

Frauen und synodale Prozesse

Die Erlebnisperspektive von Frauen in einem Zuschreibungskontext und die Bedeutung des synodalen Prozesses.

Ich bin Pastoraltheologin und kenne mich im Kirchenrecht weniger aus, deshalb möchte ich heute einladen das Thema Synodalität aus einer anderen Sicht zu beleuchten, nämlich der Perspektive einer katholischen Frau.

Wenn jemand von Kirche redet, dann entstehen in meinem Kopf sofort einige Bilder. Ich sehe eine bunte Gemeinde mit vielen gleichberechtigten Akteuren vor mir. Wenn ich unseren Pfarrer dazu befrage, dann hat er schon eine etwas andere Vorstellung. Er brennt für Sakramente. Einer meiner Kollegen stellt sich die Kirche der Zukunft noch mal anders vor – eher abstrakt. Die Bilder, die wir im Kopf haben sind unterschiedlich. Ein jeder und eine jede hat eine andere Idee davon, wie Kirche sein sollte. In Afrika ist das noch mal anders als in Europa. Ebenso habe ich die Erfahrung gemacht, dass es Bilder in unserem Kopf gibt, die unsere Vorstellung vom Frausein prägen, insbesondere das Frausein in der Kirche.

1 Die Rollenbedingtheit von Frauen in der Kirche

Die Systembestimmtheit des Denkens in Bezug auf den Geschlechterdiskurs lässt sich exemplarisch am Beispiel der *Danube Seven* veranschaulichen. Im Rahmen meiner Dissertation habe ich unter anderem den Erlebnishorizont der sogenannten *Danube Seven (Donaupriesterinnen)*¹ analysiert, der ein kontextbedingtes Frauenbild aufzeigt, in dem sich die katholische Kirche als ein in sich geschlossenes Denk- und Erziehungssystem mit einer eigenen Struktur darstellt. Das Frauen- und Kirchenbild der *Danube Seven* ist durch die soziologischen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts geprägt. Es ist eine Zeit der demokratischen und ideologischen Umbrüche, in der eine einstmals monarchische Kirche mit den Entwicklungen der Moderne konfrontiert ist. Die enge Verbundenheit von sakraler und weltlicher Macht löst sich auf und das Rollenbild und die Selbstwahrnehmung von Frauen verändern sich radikal.²

1.1 Geschlecht und soziales Interagieren

Die Geschlechtertheorien, die heute in unseren Köpfen wirken, sind Erbe der Aufklärung. Wirft man einen Blick in die Philosophiegeschichte, so sieht man, dass Geschlechterrollen, religiöse Praktiken und soziales Agieren über Jahrhunderte eng miteinander verknüpft waren. Im antiken Rom waren politisch-soziale Herrschaft und Religion, die von Kultpraktiken gestützt wurde, eine Einheit. Im häuslichen Bereich, der zu römischer Zeit eher einem „hierarchisierten Rechts- und Sakralverband“ entsprach, war der „pater familias“ als Vorsteher des Hauses derjenige, der als einziger autonome Handlungsfähigkeit hatte und dem die Überwachung des Kultes zukam.³ In der antiken, mittelalterlichen und vorneuzeitlichen Philosophie betrachtete man Männer und

¹ Nach dem Kirchenvolksbegehren 1995 findet sich eine Gruppe von Frauen, die sich zu Priesterinnen weihen lassen möchten. Sie organisieren einen Ausbildungslehrgang und finden einen argentinischen Bischof, der sieben von ihnen am 29. Juni 2002 auf einem Schiff auf der Donau dem Weiheakt unterzieht, was die Exkommunikation nach sich zieht. Unter der Bezeichnung *Donaufrauen* oder auch *Danube Seven* werden sie zu den Gründerfrauen der Bewegung der *Roman Catholic Women Priests*, die vor allem in Nordamerika Fuß gefasst hat. Vgl. *Barbara Velik-Frank*, Die Donaupriesterinnen "Danube Seven", Grundlagen, Motive und Relevanz einer heterotopen Provokation, Dissertation, Graz 2016

² Vgl. *Velik-Frank*, Donaupriesterinnen, (Anm.1), S. 118

³ Vgl. *Ann Cathrin Harders*, Eine Frage von Herrschaft. Religion und Geschlecht im alten Rom, in: *Barbara Stollberg-Rillinger* (Hg.), Als Mann und Frau schuf er sie, Religion und Geschlecht, Würzburg 2014, S.20-22; 31-40

Frauen zuallererst als Mitglieder von institutionalisierten Gemeinschaften. In Europa sind das die kleinen Gemeinschaften des Hauses (oikos) oder die größere des Staates (polis), in denen das richtige Verhältnis der Geschlechter für eine politische Ordnung sorgt.⁴

Für Europa galt also, dass patriarchale familiäre Strukturen zum Muster für die öffentliche Ordnung wurden. Mit der Aufklärung kam mit den Schlagwörtern Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit ein geistiges Umdenken in die bisher selbstverständliche Ordnung. Das galt auch für Mann und Frau. Mit der Aufklärung wurden Menschen von ihren gesellschaftlichen Positionen losgelöst und als Individuen betrachtet. Damit erhielt der Geschlechterdiskurs eine neue Dimension, nämlich, dass Männern und Frauen ein „neues Ordnungsprinzip“ zugeschrieben wurde, welches „die Differenz der Geschlechter als hierarchisch strukturiertes Naturverhältnis festschreibt“.⁵ In der Aufklärung kommt es zu einer politischen Gleichstellung des Mannes, der die Aufhebung von Herrschaftsgrenzen erlebt. Die Frau wird weiterhin aus dem öffentlichen Leben ausgegrenzt und es entsteht eine starke Abhängigkeit der Frau vom Mann.⁶

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelt sich eine Vielfalt differenzfeministischer Ansätze, die von einer körperlichen Verschiedenheit ausgehen und ihre Ansprüche in Politik und Arbeitswelt mit weiblichen Qualitäten begründen.⁷ Es sei die Gesellschaft, die von den Frauen gewisse Spielregeln verlange, kritisiert Simone de Beauvoir in den 1980er Jahren, wenn sie die Unterscheidung von Sex und Gender propagiert. Biologisches Geschlecht sei nicht gleich soziales Interagieren. Man werde nicht als Frau geboren, sondern man werde dazu erzogen. Simone de Beauvoir erweitert die Philosophie um die Auseinandersetzung mit der Geschlechterdifferenz und entwickelt die Vision von zwei gleichrangigen Geschlechtern.⁸ Sie begründet ihre Ausführungen damit, dass existentialistische Freiheit darin bestehe, sich selbst in die Transzendenz hinein zu entwerfen.⁹ Zur selben Zeit rücken weiter differenzierende feministische Ansätze in den Vordergrund, in denen die Fragen nach Bedeutung des Geschlechtes für Kultur, Gesellschaft und Wissenschaft im Vordergrund stehen. Es gibt nicht mehr zwei, sondern viele Geschlechter. Es geht darum, wie man agiert. Man sucht nicht mehr nach Mustern und Rollenbildern, sondern deckt die Vielfalt und Gebrochenheit menschlicher Lebensbiographien auf. Es wird festgestellt, dass Frauen keine homogene Gruppe sind,¹⁰ dass der Mensch Geschlecht durch Wahrnehmung produziert und es wird danach gefragt, wie und warum diese Differenzen existieren, wem sie nützen und wie sie fortgeschrieben werden. Man spricht von „doing gender“ (West) und in weiterer Folge von „gender trouble“ (Butler), wenn die Selbstverständlichkeit zwischen Anatomie, Begehren und Geschlechtsidentität aufgelöst wird.¹¹ Auch das in den letzten Jahren öffentlich diskutierte Faktum der biologischen

⁴ Vgl. Sabine Doyé / Marion Heinz / Friederike Kuster, Philosophische Geschlechtertheorien, Stuttgart 2002, S.7-27

⁵ Sabine Doyé / Marion Heinz / Friederike Kuster, Geschlechtertheorien (Anm.4), S.8

⁶ Vgl. Wolfgang Schmale, Geschichte der Männlichkeit in Europa (1450-2000), Wien Köln Weimar 2003, S.152-155

⁷ Vgl. Marianne Schmidbaur, Differenzfeminismus, in: Ulla Wischermann / Susanne Rauscher / Ute Gerhard (Hg.); Klassikerinnen feministischer Theorie, Grundlagentexte, Bd. 2, Königstein 2010, S.264-269

⁸ Vgl. Susanne Rauscher, Simone de Beauvoir (1908-1986), Französische Philosophin und Schriftstellerin, in: Ulla Wischermann / Susanne Rauscher / Ute Gerhard (Hg.); Klassikerinnen feministischer Theorie, Grundlagentexte, Bd. 2, Königstein 2010, S.62 – 67

⁹ Vgl. Susanne Moser, Freiheit und Anerkennung bei Simone de Beauvoir, Perspektiven. Forschungsbeiträge zu Geschichtswissenschaft, Pädagogik, Philosophie Psychologie, Psychotherapie und Soziologie Band 21, Tübingen 2002, S.10-11

¹⁰ Vgl. Libreria delle donne di Milano, Wie weibliche Freiheit entsteht, Eine neue politische Praxis, Berlin (2. Aufl.) 1989, S.73

¹¹ Vgl. Elisabeth Pernkopf / Renate Wieser, Man kommt nicht als Frau zur Welt, in: Sigrid Eder / Irmtraud Fischer (Hg.), ... männlich und weiblich schuf er sie ..., Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft, Theologie im kulturellen Dialog 16, Innsbruck 2009, S.68-76

Intersexualität bricht festgeschriebene Muster auf und stellt die Frage nach einem weiteren Geschlecht und einem Leben jenseits von Zuschreibungen.

Gleiches gilt für die Feministische Theologie, die nach Frauengestalten in Bibel und (Kirchen)geschichte sucht, um diese in einem männlich geprägten Geschichtsbild sichtbar zu machen. Interessant ist diesbezüglich die Beschreibung Livia Neureiters, die betont, dass diese Muster meist in Bezug oder Abgrenzung zum Männlichen und als soziale Praxis definiert wurden. Schon in der Frühzeit sei das Verhalten von Christinnen und Christen durch eine biologische Wertung geprägt gewesen. Sei es doch beim Sprechen von einer „Gleichheit der Geschlechter“ stets die Frau gewesen, die sich an die Norm des Männlichen angeglichen habe und nennt als Beispiel Palladius, der von „mannhaftem Mut“ spricht.¹² Es geht also um die Perspektive aus der heraus etwas definiert wird.

Das Geschlecht ist in unserer Gesellschaft nicht nur für soziale Interaktion, Selbst- oder Fremdwahrnehmung wichtig, sondern beeinflusst auch wesentlich die Struktur einer Gesellschaft. Diese Sozialfunktion eines Geschlechtes unterstreicht ein aufschlussreicher Artikel von Veronika Bennholdt-Thomsen¹³, die die europäischen kulturellen Vorgaben über die Geschlechterpolarität in Frage stellt, indem sie versucht, den anderen Umgang mit Geschlechteridentitäten am Beispiel der *muxé* von Juchitán (Mexiko) zu beschreiben. Die *muxé* sind Männer in Frauenkleidern, die in der sozialen Rolle einer Frau agieren, weil ein konkretes Tätigkeitsfeld durch eine zweigeschlechtliche Regelung beschränkt wird. Die mexikanischen *muxé*, lösen diese soziale Zuschreibung individuell, indem sie in eine andere, „dritte“ Geschlechterrolle schlüpfen.¹⁴

Dieser kurze geschichtliche Abriss zeigt auf, wie sehr sich Frauenbild und Gesellschaft in ihrer Entwicklung gegenseitig beeinflussen. Es zeigt auch auf, wie sehr sich Definitionen an unserer Kultur oder unserem Denken orientieren.

1.2 Der Deutungshorizont der Kirche: Die Rolle der Frau im kirchlichen Lehramt

1.2.1 Traditionelle Rollenbilder

Während sich besonders im 20. Jahrhundert die gesellschaftlich geschlechterspezifische Bereiche aufzulösen begannen, kann man in der Kirche bis heute ein Festhalten an traditionellen Rollenbildern erkennen.¹⁵ Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein prägt das Frauenbild des Thomas von Aquin die Kirche. Johannes XXIII und die Konzilsväter nehmen soziale Veränderungen bezüglich der gesellschaftlichen Stellung von Frauen wahr. Johannes XXIII stellt fest, „dass die Frau am öffentlichen Leben teilnimmt“ und sie sei „weit davon entfernt, sich als seelenlose Sache oder als bloßes Werkzeug einschätzen zu lassen.“¹⁶ Das Zweite Vatikanum fordert Bildung und Freiheit als „Grundrechte“ der Frau, wie „das Recht der freien Wahl des Gatten und des Lebensstandes oder die gleiche Stufe der Bildungsmöglichkeit und Kultur, wie sie dem Mann zuerkannt wird.“¹⁷ Die Texte des Zweiten Vatikanums sprechen aber gleichzeitig von

¹² Vgl. Livia Neureiter, *History-Herstory: macht Geschichte Geschlecht?* in: Sigrid Eder / Irmtraud Fischer (Hg.), ...männlich und weiblich schuf er sie ..., Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft, Theologie im kulturellen Dialog 16, Innsbruck 2009, S.29-43, bes. S.38

¹³ Vgl. Veronika Bennholdt-Thomsen, *Muxé: das dritte Geschlecht*, Humboldt 149/97, Goethe-Institut, Humboldt 2008, abgerufen unter www.goethe.de/mmo/priv/4038798-STANDARD.pdf, am 23.03.2015

¹⁴ Die Juchitaner kennen übrigens noch ein viertes Geschlecht, nämlich, wenn Frauen in die Männerrolle schlüpfen, was aber aufgrund des schlechten Sozialen Status selten geschieht. Vgl. Veronika Bennholdt-Thomsen, *Das dritte Geschlecht*, (Anm.13), S.2-3

¹⁵ Vgl. Franz Höllinger, *Volksreligion und Herrschaftskirche*, Opladen 1996, S.180-185

¹⁶ *Pacem in terris* (1963) 22

¹⁷ *Gaudium et Spes* 29, in: Karl Rahner / Herbert Vorgrimmler, *Kleines Konzilskompendium, Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister*, Freiburg 1989, S.476

„berechtigten Unterschieden“¹⁸ zwischen den Menschen, ohne diese zu konkretisieren. In *Gaudium et Spes* wird beispielsweise festgestellt, dass Frauen „aber auch in der Lage sein [sollen], die ihrer Eigenart angemessenen Rolle voll zu übernehmen.“¹⁹

1.2.2 Johannes Paul II

Die Zeit nach dem Zweiten Vatikanum bis zur Jahrtausendwende ist durch die lange Amtszeit Johannes Paul II geprägt. Johannes Paul II geht in mehreren Schreiben ausführlich auf die Rolle der Frau ein.²⁰ Aus den Aussagen Papst Johannes Paul II lässt sich eine naturrechtliche „Geschlechter-Theologie“ des Lehramtes skizzieren, die von einer Gleichheit in Christus ausgeht und durch die beide Geschlechter zur (je eigenen) Heiligkeit gelangen können. Der Papst stellt einen ontologischen Unterschied zwischen Mann und Frau fest, welcher transzendent (in der Schöpfung) begründet ist und sich in verschiedenen Funktionen ausdrückt.²¹ Laut Johannes Paul II besteht die Aufgabe der Kirche darin, Schutz für die Frau durch Politik und Staat einzufordern, damit sie ihre Eigenschaften entwickeln und Identität finden könne. Das kirchliche Lehramt kennt somit eine eigene weibliche Identität, in der es der Frau zukommt die emotionalen und moralischen Werte in Familie und Gesellschaft zu entwickeln und aufrecht zu erhalten.²² Johannes Paul II würdigt die Tätigkeit von Frauen. Er entschuldigt sich mehrfach bei den Frauen für „Diskriminierungen“ in der Geschichte der Kirche und betont mehrfach, dass eine spezifische weibliche Funktion „der Würde und der Rolle der Frauen keinen Abbruch tut“²³. Der „gewisse Rollenunterschied“ sei nicht das Ergebnis willkürlicher Auflagen sondern ergäbe sich aus der besonderen Eigenart des Mann- und Frauseins.²⁴ Für Johannes Paul II ist der wesensmäßige Unterschied zwischen den Geschlechtern die Antwort auf die Frage warum es keine Priesterweihe für Frauen geben kann.

Wir haben es hier mit einem Geschlechterbegriff zu tun, der Frausein mit anderen Wesenseigenschaften als Mannsein belegt. Der Deutungsdispositiv der katholischen Kirche schreibt einer Frau die Rolle der Mutter, Haushälterin und Dienerin zu. Zusätzlich stehen Frauen unter dem Druck die Verantwortung für Sexualität in Mutterschaft zu kanalisieren, um nicht zu einer „Verführerin“ zu werden. Darüber hinaus sprechen die lehramtlichen Texte über „die Frau“ als etwas, das man definieren oder beschreiben kann, was sie zu einem diskursiven Konstrukt und einem (beherrschten) Objekt macht.²⁵

¹⁸ *Gaudium et Spes* 29 Karl Rahner / Herbert Vorgrimmler (Anm. 17), S.476

¹⁹ *Gaudium et Spes* 60, Karl Rahner / Herbert Vorgrimmler (Anm. 17), S.514

²⁰ Aussagen zum Thema finden sich vor allem in den apostolischen Schreiben über die Laien „Christifideles laici“ (1988), anlässlich des marianischen Jahres „Mulieris dignitatem“ (1988) und bezüglich der Frage der Zulassung der Frau zum Priesteramt (OS 1994), dann den Brief an die Familien 1994 und den Brief an die Frauen 1995. Die Aussagen des Papstes lassen sich durchaus als theologische Positionierung zum Thema Frau verstehen, welche durch die Frage der Priesterweihe von Frauen angestoßen wurde. Vgl. auch im Folgenden Barbara Velik-Frank, *Donaupriesterinnen*, (Anm.1), S.159

²¹ „Die biblische Darstellung des Sündenfalls in Gen 3 nimmt gewissermaßen eine Verteilung der ‚Rollen‘ vor, die der Mann und die Frau dabei hatten“, Johannes Paul II, Apostolisches Schreiben MULIERIS DIGNITATEM, 15. August 1988, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Bonn 1988, 20

²² „Daher darf auch der berechtigte Widerspruch der Frau [...] unter keinen Umständen zur ‚Vermännlichung‘ der Frauen führen. Die Frau darf nicht – im Namen der Befreiung von der ‚Herrschaft‘ des Mannes – danach trachten, sich entgegen ihrer fraulichen ‚Eigenart‘ die typisch männlichen Merkmale anzueignen. Es besteht die begründete Furcht, daß sich auf einem solchen Weg die Frau nicht ‚verwirklichen‘ wird, sondern vielmehr das entstellen und einbüßen könnte, was ihren wesentlichen Reichtum ausmacht.“, Johannes Paul II, MD (Anm. 21) 24

²³ Johannes Paul II., Brief an die Frauen, 29.Juni 1995, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Bonn 1995, 11

²⁴ Vgl. Johannes Paul II, Brief an die Frauen (Anm. 23) 11

²⁵ Vgl. Barbara Velik-Frank, *Donaupriesterinnen*, (Anm.1), S.184

2 Kirche trifft auf Postmoderne

2.1 Die Diskursanalyse als Denkmusterdedektor

Die Art und Weise, wie über etwas kommuniziert wird, steht stets in Interaktion zur sozialen Organisation. Aufschlussreich ist diesbezüglich die Diskursanalyse. Die Diskursanalyse geht davon aus, dass Kommunikation und Interaktion Ausgangspunkt für Datenanalysen sind, die über diskursive Phänomene Aufschluss geben können. Während Konversationsanalyse beispielsweise eher an der formalen Analyse von Alltagssituationen interessiert ist, möchte Diskursanalyse der sozialen Organisation, ihren Inhalten und relevanten Themen auf die Spur kommen. Sie möchte aufzeigen, wie Kommunikation über einen bestimmten Gegenstand organisiert ist.²⁶ Was die Diskursanalyse interessant macht, ist somit die Möglichkeit versteckte Muster sichtbar zu machen, die auf den ersten Blick nicht offensichtlich sind, die es jedoch ermöglichen eine Gesellschaft zu organisieren.

Für den Wissenssoziologen Reiner Keller beschäftigt sich die sozialwissenschaftliche Diskursforschung

„mit dem Zusammenhang zwischen Sprechen [...] bzw. soziale Praktiken und der (Re-) Produktion von Sinnsystemen/Wissensordnungen, den darin eingebundenen sozialen Akteuren, den diesen Prozessen zugrunde liegenden Regeln und Ressourcen sowie ihren Folgen in sozialen Kollektiven.“²⁷

Kurz gesagt geht es für ihn darum „wer wie wo und für wen eine Aussage produziert“²⁸. Wenn also über „die Frau“ in bestimmter Art und Weise gesprochen wird, wird ihr gleichzeitig ein bestimmter Ort oder eine Rolle zugewiesen. Das klingt auch bei Michel Foucault an, für den Diskurse relevante Sprachmuster sind, die „sich in den Beziehungen von Ideologie, Macht und Institution verorten“²⁹ lassen.

Kommen wir wieder auf das Beispiel der *Danube Seven* zurück. In der Analyse der Donaufrauen zeigt sich, dass die Frauen unbewusst nicht nur eine kirchliche Sprache verwenden, sondern dementsprechende Verhaltensmuster und Denkmuster wie selbstverständlich in sich tragen. Sie bewegen sich im sozialen Deutungshorizont der Kirche. Es ist ihre Heimat und der sei umgebende Sozialraum, mit dem sie in Interaktion stehen. In der Analyse ihrer Argumentationsstruktur lassen sich spezifische Begründungsmuster herausfiltern. Diese zeigen, dass sie sich mit ihrer Sprache in das Denken des Lehramtes einklinken und in der Logik der katholischen Kirche argumentieren. So verweisen sie beispielsweise auf theologisch-wissenschaftliche Erkenntnisse, ihre Berufung durch Gott (als oberste Autorität) und die pastorale Relevanz ihrer weiblichen Kompetenz (Rolle und Aufgaben der Frauen). Die Argumentation innerhalb der kirchlichen Sprach- und Denkmuster ist auch Voraussetzung, um vom Lehramt verstanden zu werden. Man könnte sagen, sie arbeiten innerhalb des Systems Kirche an einer Bewusstseinsveränderung der Systemträger.³⁰ Das Denken innerhalb des eigenen Horizontes mit seinen Selbstverständlichkeiten zeigt die Systemverfallenheit eines jeden Individuums auf.

²⁶ Vgl. Uwe Flick, *Qualitative Sozialforschung, Eine Einführung*, (4. Aufl.) Hamburg 2001, S.428-433

²⁷ Reiner Keller, *Wissenssoziologische Diskursanalyse, Grundlegung eines Forschungsprogramms*, (3.Aufl.) Wiesbaden 2011, S.8

²⁸ Reiner Keller, *Wissenssoziologische Diskursanalyse* (Anm. 27), S.100

²⁹ Vgl. Uwe Flick, *Qualitative Sozialforschung* (Anm. 26), S.430

³⁰ Vgl. Barbara Velik-Frank, *Donaupriesterinnen*, (Anm.1), S. 297-298

2.2 Frauen als Subjekte der Macht

Die *Danube Seven* scheitern an den diskursiven Zuschreibungen. Sie erleben sich in einen Machtkontext hineingestellt. In einer christlich katholischen Gesellschaft aufgewachsen lieben sie ihre Kirche, weil ihnen dort etwas möglich war. Es ist ihre Heimat und sie erfahren sie als ihre Existenzgrundlage. Das System Kirche hat ihnen etwas ermöglicht, wie Bildungsaufstieg oder Existenzsicherung. Kirche ist für sie die beste aller möglichen Welten. Und doch erfahren sich die Frauen in der Kirche erst durch die Erfüllung ihrer Zuschreibungen existent. Wenn sie die ihnen zugeschriebene Rolle (z.B. Mutter) gut ausfüllen können, werden sie „sichtbar“ und bekommen Identität.³¹

Das erinnert an eine Form der Macht, die Michel Foucault als Subjektwerdung bezeichnet. Die Frauen werden zum Subjekt, indem sie als Unterworfenen existieren und dadurch Identität bekommen. Zur Beschreibung dieser Form der Macht, wie sie sich im Kirchensystem konstituiert, ist der Blick auf Foucaults Machtkonzept hilfreich. Subjekte im Foucaultschen Sinne werden als zu Beherrschende mit einer bestimmten Funktion gesehen. Subjekte sind für Foucault leere Formen, welche durch diskursive Macht - in unserem Falle sind dies die Zuschreibungen des kirchlichen Lehramtes - geformt, ja eigentlich erst hervorgebracht werden. Dadurch entfalten sie ihre Identität.³²

*„Diese Form von Macht wird im unmittelbaren Alltagsleben spürbar, welches das Individuum in Kategorien einteilt, ihm seine Individualität aufprägt, es an seine Identität fesselt, ihm ein Gesetz der Wahrheit auferlegt, das es anerkennen muss und das andere in ihm anerkennen müssen. Es ist eine Machtform, die aus Individuen Subjekte macht. Das Wort Subjekt hat einen zweifachen Sinn: vermittelt Kontrolle und Abhängigkeit jemandem unterworfen sein und durch Bewußtsein und Selbsterkenntnis seiner eigenen Identität verhaftet sein. Beide Bedeutungen unterstellen eine Form von Macht, die einen unterwirft und zu jemandes Subjekt macht“.*³³

Diese Macht, die Foucault beschreibt, lässt sich auf die Rolle der Frauen in der Institution Kirche umlegen. Die Art und Weise, wie Macht ausgeübt wird, ist laut Foucault eine versteckt diskursive, sich an einer katholischen Semantik orientierende Macht, die sich gewisser Ausschließungsmechanismen bedient.³⁴ Das bedeutet, dass eine Frau erst in Form dieser Unterwerfung existiert. Für die Amtskirche gibt es ein genau definiertes weibliches Element, zum Beispiel *dienend* und *mütterlich*. Für biologische Frauen heißt das entweder eine (im Foucaultschen Sinne) beherrschte Frau zu sein, eben durch diese Machtstruktur definiert, oder nicht existent zu sein. In umgekehrter Weise bedeutet das, dass Frauen, welche sich außerhalb des Vordefinierten verhalten, aus der Perspektive der Kirche verschwinden. In der Praxis schließen sie sich selbst aus, wenn sie beispielsweise nicht Fuß fassen können und sich ein anderes Betätigungsfeld suchen. Es geht demnach um eine konkrete Macht, die ausschließt.³⁵

³¹ Vgl. *Barbara Velik-Frank*, *Donaupriesterinnen*, (Anm.1), S.307

³² Der Subjektbegriff Foucaults ist von dem Subjektbegriff wie er sich etwa in der Psychologie findet zu unterscheiden. Vgl. im Folgenden *Michel Foucault*, *Das Subjekt und die Macht*, Übers. C. Rath & U. Raulff, in: H. Dreyfus & P. Rabinow (Hg.), *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Weinheim, (2. Aufl.) 1994, S.243-261, S.246-247

³³ *Michel Foucault*, *Das Subjekt und die Macht*, (Anm. 32) S. S.246-247

³⁴ Als „Prozeduren der Ausschließung“ nennt Foucault das Verbot, die Unterscheidung zwischen Vernunft und Wahnsinn und den Gegensatz zwischen wahr und falsch. Vgl. *Michel Foucault*, *Die Ordnung des Diskurses*, München 1974, (13.Aufl.) Frankfurt am Main 2014, S.9-17

³⁵ Vgl. *Barbara Velik-Frank*, *Donaupriesterinnen*, (Anm.1), S. 331

2.3 In der Spannung zwischen Moderne und Postmoderne

Während wir uns nun in Europa über Jahrhunderte hinweg in einer relativ stabilen Einheit von Religion Kultur und Gesellschaft bewegt haben, gibt es in einer postmodernen³⁶ Gesellschaft Wahlmöglichkeiten. Das reicht von der freien Wahl der Religion bis zum persönlichen Kulturkreis, der sich besonders in städtischen Gebieten nach Interessen und weniger nach einem Territorialprinzip richtet. Die Veränderung der Rolle der Frau im soziologischen Kontext bleibt auf kirchliche sozialisierte Frauen nicht ohne Folgen. Eine über Jahrhunderte gegebene Einheit von Kirche, Gesellschaft und Kultur ist auseinandergedriftet, mit der Folge, dass es nun eine „innerkirchliche“ und eine „außerkirchliche“ Sichtweise gibt. Auch die *Danube Seven* erfahren diese Spaltung und erleben ein „innerhalb“ und ein „außerhalb“ der Kirche.³⁷ Das kann man solange ignorieren, solange man sich nur in einer Kultur bewegt.

Die unvermeidliche Spannung zwischen einer postmodernen Welt und einer (teilweise) modernen Kirche ist für junge Frauen Realität. Während kirchlich sozialisierte Frauen ein hierarchisch geregeltes Kirchen-System voraussetzen, in dem sie aufgewachsen sind, stellt sich für postmoderne junge Frauen Kirche als eine Möglichkeit unter vielen dar.

Diese Selbstverständlichkeit der eigenen Sozialisierung zeigt sich auch an einem Beispiel Rainer Buchers, der im Zusammenhang mit diesem Phänomen den Begriff „Erlaubnisdiskurs“ prägt. Dieser Umgang mit ihrer Marginalisierung scheint für diese Frauengeneration typisch zu sein, merkt er an:

„Der große Unterschied zwischen den Generationen liegt im Umgang mit diesen Erfahrungen: Die Jüngeren, die Grenze dürfte heute bei ungefähr den 50-Jährigen und damit der ersten Frauengeneration mit selbstverständlichem Bildungszugang liegen, führen einen Möglichkeitsdiskurs, die Älteren einen Erlaubnisdiskurs. Die jüngeren Frauen fragen, was ist mir wo möglich, und gehen dorthin, wo es ihnen möglich ist, aber auch von dort weg, wo es nicht möglich ist, was sie sich wünschen. Die älteren Frauen suchen die Erlaubnis zu dem, was sie wünschen, zu erhalten, erkennen also die Erlaubnisautorität noch an.“³⁸

Ein anderes Beispiel für die Bindung an ein „Kultursystem“ ist das Thema der Identität.³⁹ Die katholische Konfession lässt sich laut Eva Maria Faber ganz allgemein als „identity marker“ konnotieren. Konfessionelle Milieus stiften Identität, indem sie Zugehörigkeit und

³⁶ Als Kennzeichen der Postmoderne im Gegensatz zur Moderne konstatiert Lyotard das Ende großer Erzählungen, die ihre Glaubwürdigkeit eingebüßt haben. An ihre Stelle tritt die Pluralität von Denk- und Lebensformen. Pluralität erzeugt Konflikte, die sich nicht einfach durch Verhaltensregeln zum Beispiel juristischer Natur lösen lassen. Der philosophische Postmodernismus fragt sich wie man unter diesen Bedingungen so etwas wie Gleichheit herstellen kann. Vertreter der Postmoderne sind Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze. Vgl. *Patrik Baum / Stefan Höltgen* (Hg.), *Lexikon der Postmoderne*, Projektverlag, Freiburg 2010, S.149-150,

³⁷ Vgl. *Barbara Velik-Frank*, *Donaupriesterinnen*, (Anm.1), S.363

³⁸ *Rainer Bucher*, *Die Macht der Frauen und die Ohnmacht der katholischen Kirche. Zum Ausklingen der patriarchalen Definitionsmacht*, in: Eder, Sigrid; Fischer Irmtraud (Hg.), *...männlich und weiblich schuf er sie ...*, *Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft*, *Theologie im kulturellen Dialog* 16, Innsbruck 2009, S.281-296, S.288-289

³⁹ Unter der Fülle humanwissenschaftlicher Definitionen kann man den Begriff Identität, ganz allgemein gesprochen, als das Selbstverhältnis des Menschen zu sich und seiner Umwelt definieren. Viera Pirker hat sich ausführlich mit dem Begriff der Identität auseinandergesetzt und in den postmodernen Kontext hineingestellt. Als Resümee ihrer Ausführungen dokumentiert sie eine sehr heterogene Verwendung des Identitätsbegriffs und fasst zusammen, dass Identität, „entgegen oder aufgrund aller theoretischen Durchdringungen [...] letztlich nur im Vollzug [existiert], also als Praxis“, Vgl. *Viera Pirker*, *fluide und fragil. Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie*, *Ostfildern* 2013, S.248

Verhaltenssicherheit durch Traditionen und Prägungen geben und eine gewisse Selbstverständlichkeit vermitteln.⁴⁰ Kirche kann demnach zum sozialen Netzwerk oder zu einer einbettenden Kultur werden, die Identitätsfindung ermöglicht oder kohärenten Sinnzusammenhang stiftet. Gleichzeitig läuft man Gefahr in einem kirchlich geprägten Muster festzustecken, nämlich dann, wenn die katholische Kirche Rollenidentität als Organisationsprinzip nutzt und „der Frau“ eine festgelegte Rolle zuordnet. Dann besteht die Gefahr, dass eine Rolle identitätsstiftenden Charakter bekommt.⁴¹ Diese gegenseitige Abhängigkeit von Gesellschaft und Rolle, die Identität, mehr oder weniger zufällig, je nach Begabungen finden lässt, stellt auch Lena Eder-Schützenhofer fest.

„Rollen können somit wirklich das Organisationprinzip der Gesellschaft sein. Ob ein Mensch in diesem System auch mechanisch funktioniert, ist zu Recht umstritten. Selbstidentität und Rollenidentität sind vielleicht zwei Paar Schuhe, und manchmal passt ein Schuhpaar nicht.“⁴²

Eder-Schützenhofer verweist auch darauf, dass Individuen in einer Gesellschaft notgedrungen rollenkonform handeln, um einerseits negativen Sanktionen zu entgehen und sich andererseits - im positiven Falle - möglichst erfolgreich in der Gesellschaft zu positionieren.⁴³

Ein weiteres Spannungsfeld zwischen postmoderner Gesellschaft und Kirche zeigt sich beim Thema Wahrheit. Während die Moderne Legitimationserzählungen der einen Wahrheit kennt, die das Ziel haben Weltanschauungen und Denkweisen auf die Zukunft hin zu legitimieren, stellt die Postmoderne die Moderne kritisch in Frage und lässt ein gleichwertiges Nebeneinander von Wahrheiten zu. In der Postmoderne wendet man sich gegen eine bestimmte historische Form der Rationalität, die auf der Ausgrenzung des Heterogenen basiert. „Weltanschauliche Universalansprüche“ sind gescheitert und eine Vereinheitlichung würde unweigerlich die Unterdrückung anderer Lebensformen mit sich bringen.⁴⁴ Ähnliches gilt für die Dekonstruktion.⁴⁵ Für den französischen Philosophen Jean Luc Nancy geht es „darum, die bloße Vernunft auf die Unbegrenztheit hin zu öffnen, die ihre Wahrheit ausmacht.“⁴⁶ Für Nancy gibt es Indizien, die eine unauflösbare Verbindung zwischen westlicher Kultur und christlicher Religion darstellen. Mit der Dekonstruktion der christlichen Kultur falle diese Religion in sich zusammen, ohne das „Wesen“ des Christentums dabei in Frage zu stellen, sondern dieses vielmehr gerade erst zu sich zu bringen.⁴⁷ Als Umkehrschluss würde das bedeuten, dass das Christentum nicht seiner historischen Form bedarf, um wesentlich existieren zu können. Das könnte auch heißen das Christentum in seiner kulturellen und historischen Erscheinungsform, nämlich als römisch-katholische Kirche mit einem Lehramt und einer Deutungsmacht, in Frage zu stellen. Das ist insofern relevant, als die Konfrontation mit der Postmoderne bisherige Selbstverständlichkeiten in Frage stellt. Gleichzeitig kann genau dieses „Außen“ der Postmoderne zu einer Analysekatégorie werden.

⁴⁰ Vgl. *Eva-Maria Faber*, Ist Konfessionalität zu Ende? in: *ThpQ* 1/2013, S.29-36, S.35

⁴¹ Es hat sich gezeigt, dass der Identitätsbegriff der *Danube Seven* quasi einem identitätsstiftenden Rollenkonzept entspricht. Durch die Übernahme einer Rolle (role taking) geben sie sich selbst Identität, wenn sie zum Beispiel ihrer Berufung folgen. Vgl. *Barbara Velik-Frank*, *Donaupriesterinnen*, (Anm.1), S.320-322

⁴² *Lena Eder-Schützenhofer*, Überlegungen zu Rolle Identität und Gesellschaft, in: *Leitner, Katharina; Czekelius, Nicole* (Hg.), *alltäglich/fremd*, Wien 2006, S.149-165, S.162-163

⁴³ Vgl. *Lena Eder-Schützenhofer*, Überlegungen zu Rolle Identität und Gesellschaft, (Anm. 41) S.149-152

⁴⁴ Vgl. *Viera Pirker*, *fluide und fragil* (Anm. 39) S.30

⁴⁵ Der ursprünglich aus der Literaturwissenschaft stammende, von Jacques Derrida eingeführte, Begriff hinterfragt Begriffe und Sinnzuweisungen auf ihre Konstruiertheit. Vgl. *Heinrich Schmidt / Martin Gessmann* (Hg.), *Philosophisches Wörterbuch*, (23. Aufl.) Stuttgart 2009, S.149-150

⁴⁶ Vgl. *Jean Luc Nancy*, *Dekonstruktion des Christentums*, Zürich-Berlin 2008, S.7

⁴⁷ Vgl. *Jean Luc Nancy*, *Dekonstruktion*, (Anm. 45) S.237-264

2.4 Die Fragilität der Kirchlichkeit

Was heißt das nun für ein Kirchenbild in der Welt von heute? Die alten Bilder von Kirche, die Europa über Jahrhunderte geprägt haben - wie das einer staatstragenden geschichtlichen Institution - werden auf den Kopf gestellt. Die Option einer Wählbarkeit führt immer wieder vor Augen, dass ein Leben in der Katholischen Kirche eine Möglichkeit ist, aber nicht die Einzige. Über Jahrhunderte waren Frauen an vorgegebene Lebensformen gebunden. Auch für die *Danube Seven* stellt sich Kirche als ihr sicherer Lebensraum dar, in dem sie Heimat finden, berufliche Möglichkeiten erfahren und der ihre persönlichen Biographien prägt. In der Konfrontation mit dem „Außen“ müssen sie ihr „Innen“ verlassen. Blickt man nun von außen auf die Kirche, relativiert sich die Sicht und die „katholische Welt“ wird zu einer Möglichkeit unter vielen. Die Existenz anderer Realitäten stellt die Herausforderung anderer Lebensmöglichkeiten in den Raum und setzt die Totalität der katholischen Kirchlichkeit in Relation zu möglichen Alternativen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Analyse der Rolle der Frau in der katholischen Kirche aufzeigt, wie tief Denkmuster in einem System verankert sind. Selbstverständliche Vorannahmen beeinflussen das Handeln eines jeden Individuums, das gleichzeitig zum konstruierenden Akteur dieses Systems wird. Die Konfrontation mit dem Außen stellt Selbstverständlichkeiten in Frage und kann Diskurse und Denkmuster auf ihre Relevanz prüfen.

3 Franziskus und die Synodalität

Für das Jahr 2023 lädt Papst Franziskus zu einer Synode zur Synodalität ein, bei der Gemeinschaft, Teilhabe und Sendung im Mittelpunkt stehen sollen. Der Papst sieht sich mit vielen (postmodernen) Herausforderungen, sowohl „außerkirchlich“ als auch „innerkirchlich“ konfrontiert, die er gleich zu Beginn des Vorbereitungsdokumentes zur Synode anspricht. Von epochalen Veränderungen der Gesellschaft ist die Rede, sowie von Komplexität, Spannungen und Widersprüchen⁴⁸. Er thematisiert Macht- und Gewissensmissbrauch durch Kleriker und Ordensleute, prangert Klerikalismus an⁴⁹ und appelliert zu einem gemeinsamen Gehen. Im Hören auf die Heilige Schrift und in gemeinsamen Beratungen soll die Kirche synodaler werden und neue Wege beschreiten.⁵⁰

Diesen synodalen Ansatz würde unsere Welt dringend brauchen, ist Franziskus überzeugt, denn:

„Anstatt die Konfrontation zu suchen oder den Krieg zu erklären, wobei jede Seite auf den Sieg über den anderen hofft, brauchen wir Prozesse, die es ermöglichen, Differenzen so auszudrücken, zu hören und reifen zu lassen, dass wir gemeinsam auf dem Weg sein können ohne das Bedürfnis, jemanden zu zerstören. Das ist harte Arbeit“.⁵¹

3.1 Das theologische Profil

Franziskus ist Jesuit und Argentinier. Das theologische Profil von Papst Franziskus erschließt sich laut Michael Sivernich wesentlich aus diesen beiden Quellen, nämlich einer ignatianischen

⁴⁸ Für eine synodale Kirche: Gemeinschaft, Teilhabe und Sendung, Vorbereitungsdokument, <https://www.synod.va/en/documents/preparatory-document.html>, abgerufen am 24.09.2022, 4

⁴⁹ Für eine synodale Kirche: Vorbereitungsdokument (Anm.48) 6

⁵⁰ Vgl. Für eine synodale Kirche: Vorbereitungsdokument (Anm.48)

⁵¹ *Papst Franziskus, Wage zu träumen! Mit Zuversicht aus der Krise, Im Gespräch mit Austen Ivereigh, München 2020, S.108*

Spiritualität und aus seiner gelebten und erlebten Praxis in seiner Heimat Argentinien, aus der er eine intensive Volk-Gottes Theologie mitnimmt.⁵² Das Volk ist für Jorge Bergoglio Bezugspunkt und theologischer Ort und steht in Wechselwirkung mit dem gelehrten Glauben.⁵³ Schon in jungen Jahren nimmt er Spannungen und Unterschiede, bezüglich der Lehre der Kirche und einer gelebten Glaubenspraxis wahr. Diese gelebte Praxis hat für ihn einen hohen Stellenwert. Michael Sivernich zitiert in seiner Analyse den jungen Pater Bergoglio:

Schon 1974 prägte der junge Pater Bergoglio seine Sicht der Dinge aus: „Wenn du wissen willst, was die Mutter Kirche glaubt, dann gehe zum Lehramt [...], aber wenn du wissen willst wie die Kirche glaubt, dann gehe zum gläubigen Volk.“⁵⁴

Gleichzeitig ist Papst Franziskus immer auch in seiner Glaubensstradition verankert. Die Sprache des Franziskus eine kirchliche. Er argumentiert mit Tradition und Heiligem Geist. Er zitiert Bibelstellen und lehramtliche Dokumente und verwendet Begriffe wie *Bekehrung* oder *Gnade*⁵⁵ Kirche ist für ihn allumfassend. „Das Ganze oder die Vollständigkeit des Evangeliums“⁵⁶ schließt alle ein, ist Franziskus überzeugt, und hat die Form eines „Polyeders, welches das Zusammentreffen aller Teile wiedergibt, die in ihm ihre Eigenart bewahren“.⁵⁷

Es gibt für Franziskus den Teufel als negative Gegenmacht. Der Theologe und Jesuit Klaus Mertens beschreibt seinen Zugang zum Teufel - durch die Ignatianischen Exerzitionen geprägt - als „die Unterscheidung des „guten Geistes“ vom „bösen Geist““. Papst Franziskus gehe also nicht nur von der lebendigen Wirklichkeit Gottes aus, so Mertens, sondern auch von der des Teufels, für den er wie Ignatius plastische Bilder kenne, wie der „der böse Engel“ oder „der Feind“. Die Auseinandersetzung mit den sogenannten *mociones* (Anm. Regungen) ist für Mertens eindeutig ein religiöser Diskurs.

„Es ist zwar auch möglich, mociones psychologisch oder anders humanwissenschaftlich zu erklären. Aber das ist weder die Perspektive von Ignatius noch die von Papst Franziskus. Ihre Sicht auf die mociones ist eine religiöse. Der „Geist Gottes“ und der Widersacher Gottes wirken durch mociones auf die menschliche Seele ein und kämpfen um sie, und zwar täglich.“⁵⁸

3.2 Der Königsweg

Was nun die innerkirchlichen Erwartungen von Frauen (oder auch andere innerkirchlich konfliktbeladene Themen) betrifft, stellt sich Franziskus nicht auf die eine oder andere Seite. Für ihn gibt es eine dritte Möglichkeit, die für die beste hält, nämlich die „Bereitschaft, den Konflikt zu erleiden und ihn zum Ausgangspunkteines neuen Prozesses zu machen.“⁵⁹ In konfliktbeladenen Situationen ist die Kirche aufgerufen sich synodal zu erneuern, wobei für

⁵² Vgl. Michael Sivernich, Das theologische Profil von Pater Jorge Mario Bergoglio, Theologisch-praktische Quartalschrift Linz 163 (2015), 20-29, S. 21

⁵³ Laut Franz Gruber schwingen bei Franziskus „Impulse der Theologie der Befreiung mit, ohne ... (ihn) in einem expliziten Sinne als befreiungstheologisch bezeichnen zu können“, vgl. Franz Gruber, Kirchenbild und Kirchenreform von Franziskus, Theologisch-praktische Quartalschrift Linz 163 (2015), 30-42, S. 36

⁵⁴ Vgl. Michael Sivernich, Das theologische Profil von Pater Jorge Mario Bergoglio, (Anm. 52) S. 21

⁵⁵ Vgl. Für eine synodale Kirche: Vorbereitungsdokument (Anm.48), bes. Kap II und III

⁵⁶ Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium des Heiligen Vaters Papst Franziskus 24. November 2013, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Bonn 2013, 236

⁵⁷ Evangelii Gaudium (Anm. 56) 237

⁵⁸ Klaus Mertes SJ, www.stimmen-der-zeit.de, 3/2018, S. 166, <https://www.herder.de/stz/hefte/archiv/143-2018/3-2018/vernunft-des-herzens-der-papst-der-teufel-und-die-unterscheidung-der-geister/>

⁵⁹ Evangelii Gaudium (Anm. 56) 227

Franziskus das Hören auf das Wort und die Wirkung des Heiligen Geistes den Königsweg darstellen. Denn die

„Fähigkeit, sich eine andere Zukunft für die Kirche und für ihre Institutionen vorstellen zu können, (...) hängt zum großen Teil von der Entscheidung ab, Prozesse des Zuhörens, des Dialogs und der gemeinsamen Unterscheidung in Gang zu setzen, an denen alle teilnehmen und ihren Teil beitragen können.“⁶⁰

Die *Unterscheidung der Geister* ist für Franziskus ein einzigartiger spiritueller Weg, um mit den aktuellen Herausforderungen umzugehen, der „nicht nur ein gutes Denkvermögen und einen gesunden Menschenverstand voraussetzt. Sie ist auch eine Gabe, um die man beten muss⁶¹. „Wie wissen wir, ob etwas vom Heiligen Geist kommt oder ob es im Geist der Welt oder im Geist des Teufels seinen Ursprung hat?“⁶² fragt Franziskus.

Ignatius von Loyola, der Gründer des Jesuitenordens war überzeugt, dass man sich Tag für Tag mit den sich bietenden Alternativen auseinandersetzen muss. Der Lebensweg entsteht erst, indem wir ihn gehen. Um eine gute Entscheidung treffen zu können, bietet Ignatius eine Methode der Selbsterforschung an. In mehreren Schritten und geistlichen Übungen geht es darum, seine inneren Regungen, eben jene *Unterscheidung der Geister*, zu verkosten. Dabei geht es darum, feinste Schwingungen wahrnehmen, nüchtern, neugierig und offen für alle inneren Regungen zu sein, Pro und Contra abzuwägen und Ängsten und Zwängen mit Offenheit begegnen. Dazu braucht es Gebet, Mut und Freiheit, um beispielsweise weitere Alternativen zuzulassen, die sich nicht auf den ersten Blick erschließen. Bei der Frage ob eine Entscheidung zukunftsfähig ist, helfen die zwei Grundregungen: Trost und Untrost. Letztendlich müssen die Entscheidungen auch im Handeln sichtbar werden.⁶³

In diesem Prozess spielt der Heilige Geist eine Schlüsselrolle. Deshalb steht auch im Vorbereitungsdokument das „Hören auf den Heiligen Geist“ im Zentrum des synodalen Prozesses.⁶⁴ Franziskus verweist immer wieder auf positive synodale Erfahrungen mit dem Heiligen Geist, wie bei der Familien-Synode, wo sie der Geist gerettet habe.⁶⁵ Oder er betont, dass er auf der Amazonas Synode Unerwartetes gelernt habe. Dort habe der Geist gezeigt, „dass wir in die falsche Richtung schauen und dass das, worum es unserer Meinung nach geht, nicht das Thema ist“.⁶⁶

Für Papst Franziskus stehen die traditionellen Wahrheiten nicht zur Debatte, doch bietet der Synodenkontext die Möglichkeit mit dem „Wie“, also der Praxis des Volkes Gottes, in Kommunikation zu gehen:

„Beim Sprechen über Synodalität ist es wichtig, Lehre und Tradition nicht mit den Normen und Methoden der Kirche zu verwechseln. Was bei Synoden diskutiert wird, sind nicht die traditionellen Wahrheiten der christlichen Lehre.“

⁶⁰ Für eine synodale Kirche: Vorbereitungsdokument (Anm.48), 9

⁶¹ *Papst Franziskus*, Gaudete et exsultate, 166

⁶² *Papst Franziskus*, Apostolisches Schreiben Gaudete et exsultate über den Ruf zur Heiligkeit in der Welt von heute (2018), 166

⁶³ <https://www.jesuiten.org/unsere-spiritualitaet/unterscheidung-der-geister>, abgerufen am 21.09.2022

⁶⁴ Vgl. Für eine synodale Kirche: Gemeinschaft, Teilhabe und Sendung, Vademecum für die Synode zur Synodalität, Offizielles Handbuch für die Beratungen in den Ortskirchen, Vatikanstadt 2021, <https://www.synod.va/en/documents/vademecum.html>, abgerufen am 24.09.2022, S. 13

⁶⁵ „Das war der große Durchbruch, den der Geist uns schenkte: eine bessere Synthese von Wahrheit und Barmherzigkeit in einem neuen, aus unserer eigenen Tradition gespeisten Verstehen.“, *Papst Franziskus*, Wage zu träumen! (Anm. 51), S. 115

⁶⁶ *Papst Franziskus*, Wage zu träumen! (Anm. 51), S. 117

Die Synode befasst sich vor allem damit, wie Lehre in den sich wandelnden Kontexten unserer Zeit gelebt werden kann. ⁶⁷

3.3 Synodalität als „Lager aufschlagen“

Franziskus ruft also dazu auf „den Konflikt zu erleiden“.⁶⁸ Die eigentliche Leistung besteht für ihn darin, sich in die Spannung zu begeben, nämlich einerseits der Lehre der Kirche treu zu bleiben und sich gleichzeitig den aktuellen Herausforderungen zu stellen. Franziskus ist überzeugt, dass es dieses Hineingehen in die Situation als gemeinsames Element braucht.

*„Die Unterscheidung inmitten eines Konfliktes erfordert es manchmal, gemeinsam unser Lager aufzuschlagen und darauf zu warten, dass der Himmel aufklart.“*⁶⁹

Ein Lager aufzuschlagen ist ein gemeinsamer Prozess, eine Station im Miteinandergehen und gleichzeitig eine persönliche Entscheidung, in der die je eigene Spiritualität gefordert ist. Immer wieder betont Franziskus, dass Synodalität ein Stil und eine Haltung, also die Art und Weise ist, wie Kirche in Zukunft zusammenkommt.⁷⁰ Dabei sind wir aufgerufen einander zuzuhören und wahrzunehmen. Es geht um Selbstreflexion und den Aufbau gegenseitigen Vertrauens.

*„Die Gefahr in einem Konflikt gefangen zu werden, besteht darin, dass wir die Perspektive verlieren. Unsere Horizonte schrumpfen und wir verschießen uns Wegen, welche der Geist uns zeigt. Manchmal bedeutet gemeinsam unterwegs sein, die Meinungsverschiedenheiten auszuhalten, sodass sie später auf einer höheren Ebene überwunden werden können.“*⁷¹

Es ist also wiederum nicht das „Was“, sondern das „Wie“, das Franziskus seiner Kirche ans Herz legt. Vom Volk Gottes zu lernen und es nicht zu belehren, kommt auch zum Ausdruck, wenn er davon spricht, dass „der Synodale Prozess weit mehr als eine Versammlung von Bischöfen“⁷² ist, sondern ein Weg für das ganze Volk Gottes. Synodal unterwegs zu sein, bedeutet offenbar nicht einfach die Lehre Christi von der Kanzel zu predigen, sondern die Begegnung mit den Menschen hat Vorrang.

*„Dialog bedeutet, sich mit verschiedenen Meinungen auseinanderzusetzen. In der Tat spricht Gott oftmals mit den Stimmen derjenigen, die wir allzu leicht ausschließen, fallen lassen oder unberücksichtigt lassen. Deshalb müssen wir uns besonders bemühen, denen zuzuhören, die wir vielleicht für unwichtig halten und die uns zwingen, neue Auffassungen zu berücksichtigen, die unsere eigene Denkweise in Frage stellen.“*⁷³

Die eigentliche Schwierigkeit im synodalen Prozess ist, dass er uns als Menschen herausfordert. Rückzug sei keine Alternative, ist Franziskus überzeugt, denn eine Krise verlange, „dass unser ganzes Selbst präsent ist. Du kannst dich nicht zurückziehen, dich in alte Wege und Rollen flüchten.“⁷⁴

⁶⁷ Papst Franziskus, Wage zu träumen! (Anm. 51) S. 111

⁶⁸ Evangelii Gaudium (Anm. 56) 227

⁶⁹ Papst Franziskus, Wage zu träumen! (Anm. 51) S. 122

⁷⁰ Vgl. Vademecum für die Synode zur Synodalität (Anm. 64), 1.3., S. 7

⁷¹ Papst Franziskus, Wage zu träumen! (Anm. 51) S. 119

⁷² Vademecum für die Synode zur Synodalität (Anm. 64), 1.3., S. 7

⁷³ Vademecum für die Synode zur Synodalität (Anm. 64) 2.2., S. 13

⁷⁴ Papst Franziskus, Wage zu träumen! (Anm. 51) S.10

4 Das Fazit: Selbstverpflichtung zu einem neuen Miteinander

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Franziskus die Konflikte, die ihm begegnen, ernst nimmt. Der Lehre und der Tradition der Kirche verpflichtet, antwortet er auf seine Weise auf die Herausforderungen der Zeit, nämlich vom Volk Gottes zu lernen und sich weniger auf das „Was“, sondern mehr auf das „Wie“ zu konzentrieren.

„Wir erinnern daran, dass es nicht Zweck dieser Synode und auch nicht der Konsultation ist, Dokumente zu produzieren, sondern „Träume aufkeimen zu lassen (...) Vertrauen zu wecken, Wunden zu verbinden, Beziehungen zu knüpfen“.⁷⁵

In den Texten des Vademecums ermuntert Franziskus mit Hilfe des Heiligen Geistes eine neue Haltung einzunehmen, das je eigene Kirchenbild auf Ideologien zu hinterfragen und ein neues kirchliches Miteinander zu entwickeln.

„Eine Synode ist ein kirchlicher Erkenntnisprozess: Dieser Erkenntnisprozess beruht auf der Überzeugung, dass Gott in der Welt sein Werk verrichtet und dass wir aufgerufen sind, auf die Eingebungen des Heiligen Geistes zu hören.“⁷⁶

Ein Lager aufzuschlagen und miteinander in Dialog zu gehen ist für Franziskus ein zentrales Element der Synodalität. Er ist überzeugt, dass Dialog „zu etwas Neuem“, führt und ermuntert zu kritischer Selbstdistanz und der Bereitschaft „unsere Meinungen aufgrund dessen zu ändern, was wir von den anderen gehört haben“⁷⁷ Um einen echten Dialog zu führen, eröffnet die ignatianische Spiritualität Möglichkeiten eine Haltung einzunehmen, die selbstkritisch die eigenen Regungen in Frage stellt, welche Franziskus auch konkret benennt. Es ginge unter anderem auch darum „das Übel des Klerikalismus [zu] überwinden“⁷⁸ oder „das Virus der Selbstgenügsamkeit [zu] bekämpfen“⁷⁹. Es sei notwendig Ideologien zu überwinden denn

„Wir dürfen nicht Gefahr laufen, den Ideen größere Bedeutung als der Wirklichkeit des Glaubenslebens beizumessen, das für die Menschen konkret ist.“⁸⁰

Was heißt das nun für das Spannungsfeld „Frau in der Kirche“?

Echtes Zuhören bietet die Chance Verletzungen aussprechen zu können, um Heilung zu erfahren. Synodales Hören heißt auch auf das hinzuschauen, was hinter den Dingen steht und ein mögliches Anderssein ernst zu nehmen. Es heißt „So sein“ zu dürfen, ohne an Zuschreibungen oder Geschlechterrollen gebunden zu sein. Wie wird Frauen begegnet, die in der katholischen Kirche keine passende Rollenvorgabe finden? Wie tauschen wir uns über Frauenbilder oder Kirchenbilder aus und welche Gegenentwürfe dürfen sein?

Synodal unterwegs zu sein, heißt auch zu wissen, dass Ortskirchen möglicherweise sehr verschieden sind und auch unterschiedliche Entscheidungen treffen werden. Neue Wege zu suchen heißt auch, die Weisheit des Volkes Gottes ernst zu nehmen, weniger nach Erlaubnis zu fragen, sondern die gelebte Praxis wertzuschätzen.

⁷⁵ Für eine synodale Kirche, Vorbereitungsdokument (Anm. 48) 32

⁷⁶ Vademecum für die Synode zur Synodalität (Anm. 64) 2.3., S.14

⁷⁷ Vademecum für die Synode zur Synodalität (Anm. 64) 2.3., S.14

⁷⁸ Vademecum für die Synode zur Synodalität (Anm. 64) 2.3., S.14

⁷⁹ Vademecum für die Synode zur Synodalität (Anm. 64) 2.3., S.14

⁸⁰ Vademecum für die Synode zur Synodalität (Anm. 64) 2.3., S.14

Synodal unterwegs zu sein heißt unser je eigenes Kirchenbild in Frage zu stellen. Das Außen als Lernort zu begreifen meint sich ins Ausgegrenzte zu begeben. Dann entsteht Bewegung. In dieser Bewegung entsteht die Möglichkeit sich zu positionieren. Nicht mehr eingebunden in kirchliche Normvorgaben lösen sich auch katholische Frauen aus der ihnen vorgegebenen Rolle, suchen neue Aufgaben und entwerfen sich selbst in die Freiheit der Postmoderne.

Ich weiß nicht ob Franziskus mit seiner Strategie Erfolg haben wird, ja ob es überhaupt seine Strategie ist. Doch seine Texte geben eine klare Linie vor. Denn so sehr er auch aus seinem eigenen Kirchenbild heraus argumentiert, lädt er ein, sich dem Neuen (eben auch dem postmodernen Außen) auszusetzen und sich in die Spannung zu begeben. Die Beschäftigung mit dem anderen konfrontiert mit dem je eigenen. An den eigenen Denkmustern zu arbeiten bedeutet auch Veränderungen zu riskieren. Diese Vorgangsweise hinterfragt indirekt auch die aktuellen Strukturen und stellt letztlich auch die Machtfrage. Synodal miteinander unterwegs zu sein kann auch heißen möglicherweise ganz Neues zu entwickeln. Das lässt nicht verordnen. Dazu kann man nur ermutigen.

Barbara Velik-Frank

Geistliche Assistentin Katholische Frauenbewegung Österreichs

Regionalentwicklung Katholische Kirche Kärnten