

Befreiende Entsagung: Gedanken zur feministischen Spiritualität der Gegenwart

Susan M. St. Ville

Mit ihrer beständigen Aufmerksamkeit für die Geschichte hat die Gender-Theorie immer wieder gezeigt, dass man zu einem tieferen Verständnis der Gegenwartsfragen gelangt, wenn man die (oft bestrittene) Entwicklung von Begriffen über eine gewisse Zeit zurückverfolgt. Um sich dem Thema Gender und Spiritualität und insbesondere den Möglichkeiten einer christlichen feministischen Gegenwartsspiritualität zu nähern, ist es daher hilfreich, einen raschen Blick auf die Ausdrucksformen und Hoffnungen zu werfen, die sich früher an diesen Bereich der Forschung und Praxis knüpften.

Das liberale Selbst der feministischen Theologie und die poststrukturalistische Kritik

Der Boom der feministischen Theologie in den 1970er und 1980er Jahren hat unter anderem inspirierende Perspektiven einer entschieden auf Befreiung ausgerichteten feministischen Spiritualität hervorgebracht. Natürlich nahmen diese jeweils unterschiedliche Formen an, doch Anne Carr bringt die Gemeinsamkeiten treffend auf den Punkt: „Eine feministische Spiritualität ist jene Weise, zu Gott (und jedem und allem, was mit Gott zu tun hat) in Beziehung zu treten, die diejenigen an den Tag legen, die sich der historischen und kulturellen Beschränkung von Frauen auf einen eng definierten ‚Platz‘ innerhalb der umgebenden menschlichen (männlichen) Welt zutiefst bewusst sind.“¹ Wenn Spiritualität die persönliche Beziehung des Selbsts zum Göttlichen ist, dann sei eine feministische Spiritualität die Beziehung eines spezifisch *feministischen* Selbsts zum Göttlichen. Diese in einem feministischen Bewusstsein verwurzelte spirituelle Interaktion bringe zum einen persönliche Veränderungen für die Glaubende mit sich und beeinflusse zum anderen ihr politisches Handeln in der Welt. Die persönliche Veränderung charakterisiert Carr als Selbst-Ermächtigung, wobei sie darauf hinweist, dass die Glaubende durch Anbetung „nach einer immer freieren, aber stets menschlichen Selbst-Transzendenz im Angesicht eines Gottes strebe, der uns nicht Diener, sondern Freunde nennt“². Das egalitäre Ethos der Beziehung zum Göttlichen wird zum Modell für die Beziehungen in der Welt und spornt die

Glaubende an, sich jenen Strukturen der Unterdrückung entgegenzustellen, die die individuelle Freiheit zu beschneiden suchen.

Aus heutiger Sicht, also mit einem Abstand von etwa 30 Jahren, fallen vor allem die Grundannahmen auf - namentlich die vom Wert eines freien und transzendenten Selbsts -, die dieser optimistischen Sicht feministischer Spiritualität zugrunde liegen. Denn in den Jahren danach haben insbesondere Gender-Theoretiker mit einem poststrukturalistischen Hintergrund die Legitimität des liberalen Selbsts rundheraus kritisiert. Diese Kritik, die wohl in den Schriften von Judith Butler am deutlichsten geäußert wird, stellte das Projekt der feministischen Theologie vor bedeutende epistemologische Herausforderungen, die schließlich zu einer wichtigen Neubewertung ihrer Ziele und Möglichkeiten führten.³ Im Folgenden werde ich einige der Probleme untersuchen, die diese analytischen Angriffe nun wiederum für die christliche feministische Spiritualität aufwerfen. Auf der Grundlage der hier exemplarisch herangezogenen Schriften von Judith Butler werde ich näher auf die Frage eingehen, was es heißt, ein Selbst in Beziehung zum Göttlichen zu denken, wenn der Begriff des Selbsts radikal in Frage gestellt wird. Wie können wir uns die Wirkung oder die persönliche Veränderung, die innerhalb einer feministischen Spiritualität begünstigt wird, noch vorstellen? Und was bedeutet der Identitätsverlust für die politische Effektivität dieser Spiritualität?

Praktiken der Selbstentsagung

Man muss betonen, dass dies mehr ist als eine bloß theoretische Übung, denn nicht nur der analytische Bereich stellt die im engeren Sinne feministische Spiritualität vor Herausforderungen. Die gelebten spirituellen Praktiken vieler Frauen widersprechen der Sicht einer Spiritualität, die das freie und liberale Selbst aufwertet. In allen Religionen basieren traditionelle Formen des Kults nicht selten auf Prinzipien der Selbstentsagung. Auch wenn wir diese Praktiken womöglich für gefährlich halten, sind sie doch nach wie vor für viele Frauen, die sie pflegen, zutiefst vertraut und zutiefst bedeutungsvoll. Deshalb müssen wir uns die Frage gefallen lassen, ob wir wirklich verstanden haben, wie prägend diese Praktiken für diejenigen sind, die ihre Inspiration daraus schöpfen. Im islamischen Kontext hat Saba Mahmood diese Realität in ihrer anthropologischen Studie über Frauen in der ägyptischen Moschee-Bewegung anrührend beschrieben.⁴ Hier nehmen Frauen Verhaltensweisen an - tragen Schleier, bewegen sich in ehrerbietiger Weise und senken die Stimme -, die gezielt darauf angelegt sind, Fügsamkeit oder Schüchternheit zu generieren. In besagtem Kontext stellen diese Haltungen, die den feministischen Idealen der Ermächtigung zu widersprechen scheinen, denkbar hochgesteckte religiöse Ziele dar. Diese Praktiken anhand vorgefasster politischer Kategorien zu bewerten, die ein freies und unabhängiges Selbst propagieren, verleitet uns dazu, so Mahmoods These, sie vorschnell als eine Beschränkung weiblicher Wirkmöglichkeit abzutun und die

Nuancen der Handlungsfähigkeit und Selbstwerdung zu verkennen, die sie in überzeugten Gläubigen hervorbringen können.

Auch innerhalb des Christentums finden wir zahlreiche Frauen, für die Praktiken der Entsagung und Haltungen der Unterordnung fester Bestandteil ihrer spirituellen Praxis sind. Bei meiner klinischen Arbeit mit weiblichen Missbrauchs- oder Vergewaltigungsopfern habe ich Patientinnen oft in einer Weise von ihren Glaubenspflichten sprechen hören, die man für eine Extremform dieser spirituellen Einstellung halten könnte. Verschiedene feministische Theologinnen haben auf die Nähe zwischen Frauen, die äußerste Gewalt erlitten haben, und dem gekreuzigten Christus hingewiesen.⁵ Diese Darstellungen betonen in der Regel, dass es für die Opfer tröstlich ist, sich in ihrem Leid nicht alleine zu fühlen, und dass der gekreuzigte Christus in ihnen die Fähigkeit weckt, ihr Martyrium zu überleben. Oft aber höre ich aus meinen Gesprächen mit diesen Frauen auch noch ein weiteres wiederkehrendes Moment heraus: dass sie nämlich in ihrem Leid ein starkes Gefühl der Abwesenheit Gottes erfahren. In einer – so nenne ich es – „Spiritualität der radikalen Akzeptanz“⁶ sprechen Frauen von dem Gefühl der Verlassenheit und einer damit einhergehenden tiefen Ahnung, dass sie berufen sind, diese Verlassenheit anzunehmen. Hier steht der einsame Christus am Ölberg Modell, und sein Gebet „nicht wie ich will, sondern wie du willst“ klingt wie der Inbegriff passiver Selbstentsagung.

Für mich besteht die Herausforderung darin, wie man solchen Aussagen zuhören und wie man darauf reagieren soll – eine Herausforderung, die davon abhängt, was diese Frauen über die spirituelle Kraft sagen, die diese Praxis der radikalen Preisgabe ihres eigenen Willens an das Göttliche ihnen verleiht. Natürlich legen unterschiedliche feministische Theorien unterschiedliche Deutungen nahe. Wenn ich mit „liberal-feministischen“ Ohren zuhöre, also mit Kriterien, die vom Ideal des autonomen und selbstbestimmten Subjekts geprägt sind, dann tragen diese spirituellen Aussagen die verräterischen Merkmale eines „falschen Bewusstseins“ an sich. Aus dieser Perspektive kann man sie nur als die Worte einer Frau verstehen, die die Unterdrückung verinnerlicht hat und deren Praktiken der Unterordnung unter das Göttliche den Missbrauch, den sie selbst erleidet, verstärken und mittragen. In diesem Fall würde ich die Frau wahrscheinlich ermutigen, über diese spirituelle Haltung „hinwegzukommen“, damit sie in ihrer Beziehung zu Gott und zur Welt ein solideres Selbstbild entwickelt. Diese Reaktion ist jedoch problematisch: Wenn ich das Bild in Frage stelle, das die Frau sich von ihrem spirituellen Zustand macht, laufe ich zunächst einmal Gefahr, die Dynamik der Unterdrückung in unserer Beziehung zu reproduzieren, indem ich ihr nahelege, ihr eigenes Selbstideal aufzuge-

Susan M. St. Ville ist die Leiterin des Master-Studienganges am Kroc-Institut für internationale Friedensforschung der Universität Notre Dame sowie Klinikerin, deren Privatpraxis sich vor allem Patienten mit traumatischen Störungen widmet. Zusammen mit Ellen Armour ist sie Herausgeberin von „Bodily Citations: Religionists Engage Judith Butler“ (2006). Anschrift: Kroc Institute for International Peace Studies, 100 Hesburgh Center, Notre Dame, IN 46556, USA. E-Mail: Susan.M.St-Ville.2@nd.edu.

ben und stattdessen meine Idealvorstellung von ihrer Subjektivität zu übernehmen. Außerdem wird diese Interpretation nach meinen Erfahrungen der Komplexität dessen, was ich von meinen Patienten zu hören scheine, nicht gerecht. Sähe ich darin eine schlichtweg passive Spiritualität, würde ich die Spannkraft und den Ansatz von Stärke verkennen, der sich in dem Anspruch der Frau ausdrückt, radikalen Glauben und radikale Abwesenheit miteinander zu vereinbaren.

Judith Butlers Theorie von der performativen Subjektivität

Genau hier bietet der analytische Rahmen, den Butler mit ihrer Theorie von der performativen Subjektivität zur Verfügung stellt, die Möglichkeit, sich diesen Ansprüchen auf einem anderen Weg zu nähern, der ihrer jeweiligen Schattierung vielleicht eher gerecht zu werden vermag. Statt die Worte der Frau am vorgefertigten Konzept des befreiten Subjekts zu messen, fordert Butler uns auf, bei der Sprache anzusetzen: ihren Entwicklungsweg und die Handlungsmöglichkeiten nachzuzeichnen, die aus der durch sie in Kraft gesetzten und vertretenen Praxis erwachsen. Auch wenn ich Butlers Theorie hier nicht erschöpfend darstellen kann, werde ich im Folgenden zwei ihrer zentralen Aspekte - nämlich den Begriff der Wiederholung und die Gewichtung von Sprache als Äußerung - skizzieren, um anzudeuten, inwiefern sich hier vielleicht ein neuer Weg eröffnet, mit der Spiritualität der radikalen Akzeptanz umzugehen.

Als Denkerin, die fest in der konstruktivistischen Tradition verwurzelt ist, verneint Butler konsequent die Existenz eines liberalen oder transzendenten Selbsts, das unabhängig von der prägenden Kraft kultureller Normen und sozialer Erwartungen besteht. Überzeugt davon, dass das Subjekt aus der Wirkung des sozialen Diskurses resultiert, greift Butler auf die Theorie der Performativität zurück, um präziser zu beschreiben, wie diese Subjektwerdung oder Materialisierung stattfindet. Hierzu bedient sie sich der aktuellen Sprachtheorie, um die Wirkungen des sozialen Diskurses in Begriffe zu fassen. Butler weist darauf hin, dass wir in unserer üblichen Vernunftwahrnehmung - die mit der Vorstellung vom liberalen Subjekt verknüpft ist - die Beziehungen des Subjekts zur sozialen Ordnung auf Wegen verstehen, die von der deskriptiven Sprache vorgezeichnet sind. Hier benutzt ein Subjekt Sprache, um eine Aussage über eine äußere Wirklichkeit zu treffen. Diese linguistische Form setzt ein präexistentes Subjekt voraus, das völlig frei entscheiden kann, ob und wie es den Diskurs verwendet und sich darauf einlässt. Dagegen vertritt Butler die Theorie, dass eine andere linguistische Form, nämlich die der performativen Äußerung, eher geeignet sei, die Bildung des gegenderten Subjekts zu erfassen.⁷ In Anlehnung an Austin und Derrida versteht Butler performative Sprache nicht als Aussagen, die auf eine präexistente Wirklichkeit verweisen, sondern als Aussagen, die die Wirklichkeit, über die sie sprechen, hervorbringen. Sie sind, kurz gesagt, illokutionäre Akte,

die „tun, was sie sagen“, und damit eine neue Sachlage herbeiführen. Traditionell wird die performative Äußerung gerne am Beispiel der offiziellen Verlautbarung veranschaulicht. Wenn ein Polizist einen Dieb dingfest macht und ihm zuruft: „Sie sind verhaftet“, dann setzt dieser Satz eine neue Wirklichkeit in Kraft – in diesem Fall die Festnahme eines bis dato freien Subjekts.

Was den Prozess der Subjektwerdung betrifft, vertritt Butler die These, selbst die offenkundig deskriptivsten Aussagen müsse man eher als performativ verstehen. Wenn eine Person erklärt: „Ich bin eine Frau“, neigen wir dazu, diese Behauptung als Beschreibung einer unverrückbaren Tatsache aufzufassen, und indem wir das tun, übersehen wir, inwiefern das Aussprechen dieser Worte das Subjekt, das dann als Frau erkennbar ist, tatsächlich erst entstehen lässt oder hervorbringt. Butler charakterisiert den Prozess der Performativität als einen der Wiederholung, in dem längst akzeptierte soziale Normen zitiert und wieder zitiert, in Kraft gesetzt und wieder in Kraft gesetzt werden. Indem es sagt: „Ich bin eine Frau“ oder sich beständig in der Weise verhält, kleidet und bewegt, die für eine Frau als angemessen gilt, entsteht das Subjekt entsprechend der vorgeschriebenen und akzeptierten Identität als das, was die Kultur sich unter einer Frau vorstellt. Damit ist das Subjekt keine präexistente Wirklichkeit, sondern das Resultat aktiv wirksamer sozialer Normen, die gewisse Typen der Subjektivität anerkennen, während sie andere Möglichkeiten ausschließen oder nicht zu erkennen vermögen. Weit davon entfernt, ein autonomes Subjekt mit einem freien Willen zu sein, ist Subjektivität immer in gewisser Weise das Ergebnis der Unterordnung unter Normen, die vorschreiben, was als Subjekt anerkannt werden wird.⁸

Diese Charakterisierung der Subjektwerdung als Unterwerfung scheint außerhalb des transzendenten Selbstbewusstseins wenig Raum für befreiendes Handeln zu lassen. Butler sieht das jedoch anders, und in ihrer Beschreibung der transformativen oder resistenten Subjektivität wird deutlich, welche Rolle die Wiederholung spielt. Geschichtlich bedingt und kontingent, wie sie sind, haben kulturelle Normen eine gewisse Macht, Subjektivität zu bestimmen, doch diese Macht ist nicht absolut. Die Normen selbst sind auf den wiederholten Gebrauch oder die Wiederholung angewiesen, um ihre Macht auszuüben. Der Satz „Sie sind verhaftet“ ist nur wirksam, weil die Beteiligten ihm jedes Mal, wenn er ausgesprochen wird, die Macht zuerkennen, den Dieb festzunehmen. Mit jeder Wiederholung eröffnet sich die Möglichkeit, dass die Norm auf andere Weise in Kraft gesetzt werden könnte. Der Dieb könnte den Ruf des Polizisten ignorieren oder, auf die Gender-Erwartungen angewandt, eine Person könnte sich mit einem etwas anderen Gang oder einer etwas anderen Haltung auf eine etwas andere Weise bewegen und so – wenn sie erfolgreich ist – im Prozess eine neue Form der Subjektivität erzeugen.

Als klassisches Beispiel einer unerwarteten Wiederholung nennt Butler die Travestie. Hier wird die sozial sanktionierte Art einer Frau, sich zu kleiden und sich zu bewegen, in Kraft gesetzt; unsere Erwartungen erfüllen sich, und vor unseren Augen materialisiert sich ein Subjekt mit der Gender-Identität einer Frau. Wird

dann die Travestie enthüllt, zeigt sich, dass die Identität bei dieser Wiederholung mit einer unerwarteten physischen Anatomie verknüpft ist. Die normativen Vorschriften (insbesondere die normative Koppelung von biologischem und sozialem Geschlecht) werden unterhöhlt. Die unerwartete Anwendung der Norm offenbart, dass der Sachverhalt, den wir als natürlich akzeptiert hatten, Veränderungen unterworfen ist. Ist aber die Illusion des Natürlichen erst einmal gefallen, stehen uns alle Möglichkeiten offen, alternative normative Konfigurationen und alternative Subjekte zu erwägen und zu akzeptieren.

Eine andere Deutung der Unterwerfung

Diese Gewichtung, die transformative Subjektivität in Akten der Wiederholung wurzeln lässt, weist uns den Weg zu einer anderen Deutung der spirituellen Praktiken der Unterwerfung. Indem sie Gott ihren eigenen Willen aufopfert, übernimmt die Frau eine Norm, die gläubigen Christen geläufig ist. Aufgrund unserer Erfahrungen gehen wir davon aus, dass sie damit alle Macht verliert und sich eindeutig in die Position des Opfers bringt. Doch indem sie wieder und wieder erklärt, „nicht wie ich will, sondern wie du willst“, setzt die Frau die Norm vielleicht in einer Weise in Kraft, die unseren Erwartungen zuwiderläuft und ihr einen ebenfalls unerwarteten Handlungsspielraum eröffnet.

Um zu verstehen, wie wiederholte Unterwerfung unter Gott eine andere Form der Subjektivität hervorbringen kann, ist es nützlich, sich bewusst zu machen, dass Butler sich nicht nur vom Deskriptiven zum Performativen, sondern auch zur aktiven Äußerung hinbewegt: also von einer Sicht der Sprache als einer getroffenen Aussage (dem Gesagten) hin zu einer Fokussierung auf die dynamische Bewegung von Sprache zwischen Subjekten (dem Sagen). Wenn das Subjekt im und durch den Gebrauch von Normen geschaffen wird, geschieht dies nur, weil mit dieser Inkraftsetzung von Normen gleichzeitig Beziehungen geknüpft werden. Austin hat darauf hingewiesen, dass die Bedeutung einer performativen Äußerung nicht von ihrer Genauigkeit im Hinblick auf eine äußere Wirklichkeit abhängt, sondern davon, ob sie „glückt“ – wie sie klingt und von den Hörern aufgenommen wird.⁹ Wenn jede Äußerung ein Angebot an den anderen, gleichsam so etwas wie eine ausgestreckte Hand ist, dann hängt die Bedeutung davon ab, wie umfassend die Geste erfasst und beantwortet und wie fest die Verbindung geknüpft wird.

So gesehen kann die Verzichtsausübung der Frau – „nicht wie ich will, sondern wie du willst“ – zum einen als Inkraftsetzung von Verzicht und zum anderen als der (wenngleich negative) Versuch gedeutet werden, das Göttliche zu erreichen und eine Antwort zu erzwingen. Um die Eigenart der Beziehung zwischen einem radikal gedemütigten Selbst und dem Göttlichen und den dadurch geschaffenen zerbrechlichen Handlungsspielraum besser zu verstehen, ist es hilfreich, sich die vertrauten Traditionen der negativen Theologie in Erinnerung zu rufen. In *Die Namen Gottes* erinnert Dionysius uns daran, dass man sogar die Namen, die die

Offenbarungen des Göttlichen am vollständigsten zu erfassen scheinen, behutsam handhaben muss.¹⁰ Jede Aussage, die wir mit der Benennung des Göttlichen treffen, ist dann am angemessensten, wenn sie mit ihrer Verneinung einhergeht. Durch das unentschiedene Spiel von Aussage und Negation öffnet sich die Sprache auf den Gott hin, der in seinem Überfluss jenseits aller Bejahung und Verneinung liegt. *Die Namen Gottes* ist eine Meditation über unsere deskriptiven Begriffe für Gott, bietet aber auch die Möglichkeit, die an Gott gerichtete Gebetsäußerung zu verstehen. Bernard McGinn deutet an, Dionysius' Nichtwissen sei „gar kein ‚Was‘, kein Begriff oder Inhalt, der sich beschreiben oder definieren lässt. Es ist eher wie ein Geisteszustand (wenn auch nur auf paradoxe Weise) – das subjektive Gegenstück zu der objektiven Nicht-Erkennbarkeit Gottes.“¹¹ Die Negativität gibt der in der Gebetsäußerung geknüpften Beziehung eine besondere Qualität. Im vollen Bewusstsein ihrer Unzulänglichkeit taumelt die menschliche Identität vor dem Göttlichen, denn wollte sie auf Selbstkontrolle bestehen, würde sie dem Austausch, der bei dieser Interaktion womöglich geschieht, selbst Grenzen setzen. Wenn die Frau im Kontrollverzicht die Hände ausstreckt, bringt sie sich in eine Position der Offenheit und Bereitschaft für die größtmögliche Erfüllung durch das Göttliche.

Der Traum von einer befreienden Spiritualität

Was bedeutet diese von der Praxis der Unterwerfung geprägte Subjektivität für den feministischen Traum von einer befreienden Spiritualität, in der die Beziehung zum Göttlichen die Glaubende ermächtigt, gegen weltliche Ungerechtigkeit zu kämpfen? Man wird vielleicht erwarten, dass die Überlebende von Gewalt, die ihren eigenen Willen aufgeopfert hat, im besten Fall unfähig ist, eigenverantwortlich zu handeln, und im schlimmsten Fall zur Zielscheibe weiteren Missbrauchs wird. Es trifft zu, dass negative Spiritualität für die, die Unterdrückung erlitten haben, nicht ohne Risiken ist.¹² Ich will hier gewiss keiner bloßen Passivität oder gar der Duldung fortdauernder Gewalt durch andere das Wort reden. Dennoch muss unser Engagement gegen Gewalt sich nicht darauf beschränken, dass wir uns für das Nullsummenspiel der direkten Konfrontation stählen. Der Widerstand, den ich aus den Stimmen meiner Patientinnen herauszuhören meine, besteht eher in dem gläubigen Vertrauen darauf, dass das Göttliche ihnen genau die verwandelnde Liebe schenken wird, die sie in jeder neuen Situation gerade brauchen: dass es ihr Selbst eine Zeitlang stärkt, es wenn nötig aber auch wieder aus allen Verankerungen löst, um es weiter wachsen zu lassen. Diese Spiritualität ist nicht nur deshalb befreiend, weil sie zum Einsatz für die Gerechtigkeit inspiriert, sondern auch, weil sie uns davon befreit, den Widerstandskampf für den einzig möglichen Fokus feministischer Identität zu halten. Über all diese offenkundigen Kämpfe hinaus dürfen wir gläubig offen bleiben für das Unvorhersehbare und für unerwartet wirkungsvolle Formen des politischen Engagements, die ein beständiges Wachstum in Liebe ermöglichen.

¹ Anne Carr, *On Feminist Spirituality*, in: J. Wolski Conn (Hg.), *Women's Spirituality: Resources for Christian Development*, New York 1986, 53f.

² Ebd., 55.

³ Vgl. Ellen T. Armour – Susan M. St. Ville (Hg.), *Bodily Citations: Religion and Judith Butler*, New York 2006.

⁴ Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton 2005.

⁵ Vgl. z.B. Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 2002, 269–272 (dt.: *Ich bin, die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994).

⁶ Eine weiterführende psychologische Diskussion der radikalen Akzeptanz bietet Marsha M. Linehan, *Cognitive-Behavioral Treatment of Borderline Personality Disorder*, New York 1993, 148.

⁷ Die klassischste Darstellung ihrer Theorie der Performativität findet sich in Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1990 (dt.: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt am Main 2003). Zu ihrer Verwendung von John L. Austin vgl. Judith Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, New York 1993, 2 (dt.: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt am Main 2001).

⁸ Zur Subjektbildung als Subjektivierung vgl. insb. Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford 1997 (dt.: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2002).

⁹ John L. Austin, *How to Do Things with Words*, postum hg. von J. O. Urmson und M. Sbisá, Cambridge 1962, 18–19 (dt.: *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart 1972).

¹⁰ Pseudo-Dionysius Areopagita, *Die Namen Gottes*, Stuttgart 1988.

¹¹ Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*, New York 1991, 175.

¹² Eine weiterführende Diskussion der negativen Theologie und ihrer Risiken bietet Mark D. Jordan, *Telling Truths in Church: Scandal, Flesh, and Christian Speech*, Boston 2003, 59–78.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Gender und Ekklesiologie

Autoritäten, Strukturen, Ämter

Anne Arabome

Wie ist es möglich, dass das Christentum den Frauen Freiheit und Befreiung gebracht und ihnen gleichzeitig die Ketten der Unterdrückung auferlegt hat? Einerseits haben die Lehren der Kirche die Stellung und den Status der Frau verbessert, indem sie anerkannten, dass Frauen Respekt und Verehrung verdienen. Andererseits „erleben Frauen derzeit ein Christentum, das mit seiner Kirche