

dieser Konflikte: 1978 veröffentlichten Bischof Romero und Bischof Rivera einen Hirtenbrief über *La Iglesia y las organizaciones políticas populares*, der als außergewöhnlicher Text galt. Die übrigen Bischöfe ihrerseits veröffentlichten über dasselbe Thema eine kleine und nichtssagen- de Botschaft, die der Sache der Armen schadete.

⁷ Predigt nach der Rückkehr aus Puebla, 16. Februar 1979.

⁸ Er übte Kritik an Ignacio Ellacuría Buch *Teología política*, San Salvador 1973. Am 6. August 1976 kritisierte er in der Predigt am Kirchweihfest die Christologien, die in den Ländern entstanden, die sich auf meine Christologie stützten.

⁹ Die Passionistenpatres Zacarías Diez und Juan Macho haben ein Buch über Bischof Romero geschrieben, das so beginnt: „Dann schickten sie mich nach Santiago de María, und dort stieß ich wieder auf das Elend. Bei den Kindern, die allein schon an dem Wasser sterben, das sie getrunken haben, bei den *Campesinos*, die sich bei der Ernte zugrunde richten ...“

¹⁰ Vgl. Ellacuría, *Monseñor Romero*, aaO., 827.

¹¹ Vgl. ebd., 829.

¹² Größtenteils zitiert nach James R. Brockman, *Oscar Romero. Eine Biographie*, Freiburg 1990, 319 (Anm. 40).

¹³ Vgl. Ellacuría, *Monseñor Romero*, aaO., 68.

¹⁴ Vgl. *La fe de Ignacio Ellacuría*, in: Jon Sobrino/Rolando Alvarado (Hg.), Ignacio Ellacuría, „Aquella libertad esclarecida“, San Salvador 1999, 11–26.

¹⁵ Vgl. Ellacuría, *Monseñor Romero*, aaO., 830.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Lateinamerikanische Matristik: der Beginn einer Anerkennung?

Ana María Bidegain und María Clara Bingemer

Der vorliegende Beitrag ist zweigeteilt: Der erste Teil des Artikels betrachtet das Problem aus historischer Sicht; der zweite Teil wird eine theologische Stellungnahme formulieren. Der erste Teil wurde von einer Historikerin, der zweite von einer Theologin verfasst. Die Thematik ist neu und komplex und erfordert daher eine fächerübergreifende Herangehensweise. Auch wenn die Frauen – die Mütter – der lateinamerikanischen Kirche diese schon seit Jahrhunderten gemeinsam mit den Männern aufbauen, ist es schwierig, sie an den Platz zu stellen, der ihnen gebührt. Dieser auf der Erfahrung fußende Aufsatz versucht einige Akzente zu setzen, um die Diskussion zu eröffnen.

Die historischen Wurzeln der Matristik

Ana María
Bidegain und
María Clara
Bingemer

Die *Matristik* ist ein schwieriges und polemisches Thema. Viele halten sie für ein künstliches Problem, für eine Erfindung ohne realen historischen Hintergrund. Das liegt daran, dass die Tradition der Kirche vor allem die griechisch-lateinischen Stimmen jener einflussreichen Männer archiviert hat, die man Kirchenväter nennt. Sollen wir also die Tradition im Nachhinein auf einen möglichen alternativen Kanon von Frauen durchforsten, die am Aufbau der Kirche beteiligt waren? Wir wissen, dass sich dort viele Stimmen großer Frauen finden werden. Andere dagegen sind für immer verloren.¹

Im speziellen Fall Lateinamerikas läuft jegliches Nachdenken über eine mögliche autochthone *Matristik* Gefahr, in den Bahnen einer zweitklassigen Analogie zu verlaufen, denn die besten Plätze neben den Weltkirchenvätern des 4. und 5. Jahrhunderts sind hier schon von den großen Bischöfen des 16. Jahrhunderts² und den prominenten Bischöfen von Medellín und Puebla besetzt. Eine kritischere und fruchtbarere Alternative wäre es, wenn man die caudillistische und patriarchale Logik, die der traditionellen Kategorie eines „Kirchenvaters“ anhaftet, von vornherein unterbinden könnte. Die klassische patristische Gestalt ist ein weiser, heiliger und grammatisch versierter Mann, der von seinem Lehrstuhl herab spricht und von der institutionellen Macht der Kirche - in vielen Fällen in polemischer Opposition sowohl zu seinen Theologenkollegen als auch zu den von ihm bekämpften Irrlehrern - als derjenige bestätigt wird, der im Alleingang die letztgültigen Kriterien der Katholizität zu definieren sucht. Dieser Patron der normativen Weisheit ist sogar von der kritischen Moderne übernommen worden und lässt sich in Gestalten wie Descartes, Kant und Hegel nachweisen. Es wäre sehr schwierig, konkrete Fälle von Frauen ausfindig zu machen, die dieses Modell verkörpern. Die Kategorie der *Kirchenlehrer*, die auch Gestalten umfasst, die nach dem 8. Jahrhundert gelebt haben, ist - zumindest seit der Ernennung von Teresa von Ávila durch Papst Paul VI. (1975) - in dieser Hinsicht offener gewesen als die Patristik. Drei der 33 Lehrer sind Frauen: Teresa von Ávila, Katharina von Siena und Thérèse von Lisieux. Dennoch ist auch das Modell der Kirchenlehrer nicht besser geeignet, den kirchlichen Beitrag der neuen Kirchen darzustellen, der aus der kolonialen Expansion des Christentums erwachsen ist.

Sowohl in der Gründungstradition als auch in der Gegenwart haben die christlichen Frauen mit anderen Frauen und Männern in Konsenshorizonten zusammengearbeitet. Sowohl das theologische Denken als auch die kirchliche Arbeit der lateinamerikanischen Christinnen ist intersubjektiv, relational, dialogisch und gemeinschaftlich gewesen - alles Eigenschaften, die eine gewisse Neigung zur Anonymität begünstigen. Diese Arbeitsweise kann zumindest teilweise erklären, weshalb eine so große Diskrepanz zwischen der Arbeit, die die Frauen in der Kirche geleistet haben und leisten, und der geringen Anerkennung besteht, die sie als Bauherrinnen der kirchlichen Gemeinschaft erhalten. Natürlich gibt es aber noch schwerwiegendere Gründe für die Unsichtbarkeit der christlichen Frau in Lateinamerika. Ein weiterer Bereich, in dem sich das soeben Gesagte manifes-

tiert, ist die Theologie. Seit es in Lateinamerika hauptberufliche Theologinnen gibt, hat ihr *modus operandi* als Gruppe diese Tendenz deutlich gemacht. Die Theologinnen bilden Netzwerke des dialogischen Denkens, versuchen einander persönlich kennenzulernen und am konkreten Leben der jeweils anderen teilzuhaben, und sie veranstalten Kongresse und Symposien, auf denen sie sich um einen Konsens bemühen, ohne persönliche Einwände und kritische Profile zu vernachlässigen, die nicht auf eine einzige Stimme zurückführbar sind. Aufsatzsammlungen sind ein paradigmatischer Ort, um die Dynamik der neuen Theologinnen zu verstehen, denn in ihnen zeigt sich zum einen die Konsensbereitschaft und zum anderen die große ursprüngliche Stimmenvielfalt. Anhand dieses Befundes lässt sich klar erkennen, dass der weibliche Kanon von einem menschlichen Substrat ausgeht, das eine historisch gewachsene Unterschiedlichkeit aufweist. Obwohl es große Gestalten mit klaren, kraftvollen und tiefen Botschaften gibt, geht es nicht darum, sie zu vereinzeln und auf einen Sockel zu heben: Die drängende Aufgabe ist vielmehr, herauszustellen, dass die christliche Frau, auch wenn ihre Stimme noch nicht archiviert und ihre Arbeit noch nicht anerkannt worden ist, den größten Anteil der kirchlichen Arbeit in Lateinamerika geleistet hat.

Trotz der oben angeführten Einwände halten wir es für wichtig, den Einzelfall von Schwester Juana Inés de la Cruz vorzustellen, die von einigen Autoren als eine echte lateinamerikanische Kirchenmutter im klassischen Wortsinn betrachtet wird.³ Schwester Juana ist als die erste feministische Denkerin beider Amerika anerkannt worden.⁴ Ihre theologische Arbeit, die formal in einem nichttheologischen Gewand wie der Dichtung, dem Drama und dem Brief daherkommt, ist herausragend. Zu ihren aufschlussreichsten Themen zählt ihr Nachdenken über den Ort der christlichen Frau als solcher in der Kirche und in der Heilsökonomie als Subjekte der Erkenntnis, des pastoralen Handelns und als Erzieherinnen. Ihre Methode und ihr Stil veranschaulichen die Beziehung zwischen der Schönheit und den christlichen Mysterien, was moderne Interpretatoren veranlasst hat, ihren Beitrag zur theologischen Ästhetik zu würdigen. Schwester Juanas Arbeit hat viele charakteristische Züge der lateinamerikanischen feministischen Theologie vorweggenommen. Dank ihrer autodidaktischen Gelehrsamkeit konnte sie den abstrakten konzeptuellen Rahmen und die Problematik des abendländischen Denkens verinnerlichen, jedoch gleichzeitig auch kreativ hinterfragen und überwinden, um Lebenswirklichkeiten zu ergründen, die in Mexiko bisher noch niemand bedacht oder auch nur benannt hatte. Schwester Juanas theologisches Denken unterscheidet sich wie das eines Las Casas oder anderer Gestalten des lateinamerikanischen Christentums von seinen europäischen Äquivalenten insofern, als es sich nicht nur auf die Philosophie, sondern vor allem auf die komplexe historische Erfahrung einer multiethnischen kolonialen Welt stützen kann.

Dennoch wird eine Sichtweise, die die umfangreiche Produktion von Glaubenslehren und das theologische Schrifttum als grundlegend würdigt, dem Fall Lateinamerika aus vielen Gründen per se nicht gerecht. Beim Aufbau der Kirche in dieser Region haben die pastorale Praxis und die Kreativität im Kontext des

alltäglichen Überlebenskampfes mehr bewirkt als die großen theologischen Synthesen. Wir müssen den logozentrischen Blickwinkel des Abendlands einmal beiseitelassen, um die kreative Arbeit zu entdecken, die die lateinamerikanischen Christinnen jahrhundertlang geleistet haben. Die Frauen stellen in Lateinamerika die große Mehrheit der engagierten Christen und sind de facto beim Aufbau der Ortskirchen die treibenden Kräfte gewesen. Sowohl in der kolonialen Vergangenheit als auch in der Gegenwart, in den Pfarreien, Missionen und Basisgemeinden, haben Frauen den überwiegenden Anteil der pastoralen Arbeit geleistet. In Gebieten, in denen es keine Priester gibt (was in der Fläche und insbesondere auf dem Land durchaus verbreitet war und ist), haben einige Frauen (mit Ausnahme der vollständigen Feier der Sakramente) die Funktionen von Pfarrerinnen übernommen.⁵ Die schwarze und indigene Frau hat eine Art Haustheologie praktiziert, die lebensnotwendig war, wenn man den Glauben an Menschen weitergeben wollte, die sich ethnisch und kulturell von den weißen Europäern unterschieden. Doch auch die weißen Frauen aller sozialen Schichten waren die häusliche Mitte der Religion. Als erste Katechetinnen haben die Mütter die christliche Botschaft in einem begreifbaren, inkulturierten symbolischen und ethischen Kontext für ihre Kinder konkret werden lassen. Dennoch war dieser vielschichtige Prozess nicht auf den häuslichen Bereich und die religiöse Erziehung der Kinder beschränkt. Die Frauen haben überdies viel dazu beigetragen, den Glauben zu vermitteln, zu beleben und Kulträume zu schaffen. In der Kolonial- und Barockzeit entwickelten die Frauen inkulturierte Para-Liturgien und stärkten auf diese Weise den Volksglauben von Menschen, denen die offizielle Liturgie der Kirche fremd war. Man müsste die christliche Dichte dieser Ausdrucksformen in der Entstehung der lateinamerikanischen Kirche systematischer untersuchen. Neben dem hermeneutischen Rüstzeug fehlen uns auch die semiotischen Fähigkeiten, um nachzuvollziehen, wie sehr die Frauen mit ihren Ikonen, Legenden und Frömmigkeitspraktiken zum Aufbau der Kirche beigetragen haben. Das religiöse Leben der Frauen war auch für die religiöse und soziale Entwicklung der Region von grundlegender Bedeutung. In der kolonialen Periode nahmen

Die Autorinnen

Ana María Bidegain, geb. in Uruguay, ist Historikerin mit dem Spezialgebiet der Geschichte Lateinamerikas und außerordentliche Professorin am religionswissenschaftlichen Department der Internationalen Universität von Florida. Veröffentlichungen u.a.: Historia del Cristianismo en Colombia. Corrientes y Diversidad (als Hg., 2005); Globalización y Diversidad Religiosa en Colombia (als Hg., 2005); Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano (2009). Anschrift: 3301 NE 5th Ave., Apt. 411 Miami, Florida, 33137, USA. E-Mail: bidegain@fiu.edu.

María Clara Lucchetti Bingemer ist Professorin am Departement für Theologie an der Päpstlichen Katholischen Universität (PUC) von Rio de Janeiro. Sie ist verheiratet und hat drei erwachsene Söhne. Von ihren zahlreichen Veröffentlichungen ist auf Deutsch erhältlich: Christliche Eschatologie (zus. mit João B. Libânio, Düsseldorf 1987); Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen (zus. mit Ivone Gebara, Düsseldorf 1988). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt „Du siehst wahrhaftig die Dreieinigkeit, wenn du die Liebe siehst“ in Heft 4/2009. Anschrift: Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Depto. de Teologia (TEO), Rua Marquês de São Vicente, 225, Edifício Cardeal Leme 11 andar, Caixa Postal 38097, 22453-900 Rio de Janeiro (RJ), Brasilien. E-Mail: agape@puc-rio.br.

die Klöster nicht nur geistliche, sondern auch ökonomische, pädagogische, literarische, künstlerische und sogar kulinarische Funktionen in der Gesellschaft wahr.⁶ Dennoch hat die Arbeit der Ordensschwestern erst mit der Ausbreitung moderner Kongregationen in Lateinamerika ihren Höhepunkt erreicht. Die Mitgliederzahlen der Frauenorden nahmen zu und lagen beträchtlich über der Gesamtsumme der männlichen Kleriker. Die Schwestern waren in vielen religiösen und nichtreligiösen Bereichen tätig: von der Ausbildung und Evangelisierung nichteinheimischer Minderheiten bis hin zur Organisation von Kooperativen der *Campesinos*. In einigen Ländern bildeten ihre Arbeit und ihre Einrichtungen die Eckpfeiler des Bildungs-, Gesundheits- und Wohlfahrtssystems. Mithilfe der universitären und beruflichen Ausbildung zahlreicher Schwestern konnten die Frauenorden ihre sozialen und kirchlichen Aktivitäten bis zur Jahrhundertmitte noch weiter auffächern.⁷

Die Eingliederung der Frau in das hierarchische Apostolat beginnt Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts durch die Frauenorden und die Berufung von Frauen in die Katholische Aktion. Parallel zu den Konzilsvorbereitungen und der entstehenden liturgischen und biblischen Bewegung spezialisierte sich die Katholische Aktion mit ihrem Wirken auf verschiedene soziale Bereiche und insbesondere auf die Jugendarbeit und bildete zu diesem Zweck gemischte Bewegungen. Diese Entwicklung gelangte im Vorfeld und im ersten Jahrzehnt nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur Reife. In vielen Fällen waren es Frauen, die den Prozess angestoßen und/oder eine wichtige Rolle darin übernommen hatten.⁸ Diese Organisationen waren pastorale Basisstrategien. Doch auch an vielen anderen Aktivitäten waren Frauen beteiligt, und so kann man sagen, dass sowohl im Hinblick auf das Konzil als auch im Hinblick auf Medellín und Puebla die Frauen treibende Kräfte des kirchlichen und soziopolitischen Wandels gewesen sind. Dadurch, dass die Frauen - Ordensangehörige ebenso wie Laien - sich soziale und politische Rechte, den Zugang zur universitären Bildung und einen zumindest erweiterten Zugang zu verschiedenen Arbeitsbereichen erkämpft hatten, standen ihnen nun größere Räume und das kritische Rüstzeug zur Verfügung, um ihre apostolische Arbeit in verschiedenen sozialen Kontexten zu entfalten und nach neuen politischen Wegen zu suchen, die „den Aufbau des Himmelreichs hier und jetzt“ ermöglichen würden.⁹

Mit der Entwicklung und Institutionalisierung der Bischofskollegialität auf nationaler wie auch lateinamerikanischer Ebene (CELAM) wurden sowohl männliche Laien als auch weibliche Laien und Ordensleute aufgerufen, an Konferenzen und Seminaren teilzunehmen, Bereiche zu koordinieren sowie als Herausgeber von Publikationen und als Experten zu fungieren. Auf diese Weise gewannen sie einen beträchtlichen Einfluss auf den Episkopat und die kirchliche Organisation. Dennoch war die Theologie als Fach auch weiterhin auf den Klerus beschränkt, und viele der maßgeblichen Theologen in Medellín gingen aus den Reihen der Berater der Katholischen Aktion hervor: Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Lucio Gera. Im Vorfeld und unmittelbar nach Puebla wurden jedoch erstmalig auch die Stimmen einiger Theologinnen gehört.

In diesem Kontext sind auch die Veränderungen im Leben der Frauenorden hervorzuheben, die sich günstig auf die Volksevangelisierung auswirkten. Die Mehrheit der lateinamerikanischen Ordensschwwestern setzten die vom Zweiten Vatikanischen Konzil vorgeschlagenen Reformen begeistert um. Persönlich und gemeinschaftlich verkörperten sie den Geist der kirchlichen Erneuerung und breiteten diesen Geist auf kreative Weise auch unter den Menschen aus, denen sie dienten. In den sechziger und siebziger Jahren vollzogen sich im weiblichen Ordensleben tiefgreifende Veränderungen. Viele Frauen verließen die Orden und Kongregationen; andere überdachten ihren Sendungsauftrag in der Kirche und in der Gesellschaft – mit dem Ergebnis, dass viele sich von den Eliteinstitutionen ab- und kleinen Gemeinschaften zuwandten, die in einfachen Vierteln und ländlichen Bereichen angesiedelt und auf die Evangelisierung und Förderung des Volkes ausgerichtet waren. Vor dem gemeinsamen Hintergrund des täglichen Kampfs um die Menschenwürde der Armen hat die Distanz zwischen den geweihten Frauen und den Laien, zwischen Katholiken und Protestanten beträchtlich abgenommen. Alle haben sich an verschiedenen Volks- und Befreiungsbewegungen beteiligt, und viele haben ihr Leben als Märtyrer beendet, wenn wieder einmal eine ganze geographische Region von einer der verheerenderen Repressionswellen überschwemmt worden ist.¹⁰

Theologie: das andere Gesicht der Matristik

Die Geburtsstunde der lateinamerikanischen Frauentheologie schlug um das Jahr 1968, als die Konferenz von Medellín in der unverhofften Frühlingsluft des Zweiten Vatikanischen Konzils noch einmal neu über die untrennbare Verbindung zwischen der Verkündigung des Evangeliums und dem Kampf für die Gerechtigkeit nachdachte.¹¹ Die drei Meilensteine von Medellín – die Anerkennung der Tatsache, dass eine Evangelisierung Lateinamerikas auch die Dimension der in diesem Land herrschenden Unterdrückung und Ungerechtigkeit berücksichtigen muss; die untrennbare Einheit des theologischen Nachdenkens über den Glauben und der Analyse der von Ungerechtigkeit durchzogenen Wirklichkeit; die Bildung von Basisgemeinden, die die konfliktive Beschaffenheit des Lebens im Licht der Schrift lesen, um neue Impulse der Umgestaltung hervorzu- bringen – eröffneten Wege und stießen Türen auf, damit die Arbeit am theologischen Diskurs von einem neuen Subjekt ausgehen konnte: von den Armen und Ausgegrenzten des Kontinents.

Und so begannen die lateinamerikanischen Frauen in den siebziger Jahren, sich ausgehend von der drängenden Not der Armen und der Option für sie, die sich in der lateinamerikanischen Kirche nach und nach verfestigte, auf die verschlungenen Pfade der theologischen Agenda zu wagen. Die lateinamerikanische Theologie aus der Perspektive der Frau ist schon zum Zeitpunkt ihrer Entstehung untrennbar mit der Option für die Armen verknüpft, die für ihre Grundausrichtung maßgeblich ist.¹² Diese Pionierinnen trieb eine unbezähmbare Sehnsucht,

die stärker war als sie selbst, dazu, das Unmögliche zu wagen: sich auf eine Welt einzulassen, die sogar für die Männer bisher noch weitgehend neu war - für Männer überdies, bei denen es sich praktisch ausnahmslos um zölibatäre Kleriker handelte.

Die Frauen, die in dieser Gründerphase Theologie betreiben wollten, hatten ihren Blick auf die Wirklichkeit der Armen gerichtet und erkannten, dass sich soeben ein enger Austausch zwischen der Theologie und den Sozialwissenschaften zu entwickeln begann. Überdies beobachteten sie ein Phänomen, das später als die „Feminisierung der Armut“ bekannt geworden ist. Und so etablierte sich in Lateinamerika eine neue Art der Solidarität: die Solidarität der Theologinnen mit den armen Frauen aus den Basisgemeinden. Erstere waren ihrem eigenen Selbstverständnis zufolge das Sprachrohr der letztgenannten und für die Wiederherstellung ihrer Rechte verantwortlich. Die Begegnungen zwischen Theologinnen und Seelsorgerinnen verliefen aufschlussreich und bereichernd und waren ein kollektiver Ausdruck der Leidenschaft und des Engagements für den Kampf um die Gerechtigkeit, der untrennbar mit dem Aufbau des Reiches Gottes verbunden ist.¹³

Diese Begegnungen, die von Anfang an ökumenisch waren, bewirkten, dass die lateinamerikanischen Theologinnen - neben dem Bündnis mit den Frauen der Basis - ein fruchtbares Miteinander von Katholikinnen und Protestantinnen und damit eine gegenseitige Bereicherung erlebten, die solide Grundlagen für eine enge Zusammenarbeit auch in der Zukunft schuf.

In den neunziger Jahren spürten die lateinamerikanischen Theologinnen die Auswirkungen der verlorenen Utopien und der Krise der Befreiungstheologie, aus der sie hervorgegangen waren. Die sozioökonomischen und politischen Fragen wurden zum Eckpfeiler des Dialogs und des Selbstverständnisses. Die Frauen mussten sich den schmerzlichen Tatsachen stellen und theologische Perspektive und Methode neu verorten. Und das taten sie. Sie blieben ihrer anfänglichen Ahnung treu, dass Glaube und Gerechtigkeit zusammengehören und nicht voneinander getrennt werden dürfen, und waren dennoch kreativ genug, um zu erkennen, dass eine neue Epoche begann und man sich neuen Wissensbereichen wie der Anthropologie, der Philosophie und auch den Naturwissenschaften zuwenden musste, um für das Nachdenken über die Offenbarung die geeigneten Gesprächspartner zu finden.

Ergebnis dieses begonnenen Weges war die Bereitschaft, sämtliche großen Themen der Theologie aus dem Blickwinkel der Frau neu zu denken. Hierin sieht Ivone Gebara eine zweite Etappe auf dem Weg der lateinamerikanischen feministischen Theologie, die sie als „Feminisierung der theologischen Konzepte“ bezeichnet.¹⁴ Die stärkere Präsenz der Frauen im Bereich des akademischen Denkens hat dazu geführt, dass theologische Konzepte feminisiert wurden, die dennoch nach wie vor patriarchalische Konzepte sind. Sie suchten nach einer Theologie mit weiblichem Antlitz, mit weiblicher Seele, mit weiblicher Einstellung, nach einer weiblichen Perspektive der Theologie, und betonten die Notwendigkeit, die weiblichen Ausdrucksformen Gottes wiederzuentdecken. Hier beginnt eine

fruchtbarere und stabilere Phase theologischer Veröffentlichungen von Frauen, die den Versuch unternahmen, die großen Traktate der dogmatischen Theologie und die Bibel selbst aus dem Blickwinkel ihrer weiblichen Erfahrung und Empfindung zu sichten und zu überdenken.¹⁵

Diese Methode, einen theologischen Diskurs von der weiblichen Seinsweise her zu denken und aufzubauen, ist in der theologischen Gemeinschaft legitim und stößt auf positive Akzeptanz. Die Zeitungen, Zeitschriften und Verlage, die Theologie publizieren, öffneten ihre Pforten, und man begann, die Frauen in der theologischen Gemeinschaft als ein Ganzes zu lesen, zu rezipieren und zu diskutieren.¹⁶ Bei der Benennung dieser Etappe des Prozesses vermied man das Wort „Feminismus“ oder „feministisch“, weil man sich von dem fordernden und konfrontativen Ton der Theologie distanzieren wollte, die in anderen Breiten betrieben wurde. Man bevorzugte Bezeichnungen wie „Theologie aus der Sicht der Frau“ oder „Theologie für Frauen“ oder „Theologie von der Frau aus“.¹⁷ Diese Art, Theologie zu betreiben, hat bis in unsere Tage Bestand.

Dennoch musste sich die feministische Theologie Lateinamerikas von der zweiten Hälfte der neunziger Jahre an mit einigen wichtigen Herausforderungen auseinandersetzen. Der Reifeprozess, den die Notwendigkeiten der Geschichte und der Kultur ihr auferlegten, zwang sie, einige ihrer Prämissen zu überdenken und sich unter anderem bewusst zu machen, dass sie das Missverhältnis zu der rascheren Gangart der feministischen Theologie in anderen Breiten oder auch des lateinamerikanischen feministischen Denkens in anderen Wissensbereichen überwinden musste. Und sie musste zu der Überzeugung gelangen, dass der Feminismus, die Gendertheorien und die feministische Theologie nicht mehr ignoriert werden durften, sondern dringend ernstgenommen werden mussten.¹⁸

In dieser Etappe standen wir Theologinnen also vor der Herausforderung, die Fragen der weiblichen Identität, der Anthropologie, der Kosmologie und der Theologie, die den patriarchalischen Diskurs bestimmen, neu zu formulieren. Die feministische Theologie setzt einen radikalen Wandel nicht nur darin voraus, wie wir über die Offenbarung und den Text der Schrift, sondern auch und nicht weniger darin, wie wir über die Welt und die Beziehungen zwischen den Menschen, zur Natur und zur Gottheit nachdenken.

Den Theologinnen der neuen Generationen wurde klar, dass man keine Theologie der Ausbesserung und der Wiederverwertung des Alten betreiben konnte, sondern das Neue zur Welt bringen musste, das ans Licht drängte. Es ging nicht mehr um eine Theologie aus der Sicht oder Perspektive der Frau, die als Hinzufügung oder Unterkapitel der offiziellen und bis heute von Männern betriebenen Theologie dargestellt wurde, sondern um eine grundlegende Hinterfragung der herrschenden patriarchalischen und machistischen Theologie insgesamt.¹⁹

Und vor allem sind sie der Richtung gefolgt, die ihre befreiungstheologischen Anfänge ihnen vorgegeben hatten.²⁰ Sobald die Befreiungstheologie die Palette ihrer Interessen erweiterte, sich anderen Themen zuwandte, die nicht im strikten Sinne sozioökonomisch und politisch waren, und begann, sich mit Ökologie, Kultur, mit der Krise der Moderne, mit Gender, Rasse und Ethnie zu befassen,

fand die feministische Theologie in der Genderperspektive einen geeigneteren Blickwinkel, von dem aus sich ihr Nachdenken und ihr Diskurs konstruieren ließen. Das heißt mitnichten, dass sie die Einbeziehung derer, die am Rand von Gesellschaft und Fortschritt stehen, aus den Augen verloren hätte, im Gegenteil: Diese Problematik hat die Theologie nach wie vor und vielleicht sogar mehr denn je herausgefordert und wachgerüttelt. Die Armen, die in der lateinamerikanischen Theologie der siebziger und achtziger Jahre die theologischen Subjekte schlechthin gewesen waren, wurden nun als diejenigen identifiziert, die von allen Segnungen des Fortschritts und Wohlstands „ausgeschlossen“ waren. Sie hatten und haben nun vielfältigere Gesichter als zuvor und bilden ein sehr viel reicheres und komplexeres Mosaik, das die Theologie in vielerlei Hinsicht herausfordert.

„Die Befreiungstheologie“, so erklärt Ivone Gebara, die maßgeblich an den Entwicklungen dieser neuen Etappe beteiligt gewesen ist, „die ein kollektiveres Gottesbild bietet und den sozialen Charakter der Sünde hervorhebt, hat die patriarchalische Anthropologie und Kosmologie, auf der das Christentum beruht, nicht verändert“.²¹ Damit will die Autorin unserer Ansicht nach sagen, dass der sozio-ökonomische und politische Befreiungskampf, zu dem die Befreiungstheologie einen eigenen und spezifischen Beitrag hatte leisten wollen, andere Situationen des Ausgeschlossenseins, die ebenfalls der Befreiung bedurften, wie etwa die Unterdrückung der Frau, die sexuelle und genderbedingte Ausgrenzung sowie die rassistischen oder ethnischen Ausgrenzungen weder ins Auge gefasst noch erreicht hat.

Folglich wäre ein neuer Schritt, ein Qualitätssprung in eine andere Richtung vonnöten, um jene Befreiung zu verwirklichen, auf die die Hälfte der Menschheit wartet. Und das ist, wie Ivone Gebara es definiert, eben der Sprung, den die feministische Theologie zu leisten bereit ist: „Von Gott und von der Genderfrage zu sprechen heißt, zwei Dinge zuzugeben: Erstens heißt es zuzugeben, dass das, was wir über Gott aussagen, mit unseren historischen Erfahrungen und unserem Erleben zusammenhängt; und zweitens, dass unsere eigene Vorstellung von Gott ebenso wie unsere Beziehung zu ihm/ihr oder seinem/ihrem Mysterium von dem geprägt ist, was wir [...] soziale und kulturelle Genderkonstruktion nennen.“²²

Auf diese Weise öffnet sich, wie es derzeit auf dem ganzen Kontinent geschieht, die feministische Theologie auch dem Bereich des Ökofeminismus. Es gibt in Lateinamerika noch nicht sehr viele Theologinnen, die eine nennenswerte Anzahl ökofeministischer Publikationen vorweisen könnten.²³ Dennoch hat die Öffnung und die Aufmerksamkeit für diesen neuen fächerübergreifenden Bereich die lateinamerikanische feministische Theologie zu einem Dialog mit allen Dimensionen des ökologischen Denkens befähigt: mit der Philosophie, den Sozialwissenschaften, dem Umweltrecht usw. Das gesamte ökologische Denken geht mit der Frage nach den Rechten der Frau im Kontext einer in Kirche und Gesellschaft noch immer präsenten, nicht überwundenen Form der Unterdrückung einher. In dem Maß, in dem der Ökofeminismus das Ende aller Arten von Beherrschung bedeutet, kann die Theologie hier nicht außen vor bleiben. Und das gilt auch für

die feministische Theologie, die sich nach wie vor über die Befreiung von allen Formen der Unterdrückung und über den Kampf um missachtete Rechte definiert.²⁴

Das Wort „*empoderamiento*“ (Ermächtigung) ist vor kurzem in das Universum der feministischen Theologie Lateinamerikas eingetreten und scheint sich dort niederlassen zu wollen. Wenn davon die Rede ist, Macht abzugeben, zu einem Handeln mit größerer Vollmacht zu befähigen, zu dezentralisieren, kann man nicht umhin, an die Frau zu denken. Dass der Frau Macht gegeben wird, entwickelt sich allmählich zu einer gesellschaftlichen Tatsache, und die Human- und Sozialwissenschaften haben über diese Tatsache nachgedacht und ihr eine Stimme gegeben.²⁵

Die feministische Theologie in allen Breiten, sogar in Lateinamerika, wendet ihre Aufmerksamkeit ebenfalls dieser Kategorie zu und gibt ihr einen Platz in ihrem Denken und in ihrem Diskurs.²⁶ Theologisch von Macht, von Ermächtigen, von Machtgeben usw. zu sprechen impliziert zwangsläufig, dass man auch über die Frage der Frau spricht, dass man in der Kirche Räume erschließt und dass man an die schwierige und heikle Frage der kirchlichen Ämter rührt.

Das neue kirchliche Paradigma ersetzt eine auf der Gegenüberstellung von Klerikern und Laien beruhende Kirche durch eine Gemeinschaft, die durch den Überfluss der geistgeweckten Charismen und Dienste in ihrer Mitte ständig neu erfunden und neu umrissen wird. Dieses neue Paradigma wird den Frauen von heute den nötigen Raum geben, damit sie der Erfüllung ihres Wunsches nach einem realen und gewichtigeren Dienst am Volk Gottes näherkommen.

In den achtziger Jahren, als die ersten Früchte des Zweiten Vatikanischen Konzils heranreiften und die Kirche Lateinamerikas die Schlussfolgerungen der Konferenzen von Medellín und Puebla tiefer verinnerlichte, begannen die Frauen, sich effektiv gegen eine kirchliche Situation zur Wehr zu setzen, die ihnen eine sichtbarere und wirkungsvollere Präsenz im Volk Gottes vorenthielt. Daher übernahmen viele von ihnen, Ordensfrauen und Laien, nach und nach verschiedene Ämter in den Gemeinden. Von der Gemeindekoordination bis hin zu den liturgischen Wortgottesdienstfeiern leisteten diese Frauen unzählige Dienste an den Gemeinden und lebten ein Modell von Kirche, in der die Macht freigiebiger geteilt und die Entscheidungen in größerer Gemeinsamkeit und Kollegialität getroffen wurden.

Deshalb wird es ganz gewiss hilfreich sein, ein Thema zu vertiefen, das innerhalb der lateinamerikanischen feministischen Theologie nach und nach an Bedeutung zu gewinnen scheint: die Wiederentdeckung der historischen Zeugen, die den Weg erhellen, und die Nutzbarmachung der in ihrem Leben, ihren Erfahrungen und ihrem Denken enthaltenen Theologie. Immer häufiger setzen sich Theologinnen (und Theologen) mit den Biographien und Schriften großer Mystiker der Vergangenheit und der Gegenwart auseinander und begegnen in ihnen dem Wunder des in die Geschichte hereinbrechenden Gottesgeistes: Immer wieder drängt er Menschen dazu, die etablierten Ordnungen zu erschüttern und sich in ständigem Konflikt an einer Institution zu reiben, die ihr Charisma und ihre

Erfahrung nicht selten zu beschneiden sucht und der sie doch letztlich die Neuheit des sich niemals wiederholenden Geistes bringen.

Ganz sicher ist es ein Weg, die Frauen zu „ermächtigen“, wenn man diese persönlichen Paradigmen immer bekannter macht, die aus einer tiefen und radikalen Erfahrung des Göttlichen heraus die souveräne und immer erfinderische Freiheit der Macht Gottes sichtbar werden lassen, der die Welt und die Menschheit unablässig erschafft und neu erschafft. Nicht so sehr eine Theologie der Texte, sondern eher eine Theologie der Zeugen zu betreiben kann für die lateinamerikanische feministische Theologie eine vielversprechende Herausforderung sein, wenn es darum geht, die Rechte der durch die Unterdrückung seitens der Gesellschaft und aller Institutionen unsichtbar und unhörbar gemachten Frauen wiederherzustellen.

¹ Vgl. David G. R. Keller, *Oasis of Wisdom: The Worlds of the Desert Fathers and Mothers*, Collegeville, Minnesota 2005.

² Vgl. Enrique Dussel, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres (1504-1620)*, Mexiko 1979.

³ Vgl. Michelle A. González, *Sor Juana: Beauty and Justice in the Americas*, New York 2003, 190-197; Marié-Cécile Bénassy-Berling, *Humanisme et religion chez Sor Juana Inés de la Cruz: La femme et la culture au XVII siècle*, Paris 1992.

⁴ Beatriz Melano Couch, *Sor Juana Ines de la Cruz: The First Woman Theologian of the Americas*, Philadelphia 1985.

⁵ Vgl. Nelda Rivas, *Ellas fueron a anunciarlo. Parroquias animadas por comunidades religiosas femeninas en Uruguay*, Montevideo 2008.

⁶ Vgl. Electa Arenal/Amanda Powell/Stacey Schlau, *Untold Sisters: Hispanic Nuns in Their Own Words*, Albuquerque 1989; Asunción Lavrín, *Espiritualidad en el claustro novohispano*, in: *Colonial Latin American Review* 4 (1995/2), 155-179.

⁷ Ana María Bidegain, *Vida Religiosa Femenina en América Latina y el Caribe: Memoria Histórica 1959-1999*, Bd. II, Bogotá 2003.

⁸ Ana María Bidegain, *Otra Lectura Sobre las Relaciones de Hombres y Mujeres en el Catolicismo*, in: *Sociedad y Religión* 26/27 (2006), 39-70.

⁹ Ana María Bidegain, *Transformación de la vida religiosa femenina latinoamericana. De la vida centrada en la regla y la clausura a la vida centrada en la misión*, in: María Alicia Puente Lutteroth (Hg.), *Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latinoamericanos, 1960-1992*, Mexiko 2006, 95-105.

¹⁰ Vgl. im Internet: www.servicioskoinonia.org/martirologio/pagina (abgerufen am 10. August 2009). Vgl. auch Paul Debesse, *Mártires latinoamericanos de hoy*, Santiago de Chile 1991.

¹¹ Wir weichen hier von der Periodisierung ab, die Maria Carmelita de Freitas in der Einleitung zu *Gênero e teologia. Interpeleções e perspectivas*, hg. von der Sociedad de Teología y Ciencias de la Religión (SOTER), São Paulo 2003, 24-25, vornimmt.

¹² Vgl. Silvana Suaiden, *Questões contemporâneas para a teologia - Provocações sob a ótica de gênero*, in: *Genero e Teologia*, aaO., 147.

¹³ Die Themen dieser Begegnungen - die auf nationaler und lateinamerikanischer Ebene stattfanden - zeugen davon, mit welcher Geschwindigkeit die theologische und pastorale Gemeinschaft der Frauen sich zusammengeschlossen und organisiert hat, sodass sie zu einem aktiven Subjekt innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft werden konnte.

¹⁴ Vgl. Ivone Gebara, *III Semana Teológica - Construyendo nuestras Teologías Feministas*, in: Tópicos 90 - Cuadernos de Estudios, September 1993, 71-124, zitiert nach Silvia Regina Lima Silva, *Teología feminista latinoamericana*, Internet: www.ejesus.com.br/lista/8/conteudo/6250/ (abgerufen am 20.02.2008).

¹⁵ Die Liste sämtlicher Publikationen aus dieser Phase wäre sehr lang. Sie würde in diesem Artikel unverhältnismäßig viel Platz einnehmen, und man liefe dennoch Gefahr, wichtige Namen und Werke zu vergessen. Wir verweisen daher auf die Dissertation von María Pilar Aquino, *Nuestro clamor por la vida. Teología Latinoamericana de la Liberación desde la Perspectiva de la Mujer*, San José de Costra Rica 1992, die diese Arbeit und ihre Ergebnisse erschöpfend behandelt. Wir verweisen ferner auf die außerordentliche Arbeit, die Elsa Tamez vorgelegt hat. Erwähnenswert ist außerdem das, was seit mehreren Jahren im Rahmen des Projekts *Teologanda de Argentina* geleistet wird (vgl. www.teologanda.com.ar); dieses Projekt berücksichtigt nicht nur die genannte Phase in der Geschichte der lateinamerikanischen Frauentheologie, sondern bemüht sich um eine umfassendere Darstellung derselben.

¹⁶ In dieser Epoche wurden Artikel und Bücher von Theologinnen wie M. C. Correia Pinto, A. M. Tepedino, T. Cavalcanti, M. T. Porcile usw. veröffentlicht.

¹⁷ Vgl. z. B. die von Margarida L. R. Brandão herausgegebene Publikation *Teologia na ótica da mulher*, Rio de Janeiro 1990.

¹⁸ Vgl. Maria Carmelita de Freitas, *Gênero e teologia*, aaO., 23. Vgl. ebenso die an der PUC in São Paulo gehaltenen Vorlesungen von Maria José Rosado-Nunes über Gender und Religion sowie Gender und Theologie und ihre Veröffentlichungen in der *Revista de Estudos Feministas*.

¹⁹ Vgl. de Lima Silva, *Teología feminista latinoamericana*, aaO. Vgl. ebenso den Text von Ivone Gebara, *Entre os limites da filosofia e da teologia feminista*, in: *Genero e teologia*, aaO., 153-170.

²⁰ Wir möchten ausdrücklich darauf hinweisen, dass diese gewagte Interpretation aus unserer persönlichen Lesart der Ereignisse erwächst.

²¹ Ivone Gebara, *Teologia Cósmica: Ecofeminismo e Panenteísmo*, in: *Folha Mulher, Projeto Sofia: Mulher, Teologia e Cidadania*, hg. vom Instituto Superior de Enseñanza Radiofónica (ISER) in Buenos Aires, 8 (1994), 70-75.

²² Ivone Gebara, *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*, Petrópolis 2000, 218.

²³ Vgl. insb. Ivone Gebara, *Teologia Ecofeminista*, São Paulo 1988.

²⁴ Vgl. etwa im Kontext der Vereinigten Staaten die Überlegungen von Rosemary Radford Ruether (Hg.), *Women Healing Earth: Third Women on Ecology, Feminism and Religion*, New York 1990, 135-142, und dies., *Gaia and God. A Feminist Theology of Earth Healing*, New York 1994, die die feministischen Theologien Lateinamerikas hinreichend beeinflusst haben. Vgl. z. B. *Mandrágora* 6 (2000), das ganz dem Ökofeminismus gewidmet ist.

²⁵ Vgl. Carla Pinto, *Empowerment: uma prática de serviço social*, in: Óscar Soares Barata (Hg.), *Política Social*, Lissabon 1998, 247-264.

²⁶ Vgl. z. B. die Dissertation von Luiza Etsuko Tomita, *Corpo e cotidiano: a experiência das mulheres de movimentos populares desafia a teologia feminista da libertação na América Latina*, Päpstliche Katholische Universität São Paulo 2004.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein