

zeichnung „Interreligiöse Begegnungen im Sozialen Apostolat“ (FEISA). Durch die Berücksichtigung der spirituellen Traditionen der anderen Religionen erhält der Einsatz der asiatischen Kirchen auf dem sozialen Sektor eine neue Qualität.

In den Medien, die über den Papstbesuch berichteten, war relativ viel über das Silberjubiläum von Radio Veritas zu lesen, das der Papst bei seiner Ansprache in Manila zu diesem feierlichen Ereignis die „katholische Stimme in Asien“ genannt hatte. Radio Veritas ist ein Gemeinschaftsunternehmen der in der FABC zusammengeschlossenen asiatischen Bischofskonferenzen. Wegen der hohen finanziellen Kosten sind die asiatischen Ortskirchen jedoch bisher noch nicht in der Lage, den Fortbestand der Anlagen und die Kosten des

laufenden Betriebs durch Umlagen auf die verschiedenen Ortskirchen aufzubringen. Bisher wurde der Löwenanteil der dadurch notwendigen Subventionen von der Bundesregierung, der Deutschen Bischofskonferenz und den kirchlichen Hilfswerken aufgebracht. Radio Veritas sendet 22 Stunden am Tag in 14 asiatischen Sprachen. Die Auswahl der Länder, die der Sender zu erreichen sucht, ist vorrangig bestimmt von der Rücksicht, ob die katholische Kirche frei agieren kann oder verfolgt und in ihrer Arbeit eingeschränkt ist. Gegenwärtig gibt es daher Sendungen für die VR China, für Vietnam und die Länder in Südostasien wie Myanmar, Kambodscha und Laos, die die dortigen Katholiken über Entwicklungen in der Kirche unterrichten sollen und zugleich Glaubenswissen vermitteln.

Georg Evers

Präsenz des Weiblichen

Die Rolle der Frau in Kultur und Theologie Lateinamerikas

Nicht nur in Europa steht das Thema Frau weit oben auf der gesellschaftlichen und kirchlichen Tagesordnung. Auch in Lateinamerika melden sich derzeit vielerorts Frauen zu Wort, denken über ihre traditionelle kulturelle Rolle und über ihre heutigen gesellschaftlichen Chancen nach. In diesen Zusammenhang gehören auch die Beiträge von Frauen zur lateinamerikanischen Theologie, die bewußt vom Leben und der Alltagserfahrung ausgehen: „Die Frau ist eine offene Frage in der Gesellschaft und der Kirche“ (J. M. Guerrero).

Während in Europa das Thema Frau mit der Menschenrechtsdiskussion verknüpft ist und damit die Spitze der Diskussion das Niveau der Menschenrechte in der Kirche berührt, stehen im lateinamerikanischen Kontext Fragen konkreter Lebensgestaltung, die Alltagserfahrungen von Armut, politischer, wirtschaftlicher Unterdrückung in einer immer noch prägenden Kultur des Machismus im Mittelpunkt. Angesichts der Gefahr einer falschen Universalisierung der europäischen Debatte um die Geschlechterdifferenz kann die konkrete Situation der Frau in Lateinamerika den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Charakter der Debatte um die Geschlechterdifferenz deutlich machen und eine mögliche neue Ontologisierung und falsche Mythifizierung des „Weiblichen“ gerade aufgrund der Fragmentarität und des beständigen Wandels der einzelnen Lebensgeschichten von Frauen in Lateinamerika ausschließen. Die Frauen Lateinamerikas sind sich ihrer unterschiedlichen Lebenschancen aufgrund der Zugehörigkeit zu einer sozialen Klasse, Rasse, zu einem bestimmten kulturellen Kontext und aufgrund ihrer eigenen Ausbildung, ihres Familienstandes usw. bewußt.

Die Frau, das „Weibliche“, war und ist in der lateinamerikanischen Geschichte und Kultur präsent. Wie (feministische) Analysen zur kulturellen Identität Lateinamerikas in der Ambivalenz von Moderne und Postmoderne deutlich ma-

chen, hat das *feminine Element* in der Geschichte Lateinamerikas eine besondere Rolle gespielt; der „Marianismus“, die Marienverehrung und Rollenzuteilung der Frau als Jungfrau (die „consagrada“, die „heilige“ Frau) und Mutter in Anlehnung an das Vorbild Marias werden immer mehr einer kritischen Lektüre unterzogen. In der Ikonographie des 17. und 18. Jahrhunderts wird die „Neue Welt“, Lateinamerika, als femininer Kontinent dargestellt, in Gestalt einer Mutter, die ein weißes und schwarzes Kind nährt, ihre eigenen Kinder, den Indio und Mestizen, jedoch zurückstößt. Die Alltagsrealität der Frauen heute ist Spiegel dieser Differenzen und Widersprüchlichkeiten, die in den symbolischen Ausdrucksformen der mündlichen Traditionen in die Zukunft getragen wurden und das kulturelle Ethos geprägt haben.

In den letzten Jahren wird die „Sprachlosigkeit“ dieser mächtigen, symbolischen Formen durchbrochen. Tabus einer gewalttätigen, vom Machismus geprägten Kultur werden gebrochen. Die Frauen werden sichtbar, der ideologische Umgang vor allem mit der Allegorie der Mutter wird aufgewiesen. Über eine Relektüre der lateinamerikanischen Geschichte aus der Perspektive der Frau stößt man in den Kern des kulturellen Erlebens und Ethos vor, die Präsenz des Weiblichen wird als ein Diskurs voller Widersprüche in der Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigkeiten aufgewiesen.

Deutlich wird aber, daß sich in der Kultur der Unterdrückung der Frau eine Kultur der Emanzipation herausgebildet hat, ein kulturschaffender Diskurs der Befreiung und der Affirmation des Lebens, einer Denunziation jeder Kultur der Gewalt und des Todes, der von den Frauen getragen wurde und wird, und der erst langsam in das Bewußtsein rückt. Dafür stehen in der Geschichte Frauen wie Sor *Juana Inés de la Cruz* (Mexiko) und Sor *Ursula Suárez* (Chile), dafür stehen die Mütter der Plaza de Mayo in Buenos Aires, die Frauen Chiles, die die Verletzung der Menschenrechte in den Jahren der Militärdiktaturen eingeklagt haben, dafür steht *Rigoberta Menchú* (Guatemala) und der Kampf der indianischen Frauen um ein menschenwürdiges Leben, dafür steht die Arbeit von Ordensfrauen und Laien in den kirchlichen Basisorganisationen, steht die Wahl von Schwester *Elza Riveiro* zur Präsidentin der CLAR (Confederación latinoamericana de religiosos) im Juni 1994, also von 170 538 Ordensleuten in Lateinamerika.

Die Frau im Entwicklungsprozeß Lateinamerikas

Von dieser Basis aus, die die Präsenz des Weiblichen in der lateinamerikanischen Kultur, der Alltagsrealität und in der Ausgestaltung des Ethos und der konkreten Lebensformen aufweist, besteht die Möglichkeit, theologische und kirchliche Sprache im positiven Sinn zu verändern. „Ausgehend von der Frau und vom Femininen schafft der Geist des Herrn mit prophetischer Kraft und Zärtlichkeit die Kirche, das Ordensleben und die Gesellschaft neu“, so ein wesentliches Fazit der 12. Generalversammlung der CLAR im Juni 1994. „Die Frau ist eine offene Frage in der Gesellschaft der Kirche. Aber es hat die Stunde des Erwachens geschlagen. Die Frau bricht in die Gesellschaft ein mit dem wachen Bewußtsein eines geschichtlichen Subjektes.“ Die Frauen sind eine „wache, aktive Prophetie der Zärtlichkeit Gottes und der Kraft seines Geistes“ (*J. M. Guerrero*).

Die *theologische Arbeit der Frauen in Lateinamerika* zeichnet sich durch Lebensnähe, Konkretheit, die Einbindung in Basisbewegungen, Frauengruppen, pastorale und soziale Arbeit in den Randzonen der großen Städte aus. Sicher ist dies strukturell bedingt, viele Frauen – Laien und Ordensfrauen – sind in der Pastoral aktiv tätig, wenig Frauen sind jedoch theologisch qualifiziert ausgebildet; noch geringer ist der Anteil der Frauen in der theologischen Lehre. (Nur wenige Frauen arbeiten an theologischen Fakultäten der katholischen Universitäten Lateinamerikas.) Konsequenz ist, daß das Thema Frau an den klassischen theologischen Ausbildungszentren, an theologischen Fakultäten der katholischen Universitäten oder Priesterausbildungsstätten nicht (oder kaum) präsent ist. „Feministische Theologie“ – oder in der in Lateinamerika zumeist bevorzugten Fassung einer „Theologie aus der Perspektive der Frau“ – hat ihren Ursprung in den Frauengruppen, -organisationen, -selbsthilfgruppen in einem Umfeld politischer, wirtschaftlicher und sozialer Unterdrückung der Frau. Wie die Theologie der Befreiung, der die feministische Theo-

logie in Lateinamerika in ihrer „Option für die Armen“ – bzw. konkret der „Option für die (arme) Frau“ – verpflichtet ist, ist diese zunächst eine Theologie, die lebt, aber zum großen Teil ungeschrieben ist und von kleineren theologischen Zentren, oft der Befreiungstheologie nahestehend, gefördert wird.

Gerade im Blick auf die von den Vereinten Nationen geplante Frauenkonferenz in Peking im September 1995 wird auch in Lateinamerika auf politischer Ebene verstärkt auf die Situation der Frau im Entwicklungsprozeß der Region reflektiert, die einzelnen Expertenkommissionen von CEPAL (Wirtschaftskommission für Lateinamerika und die Karibik) und FLACSO (lateinamerikanische Fakultät für Sozialwissenschaften, Santiago de Chile) z. B. arbeiten die Situation der Frau auf, das Vorbereitungspapier der CEPAL für den Sozialgipfel der Vereinten Nationen in Kopenhagen (März 1995) fordert eine „wirkliche Integration“ der Frau in die lateinamerikanische Gesellschaft als wesentlicher Bestandteil eines „Entwicklungsprozesses in Gleichheit und Gerechtigkeit“. Der Modernisierungsprozeß in den lateinamerikanischen Gesellschaften, der zwar auch mit einer stärkeren Eingliederung der Frau in das Wirtschaftsleben, in die Arbeitswelt verbunden ist, wird in seiner Ambivalenz kritisch beleuchtet.

Die Kosten der wirtschaftlichen Anpassungsprogramme werden zum großen Teil von Frauen getragen, die Eingliederung in den Arbeitsmarkt ist durch die Verarmung und die Suche nach Überlebensstrategien bedingt. Von den 33,4 Prozent aktiven Frauen (in Chile, 1992, Auskunft SERNAM; auf gesamtlateinamerikanischer Ebene: zwischen 20 und 40 Prozent) ist der Großteil im informellen Sektor beschäftigt, hat damit weder soziale noch politische Absicherung. Es besteht keine Lohngerechtigkeit, im Durchschnitt verdienen Frauen bei gleicher Arbeit 40 Prozent weniger als ihre männlichen Kollegen (Chile, SERNAM, 1994). Auf die Frauen fallen zudem immer mehr Last und Verantwortung eines Haushaltsvorstandes; 1992 wurden in Chile 25,3 Prozent aller Haushalte von Frauen geleitet, darunter ein Großteil von Haushalten in extremer Armut. Eine von vier Frauen ist in ihrem Haus der Gewalt ausgeliefert; die Zahl der illegitimen Kinder (in Chile 1990 34,28 Prozent) und der Geburten von minderjährigen Frauen (38 Prozent der Geburten) steigt: auf drei Schwangerschaften kommt eine Abtreibung. Die Zahlen verdeutlichen, daß z. B. in Chile jede dritte Familie nicht den staatlichen oder kirchlichen Normen von Familie (zwei Elternteile) entspricht – berücksichtigt wird diese de-facto-Realität bislang nicht.

Die Analysen von CEPAL und FLACSO stellen in den letzten Jahren immer mehr den *kulturellen Faktor des Entwicklungsprozesses* in den Mittelpunkt; rechtliche Ungleichheit der Frau und Behinderung der Entwicklung ihrer Fähigkeiten werden vor allem an den Kulturmustern festgemacht, die „die Diskriminierung unterstreichen“. In Anlehnung an die „gender“-Theorie werden sozialer, wirtschaftlicher, kulturel-

ler und rassischer Faktor der de-facto Geschlechterungleichheit im Blick auf den Entwicklungsprozeß miteinander in Verbindung gebracht; das „gender“-System wird als „System von Macht“ verstanden, das der Mann über die Frau ausübt und die kulturellen Wertsysteme der Gesellschaft überhaupt prägt. Eine wirkliche Eingliederung der Frau in den Entwicklungsprozeß unter Berücksichtigung ihrer Differenz kann – und dieser Aspekt wird in den jüngsten Diskussionen besonders herausgestellt – zu einer positiven Veränderung dieses Prozesses führen.

Gerade die Werte, die die Alltäglichkeit der Frauen bestimmen, das Reich der Notwendigkeiten, das „no man's land“ („espacio de nadie“, *Gloria Andaya*, CEPAL 1989: „Women in the 1990s: cultural aspects of their participation“), wird als ein sinn- und lebensstiftender Bereich verstanden; die kulturellen Werte, die im Raum des „Hauses“ verborgen sind, können, werden sie sichtbar gemacht, deutlich machen, daß Entwicklungsprozesse nicht einlinig, nicht homogen sind, vielmehr vielfältig, aus vielen unterschiedlichen kleinen Schritten zusammengesetzt sind. Die Bedeutung von interpersonalen Beziehungen, von Subjektivität, eine Offenheit für Pluralität, für die Perspektivität, Fragmentarität und Zerbrechlichkeit des Lebens, eine die soziale Struktur einer Gesellschaft tragende „demanda de comunidad“ („Forderung nach Gemeinschaft“, *Norbert Lechner*) wird in den an die Lebenswelt der Frauen geknüpften Werten ausgedrückt.

Gerade hier, im Bereich des Alltäglichen, werden die „großen Debatten“ ausgetragen (SERNAM, Chile). „Das Heroische besteht genau darin, zu leben, Träume und Wünsche mit der Praxis des Alltäglichen zu verbinden. Dieses Heroische ist nicht schön: es besteht genau darin, die Verbindung des Schönen mit dem Häßlichen zu akzeptieren, die Ambiguitäten und Widersprüchlichkeiten zu erkennen und im Ausgang von dieser Spannung kreativ zu sein“ (*Teresa Valdés/Marisa Weinstein*, *Mujeres que sueñan*, Flacso 1994).

Das feminine Element in der lateinamerikanischen Kultur

Als Ziel der Entwicklungsprogramme der Zukunft geben die Expertenkommissionen von CEPAL und FLACSO auf diesem Hintergrund vor allem das Recht zur freien Ausübung der „ciudadanía“ (Bürgerrechte) von seiten der Frauen an; „empowerment“ der Frauen im privaten und öffentlichen Leben, ihre völlige Eingliederung in den Entwicklungsprozeß werden gefordert, wobei Entwicklung mit sozialer Gerechtigkeit und Demokratie einhergehen muß. Als weitere Themen im Blick auf den Entwicklungsprozeß der Frau nennt das „regionale Aktionsprogramm 1995–2000 für die Frauen in Lateinamerika und der Karibik“ (CEPAL, UN, November 1994): Zugang zu Erziehung, Gesundheit, Wohnung; eine gerechtere Einkommensverteilung; das Thema der Gewalt in der Familie (vgl. die Studien von *Soledad Larraín Heiremans*, *Violencia puertas adentro*. La mujer golpea-

Brennende Fragen – mutige Antworten



NEU

224 Seiten, gebunden
mit Schutzumschlag,
DM 36,- / öS 281,- / SFr 36,-
ISBN 3-451-22776-2

Brennende Fragen aus dem Munde eines großen Theologen – Antworten voller Erfahrungen und widerspenstiger Hoffnung.

Herbert Haag äußert sich in diesem Buch zu brennenden Fragen in der Kirche.

Er nimmt Bezug zu aktuellen Themen:

Abschied von der Priesterkirche –
Unauflöslichkeit der Ehe –
Menschenrechte – Das freie Wort in
der Kirche – Neue Strukturen.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

da, Santiago de Chile 1994); Abtreibung (Lateinamerika ist der Kontinent, der die meisten heimlichen Abtreibungen aufweist); Empfängnisverhütung; Familie und Frauenarbeit.

Gerade hier kommt die *Relektüre und Rekonstruktion der Geschichte* aus der Perspektive der Frauen besondere Bedeutung zu. Kulturgeschichtliche und anthropologische Arbeiten (u. a. von *Sonia Montecino*, *Milagros Palma*) zeigen vor allem anhand einer kritischen Lektüre des lateinamerikanischen „Marianismus“ und der Symbolik und Allegorie des Mutterbildes die Bedeutung des femininen Elementes im Prozeß der Ausgestaltung der einzelnen kulturellen Lebensformen in Lateinamerika, der Suche nach einer lateinamerikanischen Identität auf. Gerade der Frau kommt über die einzelnen geschichtlichen Epochen und deren Diskrepanz hinweg die identitätsstiftende Kraft zu; in ihr liegen die „Energien...“, mittels derer jeder einzelne weiter vorankommen kann, auf vielfältigen neuen Wegen für die Menschheit... wird das Volk transformiert und erneuert. Und die am Rand der sozialen Ordnung stehen, insbesondere die Frauen, können Symbole für eine gute Art und Weise zu leben schaffen“ (*Diego Irurozaval*). Daran kann auch eine Theologie aus der Perspektive der Frau anknüpfen.

Aus der Perspektive der Frau stellt sich die „Begegnung“ der lateinamerikanischen Kulturen mit Europa als Geschichte einer Eroberung dar, als Akt der Gewalt und Vergewaltigung; die Frau ist die „chingada“ (*Octavio Paz*), die „aufgerissene“, eroberte und vergewaltigte Frau, aber auch die Frau, die, wie Malinche, die Geliebte von *Hernán Cortés*, ihr Volk an den weißen Eroberer verrät. Es beginnt der Prozeß der Mestizierung, von *Octavio Paz* als Verlust der Identität beschrieben, als unstete, im Grunde sinnlose Suche nach dem verlorenen Paradies. Der Mestize ist der „roto“, der vaterlose, ziellos umherirrende Vagabund. Genau hier setzen die kulturanthropologischen Arbeiten aus feministischer Perspektive an: Nicht Negierung der Mestizierung, sondern allein deren Affirmation – in aller Gebrochenheit und „Ungeschminktheit“ – kann in die Zukunft weisen, identitätsstiftend sein: „Es geht weder darum für die Mutter (für das indigene Element) zu optieren noch für den Vater (für das europäische Element), sondern vielmehr darum, die Synthese beider zu wählen, die wir sind: d. h. mündliche und aufgeklärte Tradition zu verbinden, das Wort und den Text, den Ritus und Mythos, und uns so als Mestizen zu affirmieren, die mit ihrem Ursprung Frieden gemacht haben“ (*Sonia Montecino*, *Madres y Huachos, Alegorías del mestizaje chileno*, Santiago 1994).

Das Mutterbild prägt die Mestizenkultur

Die Frau konstituiert sich in dem Prozeß der Kulturmischung und des religiösen Synkretismus vor allem als *Mutter*, als alleinstehende Mutter, der Mann als „huacho“ – als Waisenkind, Sohn einer Indianerin, in einer fast inzestuösen Beziehung auf die Mutter bezogen, ein vaterloser Mestize; der

Sohn kann kein reales Bild des Vaters ausbilden, identifiziert sich nicht als Mann, sondern als Sohn einer Mutter. Beide, die Mutter und der Mestize sind vom Bild des „Otro ausente“ („des fehlenden Anderen“, des Vaters) gefangen genommen (*Sonia Montecino*, vgl. auch *Petro Morandé*). Die Stelle des fehlenden Vaters wird durch die mächtige und gewalttätige Gegenwart des „caudillo“, „guerillero“ und „macho“ ersetzt.

Der Vater übt so – abwesend – weiterhin in Form der politischen, militärischen... Macht Gewalt aus, vor allem als Gewalt über den Körper der Frauen, indem er ihr Leben als Leben im Raum des „Hauses“, des Privaten strengstens reglementiert – ein Leben des Verzichts, in der „Unsichtbarkeit“. Vorbild für viele Frauen war u. a. die Gestalt der Ägypterin Maria, eine Büsserin des 6. Jahrhunderts; bis ins 20. Jahrhundert zirkulierten volkstümliche Versionen ihres Lebens in ländlichen Gemeinden Chiles, wie Studien von *Max Salinas* zeigen.

Auch auf religiöser Ebene kommt dem Element des Weiblichen besondere Bedeutung zu. Die Konquista bedeutete das Ende der männlichen Gottheiten der präkolumbinischen Götterpaare, die weibliche sakrale Figur gewinnt an Bedeutung. Symbol dafür ist Maria, deren Verehrung sich mit Elementen der Maya-, Quechua-, Mapuche- usw. Religionen mischt und zu einem *religiösen Synkretismus* führt. Maria wird mit Pachamama, der Erde, der Fruchtbarkeit, identifiziert. Das Weibliche wird zum bedeutendsten religiösen Symbol, das das neue Ethos der Mestizenkultur prägt. Es wird vor allem zu einem Symbol, das den lateinamerikanischen Ursprung und damit die Identität klärt, „Kinder einer indianischen Mutter und eines spanischen Vaters zu sein“ (O. Paz., S. Montecino).

Der Indio *Juan Diego*, der die Botschaft Marias auf dem Tepeyac, dem heiligen Berg Mexikos, erhält, erfährt sich als Kind der Virgen de Guadalupe, das mexikanische Volk affirmiert seine Mestizenidentität gerade über die Verehrung Marias, Maria begleitet den Befreiungskampf von den Spaniern. Im Wallfahrtszentrum La Tirana im Norden Chiles wird die „China“, die „nūsta“, die Inkaprinzession, als Jungfrau La Tirana verehrt, sie wird zum Symbol der neuen – weder indianischen noch spanischen – Gesellschaft: Gerade ihre Liebe zum Spanier erlaubt es ihr, ihre eigene Kultur zu überschreiten, sie wird zum „Bild der Mestizengesellschaft“ (*Lautaro Nunöz*).

Der „Marianismus“, der sich in den großen Marienzentren von Guadalupe/Mexiko (1531), Andacollo/Chile (1584), Caacupé/Paraguay (1603), Titicaca/Bolivien usw. ausdrückt, wird oft als Gegenbild zum lateinamerikanischen Machismus gezeichnet, doch ist das Mariensymbol – auch als identitätsstiftendes Symbol für die Frau – in sich ambivalent; die Gefahr der Vermittlung eines repressiven Frauenbildes besteht (vgl. die erste Analyse zum Marianismus in Lateinamerika von *Evelyn Stevens*), auf der anderen Seite die Gefahr der Mythifizierung des Mütterlichen, die Deifizierung Marias, Maria ist nicht die Frau, die vor dem Kind kniet, das maria-

nische Element dominiert über das christologische. Andererseits scheint in der Volksreligiosität, wie auch die neueren Arbeiten zur Mariologie herausstellen, ein positives, befreites Frauenbild durch; Maria steht auf der Seite der Unterdrückten, die das Kreuz des armen Volkes auf sich nehmen und Schritte in die Zukunft, dem Leben zuliebe, wagen (*Consuelo del Prado*). Maria, vor allem die Maria des Magnificat, ist das „authentische Gesicht Gottes, ein wahres Zeichen des Lebens und der Auferstehung der Welt“ (Max Salinas), Maria wird als die Mutter verehrt, die vor den „Richtern, Kolonialherren, Dieben und Plünderern beschützen soll“ (*Guamán Poma de Ayala*), sie ist die „Mutter des Lachens“, das sich in den das Leben feiernden Tänzen vor den Marienheiligümern seinen Ausdruck verschafft. (Von der offiziellen Kirche wurden die religiösen Tänze, z. B. auf dem 6. Konzil von Lima 1772, verboten.)

Das Mutterbild, die Mutterallegorese bestimmt, in einer tiefen Schicht des Erlebens, die Identität der Frauen – und Männer – der Mestizenkultur Lateinamerikas; der Vater ist der „errático“, der gitano“ (der Vagabund, Zigeuner); bis heute ist das Kind oft, bedingt durch häufige Migrationen in den Minengebieten und landwirtschaftlich intensiv genutzten Zonen Lateinamerikas, „huacho“, Sohn einer Mutter, ohne den Vater zu kennen. Die Vielzahl der Haushalte in den Händen der Frauen spricht dafür. Genau diese, die Geschichte, das kulturelle Ethos bestimmende, aber unsichtbare Präsenz der Frau, des Weiblichen, wird in den jüngsten kulturanthropologischen Arbeiten aus feministischer Perspektive „ins Wort geholt“.

Theologische Arbeit aus der Perspektive der Frau

Im Durchbrechen der Tabus können Schein und Maske der Mestizenkultur aufgedeckt werden, die doppelte Moral, die heute angesichts der in der öffentlichen Debatte präsenten Themen von Abtreibung und Scheidung, innerfamiliärer Gewalt, immer wieder durchbricht. In der „Vergewaltigung des geltenden Wortes des Gesetzes“ (*Sonia Montecino/Milagros Palma*) kann die maskierte Gesellschaft aus ihrer Lüge befreit werden, ist ein Weg zu einer wirklich „neuen Welt“, einer erwachsenen Gesellschaft möglich. Der Mestize, der „huacho“, das ewige Kind, wird zum Mann. Erste Schritte der Affirmation und Sichtbarmachung dieser Mestizenidentität zeigen sich in den vielfältigen Frauenbewegungen, den Madres de la Plaza Mayo in Argentinien, den Pro-Vida-Bewegungen in Chile. Die „Mutter“ überschreitet den Raum des Privaten, wagt den Schritt in die Öffentlichkeit hinein, ihr Wort, ihre wirkliche Gegenwart (dem „Körper“ kommt in allen Diskussionen besondere Bedeutung zu) stellt die Kultur des Scheins symbolisch in Frage. Die Frau tanzt die „cueca sola“ (der Tanz der Befreiungsbewegungen in Chile) und baut die „madre-patria“ wieder auf, wagt den Blick in die Zukunft.

Die theologische Arbeit von Frauen in Lateinamerika ist si-

cher zunächst eine Theologie im Prozeß, eine in Entstehung begriffene Reflexion, die aus der konkreten Arbeit der Frauen, ihrem Kampf um ein menschenwürdiges Leben erwächst, aus dem Leben entsteht und auf das Leben bezogen ist. Sie ist weisheitlich, versteht sich als Gabe Gottes, ist eine Theologie der Katechetinnen, der Ordensfrauen, die in den Basisgemeinden arbeiten und in aller Lebenskonsequenz die Option für die arme Frau getroffen haben, eine Theologie, die – wie die mittelalterlichen Frauenbewegungen – aus der Bibellektüre die Kraft ihres evangelischen Aufbruchs schöpft.

Die theologische Arbeit hat zumeist keinen „universitären“ Charakter, sie wird in kleinen Zentren, oft mit ökumenischer Ausrichtung gebündelt (in Santiago das „Centro ecumenico Diego de Medellín“, in Lima das „Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán“, die Gruppe „Talitha Cumi“ in Lima, die Gruppe KUNAITE an der Nossa Senhora da Assunção-Universität in São Paulo). Seit dem ersten Treffen von Theologinnen in Mexiko („Mujeres para el diálogo“) im Oktober 1979 (im Zusammenhang mit der dritten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla) kommt es zu regelmäßigen Tagungen lateinamerikanischer Theologinnen, die wichtige Wegzeichen der Arbeit darstellen, Themen und Methodik klären, aber auch für die Vielfalt der theologischen Arbeit zeugen. Die einzelnen Tagungen (Buenos Aires 1985; Oaxtepec/Mexiko 1986; Rio de Janeiro 1993) stehen unter dem Schirm von EATWOT, der ökumenischen Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen (1983 wurde die Frauenkommission der EATWOT gegründet, die von *Elsa Támez* koordiniert wird).

Gerade auf der letzten Tagung in Rio de Janeiro wurde immer mehr deutlich, daß die theologische Arbeit der Frauen in sich selbst eine spannungsreiche und plurale Bewegung darstellt. Gemeinsam ist die Option für die Frau, vor allem für die arme Frau. Je nach wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Situation der Regionen Lateinamerikas kristallisieren sich unterschiedliche inhaltliche Schwerpunkte heraus, eine mehr an der Theologie der Befreiung orientierte feministische Theologie in Zentralamerika (vgl. vor allem das Institut DEI in Costa Rica, die Arbeiten von *Elsa Támez/Costa Rica* und *María Pilar Aquino/Mexiko*), eine Theologie der Kulturen, im Dialog mit indigenen Traditionen, in der das Thema der Ökologie von Bedeutung ist in andinen Regionen Ecuadors und Perus (z. B. *Aurora Lapidiera, Consuelo del Prado*), aber auch in Brasilien, hier in Verbindung mit der Befreiungsthematik und der Option für die Armen (z. B. *Ivone Gebara, Ana María Tepedino*).

Spannungen und kontroverse Antworten werden vor allem anhand der notwendigen Definition des ekklesiologischen Ortes deutlich. Neben einer langsamen Eingliederung in theologische Fakultäten katholischer Universitäten (vor allem in Brasilien, z. B. *María Clara Bingemer*) und der Zusammenarbeit mit regionalen Bischofskonferenzen steht auf der anderen Seite ein „postchristlicher Feminismus“, der den Kontakt mit den christlichen Kirchen nicht mehr sucht (vgl. z. B. die lateinamerikanische Zeitschrift für Ökofeminismus „Conspirando“, Santiago de Chile).

Form und Inhalt der theologischen Arbeit drücken sich in einer *Vielgestalt von Sprachformen* aus, die vor allem der Komplexität des Lebens gerecht werden will: Prophetie, Gesang der Hoffnung, Klagelied, Rat, Erzählung usw. Die Methodik der Arbeit steht der Befreiungstheologie nahe, die Arme ist der konkrete Ort der theologischen Reflexion; gefragt wird in aller Radikalität, wie die Fülle des Lebens Gottes denen angesagt werden kann, die die Grenzerfahrung des Überlebens, des Kampfes gegen die alltägliche Erfahrung des Todes machen. Gleichzeitig wird der Ausgangspunkt der Theologie der Befreiung jedoch erweitert, der Kampf um Leben und Tod wird nicht nur in den „großen Ereignissen“ der Geschichte ausgetragen, sondern auch im Bereich des Privaten, der Alltäglichkeit, den interpersonalen Beziehungen, Sexualität, Familie, Erziehung (vgl. hier die epistemologischen Arbeiten von *María Pilar Aquino*).

Vor diesem Hintergrund setzt die theologische Reflexion von Frauen in Lateinamerika immer beim Leben und Gelebten an. Gerade durch die Einbeziehung der Momente von Alltäglichkeit, Leiblichkeit und konkreter Lebensgeschichte in die Ausgestaltung des „intellectus fidei“ kann der in der Theologie immer noch latent vorhandene Dualismus von Leib und Seele/Geist überwunden werden. Die theologische Arbeit der Frauen weist darin den Weg zu einer wirklichen Theologie der Inkarnation, der Affirmation des Lebens – und dies gerade in einem Umfeld des „Todes“, von Gewalt mit den unterschiedlichsten Gesichtern, deren stärkster Ausdruck das Gesicht der Armut, der armen Frauen ist. Dieses Gesicht ist Christusikone, die Entäußerung und Inkarnation Gottes wird zur Gegenwart und in ihm wird Menschsein in

seiner ganz konkreten Geschichte und in seinen unterschiedlichsten kulturellen Lebensformen wahr. Kontingenz, Fragmentarität und darin auch Sündhaftigkeit und Schuld des Menschen werden in ihrer Tiefe ernst genommen – dies aber am Leitfaden des Lebens und einer wahren Annahme der grundlegenden Ambiguität des Lebens und „wirklichen Komplexität des Menschlichen“. Leben wird als Gleichzeitigkeit von Unterdrückung und Befreiung, von Schuld und Gnade erfahren.

Gerade in der beständigen Konfrontation mit dem lebendigen Wort Gottes selbst, in der Bibelarbeit ist die Theologie der Frauen Lateinamerikas ein kreativer Beitrag zum Prozeß der Neuschöpfung der theologischen Tradition, in der die Erfahrung des Heiligen in der Alltäglichkeit, die Erfahrung der Bedeutung und Notwendigkeit der Erlösung, des alltäglichen Verzeihens, Ausdruck der Feier des Lebens ist. „Wenn wir auf das Gesamt der Geschichte der Armen Lateinamerikas schauen, insbesondere der letzten Jahre, können wir uns fragen, wie es möglich ist, von einer neuen Zukunft zu sprechen, wenn in den meisten Ländern die Zahl der Armen zugenommen hat, Armut und Angst sich vervielfältigt haben und Ungerechtigkeiten jeglicher Art tägliches Brot der Armen sind. Wie ist es möglich, die Hoffnung auf Gerechtigkeit, die Sehnsucht nach Liebe in ihrem Exil zu besingen? Wir haben mehr Gründe zu weinen als aus wahrer und tiefer Freude zu lachen! Und doch – wir Frauen hoffen auf eine neue Zukunft, und diese Hoffnung ist im Herz unseres Lebens wie ein lebendiger Hauch verwurzelt, der dem Leben seine Richtung, seinen Sinn und seine Dichte gibt“ (*Ivone Gebara*).
Margit Eckholt

Vor einer neuen Phase?

Die katholische Kirche als ökumenischer Partner

Das vielfältige ökumenische Engagement der katholischen Kirche fußt auf den Dokumenten des Zweiten Vatikanums; seine Grundpfeiler sind das theologische Gespräch über trennende Lehrfragen und die praktische Zusammenarbeit mit den anderen Kirchen. Für die nächsten Monate ist eine Enzyklika Johannes Pauls II. angekündigt, die sich mit der ökumenischen Position der katholischen Kirche vor allem im Blick auf die Ostkirche befassen soll. Sie wird ein wichtiges Indiz dafür sein, ob der katholische Ökumenismus in eine neue Phase tritt.

Im November 1994 war es dreißig Jahre her, daß das Zweite Vatikanum zum Abschluß seiner dritten Sitzungsperiode zusammen mit der Dogmatischen Konstitution über die Kirche und dem Dekret über die katholischen Ostkirchen auch das *Dekret über den Ökumenismus* feierlich verkündete. Bei der Schlußabstimmung am 21. November 1964 gab es nur elf Neinstimmen: „Eine solche einmütige Zustimmung zu einem so neuartigen Schema hatte noch zu Beginn des Konzils

kaum jemand für möglich gehalten“ (*Werner Becker*, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil II, S. 39). Das Dekret „Unitatis redintegratio“ bedeutete den offiziellen Eintritt der katholischen Kirche in die ökumenische Bewegung und damit die Abkehr von der Konzeption, wonach Einheit nur durch die Rückkehr der getrennten Christen zur katholischen Kirche mit ihrer Glaubenslehre, Sakramenten und Amt, vor allem dem Papstamt, möglich sei.