

**Studien
zur Theologie und Praxis
der Seelsorge**

83

Hildegard Wustmans

Balancieren statt ausschließen

**Eine Ortsbestimmung von Frauenritualen
in der Religions- und Pastoralgemeinschaft
der Kirche**

echter

Hildegard Wustmans
Balancieren statt ausschließen

Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge

83

Herausgegeben von
Konrad Baumgartner und Erich Garhammer
in Verbindung mit
Martina Blasberg-Kuhnke und Franz Weber

Hildegard Wustmans

Balancieren statt ausschließen

**Eine Ortsbestimmung von Frauenritualen
in der Religions- und Pastoralgemeinschaft
der Kirche**

echter

Gedruckt mit Unterstützung durch die Laubach-Stiftung, Mainz

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

© 2011 Echter Verlag GmbH, Würzburg

www.echter-verlag.de

Druck und Bindung: Difo-Druck GmbH, Bamberg

ISBN 978-3-429-03379-8 (print)

978-3-429-03380-4 (ebook.pdf)

978-3-429-06031-2 (ebook.ePub)

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|-----------|
| Vorwort und Dank | 9 |
| Einleitung | 10 |
| 1. Einleitung: Von der Not der Zweiheiten, aus der ein Segen werden kann. Das pastorale Problem der Balance und die Methode der Arbeit | 14 |
| 1.1 Die fehlende Balance der Geschlechter – ein bedrängendes pastorales Problem. | 14 |
| 1.1.1 Der Mensch ist zwei – und die Rituale? Eine pastorale Frage der Geschlechterdifferenz | 16 |
| 1.1.2 Lebensentwürfe und Selbstbilder von Frauen im Wandel. Ambivalenzen – Herausforderungen – Überforderungen | 22 |
| 1.1.3 Pluralität in der Kirche – die pastorale Herausforderung der Balance | 26 |
| 1.1.4 Geschichte der Frauenliturgiebewegung. Überblick über Entstehung und zentrale Inhalte | 33 |
| 1.2 Zweiheiten pastoraler Ortsbestimmung heute – zum Zusammenhang von Untersuchungsgegenstand und Untersuchungsmethodik | 48 |
| 1.2.1 Pastorale Ortsbestimmungen. | 48 |
| 1.2.1.1 Die Zukunft der Kirche zeigt sich im Heute. Eine ekklesiologische Balance | 50 |
| 1.2.1.2 Das Denken des Außen – unerhörte Spuren von Macht und Ohnmacht | 53 |
| 1.2.1.3 Rituale – wirkmächtige Zeichen von Gemeinschaften | 55 |
| 1.2.2 Methodische Konsequenzen | 59 |
| 1.2.2.1 Zur Relevanz qualitativ-empirischer Forschung im Bereich aktueller ekklesiologischer Entwicklungen | 59 |
| 1.2.2.2 Begründung der Methode. | 63 |
| 2. Unerhörte Frauenerfahrung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung weiblicher Ritualpraktiken. | 66 |
| 2.1 Die angewandte Methodik | 66 |
| 2.1.1 Zur Ausgangssituation – die Erforschung von Teilnehmerinnen in Frauenliturgiegruppen | 66 |
| 2.1.2 Zur Auswahl der Interviewpartnerinnen | 71 |
| 2.1.3 Die Vorgehensweise und Kontaktaufnahme. | 71 |
| 2.1.4 Offenes Leitfadeninterview und Durchführung | 73 |
| 2.1.5 Die soziologische Ebene der Auswertung: die Analyse nach Philipp Mayring. | 76 |
| 2.1.6 Die philosophisch-sprachliche Ebene der Auswertung: das Denken des Außen nach Michel Foucault. | 78 |
| 2.2 Grundelemente der Durchführung | 80 |
| 2.2.1 Der Leitfaden | 80 |

| | | |
|--------|---|------------|
| 2.2.2 | Kurzporträts der Interviewpartnerinnen | 81 |
| 2.2.3 | Beschreibung der Untersuchungsgruppe | 85 |
| 2.3 | Analytischer Schnitt durch die Interviews | 90 |
| 2.3.1 | Religiosität und Spiritualität | 90 |
| 2.3.2 | Ritual | 97 |
| 2.3.3 | Liturgie | 101 |
| 2.3.4 | Frauenliturgie | 102 |
| 2.3.5 | Quellen, Traditionen | 107 |
| 2.3.6 | Kirchenverständnis und Kirchengvision | 108 |
| 2.3.7 | Gottesbild | 111 |
| 3. | Unerhörte Ritualpraxis konkret. Die Einzelanalysen | 118 |
| 3.1 | Dorothea Sand: „Ich kannte halt nur Frauen, die Theologie studiert hatten, die sehr blutleer wurden, und das wollte ich nicht werden.“ | 118 |
| 3.1.1 | Biografischer Überblick | 118 |
| 3.1.2 | Eine „mystische Geschichte“ | 120 |
| 3.1.3 | Der „blaue Faltenrock“ oder die Bedeutung einer Metapher | 121 |
| 3.1.4 | Frauenliturgien – die Antwort auf ein Vakuum | 122 |
| 3.1.5 | Zum Liturgie- und Ritualbegriff | 129 |
| 3.1.6 | Spiritualität versus Religiosität | 129 |
| 3.1.7 | Weibliche Spiritualität – ein Denkfehler | 131 |
| 3.1.8 | Gottesbild: Gott – mal männlich, mal weiblich | 132 |
| 3.1.9 | Kirchenbild: die Vision von einer geschwisterlichen Kirche | 132 |
| 3.1.10 | Unausgesprochenes | 133 |
| 3.2 | Sr. Anna: „Ich wollte mich für diese Kirche engagieren.“ | 136 |
| 3.2.1 | Biografischer Überblick | 136 |
| 3.2.2 | Frauenliturgien – die unerhörte Antwort von Ohnmächtigen | 142 |
| 3.2.3 | Der Veranstaltungsort – der Ablauf – die Teilnehmerinnen | 142 |
| 3.2.4 | Zum Liturgie- und Ritualbegriff | 146 |
| 3.2.5 | Spiritualität versus Religiosität | 147 |
| 3.2.6 | Weibliche Spiritualität oder die Entdeckungsreise zum Ich | 149 |
| 3.2.7 | Gottesbild: Gott – vom Erlösergott zum Schöpfergott | 150 |
| 3.2.8 | Kirchenbild: Kirche ist Reich-Gottes-Bewegung | 151 |
| 3.2.9 | Unausgesprochenes | 152 |
| 3.3 | Hedwig Schmidt: „Ich möchte gar nicht ohne Religion sein.“ | 154 |
| 3.3.1 | Biografischer Überblick | 154 |
| 3.3.2 | Frauenliturgie – ein Lernort über die Sprache des Glaubens | 156 |
| 3.3.3 | Der Ritualbegriff – eine Leerstelle | 160 |
| 3.3.4 | Spiritualität und Religiosität | 161 |
| 3.3.5 | Weibliche Spiritualität – selbstlos und selbstbewusst | 163 |
| 3.3.6 | Gottesbild: Gott, dreifaltig Einer | 165 |

| | | |
|-------|--|------------|
| 3.3.7 | Kirchenbild: Frauen – die Zukunft der Kirche | 167 |
| 3.3.8 | Unausgesprochenes. | 169 |
| 3.4 | Simone Müller: Die Gruppe – „das Geländer auf meinem Lebensweg“ | 170 |
| 3.4.1 | Biografischer Überblick | 170 |
| 3.4.2 | Frauenliturgie – ein exklusiver Ort der Frauen | 172 |
| 3.4.3 | Rituale – Begegnungsorte mit dem Heiligen | 177 |
| 3.4.4 | Spiritualität versus Religiosität | 179 |
| 3.4.5 | Weibliche Spiritualität – ein Ausdruck von Frauenerfahrungen | 180 |
| 3.4.6 | Gottesbild: von Gottvater zur Göttin und wohin jetzt | 183 |
| 3.4.7 | Kirchenbild: Ort einer verschütteten Sehnsucht. | 185 |
| 3.4.8 | Unausgesprochenes. | 188 |
| 3.5 | Sr. Michaela: „[...] obwohl wir jeden Tag dasselbe sagen und trotzdem kann da immer noch was Neues kommen, ja so wirklich spannend sein.“ | 188 |
| 3.5.1 | Biografischer Überblick | 188 |
| 3.5.2 | Die Liturgie – ein Spiel vor Gott. | 191 |
| 3.5.3 | Rituale – Geschenke für die Einzelne und die Gemeinschaft. | 192 |
| 3.5.4 | Spiritualität und Religiosität. | 197 |
| 3.5.5 | Weibliche Spiritualität – der Rhythmus von Empfangen und Gebären | 201 |
| 3.5.6 | Gottesbild: Gott – das persönliche Gegenüber | 201 |
| 3.5.7 | Kirchenbild: Kirche ist Volk Gottes | 202 |
| 3.5.8 | Unausgesprochenes. | 204 |
| 3.6 | Spirituelle Frauenerfahrungen – eine Frage der Balance. | 206 |
| 4. | Unerhörtes zwischen Frauen und Kirche balancieren. Die Interviews im Spiegel zweieitlicher Konzepte | 212 |
| 4.1 | Die unerhörten Randexistenzen der Frauen – das „hearing to speech“ bei Nelle Morton | 213 |
| 4.1.1 | Von den anderen zur eigenen Geschichte gehört werden – eine Befreiungserfahrung der Frauen | 216 |
| 4.1.2 | Erfahrungen des „hearing to speech“ in den Interviews | 220 |
| 4.2 | Eine unerhörte Heterotopie – die Pastoralmacht bei Michel Foucault. | 224 |
| 4.2.1 | Heterotopien – Konfrontationen mit dem Ausgeschlossenen. | 226 |
| 4.2.2 | Pastoralmacht – ein Diskurs über Macht und Ohnmacht | 229 |
| 4.2.3 | Elemente von Pastoralmacht und Heterotopien in den Interviews. | 235 |
| 4.3 | Unerhörte Rituale – wirkmächtige Zeichen von Gemeinschaften. Die Ritualtheorie von Victor W. Turner. | 239 |
| 4.3.1 | Die Ritualtheorie: Liminalität und Communitas. | 241 |
| 4.3.2 | Struktur und Anti-Struktur | 248 |
| 4.3.3 | Liminalität, Communitas und die Interviews | 253 |

| | | |
|-------|---|-----|
| 4.4 | Die unerhörte Zweiheit der Kirche: Religions- und Pastoralgemeinschaft. Die Ekklesiologie von Sander | 256 |
| 4.4.1 | Die Ausgangslage – die prekäre Situation der Kirche im Heute | 257 |
| 4.4.2 | <i>Lumen gentium</i> und <i>Gaudium et spes</i> – die zweiheitliche Basis einer balancierten Ekklesiologie | 259 |
| 4.4.3 | Religions- und Pastoralgemeinschaft und die Interviews | 268 |
| 4.5 | Der Ort der Frauen in einer balancierten Pastoral der Kirche – eine zweiheitliche Perspektive | 271 |
| 5. | Die Zweiheit balancierter Ekklesiologie – pastorale Heterotopien im Volk Gottes | 274 |
| 5.1 | Die Sehnsucht nach dem religionsgemeinschaftlichen Segen und dem pastoral- gemeinschaftlichen Ritual – das Problem der nicht ausgetragenen Differenz | 275 |
| 5.2 | Sakramente – ausbalancierte Zeichen der Präsenz Gottes im Leben von Menschen | 279 |
| 5.3 | Angefragte, gescheiterte und wegweisende Orte balancierter Pastoral | 284 |
| 5.3.1 | Der Weltjugendtag und das Problem der Pluralität | 288 |
| 5.3.2 | Die Befreiungstheologie und die Gefahr religionsgemeinschaftlicher Ausdünnung | 298 |
| 5.3.3 | Die Jugendkirchen und der Charme eines neuen pastoralen Konzeptes | 303 |
| 5.4 | Katholizität – eine unaufgebbare Balance | 309 |
| | Literaturverzeichnis | 315 |

Vorwort und Dank

An unterschiedlichen Orten in Deutschland und in Brasilien bin ich immer wieder religiösen und spirituell suchenden Frauen begegnet. Sie alle schienen mir auf der Suche nach religiösen Ausdrucksformen für ihr Dasein und Erleben in der Welt. Einigen von ihnen war es nicht genug, was ihnen im Rahmen von Gemeinden und Verbänden an Möglichkeiten und Formen zur Verfügung gestellt wurde. Jene Frauen gründeten Frauenliturgiekreise, um ihrem eignen spirituellen Begehren Ausdruck zu verleihen. Manchen verhalf dies, sich bewusster in der Kirche zu verorten, andere führte es aus der Kirche hinaus. Gleichzeitig stellte ich aber auch fest, dass Frauenliturgien von einigen in den Gemeinden und Verbänden sehr skeptisch beäugt und zum Teil diskreditiert wurden. Ihnen war es anscheinend nicht möglich, darin auch eine Ressource für die Kirche zu erkennen. Und immer deutlicher wurde mir, wie groß die Gefahr bei Skeptiker/-innen und Befürworter/-innen, in Frauenliturgiekreisen und Gemeinden/Verbänden ist, den jeweils anderen Pol und die damit verbundenen Perspektiven zu verdrängen und auszuschließen. Ich habe mich gefragt, warum das so ist und wie es möglich sein kann, Ausschließungen in Balancen zu überführen. Die vorliegende Arbeit ist der Versuch einer Antwort. Sie wurde im Jahr 2006 als Habilitationsschrift an der Karl-Franzens-Universität Graz eingereicht. Seither ist Zeit vergangen und der Text wurde an einigen Stellen überarbeitet und aktualisiert.

Ich danke den Frauen, die sich für die Interviews zur Verfügung gestellt haben. Ohne sie wäre diese Arbeit nie möglich gewesen. Dank gilt auch und in besonderer Weise Rainer Bucher, der die Entstehung des Textes anregend, fachlich kompetent und aufmerksam begleitet hat. Auch den Teilnehmer/-innen am Privatissimum in Graz möchte ich für die Auseinandersetzungen, die Hinweise und die Kommentare danken.

Natürlich gilt mein Dank auch meinen Freundinnen und Freunden, die mir im Entstehungsprozess immer wieder und in vielfältiger Weise Unterstützung zuteilwerden ließen. Schließlich danke ich dem Bischöflichen Fonds zur Förderung der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz und der Laubach-Stiftung, Mainz, ausdrücklich für die finanzielle Unterstützung. Mein herzlicher Dank gilt auch den Herausgebern der Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, die meine Arbeit in ihre Reihe aufgenommen haben, Prof. Dr. Konrad Baumgartner und Prof. Dr. Erich Garhammer, sowie den weiteren Herausgebern Prof. Dr. Martina Blasberg-Kuhnke und Prof. Dr. Franz Weber.

Linz, im Mai 2011

Einleitung

In den letzten Jahrzehnten ist es zu epochalen Veränderungen der Geschlechterrollen, des Verhältnisses der Geschlechter zueinander und der Werthaltungen und Einstellungen gekommen, die das ganze Leben betreffen. Für die Bereiche der Lebensformen, der Erwerbsbiografien, die Einstellungen zum anderen Geschlecht, zu Familie, Kinder und Beruf gibt es keine eindeutigen Richtlinien mehr. Die Veränderungen sind gravierend. Sie machen auch vor der Kirche nicht halt. Insbesondere neue Frauenbiografien sind Anfrage und pastorale Herausforderung für die Kirche gleichermaßen. Frauen sind ein eigener pastoraler Ort. Im Rahmen der Habilitationsschrift kommt dieser pastorale Ort in den Blick. Die Wahrnehmungen und Positionen von Frauen zur Religionsgemeinschaft Kirche und zu ihrer religiösen und spirituellen Praxis werden erfragt und analysiert. Die Erfahrungen von Frauen, die oftmals am Rand der Kirche gemacht werden, stehen im Zentrum der Befassung und es wird zugleich ein Weg aufgezeigt, wie sie produktiv für die Kirche zu nutzen sind. Es soll aufgezeigt werden, in welcher Weise die religionsgemeinschaftliche Form der Kirche mit den pastoralgemeinschaftlichen Gruppen der Frauen in eine Balance zu bringen ist. Auf dieser Basis wird dann das Konzept einer balancierten Pastoral entwickelt, die über das Verhältnis von Frauen und Kirche hinausreicht und auch für andere pastorale Orte Perspektiven und Orientierung bietet. Mit der Habilitationsschrift soll eine Sprache angeboten werden, die vor den religiösen Erfahrungen der Zeit besteht.

Noch immer gestalten und tragen Frauen in weiten Teilen das gemeindliche Leben mit. Aber sie stehen der Religionsgemeinschaft zunehmend kritisch gegenüber. Sie verlangen Mitspracherechte und fordern Formen und Feiern ein, die ihre spezifischen Nöte und Sorgen, Freuden und Hoffnungen adäquat zum Ausdruck bringen. Sie erleben sich in einer Differenz zwischen dem, was sie erfahren, und dem, was ihnen an spirituellen und rituellen Formen zur Verfügung steht. Frauen stellen immer wieder fest, dass sie nicht vorkommen oder gar ausgeschlossen sind. Dieses Erleben ist für einige von ihnen der erste Schritt, nach Wegen und Formen zu suchen, wie sie ihren Glauben ausdrücken und feiern können. Inzwischen kann gesagt werden, dass an vielen Orten Frauen begonnen haben, nach Ausdrucksmöglichkeiten für ihren Glauben zu suchen. Sie haben erkannt und erfahren, dass Rituale in den unterschiedlichsten Situationen des Lebens ein Segen sind. Dies zeigt sich vor allem in prekären Situationen, die mit Übergangsprozessen verbunden sind.

Die Vorannahmen zum Verhältnis von Frauen und Kirche werden im Rahmen der Arbeit durch einen empirischen Teil überprüft. 15 Interviews wurden mit Frauen an unterschiedlichen Orten in Deutschland und Brasilien geführt. Die Interviewpartnerinnen sind Ordensfrauen, haupt- und ehrenamtliche Frauen aus Gemeinden, aber auch Frauen, die sich inzwischen im Spektrum postchristlicher Religion beheimaten. Es handelt sich bei dieser Untersuchung um eine genderspezifische Realität, mit exemplarischer Bedeutung für den Gemeinschaftsgehalt der Kirche.

Das erste Kapitel steckt den Rahmen der Arbeit ab und weist vor allem auf die Veränderungen in den modernen Frauenbiografien und die daraus resultierenden Konsequenzen für Gesellschaft und Kirche hin. Durch diese Veränderungen sieht sich die Kirche vor das drängende Problem gestellt, ihre Position zu den Frauen und deren Erwartungen an Teilhabe und Teilnahme zu überdenken, dies nicht zuletzt auch vor dem Hintergrund der Notwendigkeit, an einer Balance zwischen Kirche und Frauen zu arbeiten. Aber die Frage der Balance stellt sich nicht nur für die Kirche, sondern auch für die Frauen. Was büßt die Kirche ein, wenn sie die Frauen verliert? Was entgeht den Frauen, wenn sie sich nicht mehr auf das beziehen und einwirken, woher sie kommen – die Kirche?

Um diese Fragen beantworten zu können, ist es zunächst erforderlich, auf Frauen zu hören, ihre Meinung und Position zu erfahren. Dies geschieht im zweiten Kapitel der Arbeit. Zunächst wird die Ausgangssituation beschrieben und Informationen zur Untersuchungsgruppe gegeben. Dann folgen Angaben zu dem Leitfaden und der Durchführung der Interviews. Dieser Punkt wird durch die Darstellung des Auswertungsverfahrens, das sich zum einen auf die soziologische wie zum anderen auf die philosophisch-sprachliche Ebene bezieht, ergänzt. Abschließend werden in Kurzporträts die Interviewpartnerinnen vorgestellt und es erfolgt ein Einblick in die Inhalte der Interviews.

In dem dritten Kapitel werden fünf Interviews in den Mittelpunkt gestellt und einer differenzierten Einzelanalyse unterzogen. Die Interviews wurden nach den folgenden Kriterien aus dem Sample der insgesamt zwölf Interviews ausgewählt: Es sollten haupt- und ehrenamtliche Frauen zu Wort kommen. Gleichzeitig sollte dabei eine möglichst große Unterschiedlichkeit in Bezug auf die Lebenskonzepte und das Alter Berücksichtigung finden. In der Analyse tritt das Problem der Balancen sehr deutlich zutage. Dort, wo die Balancen nicht zur Verfügung stehen, bleiben Aspekte unausgesprochen, fehlen die Worte. Aber die Frage nach den Balancen stellt sich auch mit Deutlichkeit an den Punkten, wo Perspektiven schlichtweg ausgeschlossen werden, z. B. in Bezug auf Positionierungen und Umsetzungen von Religiosität. Die Herkunft und Prägung durch die christliche Religion werden ausgeschlossen und die religiösen Sehnsüchte in spirituelle Zusammenhänge verlagert. Dass jedoch Spiritualität und Religiosität in einem Zusammenhang stehen und ausbalanciert werden können, ist nur bei wenigen der interviewten Frauen ein Thema. Aber gerade in diesen Interviews zeigt sich, dass dort, wo die Balance gelingt, die größte Energie ist. Balancen sind wichtig, denn sie sorgen für einen fortwährenden und dynamischen Bewegungsablauf. Aber um mit ihnen wirklich praktisch-theologisch arbeiten zu können, braucht es Konzeptionen.

Ziel des vierten Kapitels ist es, balancierte Konzepte von Zweiheiten in Bezug auf Frauen, Orte, Ritual und Kirche vorzustellen. Die Konzeptionen werden auch auf ihre Fähigkeit hin befragt, Balancen zu markieren bzw. zu erzeugen. Die Entwürfe werden dabei nicht nur referiert, sondern mit Aussagen der Frauen aus den Interviews konfrontiert. Durch diese Vorgehensweise erfolgt eine unmittelbare Überprüfung der Thesen für die Praxis. Zunächst wird die Konzeption der Zweiheit von Nelle Morton vorgestellt. Nelle Morton

nimmt mit ihrem „hearing to speech“ eine Ortsbestimmung der Frauen vor und zugleich bietet sie eine treffende Beschreibung von dem, was sich in Frauengruppen ereignen kann. Sie verlässt den Boden personaler Charakteristik nicht, entwickelt insofern auch keine Theorie, aber gleichwohl sind ihre Beschreibungen erhellend und bedeutsam für die Analyse von Frauengruppen und den Prozessen, die sich in ihnen abspielen.

Eine theoretische Konzeption der Zweiheit findet sich hingegen im Denken von Michel Foucault. Er lenkt den Blick bewusst auf das Außen und bestimmt von diesem Punkt her das Innen. Wer das Innen verstehen will, muss an den Rand gehen und die Orte in den Blick nehmen, von denen Personen und Diskurse ausgegrenzt, verschwiegen und zurückgedrängt werden. Diese Perspektive, die entlang des Begriffs der Heterotopie entwickelt wird, soll für den weiteren Diskurs nutzbar gemacht werden. Ein weiterer Gesichtspunkt ist auch sein Diskurs über Pastoralmacht, der eine zunehmende pastoraltheologische Rezeption erfährt.

Victor W. Turner hat eine Ritualtheorie entwickelt, die von einer ethnozoologisch beschriebenen Zweiheit geprägt ist: der Zweiheit von *Communitas* und *Liminalität*. Mit seiner Ritualtheorie lassen sich die strukturell bestimmten Überschreitungserfahrungen und Aussagen der Frauen einordnen und weiterführend behandeln.

Mit der Konzeption von Hans-Joachim Sander wird am Ende dieses Kapitels bewusst wieder der Bogen zur Theologie gespannt. In seinem ekklesiologischen Entwurf kommt die Kirche in ihren Formen und Grammatiken als Religions- und Pastoralgemeinschaft in den Blick. Auf dieser konzeptionellen Grundlage können Frauenliturgiegruppen als Pastoralgemeinschaften identifiziert werden. Durch ihre Praxis fragen sie die Religionsgemeinschaft an, in der sie und ihre Rituale zu kurz oder gar nicht vorkommen. Sie bringen religionsgemeinschaftliche Schwächen und das Ungenügen in der Repräsentanz der Lebenswirklichkeit der Frauen zum Ausdruck. Zentral ist an diesem Punkt dann die Schlussfolgerung, die die Kirche und die Frauen ziehen: Praktizieren sie den Ausschluss oder versuchen sie den anstrengenden, jedoch lohnenden Weg der Balance? Am Ende dieses Kapitels wird eine balancierte Pastoral der Kirche am Ort der Frauen entwickelt, die die Grammatik des Ausschlusses überwindet und Perspektiven für die Religions- und Pastoralgemeinschaft bietet.

Die Gegenprobe dieser balancierten Pastoral erfolgt im abschließenden fünften Kapitel. Es werden pastorale Felder und Entwicklungen vorgestellt, die ähnlich wie die Frauen vor dem Problem von Ausschließungen stehen, in denen sich jedoch Ansätze für Balancen ausfindig machen lassen. In diesen konkreten Zusammenhängen wird der Entwurf einer balancierten Pastoral überprüft und diskutiert. Diese Orte benennen pastorale Heterotopien und es geht um deren kreatives Erneuerungspotenzial für den christlichen Glauben. Dabei folgt die Untersuchung dieser Orte in zwei Richtungen: Die eine führt *ad extra* und ist den Menschen in der Welt von heute, dem Volk Gottes geschuldet. Die zweite führt *ad intra*, in die Religionsgemeinschaft hinein, die mit ihrer eigenen Botschaft konfrontiert wird, den auferstandenen Christus zu verkünden und die Menschen auf dem Weg zu ihrer Mensch-

werdung zu unterstützen. Abschließend fragt das letzte Kapitel nach ausbalancierten Zeichen der Präsenz Gottes im Leben von Menschen, nach balancierten Orten in der Pastoral und verweist letztlich auf die Katholizität als eine unaufgebbare Balance.

1. Einleitung: Von der Not der Zweihelten, aus der ein Segen werden kann. Das pastorale Problem der Balance und die Methode der Arbeit

In Kapitel 1 werden die Zumutungen und Herausforderungen im Umgang mit Zweihelten aus verschiedenen Ansichten in den Blick genommen und zugleich wird der allgemeine Rahmen der Fragestellung bearbeitet. Dies geschieht aus der Perspektive der Geschlechterdifferenz, des allgemeinen Wandels in den Biografien von Frauen und den daraus resultierenden Konsequenzen, wie der Entstehung einer Frauenliturgiebewegung. Auf der Basis des Vorausgegangenen werden dann methodische Konsequenzen für das Design der Arbeit gezogen.

1.1 Die fehlende Balance der Geschlechter – ein bedrängendes pastorales Problem

„Ohne Frauen geht es nicht, die Frauen sind wichtige Träger, wenn es um die Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation geht, und wenn die auswandern, dann ist der Ofen wirklich aus“ (Sekretariat der DBK 1993, 98). Noch ist dieser Ofen nicht aus, man wird aber sagen müssen, immer weniger Holz wird nachgelegt. Frauen, und inzwischen sind es nicht nur die jüngeren Frauen, verlieren mehr und mehr ihre kirchlichen Bindungen. Dies hat u. a. die Konsequenz, dass die Frauen immer öfter nicht mehr der Rolle als Tradentinnen des Glaubens nachkommen (vgl. Foitzik 1993, 307–311). Gerade diese Entwicklung wird längerfristig erhebliche Auswirkungen haben, denn sie hat zur Folge, dass immer weniger Kinder und Jugendliche in einem von religiösen Überzeugungen geprägten Umfeld aufwachsen werden. Freilich sind noch immer mehr Frauen als Männer in den Pfarrgemeinden engagiert. „Sie arbeiten haupt-, neben- und ehrenamtlich in den Bereichen religiöser Erziehung und Katechese, engagieren sich pfarrlich in diversen Arbeitskreisen und Aktionen sowie in sozial-diakonischen und liturgischen Zusammenhängen. Keinen Zugang hingegen haben sie zur Ordination und deshalb zur umfassenden Leitungsvollmacht. In der Kirche bleibt also den Frauen ihr gelebtes Christ-sein, ihr Engagement in der Alltagsseelsorge, ihre Frömmigkeit (und deren Weitergabe), den Männern aber die definitorische und institutionelle Macht“ (Aigner/Bucher 2004, 64). Wohl auch angesichts dieser Tatsachen ist eine zunehmende Reserviertheit von Frauen (vor allem jüngeren Frauen) in Bezug auf die Kirche feststellbar. Und die Kirchenbänke, die sie verlassen, werden aller Voraussicht nach auch vakant bleiben. „Die Entfeminisierung der Kirchen ist nicht mit einer ‚Re-Maskulinisierung‘ gepaart, sie ist vielmehr eine generelle Entkirchlichung“ (Wolf 2000, 81). Angesichts dieser Prognose ist es verwunderlich, wie zögernd die katholische Kirche auf die neuen Frauenbiografien reagiert und dass sie sie nur rudimentär begleitet. Damit entzieht sie sich der Herausforderung, das Evangelium aus der Perspektive der Frauen zu entdecken und die „neue“ Wirklichkeit der Frauen mit dem Evangelium und der Tradition zu konfrontieren (vgl. Aigner/Bucher 2004, 70).

Diese Ausgangslage ist problematisch und prekär zugleich. Problematisch in dem Sinn, dass es wohl nur noch eine Frage der Zeit ist, bis Frauen diese Form der Arbeitsteilung in der Kirche aufkündigen. Prekär ist diese Entwicklung deswegen, weil so die Perspektive der Frauen als Bereicherung, Ergänzung und Konfrontation in der Kirche verloren gehen kann. „Der Preis, den das Patriarchat Kirche und Gesellschaft kostet, muss offenkundig werden – nicht nur, dass es für Frauen Unterdrückung und Ausgrenzung impliziert, sondern es bedeutet auch für die Männer die Entbehnung weiblicher Qualitäten als Bereicherung, Ergänzung und Konfrontation. Den subtilen Fallen und Verstrickungen, denen eine patriarchale Kultur unterliegt, auf die Spur zu kommen, wäre die Aufgabe von Männern und Frauen in einer Kirche, die Interesse daran hat, einen Gott zu verkünden, der den Menschen jenseits von Geschlecht, sozialer Stellung und religiöser Herkunft (Gal 3,28) nahe ist“ (Aigner/Bucher 2004, 78). Diesen Gedanken ernst zu nehmen und umzusetzen würde bedeuten, in dieser prekären Situation auch eine Chance zu sehen. Die Praxis wird darüber entscheiden, ob diese Möglichkeit letztlich obsiegen wird (vgl. Bucher 2004c).

Dabei ist die Frauenfrage ein Zeichen der Zeit. Diese Einsicht wurde erstmals von Papst Johannes XXIII. formuliert.¹ Zeichen der Zeit sind keine markanten Phänomene des Verfalls und Niedergangs, sondern Wegmarken, die die Botschaft vom Reich Gottes immer wieder neu herausfordern. Sie bezeichnen spezifische gesellschaftliche Ereignisse und Prozesse, die den Rahmen des Gewohnten sprengen. Sie bezeichnen gefährdete und bedrohte Existenz. Sie decken Zustände auf, in denen die Würde von Menschen und der Schöpfung auf dem Spiel steht. Sie bringen zum Ausdruck, wie es um die Existenz von Menschen und der Welt, in der sie leben, bestellt ist. Zugleich verweisen sie aber auf die Potenziale von Menschen, sich diesen Gefährdungen zu widersetzen (vgl. Wustmans 2000, 325–327).

„Wer diese Zeichen benennt, wird dazu genötigt, sich mit den Menschen zu solidarisieren, die in diesen Zeiterscheinungen um die Anerkennung ihrer Würde ringen. Wer also auf die Zeichen der Zeit verweist, wird dazu getrieben, im Modus von Solidarität bei diesen Menschen eine alternative Lebensperspektive zu unterstützen oder ihnen eine solche anzubieten. Mit dem Benennen von Zeichen der Zeit werden zum einen Zeichen auf kritische Orte in den realen Lebensverhältnissen des Lebens gelegt wie zum anderen Zeichen für alternative Lebensverhältnisse gesetzt, die im Modus der sprachlich wie tatkräftig ausgeführten Solidarität bereits anwesend sind. Die Zeichen der Zeit und das, was in der Botschaft Jesu das Reich Gottes genannt wird, gehören deshalb zusammen. Es handelt sich um Heterotopien an den Orten, an denen die Menschwerdung von Menschen gefährdet ist“ (Sander 2005b, 868).

In diesem Sinne ist die Aufgabe, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“ (GS 4, DH 1965, 4304), keine beiläufige und zu vernachlässigende Aufgabe, sondern eine von grundsätzlicher Bedeutung. Die Zeichen der Zeit haben

¹ In der Enzyklika *Pacem in terris* werden folgende Zeichen der Zeit aufgeführt: die Arbeiterfrage, die Frauenbefreiung, die Freiheit der kolonialisierten Völker, die Menschenrechte sowie die Verhinderung von kriegerischen Auseinandersetzungen durch Organisationen wie die Vereinten Nationen (vgl. DH 1963, 3955–3997).

gestaltende Kraft für die Kirche. Erst in der Auseinandersetzung mit ihnen wird die Kirche zur Kirche in der Welt von heute. „Das Handeln der Kirche zeigt, wo sie steht und wer sie ist. An ihren Taten wird gemessen, was sie sagt. [...] Ihr Handeln besitzt Offenbarungsqualität im strikten Sinn“ (Klinger 2003, 139).

Die Zeichen der Zeit fundieren in diesem Sinne die Pastoral und sie sind ein konstitutiver Faktor für die Darstellung des Evangeliums in der Welt von heute. Dabei kommt es darauf an, die Zeichen der Zeit vonseiten der Pastoral zu entschlüsseln und zu einem Paradigma für die eigene Praxis zu machen. Und diese Entscheidung wird nicht folgenlos bleiben. Eine solche Pastoral versteht ihre eigene Berufung und Aufgabe von denen her, die unerhört sind. Und damit stellt sie sich selber, wie die kirchliche Verkündigung überhaupt, vor die unbequeme, aber unausweichliche Frage, ob sie Befreiung ist oder sich der Menschwerdung des Menschen in der Gegenwart verschließt (vgl. Sander 1995, 93). Und so führen die Zeichen der Zeit letztlich auf Christus hin (vgl. Sander 2005b, 839). Angesichts der Zeichen der Zeit ist eine sinnvolle und bedeutsame Verkündigung der befreienden Botschaft vom Reich Gottes in der Welt von heute möglich. Und vor diese Aufgabe stellen die Frauen die Kirche und ihre Pastoral. Wenn die Kirche die Frauen als ein Zeichen der Zeit wahrnimmt, dann folgt daraus ein „Auszug aus altvertrauten Bastionen zugunsten von mehr Beziehung: zu den Frauen, aber auch unter den Männern, zu mehr Gemeinschaft, zu mehr ebenbürtiger Gegenseitigkeit und Identitätsgewinn“ (Aigner/Bucher 2004, 75). Sie fordern die Kirche und die Pastoral heraus, die Zweiheit von den Zeichen der Zeit und dem Evangelium in den Blick zu nehmen und eine Pastoral der Balance zu entwickeln.

1.1.1 Der Mensch ist zwei – und die Rituale? Eine pastorale Frage der Geschlechterdifferenz

Die Zweiheit ist eine Kategorie im feministischen Diskurs. Der Mensch ist zwei: Mann und Frau (vgl. Diotima ²1993). Ein Faktum, eine Tatsache, die das Leben entscheidend prägt und Männer und Frauen immer wieder herausfordert.² Das Heikle an der Geschlechterdifferenz besteht gerade darin, dass sie Männer und Frauen gleichermaßen betrifft. Leben aus der Perspektive der Geschlechterdifferenz gestalten bedeutet, gemeinsames Leben auf der Basis der Differenz zu entwickeln. Versuche, mit dieser Differenz umzugehen, finden sich im Patriarchat, im Matriarchat, aber auch in der Frauenbewegung.

Im Rahmen der Frauenbewegung wird der Diskurs so geführt, dass das Ziel die Gleichstellung zwischen Mann und Frau ist. Im Kontext von Gender-Mainstreaming wird dieses Ziel nun allerorten diskutiert und quasi verordnet (vgl. www.gender-mainstreaming.net,

2 Im Rahmen dieser Arbeit bleibt die ebenso entscheidende und lebensprägende Frage des Transgender unberücksichtigt und so verweise ich hier nur auf Literatur zum Thema: Beemyn, Brett/Eliason, Mickey (ed.): *Queer Studies. A lesbian, gay, bisexual, and transgender anthology*, New York 1996; Degele, Nina: *Gender/Queer Studies. Eine Einführung*, Paderborn 2008; Fausto-Sterling, Anne: *Sexing the body. Gender politics and the construction of sexuality*, New York 2006; Ekins, Richard/King, Dave: *The transgender phenomenon*, London/Thousands Oaks/New Delhi 2006; Lang, Claudia: *Intersexualität: Menschen zwischen den Geschlechtern*, Frankfurt a. M. 2006; Lindemann, Gesa: *Das paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl*, 2., überarb. u. aktual. Aufl., Wiesbaden 2010.

14. Februar 2011).³ Das Konzept der Gleichstellung von Mann und Frau ist jedoch voller Ambivalenzen und konnte noch immer nicht wirklich realisiert werden, denn es zeigt sich in der Gesellschaft, dass die Frau zwar als ein dem Mann gleiches Subjekt einbezogen wird, aber vielfach wird sie doch als unterlegenes Subjekt betrachtet und behandelt. „Die gleichen Rechte also, für die die Frauen kämpfen, greifen nicht eine Gesellschaft an, die auf der männlichen symbolischen Ordnung gründet; die Gleichheit *de jure* schwächt nicht die Herrschaft *de facto*“ (Cavarero 1997, 95).

Vor diesem Hintergrund entstand unter Philosophinnen und Frauen aus Gewerkschaften und Politik zunächst in Italien ein neuer Diskurs, das Denken der Geschlechterdifferenz. Dieser Diskurs hat seine Impulse im Wesentlichen von der französischen Philosophin Luce Irigaray⁴ erhalten. Die Geschlechterdifferenz wird in diesem Denken zu einem Ort der Konstitution einer autonomen Subjektivität der Frauen. „Die Geschlechterdifferenz ist nicht nur ein biologischer, historischer oder ontologischer Begriff: sie ist all dies zusammen“ (Cavarero 1997, 96).

Dieser Wechsel in den Diskursen von der Gleichheit zur Differenz ist signifikant, denn es zeigt sich hier sehr deutlich das Problem, mit der Zweiheit umzugehen. Jener Diskurs, der die Zweiheit über die Gleichheit ausschließen will, kommt an seine Grenzen, wie die Praxis zeigt. Er hat weder den Frauen noch den Männern all das gebracht, was er verheißen hat. Ob der Diskurs der Geschlechterdifferenz eine echte Alternative ist, wird sich noch erweisen müssen, aber es deutet sich an.

Im Patriarchat wird Frau-Sein als Zeichen der Unterlegenheit gedacht, die die ‚natürliche‘ Rolle der Frau bestimmt und daher als eine Art Schicksal verstanden wird, das der Frau ihren Platz in der Familie und Gesellschaft zuweist. Das Denken der Geschlechterdifferenz geschieht aus der Perspektive der Frauen und es koppelt Frauen von der Unterlegenheit und Unterdrückung ab, um sie zu einem weiblichen Maßstab in der Welt zu machen. „Dies bedeutet nicht nur Solidarität und gegenseitige Hilfe, sondern vor allem, sich auf eine andere Frau zu beziehen, um eine weibliche symbolische Ordnung existieren zu lassen, in der die Tatsache, als FRAU geboren zu sein, einen Sinn für sich hat (einen von den Frauen frei

3 Definition des Europarates von 1998: „Gender mainstreaming besteht in der (Re)Organisation, Verbesserung, Entwicklung und Evaluierung politischer Prozesse mit dem Ziel, eine geschlechterbezogene Sichtweise in alle politischen Konzepte auf allen Ebenen und in allen Phasen durch alle an politischen Entscheidungen beteiligten Akteure und Akteurinnen einzubeziehen.“

4 Luce Irigaray wurde in den 30er Jahren in Biaton, Belgien, geboren. Bezüglich ihres Geburtsjahres kursieren unterschiedliche Angaben. Die einen sprechen von 1932, andere von 1939 oder 1940. Sie ist ausgebildete Linguistin, Psychologin und Psychoanalytikerin. In den 60er Jahren studierte sie u. a. bei Jacques Lacan. Die Auseinandersetzung mit ihm und der Psychologie hat ihre Forschungen nachhaltig geprägt. Nach Lehrtätigkeit an verschiedenen Orten (Rotterdam, Bologna, Paris) war sie zuletzt Forschungsleiterin für Philosophie am Centre national de la recherche scientifique (CNRS) in Paris. Mit ihren Arbeiten verfolgt sie das Ziel, ein neues Denken und eine neue private und politische Praxis der Geschlechterdifferenz auszuarbeiten. Ihr Hauptthema ist das Verhältnis zwischen männlichem und weiblichem Geschlecht. Ein konstruktiver Umgang zwischen Frauen und Männern ist nach ihrer Meinung erst dann möglich, wenn jedes der Geschlechter sich selbst entdeckt und sich selbst akzeptiert. Dies setzt voraus, dass sich die soziokulturelle Ordnung verändert und ihre ethischen und rechtlichen Fundamente eine Umgestaltung erfahren (vgl. Irigaray, Klappentext zu: Ethik der sexuellen Differenz, Frankfurt a. M. 1991) Ihre theoretische Arbeit wurde immer auch durch politische Arbeit in unterschiedlichen Bündnissen ergänzt. Wichtige Publikationen: Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts, Frankfurt a. M. 1980; Das Geschlecht, das nicht eines ist, Berlin 1997; Ethik der sexuellen Differenz, Frankfurt a. M. 1991; Genealogie der Geschlechter, Freiburg i. Br. 1998; Die Zeit der Differenz, Frankfurt a. M. 1991; Der Atem der Frauen, Rüsselsheim 1997.

entschiedenen Sinn) in einer Welt *zweier* Geschlechter“ (Cavarero 1997, 96; vgl. Libreria delle donne di Milano 1991).

Das Theorem der Gleichheit, das in der Frauenbewegung so zentral und wichtig war, ist im Denken der Geschlechterdifferenz nicht mehr das Ziel des politischen Projektes der Frauen. Im besten Fall ist es ein Instrument politischen Handelns. Das Denken der Geschlechterdifferenz erkennt an, was ist: dass es verschiedene Geschlechter gibt. Aber keines repräsentiert die ganze Menschheit. Das bedeutet, dass es strukturell und unleugbar eine Differenz zwischen Mann-Sein und Frau-Sein gibt. Diese Differenz ist erst dann in eine Balance zu bringen, wenn jedes der beiden Geschlechter an der Balance arbeitet, wenn von jedem der Geschlechter aus an der Balance gearbeitet wird. „Anders ausgedrückt: keines der beiden Geschlechter gilt als universal und auch für das andere Geschlecht als Modell oder Paradigma des ganzen Menschengeschlechts“ (Cavarero 1997, 99). Nicht Angleichung, die dann meist verstanden wird als Angleichung an das männliche Modell, ist die Basis des Zusammenlebens, sondern die Kenntnisaufnahme und Akzeptanz des konstitutiven Andersseins.⁵ Und von dieser Basis aus werden neue Dialoge und Prozesse nötig und möglich; dann treten die Geschlechter in eine Balance.

Im Denken der Geschlechterdifferenz haben die Beziehungen der Frauen untereinander eine besondere Bedeutung (vgl. Markert 2002). Es lenkt den Blick bewusst auf die Frauen und versucht, Frauen in Unabhängigkeit zu Männern zu sehen. Dies bedeutet nicht, Männer zu leugnen, zu verdrängen, sich von ihnen zu separieren, sondern es wird vielmehr deutlich, dass die Männer nicht mehr länger der einzige Maßstab der Welt, des Denkens und Fühlens sind. Das Denken und Handeln von Frauen schiebt gewissermaßen die Männer von dem Vordergrund in den Hintergrund. In den Mittelpunkt rücken zunächst die Beziehungen der Frauen untereinander. Indem Frauen den Blick konsequent auf Frauen richten, überwinden sie den Mythos des Patriarchates von der schwachen, abhängigen Frau. Sie durchkreuzen das Denken, das Frauen zu Beherrschten, Unterlegenen, Opfern und Mängelwesen macht. Sie verabschieden sich konsequenterweise von Versuchen, Frau-Sein in Bezug auf Mann-Sein zu konstruieren.

Das „Neue“ im Denken der Geschlechterdifferenz liegt darin, dass Frauen sich gegenseitig Wert und Bedeutung verleihen. Frauen brauchen Frauen, um ihren Weg ins Leben zu finden, um als Frau in der Welt zu sein (vgl. Günter 1996, 16). Die Beziehungen, die Frauen untereinander pflegen und entwickeln, sind Quelle für persönliche Stärke und soziales Eingebundensein. Die Beziehungen zu Frauen und die Bezugnahme auf Frauen werden zu einem Ort, an dem Frauen Kraft, Energie und Bestätigung für den eigenen unerhörten Lebensentwurf schöpfen können. Frauen machen ihre Erfahrungen zu einem Maßstab für die

5 Auch das Schreiben der Glaubenskongregation „Über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt“ vom 31. Mai 2004 geht von der Geschlechterdifferenz aus. Es weist auf die Zusammenarbeit von Männern und Frauen, bei der ausdrücklichen Betonung der Verschiedenheit der Geschlechter, hin. Allerdings gewinnt man bei der Lektüre den Eindruck, dass zwar die Differenz anerkannt wird, dass dies aber nicht zwingend zu einer kreativen Balance zwischen den Geschlechtern führt. Vgl. hierzu auch den Kommentar von Luisa Muraro: http://christel-goettert-verlag.de/html/kardinal_ratzinger.htm (15. Juli 2005).

Welt, aus ihren Interessen ein Kriterium für die Welt und aus ihrem Begehren den Antrieb für die Veränderung der Welt (vgl. Libreria delle donne di Milano 1991, 150). „Um groß zu werden – in jeglichem Sinn – braucht sie [die Frau; H. W.] eine Frau, die größer ist als sie“ (ebd., 150). In diesem Wissen begeben sich Frauen auf die Suche nach weiblichen Vorbildern und Freundinnen und damit auch auf die Suche nach ihren eigenen Potenzialen und Möglichkeiten. Indem Frauen einander in gesellschaftlichen und religiösen Kontexten Autorität und Wert zuschreiben, verleihen sie sich selbst, der eigenen Erfahrung, ihrem eigenen Begehren Wert.

Noch etwas ist „neu“ und von fundamentaler Bedeutung im Denken der Geschlechterdifferenz: Es denkt nicht nur die Verschiedenheit der Frauen zu den Männern, sondern auch die Verschiedenheit der Frauen untereinander. Dieser Gedanke mag banal erscheinen, in seiner Bedeutung ist er es jedoch nicht. Im Denken der frühen Frauenbewegung war die Verschiedenheit der Frauen ein Tabu. Die einzelne Frau definierte sich über die Gruppe der Frauen, eine Gruppe von Opfern im Patriarchat. Raum für Kritik untereinander war nicht vorgesehen und wurde auch nicht zugelassen. Wurde die Verschiedenheit thematisiert oder Kritik geäußert, galt dies schnell als unsolidarisch und Verrat am Befreiungsprojekt der Frauen.

Im Denken der Geschlechterdifferenz werden Frauen jedoch nicht mehr als Gruppe von Gleichen, sondern als ein in sich vielfältiges und unterschiedliches Geschlecht wahrgenommen und damit grenzt sich dieser Ansatz fundamental von der Kategorie einer allgemeingültigen Frauenerfahrung ab. Mehr noch, hier wird das Denken von der allgemeinen Frauenerfahrung als Ideologie im Feminismus entlarvt: „Die schlimmste Vereinfachung in der Frauenbewegung war es, nicht mit den Unterschieden zwischen Frauen umgehen zu wollen bzw. zu können“ (vgl. Libreria delle donne di Milano 1991, 97). Das Postulat einer allgemeingültigen Frauenerfahrung führt dazu, dass der Mangel an gegenseitiger Kritik die Solidarität selbst untergräbt. Wenn jedoch die Differenz zum Ausgangspunkt gemacht wird, stellt sich unabwendbar die Frage nach den verschiedenen Standpunkten. Das ist prekär, denn es ist erforderlich, vom eigenen Standort aus zu sprechen. Von diesem Standort aus sind Aussagen über sich selbst und das Gegenüber zu machen. Das ist eine Zumutung, weil es eine neue Grammatik erfordert. Aber erst mit dieser neuen Grammatik, die auf dem Boden der Differenz entworfen wird, kann man dem Ausschluss entgehen und die Möglichkeit der Balance schaffen. Das ist fortdauernde Anstrengung, denn die Balance ist immer wieder neu herzustellen.

Auf dem Boden der (vermeintlichen) Gemeinsamkeiten wird vielfach ein Harmoniediskurs geführt. Die Gemeinsamkeiten schließen die Differenz aus, weil sie diese letztlich nicht ertragen können. In Harmoniediskursen werden vorschnell die Gemeinsamkeiten gesucht und dabei werden auch jene Potenziale und Energien zugedeckt, die in der Differenz stecken. Indem verschiedene Standpunkte benannt werden können, wird die Differenz sichtbar. Es wird erfahrbar, dass die Differenz die Dinge in Bewegung setzt und nicht das Gleiche. Es wird erfahrbar, dass Verschiedenheit zu einer sprudelnden Quelle werden kann,

die das Prinzip der Gleichheit überwindet, das in seiner Starrheit nur Stagnation bedeutet. Differenz ist ein Wert, auch und gerade weil sie eine Zumutung ist, wachsen lässt und ein Zusammen auf der Basis der Balance erst ermöglicht.

„Aber wie sieht dieses ‚Zusammen‘ aus? Ohne Riten und Mythen, die uns lehren könnten, diejenigen, die uns gleichen, zu lieben und mit ihnen zu leben, besteht permanent die Gefahr der Zerstörung unter uns. Wir brauchen Werte, die wir teilen, damit wir koexistieren und gemeinsam etwas kreieren können. Und es ist wichtig, daß wir als Frauen existieren und uns als Frauen lieben können, um den anderen, den Mann lieben zu können“ (Irigaray 1987, 124; vgl. dies. 1998, 223; dies. 1991a; dies. 1991b).

Im Denken der Geschlechterdifferenz wird die Zweiheit sehr deutlich als eine grundsätzliche Fragestellung erkannt. Zugleich ist auf dieser Basis eine Perspektive für den Umgang mit Zweiheiten möglich: die ständige Arbeit an der Balance. Die Balance der verschiedenen Pole bedeutet ständige Bewegung und Dynamik. Die Dominanz der Gleichheit führt in die Stagnation, die Anerkennung der Verschiedenheit kann immer wieder einen neuen Anfang bedeuten.

Ein besonderer Ort, sich der Differenz zu stellen und an ihrer Balance zu arbeiten, können Rituale sein. Rituale stehen auf der Basis der verschiedenen Erfahrungen von Männern und Frauen, ihren verschiedenen Aufgaben und Rollen in der Gesellschaft, und gestalten sich unterschiedlich. Dies belegen zumindest eindeutig Rituale im Kontext anderer Gesellschaften und Kulturen. In ihnen gibt es Initiationsrituale für Jungen, die sie für ihre neue Rolle als Mann befähigen sollen. Für Mädchen gibt es vergleichbare Rituale, die den Prozess vom Mädchen zur Frau begleiten (vgl. Kubick 1993; Rauter 1993). In bestimmten Kulturen gibt es auch im weiteren Lebenslauf geschlechtsspezifische Rituale. Victor Turner, auf den in Kapitel 4 noch sehr ausführlich eingegangen wird, berichtet von dem Isoma-Ritual bei den Ndembu, einem Stamm in Nordwestsambia, wo er zweieinhalb Jahre Feldforschung betrieb (vgl. Turner 2000). Bei diesem Ritual handelt es sich um die von den Ndembu selbst so aufgefasste Klasse der „Frauenrituale“ bzw. „Fortpflanzungsrituale“. Das Isoma-Ritual wird bei Unfruchtbarkeit angewandt. Im Ideal sollte eine Frau, die im Frieden mit ihren Mitmenschen lebt und ihrer verstorbenen Verwandten gedenkt, verheiratet und Mutter ‚lebhafter und schöner Kinder‘ sein (vgl. ebd., 18). Bei Unfruchtbarkeit liegt ein Schatten auf der Frau. Dieser Schatten ist eine Ahnin aus ihrer matrilinearen Verwandtschaft, die die Frau vergessen hat. „Man hält die von dem Schatten verursachte Unfruchtbarkeit für einen vorübergehenden Zustand, der mit Hilfe der Durchführung entsprechender Riten aufgehoben werden kann. Sobald eine Frau sich dieses heimsuchenden Schattens und daher ihrer primären Bindung an ihre matrilineare Verwandtschaft erinnert, wird die Unfruchtbarkeit aufhören; sie kann mit ihrem Mann weiter zusammenleben, denn ihr Bewußtsein ist nun dafür geschärft, wem ihre Loyalität und die ihrer Kinder gebührt“ (ebd., 19).

Bei der Untersuchung dieses Rituals wie auch anderer Frauenkulte zeigt sich, dass es eine Dreiphasenstruktur (vgl. Kapitel 4.3.1; van Gennep 1999) aufweist. „Die erste Phase, *Ilembi*

genannt, trennt die Kandidatin von der profanen Welt; die zweite namens *Kunkunka* (wörtlich: ‚in der Grashütte‘), isoliert sie teilweise vom alltäglichen Leben, während die dritte, die die Bezeichnung *Ku-tumbuka* trägt, einen festlichen Tanz umfaßt, mit dem man die Heilung der Kandidatin und ihre Rückkehr zum normalen Leben feierlich begeht. Diese letzte Phase des *Isoma*-Rituals ist erreicht, wenn die Kandidatin ein Kind zur Welt bringt und es das Kleinkindalter überlebt“ (Turner 2000, 20 f.).

In unserer Gesellschaft gibt es solch kulturell eingebundene Rituale nicht. Aber das heißt nicht, dass es keinen Bedarf dafür gibt. Vor allem Frauen formulieren den Wunsch nach Ritualen in Krisenzeiten oder bei besonderen Ereignissen in ihrem Leben. Es gilt auch heute, was Turner schon bei den Ndembu entdeckte, „daß die Entscheidung, ein Ritual auszuführen, sehr oft mit Krisen im Sozialleben“ zusammenhängt (Turner 2000, 17; vgl. Riedel-Pfäfflin/Strecker 1998).

Wenn Frauen heute Rituale entwickeln und feiern, ihre eigene spirituelle Kompetenz entfalten, dann tun sie etwas Unerhörtes. Sie beanspruchen für sich, dass Rituale heil machende, befreiende und segnende Zustände menschlicher Existenz und menschlichen Zusammenlebens vorwegnehmen und erfahrbar machen und dass mit ihrer Hilfe Krisen durchschritten und überwunden werden können. Durch Rituale wird es ihnen möglich, neue soziale Orte zu erobern. Dies zeigt sich in besonderer Weise dann, wenn Frauen Rituale entwickeln und feiern, die verworfene Teile des Lebens benennen (das Ende einer Beziehung, bei einer Frühgeburt, nach einer Vergewaltigung), und wenn sie diese Erfahrungen im Ritual in heilvollere Zustände überführen. Die Themen, die sie benennen, verstören. Zugleich gelingt es durch die Zeichen, die sie ausbilden, Schritte ins Leben zu weisen. Die Rituale vergegenwärtigen Situationen und ermöglichen aber auch, diese abzuschließen und zu überschreiten. Eine Veränderung tritt ein, Perspektiven und Zukunft werden eröffnet.

Die Themen, die Frauen in Frauenliturgien und in Ritualfeiern aufgreifen, bestechen durch ihre Lebensnähe, durch ihre ansprechende und kreative Form in der Umsetzung (vgl. Baumann u. a. 1998). Die Frauen entscheiden, welches Thema, welche Lebensfrage im Ritual beschrieben und transformiert werden soll. Dabei übertragen sie besondere Ereignisse, Fragestellungen, Erfahrungen auf etwas, was sie in den von ihnen entwickelten spirituellen Feiern und Ritualen selbst vollziehen. Sie stellen ihre Erlebnisse und Fragen in einen spirituellen Kontext, den die Teilnehmerinnen aktiv erfahren und erleben können.

„Frauen erleben sich hier als liturgieschöpferisch und liturgiegestaltend und insofern als Trägerinnen dieser Gottesdienste. Es sind besonders ihre spezifischen Anliegen, die in den gottesdienstlichen Feiern ihren Platz finden: Wo sonst finden Frauen Aufnahme als mißbrauchte und vergewaltigte Frauen, als Frauen, die Kinder durch Fehlgeburten und Totgeburten verloren haben, als kinderlose oder alleinerziehende Frauen, als Frauen in der Doppelbelastung von Familie und Beruf, als alleinlebende, als in hetero- oder homophilen Beziehungen lebende und als alternde Frauen, als Frauen in Lebenskrisen, als Frauen in der Auseinandersetzung mit der Amtskirche, als denkende und fühlende Frau?“ (Jeggel-Merz 2000, 364 f.).

In diesen gottesdienstlichen Feiern wird nicht nur bislang Unerhörtes zur Sprache gebracht, es geschieht auch etwas: Heilung, Befreiung, Versöhnung. Sie verändern die Teilnehmenden und die Situationen, in denen diese stehen. Die liturgischen Feiern und Rituale werden so zu wirkmächtigen Zeichen. Und die Nachfrage nach dem Thema Ritual erweckt den Anschein, als seien sie in einer immer komplexeren und unübersichtlicheren Welt notwendig, wie eh und je.

1.1.2 Lebensentwürfe und Selbstbilder von Frauen im Wandel. Ambivalenzen – Herausforderungen – Überforderungen

In den letzten Jahrzehnten hat sich die Gesellschaft und damit ihre Sozialstruktur, ihre Kultur und das Leben der Individuen massiv verändert. Diese Veränderungen haben zur Konsequenz, dass die unterschiedlichen Systeme und Welten in der Gesellschaft immer beweglicher werden. Die entfaltete Moderne verändert die gesamtgesellschaftlichen Strukturen grundlegend und sie macht vor dem Raum der Kirche nicht halt. Die Modernisierung der Gesellschaft setzt sich dabei systemisch auf der Ebene der individuellen Lebensführung und Lebensgestaltung fort. Dieser Prozess wird in der Soziologie unter dem Stichwort „Individualisierung“ behandelt und beschreibt die neue Form der Vergesellschaftung des Individuellen (vgl. Beck 1998; Beck/Beck-Gernsheim 1994; Sennett 1998). Alle gesellschaftlichen Anforderungen und Regelungen, vom Arbeitsmarkt bis hin zu den sozialstaatlichen Unterstützungen, sind auf die Einzelpersonen hin orientiert und erwarten deren aktive Beteiligung. Diese Entwicklung birgt Chancen und Lasten für die/den Einzelne(n). Es ist ein ambivalenter Prozess, mit enormem Freiheitsgewinn, seitdem der eigene Lebensweg nicht mehr von Ordnungen und Rollen der traditionellen Gesellschaft abhängig und vorbestimmt ist. Dabei tun sich für die Individuen eine Fülle an Möglichkeiten auf, sodass jede und jeder ihren/seinen Lebensweg gestalten kann. Die Biografie des/der Einzelnen ist nicht mehr determiniert und durch Familie, Milieu und Tradition bestimmt. Sie ist zu einem selbst zu verantwortenden Projekt von Individuen geworden. Dabei hat das Individuum auf die unterschiedlichsten Anforderungen von außen zu reagieren. Dies bedingt, dass die Arbeit an der eigenen Biografie zu ersetzen hat, wofür ehemals die sozialen Bindungen in den Milieus zuständig waren: nämlich Haltepunkte und Orientierungen in der Welt zu geben (vgl. Gabriel ³1994, 80–119).

Der Prozess der Individualisierung wird von der Pluralisierung der Lebensformen und Möglichkeiten begleitet. Die Lebensstile und Weltanschauungen werden vielfältiger und für so manche(n) auch unübersichtlicher. Diese Entwicklungen der Individualisierung und Pluralisierung bedeuten nicht den gänzlichen Untergang traditioneller Deutungsmuster, sondern sie verlieren vielmehr ihre unhinterfragte normative Gültigkeit, die sie vormals für eine Gruppe besaßen. Deutungsmuster werden nicht mehr länger von einem kollektiven Milieu ausgebildet. Andere Ansprüche, Weltansichten und Werte treten hinzu und das Individuum hat nun die Möglichkeit und die Aufgabe, aus einem Set von Anschauungen zu wählen. Dies bedeutet für die alten Werte und Ordnungen, dass sie sich in Konkurrenz zu neuen

Werten gestellt sehen und in der Regel nun auch einer Prüfung unterzogen werden. Was vormals nicht zu hinterfragen war, wird nun zu einem Objekt der Wahl. In einer pluralisierten Welt werden Entscheidungskompetenzen immer pluraler und dezentraler. „Die Moderne kann daher in aller Vorläufigkeit mit drei Schlagworten charakterisiert werden: Individualisierung der Lebensführung, Verlust traditioneller Sicherheiten sowie funktionale statt traditionale Differenzierung der Gesellschaft. Anders gesagt: Freisetzung des Individuums, Entzauberung der Welt und Aufhebung ständischer Organisationsmerkmale kennzeichnen die Moderne“ (Bucher 1999, 94).

Die neuen (Wahl-)Möglichkeiten bedeuten für die Individuen nicht nur einen ungemeinen Freiheitsgewinn, sondern es treten zugleich neue Anforderungen hinzu. Es gilt, das eigene Leben, die eigene Biografie in die Hand zu nehmen. In früheren Generationen gab es unverrückbare Grundsätze und Plausibilitäten. Das, was man dachte, wer man war, waren nicht (zwingend) Ergebnisse eines individuellen Reifungs- und Entscheidungsprozesses, sondern ein kollektives Ereignis. Unsere heutige Gesellschaft differenziert sich aber nicht mehr nach geburtsabhängigen Ständen. Im Rahmen der „neuen“ Biografien ist es erforderlich, sich selbst zu entwerfen und sich souverän zwischen und in verschiedenen Welten zu bewegen. „Erforderlich ist Passagefähigkeit als die Kompetenz, unterschiedliche Lebensbereiche, Wertsphären, Kulturen und Weltdeutungen kontrolliert miteinander in Verbindung bringen, aufeinander beziehen, voneinander abgrenzen zu können. [...] Das Individuum hat heute die Möglichkeit, steht allerdings auch vor der Notwendigkeit, sich seine eigenen Muster der Lebensführung, der Weltbetrachtung und eben auch der religiösen Weltwahrnehmung zusammenzustellen. Denn es ist frei den bestehenden Mustern der Lebensführung gegenüber, da es ihren sozialen Trägern gegenüber frei ist. Deren soziale wie moralische Sanktionsmacht ist geschwunden“ (Bucher 1999, 95 f.).

Dies hat u. a. zur Folge, dass heute Dinge miteinander kombiniert werden können, die in den vergangenen Generationen weitgehend mit einem Tabu belegt waren, und ganz neue Lebensentwürfe werden möglich. Besonders deutlich zeigen sich die Veränderungen in den Lebensläufen junger Frauen im Vergleich zu denen ihrer Mütter und Großmütter. Zu den deutlichen Veränderungen gehören vor allem die sehr viel besseren Bildungsmöglichkeiten für Frauen, die sehr viel stärkere Einbindung von Frauen in den Erwerbsarbeitsmarkt und die Tatsache, dass sie über eigenes Einkommen verfügen. Frauen haben eindeutig das Bestreben nach einer Vereinbarkeit von Familie und Beruf. Dies zeigt auch die Frauenerwerbstätigenquote, die in den vergangenen Jahren kontinuierlich gestiegen ist. Inzwischen sind fast 60 Prozent aller Frauen erwerbstätig (vgl. BMFSFJ 2004, 23), wobei ein großer Anteil der Frauen teilzeitbeschäftigt ist. „Nach Angaben des Mikrozensus 2002 stellen Frauen rund 86 % der Teilzeitbeschäftigten. Weit über die Hälfte (62,2 %) der teilzeitbeschäftigten Frauen geben dafür persönliche oder familiäre Verpflichtungen als Grund an“ (BMFSFJ 2004, 58). Dies bedeutet aber gleichzeitig, dass auch Frauen mit Kindern zunehmend erwerbstätig sein wollen. Fast zwei Drittel der Mütter mit Kindern sind heute erwerbstätig. Zu berücksichtigen ist jedoch in diesem Kontext das Alter der Kinder.

Je jünger die Kinder, desto seltener sind die Mütter berufstätig (vgl. BMFSFJ 2004, 23). Die Soziologin Elisabeth Beck-Gernsheim hat die Veränderungen in den Biografien von Frauen als eine Entwicklung vom ‚Dasein für andere‘ zum Anspruch auf ein Stück ‚eigenes Leben‘ gekennzeichnet (vgl. Beck-Gernsheim 1983).

Die Entwicklungen im Bereich der Biografien von Frauen zeigen, dass die sogenannte ‚weibliche Normalbiografie‘ einen deutlichen Individualisierungsschub erlebt hat (vgl. Beck-Gernsheim 1983, 308 f.). Neue Handlungsräume, neue Entscheidungsmöglichkeiten und neue Lebenschancen sind für Frauen möglich. Aber diese verursachen auch neue Unsicherheiten bei den Frauen und nicht zuletzt auch im Verhältnis der Geschlechter. Es zeigt sich gerade an dem Punkt der Vereinbarkeit von Familie und Beruf, dass aus den neuen Chancen auch neue Zumutungen hervorgehen. Die Chance der Vereinbarkeit von Beruf und Familie ist gerade auch für die Frauen zu einer neuen Belastung geworden. Vielfach sind sie es, die die Kosten dieser neuen Möglichkeiten zu tragen haben. Auch wenn Frauen sich heute nicht mehr selbstverständlich über das Familiendasein und den Mann als Ernährer definieren, sind sie immer noch weitaus häufiger als Männer für die Familienaufgaben zuständig. Studien belegen, dass die klassische Rollenverteilung der Betreuung der Kinder (und des Haushalts) nach wie vor die Hauptaufgabe der Frauen ist, und dies trotz steigender Erwerbsbeteiligung von Frauen und auch unabhängig vom sozialen Status, Bildungsniveau sowie Anzahl der Kinder. „Männer übernehmen bei der Betreuung der Kinder am liebsten Aktivitäten im Bereich von Sport und Spiel (81 % der Zeit, die Frauen dafür aufwenden). Bei der Körperpflege und Betreuung der Kinder bleiben Männer gerade bei einem Drittel dessen, was ihre Partnerinnen leisten. Erwerbstätige Frauen mit Kindern unter 6 Jahren wenden für die Betreuung ihres Nachwuchses mit knapp 2,5 Stunden doppelt so viel Zeit auf wie erwerbstätige Männer“ (BMFSFJ 2004, 88). Diese Daten belegen zugleich einen weiteren wichtigen Punkt, nämlich dass nach wie vor die Vereinbarkeit von Familie und Beruf in Deutschland faktisch ein reines Frauenproblem ist.

Die Auflösung der Milieus produziert auch neue Überforderungen und führt zu neuen Belastungen. Effektivität und Nutzen sind zum allgemeinen Kriterium geworden. Dies erklärt auch, warum es nicht nur jene gibt, die von den Wahlmöglichkeiten und dem gesellschaftlichen Reichtum profitieren, sondern auch diejenigen, die durch die Maschen fallen. In der Gesellschaft sind sehr deutlich jene auszumachen, die vom Freiheitsgewinn überfordert sind, die mit den neuen Entwicklungen nicht mehr mithalten können und die nun von keinem Milieu mehr aufgefangen werden. Während in vormodernen Gesellschaften durch die Familie Sicherheit und Orientierung gegeben wurde, entsteht jetzt ein Vakuum, das jede/jeder Einzelne neu füllen muss. Die Normalbiografie wird damit zur ‚Wahlbiografie‘, zur ‚reflexiven Biografie‘, zur ‚Bastelbiografie‘. Alle menschlichen Lebensbereiche stehen zur Wahl. „Leben, Tod, Geschlecht, Körperlichkeit, Identität, Religion, Ehe, Elternschaft, soziale Bindungen – alles wird sozusagen bis ins Kleingedruckte hinein entscheidbar, muß, einmal zu Optionen zerschellt, entschieden werden“ (Beck/Beck-Gernsheim 1994, 16). Die zunehmende Komplexität von Entscheidungsmöglichkeiten und Entscheidungszwängen

führt auch zu einem erhöhten Konfliktpotenzial in Partnerschaften und in den Zusammenhängen von Ehe und Familie, weil verbindliche Regeln fehlen (vgl. Beck-Gernsheim 1986, 144–173). Dafür stehen die hohen Scheidungsquoten und die Zahl der alleinerziehenden Mütter, von denen ein großer Teil auf Sozialhilfe angewiesen ist.⁶ Der moderne Sozialstaat übernimmt im Kontext der sozialen Absicherung einige Aufgaben, aber auch diese werden durch neue Sozialgesetzgebungen immer weiter zurückgefahren. Die Situation für die Modernisierungsverlierer/-innen wird immer prekärer.⁷

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass im Generationenvergleich Frauen heute in der Regel besser dastehen als ihre Mütter und Großmütter, ohne jedoch mit den Männern gleichgezogen zu haben. Das Interesse von Frauen an eigenständiger ökonomischer Absicherung und Berufstätigkeit gerät immer wieder in Konflikt mit dem Wunsch nach Partnerschaft und Mutterschaft. Häufig sehen sich Frauen in ihrem Bestreben nach einer Vereinbarkeit von Familie und Beruf Mehrfachbelastungen ausgesetzt, da sie zum einen noch immer mit einem vielfach traditionellen Rollenverhalten der Partner konfrontiert sind und zum anderen ausreichende Ganztagsbetreuungseinrichtungen für Kinder nach wie vor Mangelware sind, gerade in ländlichen Gebieten. Für viele Frauen gilt, dass sie die Differenz zwischen den neuen Möglichkeiten und den alten Erwartungen deutlich und mit aller Macht spüren. Sie bewegen sich zwischen Herausforderung und Überforderung. Auf diese Zusammenhänge macht die französische Philosophin Elisabeth Badinter (2010) aufmerksam. Sie plädiert dafür, die Mutterrolle zu entlasten und auf die Fähigkeiten von Frauen, das eigene Leben und die Beziehung zu ihren Kindern zu gestalten, zu vertrauen. „Je mehr man die Mutterrolle entlastet, umso mehr respektiert man die Entscheidungen der Mutter *und* der Frau und umso stärker wird diese geneigt sein, das Experiment zu wagen, ja es sogar zu wiederholen. Das Modell der Halbzeitmutter zu unterstützen, das einige allerdings immer noch unzureichend und damit verwerflich finden, ist heutzutage der ideale Weg, Frauen zum Kinderkriegen zu ermuntern. Wenn man hingegen von der Mutter verlangt, die Frau zu opfern, die in ihr steckt, wird sie nur die Geburt des ersten Kindes noch weiter hinauszögern oder gar ganz davon absehen“ (Badinter 2010, 182 f.).

Die Lage der Frauen ist von einer ausgeprägten Ambivalenz gekennzeichnet und sie sind von der potenziellen Gefahr bedroht, zwischen den Polen und den unterschiedlichen Erwartungen zerrieben zu werden. Eine Möglichkeit, dieser Gefahr zu entgehen, besteht darin, sich immer wieder neu den eigenen Ansprüchen und Erwartungen zu stellen und sie in

6 Wie den Angaben des Statistischen Bundesamtes zu entnehmen ist, wurden 2009 185.817 Ehen in Deutschland geschieden. 145.656 minderjährige Kinder waren betroffen. „Bei den im Jahr 2009 geschiedenen Ehen wurde der Scheidungsantrag in der Mehrheit der Fälle von der Frau (53,3 %) und in 38,1 % vom Mann gestellt“ (http://www.destatis.de/jetspeed/portal/cms/Sites/destatis/Internet/DE/Presse/pm/2011/01/PD11__028__12631,templateId=renderPrint.psm1, 14. Februar 2011).

7 Vgl. Lebenslagen in Deutschland. Der 3. Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung, http://www.bmas.de/portal/26742/property=pdf/dritter_armuts_und_reichtumsbericht.pdf, 14. Februar 2011. Er bestätigt, dass soziale Ungleichheit auch in Deutschland kein Randphänomen mehr ist und in den letzten Jahren kontinuierlich zugenommen hat. „Etwa jeder achte Bundesbürger (13 <http://digiom.wordpress.com/2009/11/24/es-gibt-keine-authentizitaet-es-sei-denn-wir-entdecken-was-wir-fur-wahrscheinlich-halten-koennen/>) war arm“ (<http://www.sovd.de/1343.0.html>, 14. Februar 2011).

eine Balance zu den Erwartungen im Außen zu bringen. An dieser Arbeit an den Balancen führt wohl kein Weg vorbei, wenn Frauen einem Nullsummenspiel entgehen wollen.

1.1.3 Pluralität in der Kirche – die pastorale Herausforderung der Balance

Diese gesellschaftlichen Entwicklungen machen selbst vor der Kirche nicht halt, auch wenn sie mit einer gewissen zeitlichen Verzögerung bei ihr zu verzeichnen sind. Der gesellschaftliche Prozess von Individualisierung und Pluralisierung hat auch bei ihr Einzug gehalten und fordert Konsequenzen. Das katholische Milieu ist zerbrochen. In den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts zerfiel das pluralitätskanalisierende katholische Milieu in einem unaufhaltsamen Prozess (vgl. Bucher 1999, 93; Kaufmann 1979; Gabriel ³1994). Inzwischen besteht auch in jenen Bereichen eine Wahlmöglichkeit, wo religiöse Normen die Wahl immer zu verhindern suchten. Es gibt zwar nach wie vor die Vorgaben der Institution, aber diese stehen „unter dem permanenten Zustimmungsvorbehalt ihrer eigenen Mitglieder. [...] Auch der Katholik und die Katholikin haben heute die Möglichkeit, sich ihre eigenen Muster der Lebensführung, der Weltbetrachtung und der religiösen Weltwahrnehmung selbst zusammenzustellen – und das mehr oder weniger sanktionsfrei“ (Bucher 2004c, 19). Zudem haben die Kirchen längst nicht mehr das Monopol im Bereich des Religiösen (vgl. Gabriel ³1994, 142–156). Immer mehr verlassen die Kirchen oder sie stellen sich aus einer Vielzahl von religiösen Werten und Formen ihre ganz private Religion zusammen. Menschen definieren für sich ganz persönlich, woran sie glauben und worauf sie hoffen. „Es gibt mehr Protestanten und Katholiken, die an Schutzengel glauben (56 beziehungsweise 66 Prozent) als an die göttliche Dreifaltigkeit (23 beziehungsweise 45 Prozent) und daran, dass Jesus Christus der Sohn Gottes ist (43 beziehungsweise 60 Prozent) – so das Ergebnis einer Umfrage des Instituts für Demoskopie Allensbach (1997). Nur Minderheiten der Kirchenmitglieder akzeptieren den Glauben an die Auferstehung der Toten (Protestanten: 29; Katholiken: 49 Prozent), an das Jüngste Gericht (Protestanten: 18; Katholiken: 36 Prozent), und ‚dass es eine Hölle gibt‘ (Protestanten: 16, Katholiken: 29 Prozent). Gerade im Zusammenhang mit solchen ‚letzten Dingen‘ kehrt sich inzwischen sogar der gängige statistische Erfahrungssatz ‚Je älter, desto frömmere‘ um. Nach einer Umfrage des Markt- und Meinungsforschungsinstituts Emnid aus dem Jahre 1997 finden Glaubensaussagen, ‚dass meine Seele in irgendeiner Form weiterlebt‘, bei den über 60-Jährigen mit 50 Prozent weniger Zustimmung als bei den 14- bis 29-Jährigen (mit 56 Prozent) und bei den 30- bis 39-Jährigen (mit 60 Prozent). Die Aussage ‚Es gibt ein Leben nach dem Tod‘ wird nur noch von einem guten Drittel (36 Prozent) der über 60-Jährigen akzeptiert und stößt bei 59 Prozent dieser Altersklasse auf Ablehnung, während diese Überzeugung von mehr als der Hälfte der jüngsten Befragten geteilt wird. Von diesen sagen 41 Prozent: ‚Mit dem Tod ist alles aus‘, unter den 60-Jährigen und Älteren stimmen sogar knapp zwei Drittel (61 Prozent) dieser Aussage zu. Von beträchtlichen Teilen der älteren Generationen werden somit die auf das Jenseits und die Endzeit gerichteten Glaubensüberzeugungen

stark in Zweifel gezogen. [...] Es nehmen zu: die rituelle Abweichung der Kirchenmitglieder in Glaubenshandlungen, die von den Kirchen erwartet werden, die Abwehr von Glaubensvorstellungen, die als zentral definiert werden (Gottesbild, Lehre von der Auferstehung und vom ewigen Leben), und ‚Synkretismusbildungen‘, das heißt persönliche Kombinationen von christlichen und anderen religiösen Wertvorstellungen. Solche ‚Glaubenskomponisten‘ bilden inzwischen mit 47 Prozent die Mehrheit der europäischen Bevölkerung“ (Ebertz 2003, 23 f.; vgl. ders. 1998; ders. 1997).

Dies spricht für eine Umgestaltung des Religiösen (vgl. Kaufmann 1991, 269). Dabei sind die Ambivalenzerfahrungen im Leben von Menschen auch heute noch religionsproduktiv (vgl. Zulehner 1999, 95). Menschen suchen auch heute noch Halt und Sinn und sie greifen dort zu, wo ihnen die Angebote für den Moment plausibel und hilfreich zu sein scheinen (vgl. Först/Kügler 2010). Ändern sich die Umstände, dann kann sich auch der Bereich des Religiösen ändern. Religion ist somit nicht aus der Gesellschaft verschwunden, aber sie ist immer weniger kirchlich eingebunden und verwaltet (vgl. Ebertz 2003, 65). Zugleich spielt sich der religiöse Pluralismus eben auch unter dem eigenen kirchlichen Dach ab (vgl. Gabriel 2009, 121). Darüber hinaus zeigt sich bei genauerer Betrachtung, dass sich der Wahrnehmungshorizont in Sachen Religion immer mehr auf das eigene Ich verlagert. Es geht im Kontext des Religiösen um Selbstfindung, Selbsterfahrung, Selbstvergewisserung und um die Intensivierung des eigenen Lebens, der eigenen Existenz, um Erlebnisverdichtung und um ungestillte Sehnsüchte und Erfahrungen. Diese Erwartungen werden auch von einigen Interviewpartnerinnen deutlich in Gesprächen benannt. Im Kontext der Auseinandersetzung mit Spiritualität und in den unterschiedlichen Frauenliturgiegruppen ist Selbsterfahrung ein wichtiger Punkt (vgl. Kapitel 3).

Religion zeigt sich in neuem Gewand an ganz unterschiedlichen Orten und säkulare Orte und Ereignisse treten als neue Anbieter hinzu. Dies führt zu der Konsequenz, dass die Bedeutung des Religiösen im Leben von Menschen und in der Gesellschaft längst nicht mehr eindeutig zu benennen ist. „Es kommt zu einer Mehrfachbewegung im Felde des Religiösen. Religiöse Versteppung, etwa in den neuen Bundesländern, kirchlich verwaltete traditionelle Religiosität und die Renaissance einer sehr individuell gestrickten, auf das eigene Ich bezogenen und von ihm her entworfenen, nichtsdestoweniger sehr ernsthaften Religiosität koexistieren – und dies beileibe nicht nur in der Gesellschaft, sondern auch im Individuum und eben wohl auch im Katholizismus“ (Bucher 1999, 97).

Auf diese Entwicklungen hat die Kirche bislang nur unzureichend reagiert. Zum einen hat sie seit den 70er Jahren versucht, mit einer enormen Professionalisierung und Pluralisierung ihrer Angebote verlorenes Terrain gutzumachen. „Man weitete den nicht-klerikalen Teil des kirchlichen Personals bedeutend aus und besetzte viele Stellen mit hauptamtlich tätigen, zunehmend auch professionell qualifizierten und professionell entlohnten Personen. Wesentliche Teile des von der Kirche beschäftigten Personals, etwa in den Bereichen Diakonie, Aus- und Weiterbildung, Erwachsenenbildung oder auch Religionsunterricht, werden in Deutschland und Österreich von professionell ausgebildeten Laien gestellt“ (Bucher

2001, 268). Die Rolle des Pfarrers, der sich als Hirte um alle Belange seiner Herde kümmert, wurde durch den neuen Typ des Hauptamtlichen ausdifferenziert. Kirchliches Handeln geschieht heute eben nicht mehr nur in den Pfarreien, sondern in Schulen, Beratungsstellen, sozialen Einrichtungen, Betrieben, Krankenhäusern usw. durch hauptamtliche pastorale Mitarbeiter/-innen. Die Kirche hat in diesem Bereich die Pluralität aus ihrem Außen in ihr Innen getragen. Jedoch zeigt die Praxis inzwischen, dass oftmals die einzelnen Bereiche wenig oder nichts voneinander wissen. Vielfach gibt es keinen Austausch zwischen den einzelnen Systemen und im schlimmsten Fall machen sie sich gegenseitig Konkurrenz (vgl. Bucher 2004b, 114).

Die Lage ist prekär und zunehmend wird deutlich, dass die katholische Kirche im deutschsprachigen Kontext eben auch mit dem Abstieg ihrer altbewährten Sozialformatierungen zurechtkommen muss. Besonders die Pfarrgemeinden stehen massiv unter Druck. Es fehlt an Priestern und auch die Aktiven kommen ihnen mehr und mehr abhanden. Zudem sind sie davon gekennzeichnet, dass sie viele Milieus überhaupt nicht erreichen (vgl. Wippermann/De Magalhaes 2005; Ebertz/Wunder 2009).

Hervorstechend ist in diesem Zusammenhang das fast überall mehr oder minder gleiche Lösungsmuster: Es werden Pastoral- und Personalpläne entwickelt, die die Versorgung von immer weniger Gläubigen bei gleichzeitigem Priestermangel gewährleisten sollen. Diese Versorgung ist im Grunde an nur einer Größe ausgerichtet und diese nimmt im deutschsprachigen Bereich merklich ab: dem Priester (vgl. Sellmann 2010, 1010). Gerade diese Problemlösungsstrategie steht für ein Prinzip, das im Modus des Status quo handelt.

Ein weiteres Problem von nicht minderer Tragweite ist der Rückgang der finanziellen Mittel. In besonders drastischer Weise wurde dies bereits in den Bistümern Aachen und Essen erlebt. Aber nahezu alle Bistümer haben mehr oder weniger drastische Sparpakete geschnürt. Vor allem durch Personalabbau und Kürzungen in der Seelsorge, im Kindergartenbereich und der Verwaltung sowie durch Reduzierungen des Gebäudebestandes sollen die Haushalte wieder ausgeglichen werden. In den 70er und 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts hat man noch von reichlich fließenden Kirchensteuermitteln profitiert und in diesem Zusammenhang wurden viele Einrichtungen und Stellen geschaffen, was sich die Kirche heute nicht mehr leisten kann. Einrichtungen, die in den sogenannten fetten Jahren gegründet wurden, erscheinen heute als Luxus, den man sich nicht mehr leisten kann oder will. Mit den Sparmaßnahmen werden somit unweigerlich auch Einschnitte in die inhaltliche und pastorale Arbeit vorgenommen. Für so manchen Kürzungsbeschluss werden keine inhaltlichen Begründungen geliefert, sondern es wird mit der prekären Finanzlage argumentiert. Diese Entwicklung ist mindestens so heikel wie die finanzielle Situation so mancher Diözese.

Die Krisenphänomene zeigen, dass die Kirche in Deutschland in der gesellschaftlichen Realität angekommen ist. Was sich in anderen Bereichen der Gesellschaft schon längst abgezeichnet hat und eingetroffen ist, greift nun auch in ihr Raum und stellt sie vor besondere Herausforderungen, die sich zum einen im Feld der finanziellen Belastungen bewegen, zum

anderen im Kontext innerkirchlicher Pluralisierungen. Die erste Herausforderung ist relativ neu und die Wege, ihr zu begegnen, sind in den deutschen Diözesen unterschiedlich. Die einen haben einen Spar- und Erneuerungsprozess mit internen Kräften beschritten (Bistum Limburg). Wieder andere suchen im Kontakt und durch die Hilfe externer Berater, wie z. B. die Bistümer Aachen und Mainz, ihre Probleme schnell und effizient zu lösen. Zu der Lösungsstrategie, externe Berater wie McKinsey hinzuziehen, merkt Zulehner kritisch an: „Die Philosophie von McKinsey kommt aus der Wirtschaft und nicht aus der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Umso verwunderlicher ist es (aber was kann die Angst vor einem Konkurs nicht theologisch alles bewirken!), dass sich just dieser ökonomische Umgang mit der Kirche solch großer Beliebtheit erfreut. Ökonomische Effizienz ist insgeheim zur obersten Richtschnur geworden“ (Zulehner 2004, 111).

Für die Bewältigung der zweiten Herausforderung, der innerkirchlichen Pluralisierung, ist ein Blick in die Kirchengeschichte nützlich. Es zeigt sich dann sehr schnell, dass innerkirchliche Pluralität keine Erfahrung neueren Datums ist. Aber mit dem Zweiten Vatikanum und mit der Pastoralkonstitution von *Gaudium et spes* und der dogmatischen Konstitution von *Lumen gentium* liegt der Kirche ein Entwurf vor, wie Pluralität gestaltet werden kann. In *Lumen gentium* wird Kirche von der Berufung aller Menschen durch Gott in Christus her entwickelt und verstanden. Kirche wird von ihren Mitgliedern her verstanden und zeigt sich somit als plurale Gegebenheit. In *Gaudium et spes* erkennt und benennt die Kirche die Chance und Notwendigkeit, von den Zeichen der Zeit her sich selber immer wieder neu zu entdecken. Der/die Einzelne und die Gesellschaft sind Orte der Theologie und damit wird die Pluralität zum Fundament und zum Prüfstein der Kirche selber (vgl. Bucher 1999, 99 f.).

Die Kirche steht in der Differenz von innen und außen, von inhaltlichen Ansprüchen und gravierenden ökonomischen Engpässen, von den eigenen Glaubenssätzen und einer zunehmenden Tendenz der eigenen Mitglieder, sich über diese hinwegzusetzen und individuelle Neuarrangements des Religiösen und Spirituellen zu entwickeln (vgl. Höhn 2004, 16). Diese Differenzen sind eine massive Anfrage und Herausforderung, denen die Kirche nicht ausweichen kann. Sie muss sich diesen Differenzen stellen, denn nur so besteht die Möglichkeit, glaubwürdige und taugliche Antworten für die Menschen in der Welt von heute zu finden.

Das Problem der Differenzen stellt sich nicht nur für die Kirche allein, sondern auch für ihre Mitglieder. Auch von ihnen verlangt die Situation, dass sie sich zu den Differenzen in der Welt von heute und in der Kirche in Beziehung setzen, und in besonderer Weise gilt dies vielleicht für die Frauen. Dabei hat es den Anschein, als würde gerade die Gruppe der Frauen auf die Ambivalenzen ihrer Biografien und die Differenzen, in die sie sich gestellt sehen, mit einem besonderen Bedürfnis nach Spiritualität reagieren. An ganz unterschiedlichen Orten kommen Frauen zusammen, um miteinander Liturgien und Rituale zu feiern. Sind sie ein Ausdruck von Pluralität und tatsächlich eine Reaktion auf die bedrängenden Ambivalenzen und Differenzen? Was suchen und entwickeln Frauen an diesen Orten? Wie

werden diese von der institutionellen Seite der Kirche wahrgenommen? Wo finden sie Unterstützung? Wo wird ihnen mehr als nur Befremden entgegengebracht? Und wie beziehen sich die Frauen auf die Kirche und ihre traditionellen Formen der Glaubensfeier und der Inhalte des Glaubens? Diesen Fragen muss man sich stellen, wenn man verstehen will, was die Frauen bewegt, und zugleich davon ausgeht, dass ihre Praxis nicht nur für die Frauen einen Sinn hat, sondern auch für die Kirche von Bedeutung ist. Im Rahmen dieser Arbeit sind diese Fragen zentral. Sie soll eine Antwort auf diese Fragen bieten und zugleich einen Weg aufzeichnen, wie mit Pluralitäten und Differenzen in einer produktiven Art und Weise umgegangen werden kann.

Bevor Frauen an unterschiedlichen Orten und aus sehr verschiedenen Kontexten zu Wort kommen, sollen hier zunächst zwei Blitzlichter vorgestellt werden, die den Rahmen weiter erhellen. Diese Blitzlichter legen den Schluss nahe, dass es sich bei der Frage nach dem Umgang mit der Pluralität in der Kirche und unter den Frauen um eine Herausforderung handelt, die sich nicht nur in Deutschland stellt, sondern auch in einem ganz anderen gesellschaftlichen Kontext, und exemplarisch sei hier auf den Kontext Brasilien verwiesen. Die Bezugnahme zu Brasilien hat eine biografische Begründung. Ich habe nach dem Abitur ein sozial-pastorales Jahrespraktikum in Brasilien absolviert und im Rahmen des Theologiestudiums auch ein Auslandssemester in São Paulo absolviert. In einer Millionenstadt in Brasilien treffen sich im großen Saal einer Ordensgemeinschaft ca. 30 Frauen. Sie tun dies regelmäßig. Sie kommen an einem Sonntag zusammen, um miteinander eine Frauenliturgie zu feiern. Eine Gruppe von Frauen hat die Liturgie vorbereitet, das Thema gewählt, den Raum, die Mitte gestaltet. Eine Ordensfrau, die diese Gruppe ins Leben rief und seither begleitet, sorgt für Absprachen und Koordination mit der Ordensgemeinschaft und unterstützt die Frauen, wo immer sie Hilfe benötigen. Die Frauen, die kommen, nehmen zum Teil einen langen Anfahrtsweg in Kauf, um dabei zu sein. Der feste Kern der Gruppe trifft sich nun schon seit mehreren Jahren.

Auch in einer Kleinstadt in Deutschland treffen sich einmal im Monat Frauen, um Frauenliturgie zu feiern. Zwei Frauen haben die Liturgie vorbereitet. Sie haben das Thema gewählt, den Ablauf durchdacht, den Raum gestaltet. Es sind in der Regel 12 bis 15 Frauen, die an diesen Abenden zusammenkommen. Die Gruppe wurde von einer Gemeindefrauenreferentin initiiert und seither begleitet sie die Frauen. Auch hier hat sich ein fester Kern herausgebildet, der sich schon über viele Jahre hinweg trifft.

Beiden Gruppen ist gemeinsam, dass die Frauen aus ungleichen Bezügen kommen und dass sie unterschiedlich alt sind. In der brasilianischen Gruppe sind alle Frauen katholisch, in der deutschen Gruppe fast alle, wenige sind evangelisch. Einige der Frauen sind in ihren Pfarrgemeinden aktiv. Sie alle sind sehr verschieden und doch gibt es eine entscheidende Gemeinsamkeit: den Wunsch, im Glauben das Leben zu feiern, sich mit religiösen Traditionen und Formen auseinanderzusetzen und dafür eigene, neue Formen zu entwickeln. Sie denken sich rituelle Handlungen vor dem Hintergrund ihrer konkreten Lebenserfahrungen aus, ganz konkret im geschützten Raum einer Gruppe von Frauen.

Viele tausend Kilometer, ganz andere kulturelle, wirtschaftliche und soziale Hintergründe trennen die Frauen und doch sind ihre spirituellen Sehnsüchte so ähnlich. Alle diese Frauen suchen ihren spirituellen Ort und wollen ihn selbst gestalten. Sie tun dies selbstbewusst und entschieden, manchmal auch in bewusster Abgrenzung zur Kirche und deren spirituellen Formen und Angeboten.

Diese Blitzlichter sowie weitere Facetten und Orte werden im Verlauf der Arbeit noch sehr viel deutlicher in den Blick genommen und analysiert. Aber diese Orte sind allesamt signifikant in ihrer Bedeutung für das, was Kirche ist und wie sie wahrgenommen wird. Sie zeigen an, wie es um den einen oder anderen Ort bestellt ist, an dem Menschen zusammenkommen, um liturgische Feiern miteinander zu gestalten und zu erleben. Damit geben sie unmittelbar Auskunft über einen zentralen Bereich von persönlicher Glaubenspraxis und Kirche. Die Beispiele sprechen beim genaueren Hinsehen eine sehr deutliche Sprache in Bezug auf Liturgien, denn sie sagen alle auf die eine oder andere Art, dass die Liturgien ein Lebensmittel sind, das Menschen brauchen, um gut leben zu können. Dem Anschein nach gibt es bei Frauen diesbezüglich ein besonderes Interesse; die Frauen, die in dieser Arbeit zu Wort kommen, suchen nach neuen, nach anderen Orten in Form und Inhalt als die „gewöhnliche“ Liturgie. Es sind Frauen, denen die Nahrung in den gewohnten Strukturen und Formen nicht mehr ausreicht, denen sie sogar manchmal unbehaglich ist. Sie suchen nach Orten, an denen sie belebende Nahrung bekommen, weil sie wissen, dass sie sie brauchen, um wirklich leben zu können. Auch die Kirche braucht solche Orte, weil sie ein lebendiger Organismus ist. Jedes Lebewesen braucht Nahrung, um am Leben zu bleiben. Das Nahrungsmittel der Kirche ist die Liturgie (vgl. Wustmans ²2005a, 238–254). Und in der Liturgie geht es dabei um nichts Geringeres als um Gott selber.

Der Wunsch von Frauen nach einem eigenen Ausdruck ihrer Spiritualität und Religiosität ist nicht neu. Diese Sehnsucht ist so alt wie die Kirche. Dies zeigen die Ordensgemeinschaften von Frauen in ihrer ganzen Unterschiedlichkeit, aber z. B. auch die weibliche Mystik. Auf diesem langen Weg standen und stehen Frauen immer wieder vor der Frage, wie sie das Eigene entwickeln, ins Wort bringen können und wie sie sich zugleich auf den Ort beziehen, der ihre Herkunft markiert – die katholische Kirche. Allerdings gibt es einen auffälligen Unterschied zwischen den vorausgegangenen Bestrebungen von Frauen nach weiblicher Spiritualität und Religiosität und den heutigen Formen; denn diese sind nur noch punktuell an kirchliche Kontexte gebunden. Ordensgemeinschaften von Frauen sind ein Ort weiblicher Spiritualität, aber es gibt viele weitere Orte, die für sich Autorität beanspruchen. Dies ist eine Konsequenz der bereits beschriebenen gesellschaftlichen und religiösen Pluralisierung. So ist es nicht verwunderlich, dass z. B. Einführungen in die Meditation sowohl in kirchlichen Kontexten angeboten werden wie auch in Frauenbildungshäusern, die sich im feministischen Spektrum beheimaten. Die teilnehmenden Frauen wählen unter den verschiedenen Angeboten aus und das Kriterium für die Wahl ist das, was passt, was momentan anspricht.

Frauen feiern Liturgien, begehen Rituale, weil sie erkannt haben, dass diese in ihren Nö-

ten und Sorgen, ihren Freuden und Hoffnungen ein Segen sind. In diesen Situationen greifen Rituale. Sie helfen den Menschen, die durch sie hindurchgehen, wieder mit sich und der Umwelt in eine Balance zu kommen. In ihren Liturgien und Ritualen erschließen sich Frauen einen Raum, in dem sie ihre Anliegen zum Ausdruck bringen können. Damit überschreiten sie die bestehende Ordnung institutionalisierter Religion und sie wagen viel, weil sie Unerhörtes zum Ausdruck bringen. Sie gehen das Risiko ein, ausgegrenzt, ausgeschlossen und diszipliniert zu werden. Oder aber ihr Tun und Handeln wird abgetan, nicht ernst genommen. Und damit stehen sie in der Spannung von Macht und Ohnmacht (vgl. Sander 2001). Die Macht kommt in ihren Erfahrungen zum Ausdruck, die als befreiend erlebt werden. Die Ohnmacht wird in ihrer Position der Institution gegenüber greifbar.

In dieser Arbeit sollen unterschiedliche Orte und Positionen von Frauen in den Blick genommen und analysiert werden. Zugleich soll ein Ausweg, ein kreativer Umgang mit der Macht und Ohnmacht vorgeschlagen werden. Konstitutiv für den Vorschlag ist es, die Bedeutung der randständigen Orte der Frauenliturgien aufzudecken und zugleich das Verhältnis von Rand und Mitte, Innen und Außen nicht über den gegenseitigen Ausschluss zu bestimmen, sondern diese in eine jeweils neu herzustellende Balance zu bringen. Die Balancen sind dann möglich, wenn die Stärken ausbalanciert werden. Eine Konzentration auf die Schwächen führt ins Ungleichgewicht. Das Ressentiment, die schielende Seele, wie Nietzsche es genannt hat, kann keine Basis für eine Balance sein (Nietzsche 1999, 270 ff.). Ein vom Ressentiment geprägtes Handeln schießt auf die Schwächen der anderen, um die eigenen Stärken zu finden. Ein solches Handeln bohrt kundig nach den Schwächen bei den anderen, um sich selbst groß und vor allem besser zu fühlen (vgl. Sander 2003, 14). Ein solches Handeln definiert sich über Fremddenunziation (vgl. Bucher 2004b, 21).

Ein Blick in das Neue Testament zeigt, dass auch Jesus um die Versuchungen des Ressentiments weiß. Er benennt die schielende Seele in einem Gleichnis (vgl. Sander 2003, 14): „Zwei Männer gingen zum Tempel hinauf, um zu beten; der eine war ein Pharisäer, der andere ein Zöllner. Der Pharisäer stellte sich hin und sprach leise dieses Gebet: ‚Gott, ich danke dir, dass ich nicht wie die anderen Menschen bin, die Räuber, Betrüger, Ehebrecher oder auch wie dieser Zöllner dort. Ich faste zweimal die Woche und gebe den Zehnten von allem, was ich einnehme.‘ (Lk 18,10–12) Hier zeigt sich, dass die Stärke des einen von der Schwäche des anderen abhängt. Die Schwächen der anderen gibt es tatsächlich, aber eine schielende Seele macht deutlich, dass sie selber über keine wirklichen Stärken verfügt. Wächst der andere über seine Schwächen hinaus, dann zeigt sich die eigene Schwäche erst richtig. Der Zöllner betet im Gleichnis: ‚Gott, sei mir armem Sünder gnädig!‘ (Lk 18,13) und wächst damit über sich hinaus. Wenn die Kirche oder die Frauen auf den jeweils anderen schießen, dann blüht ihnen das, womit Jesus sein Gleichnis beschließt: ‚Denn wer sich selbst erhöht, der wird erniedrigt werden; und wer sich selbst erniedrigt, der wird erhöht werden.‘ (Lk 18,14)“

Auch in der Beziehung zwischen Kirche und Frauen lockt das Ressentiment. Frauen nähren es dadurch, dass sie vielfach ihre Verbindung mit dem Ursprung ihres Glaubens und

der Tradition verloren haben. Sie sind nicht mehr in der Lage oder bereit, sich in produktiver Art und Weise auf diesen Ort zu beziehen. In Bezug auf die Kirche ist festzustellen, dass sie ihre Sprachfähigkeit in der Gegenwart mehr und mehr zu verlieren scheint, und manchmal hat es den Anschein, dass sie gar nicht versteht, was die Bedürfnisse der Frauen sind. Sowohl von den Frauen wie auch von der Kirche her lässt sich deutlich das Problem der Zweiheit und der Differenz identifizieren. Dieses Problem zeigt sich gerade auch in der Lösungsstrategie, die für Frauen und die Kirche in der Regel darin besteht, den jeweils anderen Pol mit seinen Schwächen, aber ohne seine Stärken zu sehen, wie auch in dem Mechanismus, ihn auszuschließen (vgl. Sander 2005c, 6).

In der vorliegenden Arbeit kommen Frauen zu Wort, die an unterschiedlichen Orten an Frauenliturgien und Frauenritualgruppen teilnehmen. Ihre Aussagen werden gerade auch darauf hin untersucht, von welchen Zweiheiten sie sprechen und wie sie mit diesen umgehen, ob sie das jeweils Andere ausschließen oder die beiden Aspekte ausbalancieren und wie ihnen das gelingt. Für die Frauen wie für die Kirche geht es dabei um die Anerkennung der Differenz und damit letztlich auch um die jeweilige Pluralitätstauglichkeit, die in einer fortwährenden Bewegung der Balance zu finden ist und damit erst tragfähige Schritte in die Zukunft möglich macht.

1.1.4 Geschichte der Frauenliturgiebewegung. Überblick über Entstehung und zentrale Inhalte

Mit der Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils hat sich die katholische Kirche eine Basis gegeben, um mit den Pluralitäten in ihrem Innern wie der Gesellschaft umzugehen. Dies wird nicht zuletzt im neuen Pastoralbegriff dieses Konzils zum Ausdruck gebracht. „Pastoral ist auf dem II. Vatikanum ein Gesamtbegriff für das evangeliumsgemäße Handeln der Kirche in der Gegenwart“ (Bucher 2004b, 35 f.). Es handelt sich dabei „um pastorale Solidarität, die der Glauben in den Problemen und Visionen der Menschen von heute einnehmen kann und in der er eine Autorität unter ihnen gewinnt“ (Sander 2005b, 610). Dazu bedarf es einer deutlichen Ortsbestimmung. Die Kirche soll „sich in den Zeichen der Zeit und damit unter den Menschen, oder genauer: in Liebe und Achtung der Menschen und deshalb mitten in ihren Nöten und Erwartungen, positionieren. Das ist der Vorgang der Pastoral. Sie hebt die Kirche nicht ab von der Zeit, sondern gibt ihr inmitten der Probleme und Entwicklungen der Zeit einen Ort“ (ebd., 701).

Betrachtet man jedoch die Realität, dann muss festgestellt werden, dass es an deren Umsetzung in der Praxis vielerorts mangelt bzw. die Realisierung nur unzureichend versucht wurde. In der Regel waren es Versuche und Unternehmungen der gemeindlichen Reform (vgl. Wess 1996). „Die gemeindetheologische Modernisierung der Nachkonzilszeit wollte freigeben („mündiger Christ“) und gleichzeitig wieder in der ‚Pfarrfamilie‘ eingemeinden. Sie wollte Priester und Laien in ein neues gleichstufiges Verhältnis bringen – bei undiskutierbarem Leitungsmonopol des priesterlichen Gemeindeleiters. Sie wollte eine Freiwilligengemeinschaft sein, die aber auf ein spezifisches Territorium bezogen sein sollte, sie

Hier können Sie "Balancieren statt ausschließen" sofort kaufen und weiterlesen:

[Amazon](#)

[Apple iBookstore](#)

[buchhandel.de](#)

[ebook.de](#)

[Thalia](#)

[Weltbild](#)

Viel Spaß!