

Gloria Durka

Frauen, Macht und die Aufgabe religiöser Erziehung*

Die Frage nach der Rolle der Frauen bei der religiösen Erziehung ist mit der ganzen Frage der Macht verbunden. Es gibt eine große Zahl von Belegen dafür, daß die Frage genau deshalb ignoriert wird, weil man ihre Implikationen für zu beunruhigend hält, als daß man sich realistisch mit ihnen auseinandersetzen könnte. Sie aber beständig zu ignorieren bedeutet, an jenen unterdrückenden Strukturen in Kirche und Gesellschaft mitzuwirken, die uns alle behindern. Der »Platz« der Frauen bei der religiösen Erziehung kann nicht länger als selbstverständlich akzeptiert werden, wenigstens nicht vom Standpunkt der Frauen aus.

Vor kurzem habe ich die Ansicht vertreten, die Verknüpfung sich gegenseitig ausschließender dualistischer Modelle mit der Unterscheidung zwischen männlich und weiblich habe Ideologien und soziale Strukturen hervorgebracht, die Frauen unterdrücken. Diese Ideologien und sozialen Strukturen sind Ursache für den Streß solcher Frauen, die diese allgemein akzeptierten Mythen durch ihre Person und/oder ihr Berufsleben in Frage stellen.¹ Die Auswirkungen des Dualismus haben sich für solche Frauen als besonders vernichtend erwiesen, die in religiösen Organisationen tätig sind. Erkennen Frauen diese Tatsache und bemühen sie sich, zum Ausdruck zu bringen, wer sie wirklich sind und worauf sie hoffen, wird ihnen bewußt, daß sich das gesamte Denken, auch das feministische, in einem Netzwerk unbewußter und halb-bewußter Voraussetzungen bewegt. Sie betreffen den weiteren Kontext, in dem Erfahrung überhaupt stattfindet. Letztlich konstituiert dieses Netzwerk eine implizite Metaphysik, deren Voraussetzungen eingebettet sind in unsere Institutionen, in Struktur und Vokabular unserer Sprache und die unhinterfragten Äußerungen des »gesunden Menschenverstands«. Obwohl diese Prämissen nicht augenfällig patriarchalischer Art sind, formen sie und werden sie geformt durch patriarchalische Strukturen und Denkweisen. Auch sind sie die Quelle in-

* Das englische Original lautet »Women, Power, and the Work of Religious Education«, erschienen in: *M. Taylor* (ed.), *Changing Patterns of Religious Education*, Knoxville 1984.

1 *G. Durka*, *The Religious Journey of Women: The Educational Task*, *Religious Education* 77 (März-April 1982) 163-178.

adäquater anthropologischer Modelle, die Frauen davon abhielten, Zugang zu einflußreichen Führungspositionen in Kirche und Gesellschaft zu gewinnen.

Verändernde Muster religiöser Erziehung Die soziale und religiöse Struktur der Realität der Frauen

Selbst die kürzeste Untersuchung der beiden vorherrschenden anthropologischen Modelle zur Beschreibung der Erfahrungen von Frauen reicht aus, um ihre grundlegende Unzulänglichkeit zu offenbaren. Das erste Modell spiegelt sich wider in »offiziellen« Argumenten gegen die Ordination von Frauen. Vereinfacht dargestellt impliziert es eine Zweiwesen- oder duale Anthropologie, in der eine komplementäre Dualität zwischen den Geschlechtern als der Natur innewohnend und daher als Teil des göttlichen Plans gesehen wird. Diese Dualität »ist das ordnende Prinzip für komplementäre Rollen, Funktionen und Aktivitäten von Frauen und Männern«.² Es betont die unveränderliche Struktur der Natur und sieht Offenbarung, Tradition, Theologie und Ethik als vergangenheitsorientiert: Was ist, wurde gegeben und darf nicht verändert werden. Neue Erkenntnisse über den Menschen, die aus den Humanwissenschaften kommen, sind für die theologische Diskussion irrelevant, da es ihr Ziel ist, die Ordnung der Vergangenheit als natürlich, als Schöpfungsordnung und als geoffenbart zu bewahren.

Die singulare Anthropologie steht dem radikal entgegen. Neben der Verneinung von starr definierten Rollen für Frauen oder Männer (abgesehen von den biologischen) betont diese Anthropologie die Geschichte und die Daten der Erfahrung und nicht so sehr die »Natur«. Sie unterstreicht die Bedeutung der Humanwissenschaften für die theologische Reflexion. Der menschlichen Freiheit und Verantwortlichkeit wird mehr Platz eingeräumt, da die Sozialmuster der Vergangenheit wohl eher als menschliche Produkte und nicht so sehr als von Gott gegebene, permanente Strukturen aufzufassen sind. Die Betonung der Geschichte, für deren sich ändernde Muster das menschliche Handeln verantwortlich gemacht wird, hat zu der Auffassung geführt, daß die Quellen von Offenbarung, Tradition, Theologie und Ethik sowohl in der gegenwärtigen Erfahrung wie in der der Vergangenheit liegen.

Obwohl in der kirchlichen oder theologischen Diskussion nicht länger von einer Minderwertigkeit der Frauen die Rede ist, bejahen zum Beispiel jüngste offizielle Dokumente der römisch-katholischen Kirche eine duale Anthropologie, die Komplementarität des »unterschiedlichen, aber gleichwertigen« Status von Männern und Frauen als durch die Natur gegeben und daher als Teil des göttlichen Plans. Diese Sichtweise ist die Basis, von der die komplementären Rollen und Funktionen der Geschlechter abgeleitet werden. Abgesehen von den biologisch bestimmten psychologischen und soziologischen Charakteristika und

2 Research Report, Catholic Theological Society of America 1978; A. Carr, *Theological Anthropology and the Experience of Women*, *Chicago Studies* 19 (1980) 113–128.

dem bereits erwähnten begrenzten Spielraum menschlicher Freiheit besteht nach dieser Auffassung eine zentrale Analogie zwischen der Natur und der Ökonomie der göttlichen Errettung.

Eine dritte Sichtweise kämpft sich heute ins Leben: ein »transformatives«, personenzentriertes Modell. Diese Sichtweise hält sowohl die duale wie die singulare Anthropologie für inadäquat, weil beide die Gesellschaft widerspiegeln, wie sie war und wie sie ist, und weil sie den Antrieb für Veränderungen auf das individuelle Bemühen zurückführen.

Das neue transformative Modell ist sowohl persönlich wie öffentlich; es versucht nicht nur die alten Geschlechtsstereotypen zu verwandeln, sondern bemüht sich gleichzeitig, die sozialen und kulturellen Strukturen, die ihren unzertrennlichen Kontext im menschlichen Leben bilden, umzugestalten. Dieses transformative Modell erhält seine Stoßkraft aus den Veränderungen in der Gesellschaft und aus dem christlichen Glauben, der alle Menschen zur Ebenbildlichkeit mit dem Gott Jesu in Liebe, Erbarmen, Gnade, Frieden, Dienst, Fürsorge und Gemeinschaft auffordert. Sowohl Männer wie Frauen sind zu dieser Ebenbildlichkeit aufgerufen und nicht zu der Halbpersönlichkeit der Komplementarität, die oft ein verstecktes Beherrschen ist.

Das transformative Modell unterscheidet sich von den anderen beiden Sichtweisen durch die explizite Anerkennung, daß anthropologische Modelle nicht rein formale, individualistische Konzepte darstellen, sondern daß sie in bestimmten sozialen Kontexten verankert sind. Deshalb entspricht die duale Anthropologie einem hierarchisch-elitären Gesellschaftsmodell. Es handelt sich um ein Modell, das in seiner deutlichsten Form seit dem Aufstieg des Staates und der Entwicklung der politisch herrschenden Klassen vorhanden ist, obwohl es im Prinzip durch die Englische, Amerikanische und Französische Revolution zerstört wurde. Auf der anderen Seite entspricht das Ein-Natur-Modell der »ein-dimensionalen« Gesellschaft, einem Produkt der modernen Zeit, das mit den Revolutionsideen von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und Demokratie zusammenhängt. Ungeachtet der inspirierenden Ideale dieser Sichtweise hat die Erfahrung gezeigt, daß sich die tatsächlich herrschenden Gruppen »unter dem Mantel der Demokratie verbergen«. In den Vereinigten Staaten zum Beispiel müssen Schwarze, Indianer, neue Immigranten und Frauen darum kämpfen, eine Stimme zu haben. In Wirklichkeit bildet die obere Elite das Paradigma für alle anderen; infolgedessen müssen sich Frauen und Minoritäten der jeweiligen (männlichen, weißen, protestantischen) Norm anpassen.

Die Stereotypen, unter denen Frauen in religiösen Organisationen leben, sind eine Erweiterung der von der Gesellschaft im allgemeinen vertretenen Mythen. In den letzten Jahren wurden diese Mythen von Theoretikerinnen des Feminismus unter Beschuß genommen. Historische Studien zeigen die Vielfalt der Führungsrollen, die Frauen in der Vergangenheit übernommen haben; es ist inzwischen deutlich geworden, daß die gängigen Vorstellungen von Wesen, Platz und Rolle der Frauen weder univer-

sell noch unveränderlich sind. Die zeitgenössische Psychologie bezweifelt viele der unbewiesenen Annahmen über eine »weibliche Psychologie« und eindeutig weibliche Charakteristika bzw. Eigenschaften.

Auf die USA bezogen erhärten viele der Aussagen den »1978 Research Report« der »Catholic Theological Society of America«, die die offizielle theologische Diskussion über die Frage der Ordination von Frauen untersuchte. Der Report zieht den Schluß, daß »die Annahme einer dualen Anthropologie, die sich von kulturellen und religiösen Situationen ableitet und die von der Minderwertigkeit und Unterordnung der Frauen als einer Klasse ausgeht, nicht stichhaltig ist«.³ Der Report hält eine Selbstkritik der Kirche in bezug auf die institutionellen und ideologischen Strukturen, die unzutreffende Sichtweisen von Frauen legitimieren, für dringend notwendig.

Der Report zieht den Schluß, daß die feministische Kritik der kulturellen und religiösen Stereotypen, die besagen, daß Frauen passiv, emotional, intuitiv und abhängig seien, den theologischen Argumenten hinsichtlich der »weiblichen Psychologie«, der leitenden Stellung des Mannes und der »Komplementarität der Geschlechter« die Stirn bieten muß, da sie sämtlich als ein moralisches Mäntelchen für die Unterordnung der Frau verstanden werden können. Auch muß sie Theorien der Macht und Führerschaft entgegentreten, die die Frauen in Kirche und Gesellschaft in untergeordneten Positionen halten. Es ist die erzieherische Aufgabe dieser Auseinandersetzung, Frauen (und Männern) zu helfen, Macht zu verstehen, es als angenehm zu empfinden, Macht zu gebrauchen und nach ihr zu verlangen.

Frauen und Macht: Neudefinierung der Dimensionen

Für uns als religiöse Erzieher spielt die Frage nach der Macht eine zentrale Rolle bei der Aufgabe, die uns gestellt ist: die Gestaltung der Welt. Es handelt sich um eine Aufgabe, mit der sich sowohl Frauen wie Männer im Geist der Wahrhaftigkeit intensiv befassen müssen. Für Frauen aber ist sie von besonderer Bedeutung, da sie sich selber jahrhundertlang für machtlos gehalten haben.

Obwohl die Frauen mehr als fünfzig Prozent der Weltbevölkerung stellen, waren sie weitgehend ausgeschlossen von den Entscheidungsprozessen, die zu der gegenwärtigen Weltsituation geführt haben. Heute aber stehen sie vor kritischen Entscheidungen, die sie für die Zukunft der menschlichen Geschichte ebenso verantwortlich sein lassen wie die Männer. Ihre Antwort hängt vielleicht von den folgenden zwei Faktoren ab:

1. Wie bewerten Frauen die Beziehung zwischen ihrer eigenen Geschichte und ihrem eigenen Wohlergehen auf der einen Seite und der Förderung einer humaneren Weltordnung des Friedens und der Gerechtigkeit auf der anderen Seite?
2. Wie erkennen Frauen ihre Fähigkeit, Gestalterinnen der Geschichte zu sein und als solche zu handeln?

Zweifellos kann die kritische Beurteilung ihrer Situation in dieser Hinsicht schmerzhaft Augenblicke mit sich bringen. Sie kann sogar Zorn zur Folge haben, doch ist das nicht notwendigerweise schlecht. Die größte Gefahr liegt darin, daß dieser Zorn sich nach innen kehrt und die Frauen

³ Ebd.; M. Buckley, *The Meaning of the Human*, Catholic Theological Society of America Proceedings 1979, 48–63.

dazu bringt, sich und andere Frauen primär als Opfer darzustellen anstatt als solche, die trotz unglaublicher Nachteile für das Geschenk des Lebens kämpfen. Die Gewalt des Zorns kann kreativ umgesetzt werden, indem die große Kraft von Frauen und anderen, die gegen Strukturen der Unterdrückung und für das volle Geschenk des Lebens kämpfen, anerkannt wird.⁴

Die westliche Kultur lehrt die Menschen, persönliche Fähigkeiten an den hohen Normen des Erlangten zu messen und bei dem Versuch, diese Normen zu erreichen, in einen wechselseitigen Wettkampf zu treten. Macht im Sinne eines aggressiven, ehrgeizigen Strebens nach jenen hohen Normen, hochentwickelten persönlichen Fähigkeiten und einer vollbrachten hohen Leistung oder einem höheren Status ist eine anerkannte kulturelle Norm. Aber Macht im Sinne einer Kontrolle durch einen anderen Menschen (oder dessen Vertreter) über die eigenen Lebensumstände wird gefürchtet – und zwar proportional zu ihrer Konzentration in den Händen einiger weniger, der Reichweite ihrer Wirkungen und der Verborgenheit ihrer Anwendung. Mit anderen Worten: Man hält Macht sowohl für eine persönliche Fähigkeit, etwas zu tun (»es liegt in deiner Macht, alles zu tun, was du dir vornimmst«), wie für eine Ware, die wie Münzen gesammelt und besessen werden kann (»die wirkliche Macht in diesem Land liegt in den Händen der Banken und großen Handelsgesellschaften – dort, wo das Geld ist«).

Beide Sichtweisen sind irreführend; gemeinsam bewirken sie eine verwirrende und hemmende Ambivalenz für Frauen und Männer.⁵ In den 60er Jahren dieses Jahrhunderts wurde der Begriff »Macht« durch die Organisationstheoretiker neu definiert als die Fähigkeit, andere davon abzuhalten, eine gegen den eigenen Willen gerichtete Handlung durchzuführen.⁶ Später sah man »Macht« eher phänomenologisch; sie wurde von den Organisationstheoretikern umdefiniert und bedeutete nun die Fähigkeit, Ausgewogenheit zwischen der eigenen Anpassung an eine Organisation und der Aufrechterhaltung einer ausreichenden Autonomie zu schaffen und zur Beeinflussung eben dieser Organisation zu bewahren. Ein solches Verständnis von Macht erlaubt es, organisatorischen und persönlichen Zielen gleichzeitig zu entsprechen.

Rollo Mays Typologie der Macht ist ein Beispiel für dieses veränderte Machtverständnis. May identifiziert fünf Typen von Macht:

1. Ausbeuterische Macht – Macht, die mit Stärke gleichgesetzt wird. Sie gebraucht den anderen zu persönlichen Zielen.
2. Manipulierende Macht – Macht über eine andere Person.
3. Konkurrierende Macht – Macht, die gegen andere gerichtet ist; eine Person gewinnt, die andere verliert.
4. Sorgende Macht – Macht für den anderen; so z.B. in der normalen elterlichen Fürsorge für die Kinder.
5. Integrierende Macht – Macht zusammen mit dem anderen; eine Beziehung, in der beide

4 B. Harrison, *The Power of Anger in the Work of Love: Christian Ethics for Women and Other Strangers*, Union Seminar Quarterly Review 36 (1981) 41–57.

5 D. Nyberg, *A Concept of Power for Education*, Teachers College Record 82 (1981) 535–551.

6 Vgl. C. Steiner, *The Other Side of Power*, New York 1981 (dt.: C. Steiner, *Macht ohne Ausbeutung. Zur Ökologie zwischenmenschlicher Beziehungen*, Paderborn 1985).

gewinnen. Die Würde des Ich und des anderen wird respektiert; sie ist nicht gewalttätig. (Anm. d. Übers.: Die obigen Begriffe wurden übernommen aus der deutschen Übersetzung von »Power and Innocence«.)⁷

Integrierende Macht kann man auch als kooperative Macht bezeichnen. Als Macht zusammen mit dem anderen nutzt sie nicht den einen auf Kosten des anderen oder der Gemeinschaft aus, sondern neigt dazu, sich selbst und anderen zugute zu kommen. Sie ist eine fürsorgende Form der Macht.⁸ Aus dieser Sicht ist Macht weder eine Eigenschaft noch ein Ding oder Besitz, sondern eine Beziehung, in der zwei oder mehrere Personen beim anderen motivierende Grundlagen freilegen und unterschiedliche Quellen für den Prozeß der Interaktion öffnen. Die Arena der Macht ist nicht länger der exklusive Herrschaftsbereich einer Machtelite oder eines Establishments oder einiger mit Legitimität bekleideter Personen. Macht ist ubiquitär; sie durchdringt sämtliche menschlichen Beziehungen. Die Neudefinierung von Macht erlaubt uns, anders über Frauen in Führungsrollen zu denken. Es wird keine humanere Weltordnung geben, bevor nicht die Frauen an ihrer Gestaltung Anteil haben. Und es wird niemals eine Neuordnung der patriarchalisch-hierarchischen Macht in religiösen Gruppen geben, es sei denn, mehr Frauen artikulieren die eigene Erfahrung ihrer Berufung zur Führerschaft (erzieherisch, sakramental, juristisch) einerseits als »Bevollmächtigung« durch die Gemeinschaft, innerhalb derer ihre Funktionen stattfinden, und andererseits als »Macht für«. Den Wechsel im Verständnis und in der Beschreibung von Macht von der exploitierenden Kontrolle zur partizipierenden Bevollmächtigung hat man als den Wechsel von männlicher Voreingenommenheit zu einer weiblichen Gestaltung der Führungstheorie bezeichnet.

James MacGregor Burns nennt es eine »männliche Voreingenommenheit«, daß Führung als reiner Befehl oder als Kontrolle und nicht als das Engagement und die Mobilisierung menschlicher Sehnsüchte, was sie in Wirklichkeit ist, gilt. Wenn wir uns des wahren Wesens der Führerschaft bewußter werden, so sagte er, werden Frauen mehr als Führungspersönlichkeiten anerkannt werden und die Männer ihren eigenen Führungsstil ändern.⁹ Frauen, die in kirchlichen Institutionen arbeiten, könnte diese Schlußfolgerung freilich eher als optimistisch denn als realistisch erscheinen.

Die Erfahrung der Frauen gibt ihnen einen gewissen Vorteil in Richtung auf egalitäre Formen von Führerschaft und Macht. So kommen Frauen z.B. nicht von einem Hintergrund oder einer Mitgliedschaft in einer Gruppe her, die glaubt, daß Untergeordnete notwendig sind. Auch gibt es bei Frauen keine im Lauf der Geschichte entstandene Auffassung, daß Macht für die Aufrechterhaltung des eigenen Image notwendig sei.

7 R. May, *Power and Innocence*, New York 1972 (dt.: *R. May, Die Quellen der Gewalt*, 1974, 111f).

8 P. Mische, *Women, Power, and Alternative Futures*, The whole Earth Papers (East Orange - New Jersey, Global Education Associates 1978), 1.

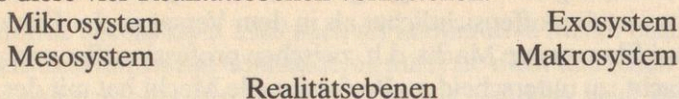
9 J. MacGregor Burns, *Leadership*, New York 1978.

Dafür haben Frauen jedoch ihre eigenen Probleme mit der Macht. Ihre Unerfahrenheit im öffentlichen Einsatz all ihrer Fähigkeiten, kombiniert mit den Machtängsten der Vergangenheit, nimmt jetzt neue Formen an. Nirgendwo ist dies offensichtlicher als in dem Versagen der Frauen, zwischen zwei Ebenen von Macht, d.h. zwischen professioneller und persönlicher Macht, zu unterscheiden. Professionelle Macht hat mit der formalen Machtverteilung in Organisationen zu tun. Sie ist eine Macht, die auf Organisationstabellen ohne weiteres graphisch dargestellt werden kann. Sie ist eine zugeteilte Macht. Persönliche Macht kann man auf Tabellen nicht effektiv darstellen, weil sie mit Normen, Vorstellungen und Werten zu tun hat. Macht auf dieser Ebene wird anerkannt und zuerkannt; man kann sie nicht vorschreiben.

Der Wirkungsunterschied von professioneller und persönlicher Macht ist für Frauen in komplexen Organisationen (besonders in der Kirche) bis heute eine Ursache für Dilemmata, weil sie nur einen begrenzten Zugang zur Ausübung organisatorischer Macht hatten und immer noch haben. Auch heute werden Frauen noch größtenteils auf der Ebene persönlicher Macht bewertet, obwohl eine größere Anzahl von ihnen akademische Titel und Kompetenzen erlangt hat, die denen ihrer männlichen Kollegen entsprechen (und sie in vielen Fällen sogar übertreffen). Frauen werden auf der Ebene persönlicher Macht bewertet, ungeachtet dessen, welches Maß an professioneller Macht ihnen in einer Organisation übertragen wurde. Als Frauen werden sie noch immer als Mitglieder einer Klasse behandelt. Obwohl die Männer Probleme haben, die im Bereich der Zusammenarbeit mit Frauen als gleichberechtigten Kollegen oder mit Frauen als Vorgesetzten angesiedelt sind, ist es die Frau, die diese Last trägt, weil viele Männer noch immer glauben, sie würden die Frauen »hereinlassen«. Das Dilemma wird komplexer, weil zunächst einmal von den Frauen erwartet wird, effektiver auf der persönlichen als auf der professionellen Ebene zu funktionieren. Männer erwarten, daß Frauen verständnisvoller, sensibler, »menschlicher« sind. Aber man sollte im Auge behalten, daß diese Eigenschaften auf die Dauer nicht das Monopol von Frauen sein können, weil man diese persönlichen Fähigkeiten jedermann beibringen kann und die Männer im Erlernen von Fähigkeiten im Bereich persönlicher Beziehungen »aufholen« können. Es ist eine allgemein bekannte Tatsache, daß große Organisationen in den letzten Jahren Millionen für innerbetriebliche Weiterbildungskurse ausgegeben haben, um die Beziehungsfähigkeit des mittleren Managements und des leitenden Personals zu verbessern. Die Kirchen haben damit begonnen, diese Praxis zu übernehmen, wenn auch nicht in einem so breiten Rahmen.

Was bedeutet das für die Frauen? Es liegt auf der Hand, daß sie ihre Fähigkeiten nicht darauf konzentrieren sollten, Führungspositionen ausschließlich auf der professionellen oder auf der persönlichen Ebene zu erlangen. Eine effektive Durchdringung komplexer Organisationen kann nur auf eine ökologische, d.h. auf eine systematische Art und Weise statt-

finden. Die Systemtheorie kennt vier unterschiedliche Realitätssysteme.¹⁰ Ein einfaches Diagramm von vier konzentrischen Kreisen kann uns helfen, uns diese vier Realitätsebenen vorzustellen.



Der innerste Kreis repräsentiert das Mikrosystem, d.h. die persönliche Realität, mit dem Selbst in seiner Umgebung oder zwischen dem Selbst und Gott. Der nächste Kreis stellt das Mesosystem dar, d.h. die interpersonale Realität, die Beziehung des Selbst zu allen Personen in der Familie, bei der Arbeit, in der Nachbarschaft oder in sozialen Situationen. Der dritte Kreis symbolisiert das Exosystem, d.h. die gesellschaftliche oder strukturelle Realität, eine Ebene, derer wir uns erst in jüngster Zeit bewußt werden. Auf dieser Ebene findet Beziehung nicht persönlich statt, aber sie ist nichtsdestoweniger real. Bis vor kurzem besaßen Frauen nur eine vage Vorstellung davon, wie unser Leben das Leben anderer beeinflußt. Das Verständnis der strukturellen Realität trägt zum Verständnis der Art und Weise bei, in der Individuen in einer Beziehung zu allen anderen Individuen stehen – durch die Strukturen, zu denen sie gehören und die einen Bezug haben zu den Strukturen, zu denen die anderen Individuen gehören. Der äußere Kreis steht für das Makrosystem, d.h. für die Kultur, Wertsysteme und Grundvoraussetzungen (Paradigmen), die die anderen drei Systeme unterstützen.

Trotz ihrer Unterschiedlichkeit beeinflussen sich diese vier Realitätsebenen auf bedeutsame Weise. Sowohl interpersonale wie strukturelle Realitäten wirken auf die einzelne Person ein. Sowohl Personen wie Strukturen haben Auswirkungen auf die interpersonalen Beziehungen. Außerdem werden Strukturen schließlich von Personen verändert. Und die gesamte oben beschriebene Interaktion findet innerhalb eines kulturellen Kontextes von Grundwerten und -voraussetzungen statt.

Die Ausbildung von Frauen Eine neue Darstellung des Prozesses

Für Frauen, die im Bereich religiöser Erziehung arbeiten, bedeutet ein systematisches Vorgehen, das religiöse und soziale Institutionen verändern soll, eine wesentliche Verschiebung von Schwerpunkten und (Aktions-) Richtungen. Selbst heute noch, nach einem Jahrhundert des Kampfes, in dem man versucht hat, Zugang zu den Institutionen und Strukturen zu gewinnen, die ihre Geschichte und das Recht der eigenverantwortlichen Gestaltung des Schicksals und ihrer Zukunft bestimmen, sind Frauen oftmals beladen mit Schuld, Furcht, Verwirrung und Unsicherheit über ihre Beziehung zur Macht. Voller Furcht, sich selber mit Macht zu betrauen, tendieren sie dahin, anderen (gewöhnlich Männern) die Verantwortung für ihre persönliche Lebensweise und die Gestaltung der Weltgeschichte

¹⁰ Vgl. bes. L. v. Bertalanffy, *General Systems Theory. Foundations, Development, Applications*, New York 1968.

abzutreten. Die meisten Frauen, sogar diejenigen, die professionelle Macht erlangt haben, neigen dazu, an einer Arbeitsweise festzuhalten, die auf die personellen und interpersonellen Dimensionen der Realität gerichtet ist. Das trifft besonders auf diejenigen Frauen zu, die ein bedeutendes Maß professioneller Macht in religiösen Organisationen erlangt haben.

Ich meine, Frauen müssen bewußte Anstrengungen unternehmen, ihre Energien auf die strukturellen Ebenen der Realität zu richten. Der Wechsel von der personell-interpersonellen Ebene zur strukturellen Ebene kann durch die Tabelle (vgl. unten) verdeutlicht werden.

Umgestaltung der Aufgabe

Der Wechsel, der in der Tabelle dargestellt wird, gibt uns ein neues pädagogisches Programm für Frauen in religiösen Organisationen an die Hand. Der Zugang von Frauen zu Führungspositionen kann verbessert werden, wenn jeder von uns, sowohl Frauen wie Männer, die Voraussetzungen im Blick auf das Wesen des Menschen neu überprüft, die Geschichte der weiblichen Erfahrung und Führerschaft, die niemals erzählt wurde, entdeckt und die frauenbefreienden Einsichten, die in der biblischen Lehre über Gott enthalten sind, aufzeigt.¹¹ Wir alle müssen die Verbindung zwischen dem, was ausschließlich geschlechtsbezogen zu sein scheint, und der Struktur der anderen Aspekte von Gesellschaft, Politik und Kultur untersuchen. Aber gegenwärtig und in nächster Zukunft sind es die Frauen, die die Initiative ergreifen und auf ihre eigene persönliche und professionelle Bevollmächtigung hinarbeiten müssen. Dieser Prozeß ist ein erzieherischer, denn er beinhaltet sowohl die Wiederherstellung als auch die zukünftige Gestaltung weiblicher Erfahrung. Das hat zumindest zwei Aufgaben zur Folge.

EINE VERSCHIEBUNG DER BETONUNG VON	PERSONAL- INTERPERSONAL	ZU STRUKTURELL
Aufmerksamkeit	für das Opfer	Aufmerksamkeit für die Ursache
Praktizieren der Tugenden	Barmherzigkeit Nächstenliebe Mitleid	Praktizieren von Gerechtigkeit und Frieden
Beeinflussen von	Einstellungen	Beeinflussen von Organisationen

11 J. W. Conn, *Woman's Spirituality. Restriction and Reconstruction*, Cross Currents (Fall 1980) 293-308.

Verstehen von Veränderung als einer Folge von	Metanoia (Sinneswandel) Einfluß	Macht
Motivation durch	Schuld/Schande	Verantwortlichkeit
Streben nach Ergebnissen von	Programmen	politischen Strategien
Lehren von	Autonomie/ Beziehung	wechselseitiger Beziehung
Bezeichnung des Bösen als	persönliche Sünde	Bezeichnung als soziale Sünde
zu Lehre und Interpretation von Realität verwendete Disziplinen	Geisteswissenschaften Psychologie	Sozialwissenschaften Ökonomie Soziologie Politikwissenschaft Anthropologie

(Mit Ergänzungen übernommen aus: An Approach to Peace and Justice, Justice/Peace Education Council 1981.)

Die erste Aufgabe findet auf der personellen Realitätsebene statt. Die Frauen selber müssen sich ihre blindlings übernommenen Vorstellungen über das Wesen der Dinge mehr zu Bewußtsein bringen und sie kritisch überprüfen. Eine derartige Selbstüberprüfung ist notwendig, damit überhandnehmende anti-intellektuelle Tendenzen, wie sie in vielen kirchlichen Bestrebungen zu Tage treten, überwunden werden und man der Forderung der Frauen nach Stärkung ihrer Position entspricht. Selbstkritik auf seiten der Frauen kann nicht überbetont werden. Wenn Frauen diese Aufgabe nicht in Angriff nehmen, tragen sie nur dazu bei, sich selbst an ihrem »Platz« zu halten.¹² Die Kritik an den verzerrten Sozialsystemen, in denen wir leben, ist eine schwierige Aufgabe, die Mut, Wissen, Unabhängigkeit, Initiative, Verantwortung und die Fähigkeit zur Herausforderung und zum Kampf erfordert – Eigenschaften, die traditionell mit dem männlichen Geschlecht in Verbindung gebracht werden. Religiös ausgedrückt sind Buße und Umkehr nicht nur bei einzelnen Personen, sondern auch auf den institutionellen Ebenen von Kirche und Gesellschaft notwendig, weil sich genau dort die personellen und öffentlichen Dimensionen der Erfahrung miteinander verbinden. Wie jedoch weiter oben betont, ist Ungeduld allein nicht der wirksamste Weg, um Veränderung zu fördern. Notwendig ist eine systematische Veränderung.

Das führt zu der zweiten pädagogischen Aufgabe. Auf der strukturellen Ebene erscheint es für Frauen nicht länger adäquat oder geeignet, Führerschaft zu suchen, indem sie maskuline Spielregeln akzeptieren, die Wettbewerb und Vorherrschaft belohnen. Statt dessen müssen sich Frauen nun auf die Bejahung der Strukturen und Werte konzentrieren, die sie in

12 E. Janeway, *Man's World, Woman's Place*, New York 1971.

die Frage des Wettbewerbs contra Beziehungen einbringen, und sie müssen damit beginnen, Organisationen gemäß ihrer Erkenntnisse als Frauen umzugestalten. Die neue Reflexion der Frauen über ihre eigene Erfahrung in all ihrer Vielfalt sowie ihr Versuch, entsprechende Modelle der Menschlichkeit zu entwickeln, ist eine wichtige Entwicklung innerhalb religiöser Organisationen. Dies hat bereits vorgefaßte Meinungen in bezug auf Autorität, Rahmen, Stil und Wesen religiöser Führerschaft umgestoßen. Ich nenne drei Beobachtungen als Beispiel.

1. Frauen stellen die traditionellen Quellen religiöser Autorität in Frage. Wann immer Frauen sichtbare Führungspositionen in der Kirche erlangt haben, wurde die entsprechende Bedeutung von Bibel und Tradition reduziert und die Rechtmäßigkeit persönlicher Erfahrung erhöht.¹³ Die Geschichte zeigt, daß es charakteristisch ist für die Führungsrollen, die Frauen im Christentum beanspruchten, daß sie ihre Autorität eher vom persönlichen Charisma als vom Amt herleiten.¹⁴

2. Frauen verändern immer den Stil religiöser Führung. Im vorherrschenden Christentum hängt die bedeutsame Führung von Frauen häufig mit ihrem sozialen Status zusammen. Die Beziehung zwischen Geschlecht und Klasse mäßigt die Randposition von Frauen. Obwohl Frauen in jeder Gesellschaftsschicht eine untergeordnete »Kaste« darstellen, gehören sie zu allen Schichten der Gesellschaft. So kann eine Frau, die zur Führungsschicht gehört, Macht ausüben, die sich teilweise aus ihrer sozialen Position herleitet. Diese »Macht der Schwachen«¹⁵ befähigt sie zu einer großen Wertschätzung und einem intensiven Erleben des kooperativen Führungsstils, der sehr oft in völligem Gegensatz zum konventionellen kirchlichen Führungsstil steht. Frauen in religiösen Organisationen, die von der institutionellen Führung in der Kirche ausgeschlossen werden, repräsentieren auch weiterhin Formen der Führerschaft, die aus einer Kirche kommen und durch unmittelbare religiöse Erfahrung, Hoffnung und eine Randposition innerhalb des etablierten sozialen Systems geformt wurden. Sie repräsentieren ebenfalls die Stimme der »Laien«, da sie doch eng mit dem Dienst des Volkes verbunden sind.¹⁶

3. Frauen stellen neue Fragen über die persönlichen und politischen Auswirkungen von größerer Macht in religiösen Organisationen. Diese Fragen schließen folgende Punkte mit ein: Ist es genug, lediglich in bestehende Muster vom geistlichen Amt eingegliedert zu werden, die viele Jahrhunderte lang von Männern nach hierarchischen Strukturen geformt wurden, in der Absicht, Frauen auszuschließen? Oder müssen Frauen gerade durch ihre Anwesenheit den Dienst in solche Formen umgestalten, die offener, pluralistischer und dialogischer sind? Werden Frauen die Einsichten, die durch die Autorität von Heiligkeit und Charisma gewonnen wurden, aufgeben, wenn sie Führerschaft im Amt erlangen? Wie können Frauen außerdem den Prozeß der religiösen Erziehung neu definieren, um Menschen heranzubilden, die die Welt umgestalten werden, anstatt einfach in ihre bestehenden Strukturen »hineinsozialisiert« zu werden?

Ausblick in die Zukunft

Frauen beteiligen sich schon seit langer Zeit an der religiösen Sozialisation. Sie sollten aber eindeutiger eine kritische Haltung gegenüber diesem

13 B. Zikmund, *Upsetting the Assumptions*, Christian Century 7 (1979) 127–128.

14 R. Ruether und E. McLaughlin (Hg.), *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, New York 1979.

15 E. Janeway, *Powers of the Weak*, New York 1980.

16 B. Cooke, *Ministry to Word and Sacraments*, Philadelphia 1976.

Sozialisationsprozeß einnehmen. Dazu ist ein doppeltes Vorgehen erforderlich: erstens der Aufbau von unterstützenden Strukturen, Systemen und Beziehungen, die eine humanere, gerechtere und friedlichere Welt fördern; zweitens Strukturen, Systeme und Beziehungen, die Menschen entmenslichen, zu Opfern oder Instrumenten machen, zu verändern. Und es gibt für die weiblichen religiösen Erzieher keinen besseren Ort, um mit diesem Umformungsprozeß zu beginnen, als den Bereich der religiösen Erziehung selber, d.h. durch das Streben nach dem Zugang zu und der Annahme von Führungspositionen in mit der Kirche verbundenen Institutionen.

Dieser Wechsel in der personellen und strukturellen Macht könnte sehr wohl das bemerkenswerteste Werk der Frauen in der religiösen Erziehung sein. Und auf lange Sicht wird sie zum Nutzen der Allgemeinheit wirken.

Weitere Literatur zum Ganzen: *D. Gottemoeller* und *R. Hofbauer* (Hg.), *Women and Ministry. Present Experience and Future Hopes* (Leadership Conference of Women Religions of the USA), Washington 1981; *R. Greenleaf*, *Servant Leadership*, Ramsey - New Jersey 1977; *J.B. Miller*, *Toward a New Psychology of Women*, Boston 1976 (dt.: *Dies.*, *Die Stärke weiblicher Schwäche. Zu einem neuen Verständnis der Frau*, Frankfurt/M. 1985); *A. Schaeff*, *Women's Reality*, Minneapolis 1981; *E. Schillebeeckx*, *Ministry*, New York 1981.

Dr. *Gloria Durka* ist außerordentliche Professorin an der »Graduate School of Religion / Religious Education« an der Fordham University, New York (USA).

Übersetzt von *Johannes Volkert* und *Sabine Wiggert*.

Abstract

In this article, the author explores the present and future role of women in religious education. Drawing on the sociology of knowledge, religion, and the social sciences she probes the ramifications of various understandings of how women fit into and/or challenge traditional understandings of some social systems, especially that of family, school, and church. Her analysis offers a new educational agenda for women in religious organizations. Finally, she uses a systems approach to focus on the liberating and transforming power that women could afford the enterprise of religious education if they are faithful to a feminist critique of models of religious education.