

*Margit Eckholt*

## „Frauen-Kirche“ in Lateinamerika

Zur Stellung von Frauen in Gesellschaft und Kirche Lateinamerikas

Unter weltkirchlichen Gesichtspunkten ist die lateinamerikanische Kirche zu einem immer wichtigeren Teil der katholischen Kirche geworden, machen die lateinamerikanischen Katholiken doch rund 46 Prozent der Katholiken weltweit aus; zudem nimmt der prozentuale Anteil zu, auch wenn Lateinamerika nicht mehr als der „katholische Kontinent“ schlechthin bezeichnet werden kann. Seit den 80er Jahren macht Lateinamerika, mitbedingt durch die globalen Veränderungen weltweit, einen immensen Wandlungsprozeß durch, in den auch die katholische Kirche miteinbezogen ist und der für die Kirche eine stärkere „Pluralisierung“ bedeutet.

Seit dem Konzil und der Zweiten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) verschaffen sich immer mehr „Stimmen“ in der lateinamerikanischen Kirche Gehör: Laien, Männer und Frauen, in den letzten Jahren die indianische und afroamerikanische Bevölkerung des Kontinents. Zu dieser Pluralisierung „nach innen“ kommt eine Pluralisierung „nach außen“, die die Stellung der lateinamerikanischen Kirche in der Gesellschaft zunehmend verändert: Auf der einen Seite machen sich mit den Medien und globalen Informations- und Kommunikationstechnologien erhebliche Säkularisierungsprozesse breit, auf der anderen Seite wachsen christliche und parareligiöse Sekten vor allem in den mittelamerikanischen Ländern und in Brasilien erheblich, das religiöse „Angebot“ vervielfältigt sich, die katholische Kirche wird nicht mehr als die ausgezeichnete Sinnträgerin angesehen; ihre Stimme als Verteidigerin von Menschenwürde und Menschenrechten kann sich nicht mehr wie in Zeiten der Diktaturen der 60er und 70er Jahre zu Gehör bringen.

Die Frauenfrage ist wichtiger Teil dieses Wandlungsprozesses in der lateinamerikanischen Kirche; Frauen werden in neuer Weise in dieser pluralistischen Situation in der Kirche in Lateinamerika „sichtbar“. Dabei nähern sich frauenspezifische Fragestellungen sicher in einigen Punkten der Situation von Frauen der nordatlantischen Welthemisphäre; in der Tiefe wirken jedoch kulturelle Faktoren nach, die ein anderes Licht auf die Frauenfrage in Lateinamerika werfen. Hinzu kommt als wesentlicher Differenzpunkt die wirtschaftliche und soziale Situation, die für die meisten Frauen in Lateinamerika Armut, Marginalisierung und Ausgrenzung bedeutet. Von Frauen in Lateinamerika zu sprechen heißt vor allem, die armen – marginalisierten und ausgegrenzten – Frauen im Blick zu haben.



In Lateinamerika nimmt auch am Ende der 90er Jahre – trotz Eingliederung in den Weltmarkt und Überwindung der „verlorenen Dekade“ der 80er Jahre – die Armut zu. Nach Schätzungen der Weltbank und der Wirtschaftskommission der Vereinten Nationen für Lateinamerika (CEPAL) zählen 40 Prozent der Bevölkerung zu den Armen, ein Großteil davon sind Frauen und Mädchen, die in den Randzonen der Städte, auf dem Land, in indianischen Gemeinden leben und von den wirtschaftlichen, politischen, kulturellen Entwicklungen ausgeschlossen sind. Diese Situation hat auch Einfluß auf theologische Reflexionen zur Frauenfrage in Lateinamerika. Viele Frauen sind durch die Mitarbeit in Basisgemeinschaften, in Organisationen der Gesundheitsvorsorge, in Menschenrechtskommissionen, in Frauenselbsthilfegruppen usw. in Anspruch genommen; die unmittelbaren Bedürfnisse des Überlebens und die zeitintensive pastorale und soziale Arbeit lassen keine – oder nur wenig – Zeit für „theoretische“ Reflexionen, für die zudem nur wenige Frauen qualifiziert sind. Erst langsam hat seit den 80er Jahren eine theologische Arbeit von Frauen in Lateinamerika eingesetzt.

In den folgenden Überlegungen soll der Stellung der Frau im lateinamerikanischen Katholizismus der Gegenwart nachgegangen werden; es ist eine Annäherung aus deutscher Perspektive, die vor dem Horizont des Weltkirche-Werdens angestellt wird und die versucht, die Grenzen des eigenen Kontextes im Gespräch mit dem „Anderen“ und „Fremden“ aufzusprengen. Viele der Überlegungen sind aus Gesprächen mit Frauen in verschiedenen lateinamerikanischen Ländern erwachsen<sup>1</sup>; nur wenige Momente können genannt werden, ausgespart ist vor allem ein Blick in die Geschichte von Kirche und Katholizismus in Lateinamerika. Die Überlegungen zielen auf die neue „Sichtbarkeit“ der Frauen in der lateinamerikanischen Kirche, auf ihren Aufbruch aus privaten Räumen in den Bereich des „Öffentlichen“, wie Maria Clara Bingemer diesen Weg beschreibt<sup>2</sup>.

Zunächst wird der Aufbruch der Frauen in die lateinamerikanische Frauenbewegung eingeordnet, es wird auf das Frauenbild in Lateinamerika eingegangen, die neuen Bereiche des „Öffentlichen“ in der katholischen Kirche werden dann auf dem Hintergrund der theologischen Entwicklungen der Nachkonzilszeit in Lateinamerika skizziert. Gerade auf dem Hintergrund dieser weltkirchlichen Perspektive kann deutlich werden, daß auch unsere Überlegungen zur Ausbildung von neuen Diensten und Ämtern in der Kirche in der konkreten Wirklichkeit verankert sein müssen, daß sie sich an den Zeichen der jeweiligen Zeit orientieren und in einen je spezifischen geschichtlich-kulturellen Kontext eingebunden sind.

### Zur Frauenbewegung in Lateinamerika

Die jüngere Frauenbewegung in Lateinamerika versteht sich vor allem als Teil einer größeren sozialen Bewegung; sie war seit den 60er Jahren durch den Kampf



um Menschenrechte geprägt, um das Recht auf ein menschenwürdiges Leben unter politischen Diktaturen, in Situationen von Armut, Not, in den Randzonen der großen Städte oder auf dem Land. Gerade in Situationen extremer Armut kam es zur Ausbildung eines neuen politischen und sozialen Bewußtseins vieler Frauen: Sie nahmen in Armenvierteln den Kampf auf um Wasser, Strom, um Schulbildung ihrer Kinder, um medizinische Versorgung. Zum großen Teil in Verbindung mit Projekten der „educación popular“ (Volkserziehung) und mit kirchlichen Basisgemeinden entstanden Frauengruppen, in denen viele Frauen ihre Situation von Armut und Unterdrückung thematisieren konnten und zu neuem Selbstbewußtsein fanden.

Auch wenn die größere soziale Bewegung seit Mitte der 80er Jahre immer mehr abbröckelt, so gehört die Arbeit der Frauen in den verschiedensten Basisbewegungen bis heute zu einem wichtigen Bestandteil basisorientierter sozialer und politischer Arbeit; dazu zählen zum Beispiel die „comedores populares autogestionarios“ (selbstverwaltete Volksküchen), in denen nichtstaatliche und kirchliche Organisationen zusammenarbeiten: Bewegungen zum Schutz der Kinder oder gegen Gewalt gegen Frauen, die Gruppen alleinerziehender Mütter usw. Gerade weil diese Frauenbewegung aus der breiteren sozialen Bewegung heraustritt, werden die Frauen in neuer Weise sichtbar und die Frage nach ihrer Teilhabe an der „Macht“ auf staatlicher, politischer und wirtschaftlicher Ebene stellt sich neu<sup>3</sup>.

In den 60er und 70er Jahren, zur Zeit der Militärdiktaturen, hat die Frauenbewegung für viele Frauen „Räume“ außerhalb der existierenden, von der Diktatur vorgegebenen politischen und gesellschaftlichen Strukturen geschaffen; auf politischer oder staatlicher Ebene waren Frauen nicht sichtbar. Die Frauen bildeten einen Großteil der Mitglieder der „organizaciones económicas populares“ (wirtschaftliche Basisorganisationen), der „juntas de vecinos“ (Nachbarschaftsgruppen); sie organisierten sich in vielen Selbsthilfegruppen, Frauenhäuser wurden gegründet<sup>4</sup>.

Gerade in Situationen großer Unterdrückung hat sich eine neue „Kultur der Emanzipation“ herausgebildet, die Gewalt und Tod zu denunzieren gelernt hat. Dafür stehen die Mütter der „Plaza de Mayo“ in Buenos Aires, die bis heute unermüdlich die Suche nach den „Verschwundenen“ einklagen, die Frauen Chiles, die die Verletzung der Menschenrechte in den Jahren der Militärdiktaturen eingeklagt haben; dafür steht die Indianerin Rigoberta Menchú (Guatemala) und der Kampf der indianischen Frauen um ein menschenwürdiges Leben und um ihre Rechte, dafür steht die Arbeit von unzähligen Ordensfrauen und Laien in den kirchlichen Basisorganisationen.

Gerade aufgrund des schwierigen Übergangs zur Demokratie und der faktisch oft aus Zeiten der Diktatur herrührenden politischen Strukturen ist der Weg in eine „Sichtbarkeit“ und eine Teilhabe an der Macht – was einigen Frauen in ver-



schiedenen gesellschaftlichen und politischen Bereichen in den letzten Jahren gelungen ist – nicht einfach, und es gilt heute, die vielen Möglichkeiten, die sich Frauen in den „unsichtbaren“ Räumen angeeignet haben, zu verteidigen und ihnen zu einer neuen Öffentlichkeit zu verhelfen. Ein Großteil der Schwierigkeiten auf diesem Weg liegt an kulturellen Faktoren, die tief im lateinamerikanischen kollektiven Bewußtsein verankert sind, auch an der Selbsteinschätzung der Frauen, einem Frauen unterschiedlicher sozialer Schichten prägenden negativen Selbstbildnis.

Die Frauenbewegung heute stößt zudem immer mehr auf die „Ungleichzeitigkeiten“ in der Stellung der Frau in der lateinamerikanischen Gesellschaft. Wenn es um Teilhabe an „Macht“ geht, werden die Klassen- und Rassenunterschiede zwischen den Frauen und die Brüche in den verschiedenen Lebenswelten von Frauen deutlich. Zu Macht und Einfluß gelangen zumeist „weiße“ Frauen aus der Oberschicht oder oberen Mittelschicht, die Zugang zu Bildung, zu einflußreichen politischen und wirtschaftlichen Kreisen haben. Davon ausgeschlossen sind bis heute indianische Frauen, Schwarze und Mestizinnen; auf dem Arbeitsmarkt sind sie vor allem im informellen Sektor präsent, in rechtlich und sozial ungesicherten Positionen, sie verdienen im Durchschnitt 40 Prozent weniger als ihre männlichen Kollegen. Ihre Armut wird oft durch ihre familiäre Situation verschärft; ein Großteil der Frauen, die in den Randzonen der Städte leben – oft bis zu einem Drittel –, sind Alleinerziehende oder können sich aufgrund von Arbeitslosigkeit, Alkoholismus, Drogen nicht auf den Mann als „Ernährer“ und Partner bei der Familienarbeit verlassen.

Die Frauenbewegung in Lateinamerika wird sich so zunehmend ihrer Komplexität bewußt. Nur wenige Frauen in Lateinamerika sind der Schicht zuzurechnen, die den Frauenbewegungen europäischer oder nordamerikanischer Prägung in ihrer Forderung einer „Sichtbarkeit“ der Frauen in Gesellschaft, Politik, Wirtschaft und Kirche nahesteht. Ein anderer Teil der Frauen – dazu gehören vor allem Frauen, die den kirchlichen Basisgemeinschaften verbunden sind und aus der Befreiungs- und Erlösungsbotschaft des Evangeliums heraus eine „Option für die arme Frau“ getroffen haben – kämpft wie Rigoberta Menchú um neue „öffentliche“, „sichtbare“ Räume für Frauen, die aus der Prophetie und Utopie des Evangeliums heraus eine neue Gesellschaft schaffen. Dabei muß die Frauenbewegung in ihren unterschiedlichen Schattierungen in einer zutiefst „machistischen“ Gesellschaft bis heute – und dies im Unterschied zum nordatlantischen Raum – gegen ihr negatives Bild in der Gesellschaft und um wirkliche Anerkennung kämpfen. Die Frauenbewegung in Lateinamerika setzt darum bei einer ganzheitlicheren Sicht an, sie versteht sich als Teil eines größeren Ganzen, Frauen und Männer kämpfen gemeinsam um ein gelingendes Zusammenleben in gerechten Strukturen.



## Frauenbild und Frauenbildung in Lateinamerika

In Gesprächen mit Ordensfrauen, Sozial- und Pastoralarbeiterinnen, die Frauen begleiten, Frauenarbeit in den Randzonen der großen Städte oder kleineren Gemeinschaften auf dem Land leisten, wird deutlich, daß viele Frauen – zumeist der unteren Schichten – ein sehr negatives Selbstbild haben. Es liegt zu einem großen Teil in ihrer unzureichenden Bildung begründet, ist aber auch, in einer tieferen Schicht des Erlebens, durch sozio-kulturelle und auch religiöse Faktoren bestimmt, die aus der geschichtlichen Erfahrung Lateinamerikas, der „conquista“, und der mit ihr verbundenen Eroberung und Unterdrückung der Frau herrühren. Die Frau ist die „Eroberte“, der in der Geschichte in vielen Formen Gewalt ange-tan worden ist, sie ist aber auch die Frau, die wie die Indianerin Malinche zur Verräterin wurde, ihr Volk den Spaniern ausgeliefert hat. So wurde sie in doppelter Weise mißachtet, von ihrem Volk aufgrund des Verrats, von den Spaniern als leichte „Beute“, in sexueller Hörigkeit und als billige Arbeiterin gehalten.

Hinzu kommt, daß aus dem barocken katholischen Spanien ein Frauenbild nach Lateinamerika transportiert worden ist, das die Frau an den „privaten“ Raum des Hauses bindet, sie als Mutter verehrt, jedoch nicht als gleichberechtigte Partnerin des Mannes achtet. Wie Octavio Paz in seinem „Labyrinth der Einsamkeit“ haben in den letzten Jahren zahlreiche Wissenschaftlerinnen aus kultur-anthropologischen und geschichtlichen Gesichtspunkten diesen „Machismo“ in der Tiefe des kollektiven Bewußtseins in Lateinamerika aufgearbeitet. Gerade in seiner – offenen oder verdeckten – Gewalt Frauen gegenüber will der Mann sich als Mann beweisen, im Grund ist er jedoch der „heimatlose Mestize“, der unter seinem gewalttätigen und erobernden Vater leidet und das Kind bleibt, das an seine Mutter gebunden ist. Dem entspricht als Pendant ein Frauenbild, das sich vor allem am Vorbild der demütigen, empfangenden und passiven Maria orientiert. Nur wenige Frauen in der Geschichte konnten sich davon befreien, und viele Versuche der Emanzipation scheiterten letzten Endes, so wie bei Sor Juana Inés de la Cruz (1647–1694), der mexikanischen Hieronymitinnenschwester, der zunächst der Raum des Klosters Freiheit für ihr wissenschaftliches und literarisches Arbeiten bot, die sich jedoch auch hier der Gewalt der Kirche unterstellen mußte und diese Arbeiten aufgab<sup>5</sup>.

Mit diesen geschichtlichen Faktoren hängt die bis heute negative Selbsteinschätzung von Frauen und auch die ambivalente Haltung Frauen gegenüber zusammen – „Verehrung“ und „Verdammung“ der Frau in einem –, eine Ambivalenz, mit der Frauen aller Bildungsschichten zu kämpfen haben, wenn es um eigene Positionen, den Kampf um Arbeitsplätze oder auch um Frauenbildung und Frauenarbeit in den Randzonen der Städte geht. Sicher haben Frauen aller Schichten damit zu kämpfen, stärker ausgesetzt sind ihr jedoch Frauen niederer Bildungsschichten, auf dem Land und in den Randzonen der Städte, die sich im



Kampf um das alltägliche Überleben aufreißt und ihre Benachteiligung zudem aufgrund ihrer Rasse und Klasse erfahren. Es sind vor allem Frauen, Mestizinnen und Indianerinnen, die in die Städte gezogen sind, deren traditionelle Rollen und oftmals auch starke Positionen in ihren Gemeinschaften auf dem Land aufbrechen und deren Identität sich im Zusammenstoß von Mythen und moderner Säkularität neu definieren muß<sup>6</sup>.

Bis in die kirchlichen Gemeinschaften wirkt diese Ambivalenz im Frauenbild hinein. Gerade Frauen auf dem Land und in den Randzonen der Städte, die gelernt haben, Verantwortung in ihren Gemeinden zu übernehmen, in Selbsthilfegruppen, Katechese oder Frauenarbeit, setzen sich selbst – bewußt oder unbewußt – vor allem bei größeren oder kleineren Entscheidungen in der Gemeinde in Abhängigkeit vom Priester oder männlichen Gemeindeleiter. Sie haben das Bild des „Padre“, eine ideale Vaterfigur internalisiert, die sie selbst am eigenständigen Arbeiten hindert. Hinzu kommt eine negative Einschätzung eigener Fähigkeiten, die in der religiösen Erziehung oftmals durch ein repressives Marienbild vermittelt ist.

Ein großer Teil der Frauen in einfachen Volksschichten leitet die eigene Identität noch über ein in der Volksreligiosität vermitteltes traditionelles Marienbild her, das Gehorsam, Passivität und Rezeptivität als die wesentlichen Züge der Frau – der Mutter und Jungfrau – vermittelt<sup>7</sup>. „Gehorche und ertrage es“, ist der Rat, den die Frauen von der Mehrzahl der Priester und anderer Autoritäten (Ärzte, Polizisten) hören, wenn sie sich beklagen, sexuelle oder psychische Gewalt zu erleiden. Oder wenn ihre Meinungen und Gefühle nicht ernst genommen werden.“<sup>8</sup> Vor allem aus dem Muttersein leitet sich für die Frauen in Lateinamerika ihre eigene Identität her. Die Frau als Mutter – als „gute Mutter“ – wird von den Männern akzeptiert, sie hat „Macht“, mit der sie selbst jedoch zu oft die Widersprüchlichkeit im Frauenbild fördert und weitergibt. In der traditionellen Pastoral wird dieses Frauenbild weiter vermittelt, erst langsam wird in der pastoralen Arbeit Maria als „Befreierin“, als die junge Frau des Magnificat entdeckt<sup>9</sup>.

Entscheidend hängen diese Ambivalenz und negative Selbsteinschätzung mit dem Bildungsstand der Frauen zusammen; Frauenbild und Frauenbildung sind zwei eng miteinander verknüpfte Faktoren. Ein positives Selbstbild geht mit einem höheren Bildungsstand überein. Eine Grundbildung (acht Jahre) ist in allen lateinamerikanischen Ländern rechtlich gewährleistet; viele Mädchen steigen jedoch recht früh in den Arbeitsprozeß ein, die Schulbildung wird vernachlässigt, vor allem nach frühzeitigen Schwangerschaften ist der „Teufelskreis der Armut“ dann geschlossen: Ohne Bildung verringern sich die Arbeitsmöglichkeiten, geringes Einkommen macht wiederum keinen Zugang zu Bildung, Gesundheitsvorsorge, Wohnqualität usw. möglich.

Dem versuchen Programme der Frauenbildung über staatliche, nichtstaatliche und kirchliche Organisationen entgegenzuwirken; die „*educación popular*“, die



Volkserziehung trägt wesentlich zur „Befreiung“ der Frauen bei, vor allem aus den eigenen Widersprüchlichkeiten und einem die lateinamerikanische Kultur prägenden Fatalismus, der bei Frauen (und Männern), die durch den Kampf um das alltägliche Überleben „verbraucht“ werden, besonders ausgeprägt ist. Gerade hier haben Frauen, die in der Frauenarbeit auf dem Land oder in den Randzonen der Städte engagiert sind, einen behutsamen Umgang mit den unterschiedlichen „inneren Zeiten“ der Frauen gelernt; „das Feminine im Plural“ (Teresa Cavalcanti) muß ernst genommen werden, die kulturellen Widerstände können nur langsam aufgearbeitet werden.

Eine solche Frauenbildung muß auch zu einem wichtigen Moment pastoraler Programme werden; theologische Kompetenz ist gefordert, wenn es darum geht, auch die Widersprüchlichkeiten im Raum der Kirche – das Engagement der Frauen in der Pastoral, jedoch die oftmals fehlende „Sichtbarkeit“ und Anerkennung ihrer Arbeit und die Fortschreibung eines traditionellen Frauenbildes – aufzudecken. Es gibt bislang nur wenige Frauen, die die Fähigkeit erworben haben, diese Anfragen theologisch sachlich zu formulieren und die damit ihren Protagonismus in der Kirche bewußt übernehmen können. In der Zukunft werden in dieser Beziehung sicher Frauen aus indianischen oder afroamerikanischen Gemeinden von großer Bedeutung. Sie können über die Verletzungen der „conquista“ hinaus an ursprünglichere kulturelle Traditionen anknüpfen, in denen Frauen ein anderer – wichtiger und dem Mann gleichrangiger – Stellenwert in der politischen Gemeinschaft und der Partnerbeziehung zukam. Werden diese Traditionen in anthropologischen und geschichtlichen Studien aufgearbeitet bzw. in moderner Kunst, Poesie, Literatur, Malerei aufgespürt, kann aufgedeckt werden, daß die lateinamerikanische Kultur viele „weibliche“ Momente aufweist, daß sie durch eine tiefe Religiosität, einen Sinn für Heiligkeit, Zärtlichkeit, für die „gratuidad“ – den Geschenkcharakter des Daseins – geprägt ist.

### Kirchliche Frauenbewegung und sapientiale Theologie der Frauen

Die Komplexität der Frauenbewegung in Lateinamerika und die Ambivalenzen im Frauenbild spiegeln sich auch im lateinamerikanischen Katholizismus wider. Jedoch hat die Kirche in Lateinamerika in der „Option für die Armen“, über die sie in der Nachkonzilszeit zu einem neuen Selbstverständnis gefunden hat, und mit den darauf aufbauenden theologischen Neuansätzen sowie den neuen Formen des Kirche-Seins in den Basisgemeinschaften ein wichtiges Fundament gelegt, auf dem sich ein neues Selbstverständnis der Frauen in der Kirche, ein neues Frauenbild ausbilden kann. Daß Frauen aus unteren Gesellschaftsschichten den Schritt aus dem privaten in den öffentlichen Raum wagen, hängt ganz entscheidend mit dem neuen Selbstbewußtsein zusammen, zu dem sie in den neuen Räu-



men der Kirche finden konnten, mit der Einübung in Verantwortung und Entscheidungsfähigkeit, mit der Erfahrung der befreienden und erlösenden Botschaft des Evangeliums im gemeinsamen Tun, Beten und Feiern in den verschiedenen neuen Formen christlicher Gemeinschaft<sup>10</sup>.

Die Arbeit lateinamerikanischer Theologinnen setzt genau hier an: Sie hat sich den methodischen Ansatz der Befreiungstheologie zu eigen gemacht, sieht theologische Arbeit im Dienst der Praxis des Glaubens, der Option für die Armen, vor allem für die arme Frau, ist Suche nach einem Glaubensverstehen in tiefer Solidarität mit den armen Frauen. Sie erwächst aus einer intensiven Anteilnahme am Leben dieser Frauen, sie begleitet, so Ivone Gebara<sup>11</sup>, „das Erwachen des Bewußtseins der Frauen für die Geschichte“, d. h. sie öffnet die Augen für die erlebte und erlittene Gewalt und Armut und deren Ursachen und ermöglicht „Umkehr“: zu Gott, zum Leben, zum anderen, zur anderen. Vor allem ist es auch „Umkehr“ der Theologinnen selbst, aus einer oftmals privilegierten Situation, eine Umkehr zu einem solidarischen Miteinander mit den Frauen „am Rande“ oder sogar „ausgeschlossen“ von der Gesellschaft, eine Umkehr, aus der Leben wird.

Ausgangspunkt der theologischen Arbeit sind nicht die großen politischen Befreiungsbewegungen, sondern die kleinen und immer wieder neuen Entdeckungen des Lebens in seiner „Alltäglichkeit“, in seiner Zerbrechlichkeit, seinen Widerständigkeiten und Widersprüchlichkeiten, in genau denen aber je neu „Auferstehungserfahrungen“ gemacht werden. Die Theologie der Frauen versteht sich nicht als eine „teología reivindicativa“<sup>12</sup>, als eine Forderungstheologie, vielmehr als konstruktiven Beitrag, gerade die armen, unter vielfältigen Gestalten von Unterdrückung leidenden Frauen zum Leben zu befähigen.

Ein wichtiger Schritt ist die Bibellektüre: Der Geschichte des Gottes des Lebens wird nachgegangen und auch in den Geschichten der Frauen mit diesem Gott ein neues, befreites Frauenbild entdeckt. Dabei ist die Theologie „geprägt vom Sinn für Humor, Freude und Feiern – Tugenden, die die Grundlage sind für unser Vertrauen in den Gott, der mit uns ist, eine Spiritualität der Hoffnung“<sup>13</sup>. So wird gerade ausgehend von der konkreten Lebensrealität und den Erfahrungen der einfachen und armen Frauen genau das „Geheimnis“ des Lebens erfahren; „Mystagogie“ und „Theologie“ sind, so Maria Clara Bingemer, ganz eng aufeinander bezogen<sup>14</sup>. Der „intellectus fidei“ der Theologie lateinamerikanischer Frauen wie Ivone Gebara, María Pilar Aquino, Elsa Tamez, Tereza Cavalcanti, Ana Maria Tepedino, Maria Clara Bingemer usw. ist ein „intellectus amoris“, er ist am Spirituellen, Poetischen, Weisheitlichen und Symbolischen orientiert und in der Tiefe von einer großen Lebenskraft, einem Grundvertrauen in das Leben getragen. Genau in dieser Tiefe, „zwischen Entrüstung und Hoffnung“, im Aufgang des Geheimnisses Gottes im Leben der Frauen entspringt der „Logos“ der Theologie der Frauen<sup>15</sup>.



Überlegungen zu Gestalt und Struktur der Kirche aus Perspektive der Frauen setzen – zumeist sehr verhalten – hier an. Die mexikanische Theologin María Pilar Aquino ist eine der wenigen Frauen, die den Geist der Gemeinschaft und Partizipation, der die lateinamerikanischen Basisgemeinschaften prägt, auch explizit für die Frauen einfordern und Überlegungen zu einer neuen „integrativen“ Ekklesiologie des „Volkes Gottes“ anstellen, in der die asymmetrischen Beziehungen zwischen verschiedenen Klassen, Rassen, Geschlechtern überwunden werden und so Kirche zum Modell der neuen Gesellschaft werden kann<sup>16</sup>.

Konkret heißt dies: Die Frauen entdecken sich als „ekklesiologische Subjekte“, sie verstehen sich nicht nur als „Mitarbeiterinnen“ in der Pastoral; ihre Forderung einer amtlichen Bestätigung und Bestärkung ihres Tuns in der Kirche, ihres eigenen Vollzugs von Kirche, hat ihren Sitz im Leben in den Basisgemeinschaften und erwächst aus der konkreten missionarischen und apostolischen Tätigkeit der Frauen<sup>17</sup>. In dieser Tätigkeit, in ihrer „Option für das Leben“ wurzelt eine Sakramentalität, die die amtliche Bestärkung ihres Tuns nicht als anmaßende Forderung erscheinen läßt, sondern als eine aus dem Wesen der Kirche als Gemeinschaft der Nachfolge Jesu Christi, als Weggestalt des Reiches Gottes in der Zeit herrührende sakramentale Gestalt. Diese neue sakramentale Gestalt beginnt sich in der neuen religiösen Sprache der Frauen, ihrer symbolischen, spirituellen und sapientialen Dimension auszudrücken, die aus der Begegnung mit dem Gott des Lebens in der Vielgestalt der Aufgaben in den Gemeinden, vor allem im Dienst an den „armen Frauen“ hervorgeht<sup>18</sup>. Gerade die Arbeit der Frauen trägt ein Hoffnungspotential für die Kirche, sie ist Ausdruck der Utopie und Prophetie des Evangeliums und von einer Spiritualität des Widerstands gegen all das getragen, was Leben nimmt statt gibt; darin baut sie mit an der „Kirche der Zukunft“.

Noch weniger als die Theologie der Befreiung hat die lateinamerikanische feministische Theologie einen Ort an den katholisch-theologischen Fakultäten in Lateinamerika gefunden, und sie ist auch nicht Teil des Ausbildungsprogrammes der Priester und Ordensleute in Lateinamerika. Bestärkt werden die Frauen vor allem durch die verschiedenen Netzwerke, die in den letzten Jahren entstanden sind, durch den Kontinente übergreifenden Austausch, der durch EATWOT (Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen) ermöglicht wird.

### Dienste und Ämter von Frauen in der lateinamerikanischen Kirche

Seit der für die lateinamerikanische Kirche entscheidenden Zweiten Generalversammlung des Episkopats in Medellín (1968) haben sich in den verschiedenen Ortskirchen, der jeweiligen geschichtlichen und kulturellen Situation entsprechend, vielfältige neue Aufgaben, Dienste, Ämter in den Gemeinden ausgebildet, in denen Welt- und Heilsdienst aufs innerste verknüpft sind. Je nach konkreter



politischer, sozialer oder kultureller Situation können diese Dienste in den einzelnen Gemeinden unterschiedliche Gestalt annehmen: Es kann der konkrete Einsatz gegen Menschenrechtsverletzungen sein, die Arbeit mit Flüchtlingen, die Sorge für Kinder, für Frauen usw., die der pastoralen Arbeit und dem Gemeindeleben je eigene Akzente geben<sup>19</sup>.

Seit einigen Jahren prägen vor allem auch Frauen neue Gestalten der Dienste aus; es sind Ordensfrauen und viele Frauen aus der Mittelschicht, Lehrerinnen, Sozialarbeiterinnen, die sich zu Katechetinnen, Cursillistas ausbilden, die in den Basisgemeinden Verantwortung übernehmen und eine Option für die arme Frau getroffen haben. Seit dem Zweiten Vatikanum werden in den Kirchen Lateinamerikas Laienkatecheten ausgebildet und ausgesandt, mehr als die Hälfte davon sind Frauen. Auch wenn Katechese zunächst Einführung in die Inhalte des Glaubens und das sakramentale Leben der Kirche beinhaltet, so ist daraus in vielen Gemeinden auf dem Land, im Andenhochland, in den Randzonen der großen Städte ein umfassender Dienst geworden, bis hin zur Gemeindeleitung. Mehr als 70 Prozent der Basisgemeinschaften in Lateinamerika werden von Frauen geleitet. Gerade weil die Pfarreien in ländlichen Gebieten manchmal ein Territorium umfassen, das einer deutschen Diözese vergleichbar ist, oder eine Pfarrei in den Randzonen der Städte oftmals 20 000 bis 30 000 Gläubige umfaßt, sind in den einzelnen Dörfern oder Stadtteilen „capillas“ errichtet worden; sie sind Teil der Pfarrstruktur, werden oftmals von Ordensfrauen oder Katecheten betreut. Diese koordinieren die pastorale Arbeit, leiten Wortgottesdienste, bereiten auf Taufe, Kommunion oder Firmung vor, sie organisieren soziale Dienste, medizinische Betreuung, „clubs de madres“, Kinderbetreuung usw.

Für Maria Clara Bingemer ist die Frage nach den neuen Dienstämtern der Frauen eine der entscheidenden – und bislang ungelösten – Fragen der 90er Jahre in der lateinamerikanischen Kirche<sup>20</sup>. In Zukunft werden zudem Entwicklungen in indianischen oder afroamerikanischen Gemeinden von Interesse, setzen die autochthonen kulturellen Traditionen, die sich zwar mühsam, aber doch immer mehr Gehör verschaffen, ganz neue Akzente im Blick auf Dienste und Ämter in der Kirche. So kommt in indianischen Gemeinden – gerade aufgrund der engen Aufeinanderbezogenheit von Frau und Mann, von männlichem und weiblichem Prinzip in den autochthonen Kulturen – der Ehefrau der Katecheten und ständigen Diakone eine besondere Stellung in der Gemeinde zu.

Ein Amt in indianischen Gemeinden ist immer Amt der Gemeinde; der Kandidat wird von der kirchlichen und politischen Gemeinde vorgeschlagen. Eine Weihe wie beispielsweise die Diakonenweihe kann sich nicht allein auf den Kandidaten beziehen; alle – der Diakon, die Ehefrau und die Gemeinschaft – empfangen im Verständnis der indianischen Gemeinschaft gemeinsam die Weihe. Die besondere Stellung der Ehefrau des Diakons wird so bereits im Weihegottesdienst deutlich: Auch sie erhält eine weiße Kerze, ein Kreuz, sie trägt bei dieser Feier



liturgische Kleidung. Die Ehefrauen der ständigen Diakone üben auch einen diakonalen Dienst aus, sind bei den Gottesdiensten und Feiern und im Leben der Gemeinschaft in verantwortlicher Position vertreten. Sie stehen im wörtlichen Sinn bei Eucharistiefeier und Wortgottesdiensten, Taufen und Eheschließungen ihrem Mann zur Seite. Sie tragen die Lesungen vor, organisieren den Gesang, teilen die Kommunion aus. Dabei tragen auch sie besondere liturgische Kleidung.

Von der Gemeinde werden sie als „Amtsträgerinnen“ anerkannt; sie leisten vor allem einen wichtigen Dienst an den Frauen, setzen sich für die Rechte der indianischen Frauen ein, bilden aus, organisieren Kurse zur Alphabetisierung, Gesundheitsvorsorge, zur Bibellektüre usw. und tragen damit zu einem steigenden Selbstbewußtsein und Selbstvertrauen der indianischen Frauen bei. Von der Ordination von Diakonen wird, so ein Bericht aus Südmexiko, in der letzten Zeit jedoch immer mehr Abstand genommen; dafür werden mehr Laien als Kommunionhelfer und Leiter von Wortgottesdiensten berufen. Sicher hat dies mit Ängsten zu tun, daß der in der Gemeinde gelebte und anerkannte Diakonat als ein erster Schritt zur Weihe verheirateter Männer zu Priestern – und sicher auch aufgrund der starken Position der Frau zur Weihe von Frauen – verstanden werden kann.

Auch wenn sich in den letzten Jahren eine Vielfalt von neuen Diensten in der lateinamerikanischen Kirche ausgebildet hat, so bleibt die Situation von Laien und gerade von Frauen dabei doch recht ambivalent<sup>21</sup>. Es ist ein Dienst in der Nachfolge des „armen Jesus“, in der Ungesicherheit des Aufbruchs auf das Wort Gottes hin; die Anerkennung der neuen apostolischen und missionarischen Aufgaben bleibt ungesichert, ist oft vom jeweiligen „kirchlichen Klima“ und „neuen Winden“ in der Kirche abhängig. Ambivalent ist so auch die Haltung vieler Frauen der „Amtsfrage“ selbst gegenüber. Kirchlich engagierte Frauen in Basisgemeinschaften und Pfarreien auf dem Land, verheiratete Frauen, Ordensfrauen, die zum Beispiel de facto diakonale Funktionen ausüben, waren in Gesprächen über den Diakonat der Frau eher reserviert und äußerten die Besorgnis, daß mit der Einrichtung von sakramentalen Ämtern viele neue Aufgaben in der Leitung von Gemeinden, in der Verkündigung des Wortes, der Feiern des Glaubens, der Katechese verloren gehen, daß viele Räume, die sich ihnen in den letzten Jahren erschlossen haben, wieder verschlossen werden. Es geht ihnen vielmehr darum, die in den letzten Jahren gewonnenen „unsichtbaren“ Räume der Frauen in der Pastoral (im Sinn einer amtlichen Anerkennung) in ihrer Vielfalt zu verteidigen. Die Einrichtung eines Amtes würde für sie die Eingliederung in eine „hierarchische“ und „klerikale“ Struktur von Kirche bedeuten, wie sie es für sich und die Gemeinden nicht wünschen.

So hat die Amtsfrage bislang keinen wesentlichen Stellenwert im Fragehorizont der meisten in der Kirche tätigen Frauen; sie beeinträchtigt auch (bislang) nicht ihre Entscheidung für ein Engagement in der Kirche. Das bedeutet natürlich nicht, daß sie für die kirchlich engagierten Frauen in Lateinamerika auf Zukunft



hin unwesentlich ist. Es fehlen jedoch wichtige theologische, pastorale und sozialpsychologische Vorbereitungen und vor allem das Vertrauen in eine Kirchenleitung, die mit der konziliaren Volk-Gottes-Ekklesiologie ernst macht<sup>22</sup>.

So ist auf Zukunft hin eine theologische Aufarbeitung der vielen Dienste der Frauen vonnöten; wichtig ist es, von ihnen als Hoffnungszeichen auszugehen, die in den Gemeinden gelebt werden, und an Impulsen der Befreiungstheologie, wie sie etwa Ronaldo Muñoz in Chile und mit ihm viele andere gegeben haben, weiter zu denken und zu arbeiten. Gerade die Theologie der Befreiung hat, aus der Erfahrung der neuen Gemeinschaft von Kirche in den Basisgemeinden, (sicher noch weiter zu entfaltende) Grundzüge einer neuen Ekklesiologie erarbeitet, in denen Ämter und Dienste in der Kirche aus lateinamerikanischer Perspektive aus dem Geist der Nachfolge des armen Jesus, aus dem Kontext einer lebendigen, auf der Seite der Armen und Entrechteten stehenden Gemeinde neu verstanden werden können. Ämter und Dienste erwachsen auch aus dem lebendigen Vollzug der Gemeinden, die sich zu Orten der Gemeinschaft und Teilhabe, des solidarischen und geschwisterlichen Miteinanders entwickelt haben. Vor allem in den Basisgemeinden ist es zu einer neuen Verteilung der „Macht“ gekommen, neue Aufgaben und Dienste haben sich entfaltet, in denen Männer und Frauen ihr jeweiliges Charisma der Nachfolge des armen Jesus leben.

Den lateinamerikanischen Theologinnen, die in den letzten Jahren ihre theologische Ausbildung vertiefen konnten und an verschiedenen Instituten in der Lehre tätig sind, kommt hier eine besondere Aufgabe zu. Ihre Suche „wahrzunehmen“ ist wichtiger Teil des neuen „weltkirchlichen Vollzugs“ von Theologie. Weltkirchliche Kompetenz zu erwerben und weltkirchliche Verantwortung einzüben gehören zu den herausragenden „Zeichen“ unserer Zeit; dazu zählt sowohl die „Provokation“ durch das Fremde als auch solidarisches Mitgehen und Mitleiden. Die Lebendigkeit der Reflexion lateinamerikanischer Frauen, ihr Aufmerken auf Befreiungstraditionen und Auferstehungserfahrungen im lebendigen Vollzug der Gemeinden kann daran erinnern, daß theologische Reflexion in den Dienst genommen ist, aufzuzeigen, wo Gott in der Geschichte handelt, Auferstehungserfahrungen auch im Alltag zu erkennen und an der prophetischen und utopischen Dimension des Glaubens, an neuen Visionen für Gesellschaft und Kirche festzuhalten. In ihren Wurzeln ist die lateinamerikanische Frauenbewegung sowohl in der Gesellschaft als auch in den christlichen Gemeinschaften verankert. Das Hoffnungspotential für Gesellschaft und Kirche erwächst aus dem Glauben an den lebendigmachenden Gott Jesu von Nazaret, und darin liegt noch heute eine Chance für die Kirche, ihre Stimme als Anwältin der Armen, Rechtlosen und Ausgeschlossenen zu Gehör zu bringen.



ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Ich danke für Gespräche im Instituto Bartolomé de Las Casas (Lima), mit Sr. Birgit Weiler, mit María Angela Canepa und Laura Barranechea (Peru), für den brieflichen Kontakt mit Sr. María de Lourdes Barbosa in Rio de Janeiro, mit María Pilar Aquino (San Diego), mit Ursula Silber (Potosí), für Gespräche mit Sabine Petermann und Sr. Maggie Loainza (Santiago de Chile), für die von Virginia Azcuy organisierte Diskussion mit verschiedenen Theologinnen in Buenos Aires und für den telefonischen und brieflichen Austausch mit Christa Gódinez (Mexiko/Paris) über den Fraundiakonats in autochthonen Gemeinden der tseltal und ch'ol in der Jesuitenmission Bachajón in Chiapas, Süd-mexiko.
- <sup>2</sup> M.C. L. Bingemer, A mulher e a teologia feminista: para além dos padroes do primeiro mundo, in: Ein Glaube in vielen Kulturen. Theologische und soziopastorale Perspektiven für ein neues Miteinander von Kirche und Gesellschaft in der einen Welt, hg. v. Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V. (Frankfurt 1996) 234–248.
- <sup>3</sup> Vgl. E. Támez, Queremos una teología que salga de la mente y del corazón“, Interview in *pastoral popular*, Nr. 255 (1996) 15; C. Lora, Creciendo en dignidad. Movimiento de comedores autogestionarios (Lima 1996) z.B. 95, 101; L. Linhares Barsted, De igualdades e de diferenças: falando sobre mulheres, in: *Família em processos contemporâneos: inovações culturais na sociedade brasileira*, hg. v. I. Ribeiro u. A. C. Torres Ribeiro (Sao Paulo 1995) 151–159, hier: 153.
- <sup>4</sup> Vgl. z.B. T. Valdés u. M. Weinstein, *Mujeres que sueñan: Las organizaciones de pobladoras 1973–1989* (Santiago 1993); A. Müller, *Por pan y equidad. Organizaciones de mujeres ecuatorianas* (Quito 1994).
- <sup>5</sup> Vgl. O. Paz, *Sor Juana oder Die Fallstricke des Glaubens* (Frankfurt 1991).
- <sup>6</sup> Vgl. die Geschichte der „María Marimacha“, die Untersuchung der Identität von Frauen in den „pueblos jóvenes“ von Lima, Comas, in: C. Rivera, *María Marimacha. Los caminos de la identidad femenina* (Lima 1993).
- <sup>7</sup> Vgl. dazu z.B. A. Kok, *La Virgen María y la mujer popular en Chile*, in: *Pastoral popular* 250 (1996) 28–30; S. Montecino, *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno* (Santiago de Chile <sup>2</sup>1993).
- <sup>8</sup> Kok (A. 7) 29.
- <sup>9</sup> Vgl. hier I. Gebara u. M.C. Lucchetti Bingemer, *Maria, Mutter Gottes u. Mutter der Armen* (Düsseldorf 1988).
- <sup>10</sup> Bingemer (A. 2) 237. Zu solchen Auferstehungserfahrungen vgl. auch die Zeugnisse von Frauen aus Bolivien: M. V. González Apaza, *Mujer marginada, Oruro* (Bolivia 1988) 24.
- <sup>11</sup> I. Gebara, „Steh auf und geh!“ Vom Weg lateinamerikanischer Frauen, in: *Schwester über Kontinente. Aufbruch der Frauen: Theologie der Befreiung in Lateinamerika u. feministische Theologie hierzulande*, hg. v. Ch. Voß-Goldstein u. H. Goldstein (Düsseldorf 1991) 61.
- <sup>12</sup> M. C. Bingemer, *O segredo feminino do mistério. Ensaio de Teologia na ótica da mulher* (Petrópolis 1991) Kapitel 4: *A mulher e o mistério na América Latina* (A agenda global de uma teologia) 75–85, hier: 76.
- <sup>13</sup> Vgl. die Schlußerklärung des Treffens von Buenos Aires (1985), in: V. Fabella, *Der Weg der Frauen. Theologinnen der Dritten Welt melden sich zu Wort* (Freiburg 1996) 68.
- <sup>14</sup> Bingemer (A. 12) 80.
- <sup>15</sup> Vgl. zur Theologie als „intellectus amoris“ J. Sobrino, *Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como „intellectus amoris“*, in: ders., *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados* (Santander 1992) 47–80. Die Formulierung „zwischen Entrüstung und Hoffnung“ bezieht sich auf die letzte größere Tagung lateinamerikanischer Theologinnen in Rio de Janeiro (1993): A. M. Tepedino u. M. P. Aquino, *Entre la indignación y la esperanza. Teología feminista latinoamericana* (Santafé de Bogotá 1998).
- <sup>16</sup> M. P. Aquino, *Mujer y Praxis ministerial, hoy. La respuesta del tercer mundo*, in: *Biblia y fe* 46 (1990) 130. Vgl. auch N. Ritchie, *Ser mujer. Parte integral de una nueva eclesiología en marcha*, in: *Aportes para una teología desde la mujer*, hg. v. M. P. Aquino (Madrid 1988) 105; T. Cavalcanti, *Sobre la participación de las mujeres en el VI Encuentro intereclesial de las Comunidades de Base*, in: *Aportes para una Teología desde la mujer*, 140f.
- <sup>17</sup> Vgl. Aquino (A. 16) 117f. <sup>18</sup> Ebd. 126.
- <sup>19</sup> E. Pastor, *Ministerios laicales y comunidades de base. La renovación pastoral de la Iglesia en América latina*, in: *Gregorianum* 68 (1987) 267–305; M. Acevedo, *Kirchliche Basisgemeinden*, in: *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, hg. v. I. Ellacuría u. J. Sobrino, Bd.2 (Luzern 1996) 879–899.
- <sup>20</sup> Bingemer (A. 10) 244.
- <sup>21</sup> Zur Einschätzung der Situation von Frauen in den Gemeinden vgl. das Gespräch mit Sr. Francisca Morales, *Mujer y pobreza como carisma*, in: *Pastoral Popular* 244 (1994) 18; A. Sueiro, *La mujer, un rostro del pobre en el Perú*, in: *Páginas* 134 (1995) 65.
- <sup>22</sup> So auch die Einschätzung der Psychologin C. Lora, *Creciendo en dignidad* (A. 3) 182f.



*Literatur:* Aportes para una teología desde la mujer, hg. von María Pilar Aquino (Madrid 1988); dies., Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer (San José 1992); dies., Mujer y praxis ministerial, hoy. La respuesta del tercer mundo, in: Biblia y fe 46 (1990) 116–135; Gespräch mit Sr. Francisca Morales, Mujer y pobreza como carisma, in: Pastoral Popular 244 (1994) 16–18; Marcello Azevedo, Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé. A realidade das CEBs e sua tematização teórica, na perspectiva de uma evangelização inculturada (São Paulo 1986); ders., Kirchliche Basisgemeinden, in: Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, hg. v. Ignacio Ellacuría u. Jon Sobrino, Bd. 2 (Luzern 1996) 879–899; Maria Clara Bingemer, O segredo feminino do mistério. Ensaio de Teologia na ótica da mulher (Petrópolis 1991); dies., A mulher e a teologia feminista: para além dos padroes do primeiro mundo, in: Ein Glaube in vielen Kulturen. Theologische und soziopastorale Perspektiven für ein neues Miteinander von Kirche und Gesellschaft in der einen Welt, hg. v. Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V. (Frankfurt 1996) 234–248; Ivone Gebara, Teología a ritmo de mujer (Madrid 1995); Leidenschaft und Solidarität. Theologinnen der Dritten Welt ergreifen das Wort (Luzern 1992); Carmen Lora, Mujer latinoamericana: la historia de una rebeldía, in: Páginas 88 (1987) 6–13; dies., Creciendo en dignidad. Movimiento de comedores autogestionarios (Lima 1996); Jon Sobrino, Resurrección de la verdadera Iglesia (Santander 1981); ders., El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados (Santander 1992); Adelaida Sueiro, La mujer, un rostro del pobre en el Perú, in: Páginas 134 (1995) 60–76; Ana María Tepedino u. Margarida L. Ribeiro Brandao, Theologie der Frau in der Theologie der Befreiung, in: Mysterium liberationis, Bd. 1, 277–288; Ana María Tepedino u. María Pilar Aquino, Entre la indignación y la esperanza. Teología feminista latinoamericana (Santafé de Bogotá 1998); Margit Eckholt, Präsenz des Weiblichen. Die Rolle der Frau in Kultur und Theologie Lateinamerikas, in: HerKorr 49 (1995) 141–146; dies., Option für das Leben. Theologie aus der Perspektive der Frau in Lateinamerika, in: HerKorr 49 (1995) 367–372.