verbunden mit der Frage nach der Verwendung von Kondomen, die Abtreibung als eine immer problematische, aber in manchen Fällen notwendige Option, die moralische Gleichstellung von homosexueller und heterosexueller Partnerschaft - dazu, weit mehr Unstimmigkeiten zu verursachen. Feministische Schritte in ökumenischer Richtung wie die gemeinsame Eucharistiefeyer mit Protestanten, die Anerkennung der vielen Heilswege über die christlichen Parameter hinaus und das willkommene Engagement im interreligiösen Dialog als konstitutive Aspekte katholischer feministischer theologischer Praxis deuten auf einen gewissen Niedergang kyriarchaler Strukturen hin. In jedem Fall ist das, um was es in erster Linie geht, nicht nur eine neue Praxis, sondern, viel wichtiger, Anzeichen eines neuen Geistes von geteilter Macht. Katholiken müssen weder länger „richtig“ sein, um spirituell sein zu können, noch ihr Brot und ihren Wein vor denen schützen, deren Interpretation der Eucharistie nicht genau die gleiche ist wie ihre eigene. Vielmehr haben Feministinnen ein neues Gefühl der Offenheit, ein neues Gefühl von Gastfreundschaft hervorgebracht, geboren aus dem zu Hause erlittenen Mangel. Diese Veränderungen führen zu einem breiter angelegten Teilen der Macht, einer tieferen Einsicht, daß Vielfalt in Wirklichkeit katholisch ist.

IV. Was wird die Zukunft bringen?

Die Frage bleibt: Wenn wir Frauen Kirche sind, welche Art von Kirche sind wir Frauen? Diese Frage dreht sich weder primär um die Form der Institution noch um das Geschlecht ihrer Priester, sondern um Macht. Vor allem nämlich kommt es darauf an, wer entscheiden wird, welche Art von Kirche wir unseren Kindern hinterlassen werden. Auf diesem Gebiet werden wir in Zukunft die schwierigsten Kämpfe ausfechten müssen. Das feministischen Theologinnen wie z.B. Ivone Gebara aus Brasilien auferlegte Schweigegebot ist nur der Anfang.

Drei größere Probleme bezüglich der Machtverteilung ergeben sich, wenn Frauen weiterhin als religiös Handelnde, als Protagonistinnen ihrer eigenen Spiritualität an Boden gewinnen. Eine erste Unsicherheit liegt bereits im Begriff „katholisch“ selbst. An wen ist diese Bezeichnung gebunden? Nur an die kyriarchale Kirche, oder steht diese Bezeichnung nicht eigentlich allen getauften Menschen zu, die ihren Glauben an das Sakrament und die Solidarität in Kontinuität mit der von Jesus begonnenen Bewegung bekennen, was auch progressive Feministinnen von sich behaupten würden?

Eine häufig von religiös Konservativen genutzte Strategie besteht darin zu sagen, daß katholische feministische Modelle von Amt und Theologie an und für sich gut, aber einfach nicht „katholisch“ seien, weil sie sich nicht im Einklang mit dem kyriarchalen Modell befinden. Diese Strategie geht jetzt nicht mehr so einfach auf. Katholische Feministinnen erwidern, daß ihre Modelle des geistlichen Amtes und ihre theologischen Ansichten durch und durch katholisch sind, rückgebunden an die frühe Jesus-Bewegung, übereinstimmend mit den Werten des Evangeliums, und akzeptiert von Millionen von Menschen, die sich mit dem katholischen Glauben identifizieren. Wenn überhaupt, dann sind es die Ansichten des Vatikans, die sich nicht im Einklang mit der Tradition befinden. Allerdings sehen die meisten katholischen Feministinnen keine Notwendigkeit, es der anderen Seite gleichzutun und dem Vatikan seine katholische Identität abzusprechen. Vielleicht sollten wir das tun, aber diese Diskussion ist ja kein Rechtsstreit über ein Markenzeichen, sondern vielmehr eine theologische Debatte über die Frage, ob es viele oder nur eine Möglichkeit geben darf. Viel wichtiger ist doch: Es ist eine Debatte über die Frage, wer Anspruch auf den Titel „katholisch“ und alles, was damit zusammenhängt, hat, insbesondere wem der Zugang zu und die Befugnisse über die Quellen - sowohl materieller als auch menschlicher Art -, die im Laufe der Jahrhunderte im Namen der ganzen Gemeinschaft entstanden sind, zustehen.

Ein zweiter Aspekt ergibt sich aus der Antwort auf diese Frage, nämlich die Möglichkeit, im Namen der katholischen Kirche zu agieren, was Auswirkungen auf die rechtliche und politische Bühne hat. Vom Amt des Trauzeugen bis hin zur Beeinflussung der Gesetzgebung - „katholisch“ zu sein hat Konsequenzen. Z.B. sind katholische weibliche Priester in den Vereinigten Staaten nicht ordiniert, also haben sie nicht die Befugnisse, eine Eheschließung vorzunehmen. Ihr Beichtgeheimnis ist nicht rechtlich geschützt. Sie profitieren nicht von den glei-

chen Steuergesetzen wie ihre ordinierten KollegenInnen in anderen Traditionen. Das wird sich ändern müssen.

Die politische Dimension dieser Frage ist noch weitaus stärker umstritten. Offiziellen Regierungsvertretern wird allmählich bewußt, daß die kyriarchale Kirche allein nicht alles darstellt, was den Katholizismus ausmacht. Z.B. fand der Vatikan auf der Internationalen Konferenz über Bevölkerung und Entwicklung der UNO 1994 in Kairo seine feministische Meisterin, als er einige fundamentalistische Muslime einlud, um ihn im Kampf gegen das demographische Handlungsprogramm, das Geburtenkontrolle und Abtreibung einschloß, zu unterstützen. Die *Catholics for a Free Choice*, eine feministische Gruppe mit Sitz in Washington, führten die gegnerische Partei an. Das völlige Fehlen der grundlegendsten diplomatischen Höflichkeitsformen auf seiten der Vertreter des Vatikans und ihr Insistieren auf Denken und Verhalten, wie sie es in ihrer eigenen sonstigen Umgebung, in der Frauen die Ausnahme sind, gewohnt waren, hinterließ keinen guten Eindruck. Von entscheidender Bedeutung jedoch war, daß Menschen auf der ganzen Welt begriffen, daß hier Katholiken gegen Katholiken kämpften und daß das Kyriarchat nicht die einzige katholische Stimme darstellt. CFFC stellte außerdem ernst- zunehmende Fragen über den Vatikan als Stadtstaat, über eine religiöse Gruppe in Regierungsfunktion. Diese Hinterfragung der hegemonischen religiösen Macht, die in die öffentliche politische Arena übergeschwappt ist, stellt, so wie ich es sehe, für katholische Feministinnen den tiefgreifendsten Zugriff auf neue Machtstrukturen dar.

Drittens bleibt die Ordinationsfrage bislang ungelöst, nicht so sehr bezüglich der Frage des Geschlechts, deren Einordnung ja nun klar sein müßte, als hinsichtlich der Frage der Verbindung von Ordination und Entscheidungsgewalt. Die sakramentale Funktion des einer Eucharistiefeyer Vorstehens ist eine Sache, aber Entscheidungen über die verschiedensten Dinge zu treffen, angefangen bei der Verwendung von Spendengeldern bis hin zu Personalentscheidungen wie die Einstellung von Professoren, ist eine Machtfrage von ganz anderen Dimensionen. Einige Frauen zur Ordination zuzulassen, nur um ihnen zusammen mit einigen Männern aufgrund eben dieser Ordination automatisch Autorität und Rechtsprechungsbefugnisse auf den Bühnen von Gesetz und Politik zu verleihen - ein solcher Schritt verblaßt vor dem totalen Umdenken, das im Hinblick auf die Leitungsmodelle in der katholischen Kirche nötig ist.

Die „Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten“ ist ebensosehr ein politischer wie ein theologischer Gedanke, der auf radikaler Demokratie und Partizipation basiert.¹² Frauen-Kirchen-Gruppen setzen sich mit dem Problem auseinander, wie die Wahrnehmung von Leitung und Funktionen möglichst effizient aufgeteilt werden kann, wie es möglich ist, alle Mitglieder mit Befugnissen auszustatten, ohne denen, die die Arbeit leisten, ihre Befugnisse jedoch vorzuenthalten. Kirchenreformgruppen bemühen sich darum, Wege zu finden, die Gemeinde als ganze in einer Versammlung, der Ekklesia, zusammenzubringen. Von der Amtskirche anerkannte religiöse Gemeinschaften beschäftigen sich unter dem Einfluß des Feminismus mit der Frage, wie sie ihre finanziellen Ressourcen dem kyriar-

chalen Zugriff entziehen und selbst kontrollieren können. Progressive Pfarreien kämpfen mit dem Problem, wie die gewünschten Amt und Theologie betreffenden Veränderungen verwirklicht werden können, ohne die Bindung an das Kyriarchat aufzugeben.

Im Verlauf ihrer weiteren Entwicklung werden diese und zukünftige Auseinandersetzungen zeigen, wie sehr sich das Paradigma tatsächlich verschoben hat, wie stark das feministische Denken und Handeln das, von dem einst angenommen wurde, es sei eine monolithische Tradition, doch beeinflussen konnte.¹³ Wenn ich heute sage: „Wir Frauen sind Kirche“, bin ich davon überzeugt, daß viele Menschen, wie meine Freundin aus der Schweiz, sich selbst und mich sehr ernst nehmen.

¹ C. McEnroy betrachtet die Beteiligung von Frauen am Zweiten Vatikanischen Konzil kritisch in ihrem Buch: *Guests in Their Own House: The Women of Vatican II*, New York 1996; Die Geschichte von Patty Crowleys Versuch, die Erfahrung verheirateter Katholiken in die Debatte über die Geburtenkontrolle, die von männlichen, zölibatär lebenden Priestern geführt wurde, einzubringen, wird erzählt in R. McClory, *Turning Point: The Inside Story of The Papal Birth Control Commission and How Humanae Vitae Change the Life of Patty Crowley and the Future of the Church*, New York 1995.

² E. Schüssler Fiorenza, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston 1992, 8.

³ Zu ihrem frühen Werk gehören: M. Daly, *Kirche, Frau und Sexus*, Olten/Freiburg i.Br. 1979, und ihr Klassiker: *Jenseits von Gottvater*, Sohn & Co., München 1980; R. Radford Ruether, *The Radical Kingdom: The Western Experience of Messianic Hope*, New York 1970, und ihr Pionierwerk: *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1985; E. Schüssler Fiorenza, *Der vergessene Partner: Grundlagen, Tatsachen und Möglichkeiten der beruflichen Mitarbeit der Frau in der Heilssorge der Kirche*, Düsseldorf 1964, und ihr bahnbrechendes Buch: *Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München/Mainz 1988.

⁴ Zum ursprünglichen Verständnis der Frauen-Kirche vgl. E. Schüssler Fiorenzas Nachwort „Schritte zu einer feministischen Spiritualität: Die Ekklesia von Frauen“, in: *Zu ihrem Gedächtnis*, aaO.; *Zu einigen Aspekten der Kirchengeschichte aus feministischer Sicht* vgl. R. Radford Ruether, *Women-Church: Theology and Practice*, San Francisco 1985. Als Überblick über Theologie und Liturgie vgl. M.E. Hunt/D.L. Neu, *Women-Church Sourcebook*, Silver Spring 1993.

⁵ Broschüre der *Women-Church Convergence* von 1999.

⁶ Vgl. M.T. Winter/A. Lummis/A. Stokes, *Defecting in Place: Women Claiming Responsibility for Their Own Spiritual Lives*, New York 1994.

⁷ Die Informationen über *Women's Ordination Worldwide* und den aktuellen Entwicklungsstand der Bewegung wurde mir großzügigerweise zur Verfügung gestellt von Andrea Johnson, der Nationalen Koordinatorin der *Women's Ordination Conference* in den Vereinigten Staaten.

⁸ R.A. Wallace, *They Call Her Pastor: A New Role for Catholic Women*, Albany 1992.

⁹ Die Notre-Dame-Studie zur Erforschung des religiösen Lebens in katholischen Pfarreien berichtet, daß über 80% der Lehrer und Katecheten der CCD Frauen sind; über 75% der Leiter von Bibelkreisen oder Diskussionsgruppen sind weiblich; über 85% der ehrenamtlich in Gemeinden tätigen Menschen, die traditionelle diakonische Aufgaben ausführen (z.B. Krankenbesuche, Behindertenseelsorge.), sind Frauen. D.C. Leege/T.A. Trozzolo, *Who Participates in*

Local Church Communities, Notre Dame Study of Catholic Parish Life, Origins 15. Juni 1985, 50-57, zitiert nach Winter/Lummis/Stokes, Defecting in Place, aaO. 283.

10 R.A. Schoenherr/L.A. Young/T. Cheng, Full Pews, Empty Altars: Demographics of the Priest Shortage in the United States Dioceses, Madison 1993.

11 Ein in Amerika berühmter Fall war der der Professorin Carmel McEnroy, die aus der von ihr bekleideten Position am St.-Meinrad-Seminar entlassen wurde. Nicht von ungefähr ist sie die Autorin der oben zitierten kritischen Untersuchung der Rolle, die Frauen beim Zweiten Vatikanischen Konzil gespielt haben.

12 Vgl. E. Schüssler Fiorenza, Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation, New York 1993; sowie ihr früheres Buch: Brot statt Steine. Die Herausforderungen einer feministischen Interpretation der Bibel, Fribourg ²1991, in dem sie einige Grundlagen legt.

13 Vgl. M. Fiedler/L. Rabben (Hg.), Rome Has Spoken: A Guide to Forgotten Papal Statements and How They have Changed through the Centuries, New York 1998.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett