

Lidwina Meyer

## **Feministische Theologien und interreligiöses Lernen**

*Auf den ersten Blick haben feministische Theologien und interreligiöses Lernen bzw. interreligiöser Dialog nur sehr wenig miteinander zu tun, im Besonderen, wenn die deutsche Situation betrachtet wird. Bei beiden Konzepten handelt es sich um relativ junge Fragestellungen und Entwicklungen, die ständig im Prozess einer kritischen Auseinandersetzung mit neuen Erkenntnissen der Forschung und globalen Herausforderungen stehen. Anhand von drei unterschiedlichen »Spuren« bringt der Beitrag beide Bereiche miteinander in Beziehung und gibt Anregungen zum zukünftigen Verhältnis von interreligiösem Lernen und feministischer Theologie.*

Feministische Theologie gibt es wohl nur noch im Plural, derart vielfältig sind inzwischen die Ansätze und Kontexte: ökofeministische Befreiungstheologie oder Latina-Theologie und Womanist Theology in den U.S.A., die Fülle asiatischer, lateinamerikanischer und afrikanischer Entwürfe (siehe z.B. Fabella/Oduyoye 1992; Russell u.a. 1988). Von feministischer Theologie kann in Deutschland erst seit den 70er-Jahren des vorigen Jahrhunderts gesprochen werden; ebenso ist die Beschäftigung mit anderen Religionen, z.B. von Seiten des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), erst seit ca. 30 Jahren verstärkt in den Mittelpunkt des Interesses gerückt<sup>1</sup> (siehe Ucko in diesem Band). Im Vergleich zu anderen Ländern spielen beide Themen- und Arbeitsbereiche für die deutsche akademische Theologie nach wie vor eine eher marginale Rolle.<sup>2</sup>

---

1 Vom ÖRK wurde der Bereich Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies 1971 eingerichtet. In Amerika ist der Beginn der feministischen Theologie mit Mary Daly (1968 und 1973) verbunden. An der Harvard Divinity School wurde 1973 das Women's Studies in Religion Program eingeführt, das unzählige Impulse und Veröffentlichungen hervorgebracht hat. Natürlich sind beide Daten nicht ohne Vorläufer: das erste Treffen des World's Parliament of Religions in Chicago 1893 wird oft als Beginn der interreligiösen Bewegung bezeichnet, für die feministisch-theologische Bewegung kann die Veröffentlichung von Elizabeth Cady Stanton's Woman's Bible 1892/1895 als Beginn betrachtet werden.

2 Der einzige evangelische Lehrstuhl für Feministische Theologie bundesweit ist der von Dr. Renate Jost in Neuendettelsau. Für die katholische Seite sieht es im Jahr 2004 schlecht aus: in Bonn wird der katholische Lehrstuhl für Altes Testament und Frauenforschung gerade eingespart, in Münster trifft es demnächst das Seminar für theologische Frauenforschung.

Innerhalb der feministischen Bewegung(en) und Forschung gibt es einen langen Lernprozess hinsichtlich der verwendeten Kategorien und Methodologien. Inzwischen wurde deutlich: die Kategorie »Frau(en)« ist von vielfachen Differenzen sozialer, ethnischer, religiöser und politischer Art durchzogen und durchaus nicht einheitlich.<sup>3</sup> In Zeiten der Gender- und Queer-Studies und des Gender-Mainstreamings klingt schon der Begriff Feminismus leicht antiquiert. Aber auch die Konzepte des interkulturellen und interreligiösen Lernens müssen sich auf Grund der Globalisierung und Hybridisierung der Tatsache stellen, dass es keine geographisch begrenzten, einheitlichen, in sich abgeschlossenen Kulturen und Religionen mehr gibt – und dies spätestens seit der Kolonialisierung, wenn nicht schon immer.

Die Kulturwissenschaften und Postcolonial Studies (Williams/Chrisman 1993; Bhaba 1994, 1996; Spivak 1999) zeigen auf, dass nicht mehr von den sozial konstruierten äußeren Differenzen zwischen Religionen, Rassen, Geschlechtern, Ethnien, Kulturen, Nationen, Klassen ausgegangen werden kann, sondern dass diese vermeintlichen Einheiten Konstruktionen sind, die in sich selbst vielfach differenziert erscheinen. Der Blick richtet sich in der Forschung mehr auf interne Differenzen zwischen Frauen, zwischen sozialen, kulturellen, religiösen und ethnischen Gruppen und auf Modelle der Identitätskonstruktion, die verschiedenste Bezüge an einem neuen, dritten Ort, jenseits gängiger Zuschreibungen miteinander verhandeln und verknüpfen (Hybridität).<sup>4</sup> Derartige akademische Erkenntnisse, auch wenn sie den realen gesellschaftlichen Entwicklungen nachträglich interpretierend hinterherlaufen, brauchen in der Regel eine Weile, bis sie im allgemeinen öffentlichen Diskurs und der Praxis ankommen.

Im Folgenden werde ich versuchen, zunächst einige gegenwärtige Entwicklungen und historische Spuren aufzunehmen, um das (bisherige) Verhältnis von feministischen Theologien und interreligiösem Dialog zu beleuchten, und im letzten Teil einige Vorschläge machen, wie in Zukunft mit vielfältigen Differenzen und Pluralität umgegangen werden könnte.

---

3 Vgl. zur wissenschaftlichen Konstruktion der Kategorien Frau, Sex, Gender und der Auflösung des Genderbegriffs Meyer 1999, 25-31; 344-357.

4 Zum Hybriditätsbegriff Bhaba 1994; als Konzept interkultureller Philosophie: Polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 8, Themenheft Hybridität (2001).

## Erste Spur: Interreligiöses Lernen und Feministische Theologien haben noch zu wenig miteinander zu tun

In einem Artikel »Feminismus: die fehlende Dimension im Dialog der Religionen« (King 1998) zieht Ursula King eine bittere Bilanz hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen feministischer Theologie und dem interreligiösen Dialog: Weder seien auf der Ebene des offiziellen Dialogs, seiner Programme und Tagungen ausreichend Frauen mit ihren Themen vertreten, noch seien Erkenntnisse und Erfahrungen von Frauen in der theologischen Auseinandersetzung mit anderen Religionen rezipiert worden. Zur Zeit des ersten World Parliament of Religions in Chicago 1893 wurden Frauen mehr gewürdigt als während der Hundertjahrfeiern zu diesem Anlass. Auch in den Versuchen, eine Theologie der Pluralität zu entwickeln, bleibt der Genderaspekt fast durchgehend unberücksichtigt, konstatiert King. Auf der anderen Seite hat jedoch die feministische Theologie die Frage, wie in einer religiös pluralen Situation Theologie zu treiben sei, noch nicht als Aufgabe und Herausforderung begriffen.

Auch ohne theologisch-systematischen Fahrplan treffen sich mehr und mehr Frauen der verschiedenen Religionen in kleinen Zirkeln und größeren Netzwerken. Ich wage die Behauptung, dass Frauen verschiedener Religionen längst an ihrer eigenen Ökumene arbeiten, nicht unbedingt getrennt von den Männern und globalen sozialen Bewegungen, aber mit ihren je kontextuell spezifischen Inhalten und Verfahren. Ein wichtiges verbindendes Element ist die Dekonstruktion von religiösen Traditionen und ihre Rekonstruktion als befreiende und lebensschaffende Praxis. Aus dieser Praxis entstehen auch schon erste theoretische Entwürfe.

## Zweite Spur: aktuelle interreligiöse Aufbrüche von Frauen

### *Europäische Projekte*

Nur für den europäischen Bereich seien drei sehr spannende, ganz unterschiedliche Projekte angeführt, in denen Frauen verschiedener Religionen gemeinsam theologisch und politisch denken und arbeiten:

Im *European Project of Interreligious Learning* ([www.epil.ch](http://www.epil.ch)) werden muslimische und christliche Frauen ausgebildet, um in einem Europa vieler Religionen zu leben: Von 2002-2004 fanden Treffen in einem »vagabundierenden« College statt, das für seine jeweiligen Module in fünf verschiedenen Orten Europas und des Mittleren Ostens tagte. Im Vordergrund stehen mus-

limisch-christliche Beziehungen und der Beitrag von Frauen zu einem Klima sozialen und religiösen Friedens, wobei auf die besondere Geschichte des Islam in Europa eingegangen wird. Religion und Kultur sollen nicht nur als Quelle von Identität, sondern auch als Ausgang für die Anerkennung von Unterschieden entwickelt werden. Zurzeit (2004) werden Abschlussarbeiten geschrieben, die hoffentlich neue Erkenntnisse bringen.

*Sarah-Hagar* ist ein interreligiöses feministisches Projekt der »Überparteilichen Fraueninitiative Berlin – Stadt der Frauen« ([www.sarah-hagar.de](http://www.sarah-hagar.de)). Dieses Projekt lief von 2002 bis 2004. Es bezog jüdische, christliche und muslimische Frauen ein und versuchte, die Themen Religion, Gender und Politik zu verknüpfen. Es wurden vier Workshops mit den Themen »Sarah und Hagar«, »Mahl«, »Macht der Tradition – Tradition und Macht«, »Bilder und Bildung«, weitere Kooperationsveranstaltungen und eine Abschlusstagung im Mai 2004 durchgeführt. Nach Ende der zweijährigen Projektphase wird über eine Fortführung unter dem Arbeitstitel »Interreligiöses Lernhaus für Frauen« nachgedacht.

Im Jahr 2003 fand die *Europäische Frauensynode* in Barcelona statt ([www.synodalia.net](http://www.synodalia.net)). Bei diesem zweiten Treffen mit dem verheißungsvollen Titel »Daring Diversity« standen die Herausforderungen eines religiös vielfältigen Europas im Vordergrund. Entstanden ist die Idee unabhängiger Frauensynoden in den 1980er-Jahren, die erste Frauensynode fand 1996 in Gmunden in Österreich statt. Die Synoden dienen als Foren für Frauen aus unterschiedlichen religiösen Traditionen und fördern die Verbindung von Politik und Spiritualität. War in Barcelona noch ein christlicher Schwerpunkt zu erkennen, so soll die nächste Synode 2008 wirklich interreligiös werden. Ein Fazit aus dem letzten Treffen formulierte die holländische Theologin Manuela Kalsky: »Vielfalt und Unterschiede wirklich ernst nehmen und nicht länger in Monokategorien denken, bedeutet, dass Theologie nicht länger von den vorgegebenen Lehren einer Institution bestimmt werden kann. Die Bedeutung von Heil kann nur in gemeinsamen Suchprozessen offenbar werden. Wir müssen daher eine postkoloniale und postpatriarchale Theologie entwickeln und können das nur gemeinsam tun.« ([www.synodalia.net/de/press.htm](http://www.synodalia.net/de/press.htm))

### *Internationale interreligiöse Entwicklungen*

Ähnliche Forderungen nach einer multireligiösen und multikulturellen Befreiungstheologie erhebt Liebe Troch, katholische Systematikerin in Nijmegen. Sie geht dabei von ihren vielfältigen Erfahrungen der theologischen Arbeit mit Frauen anderer kultureller und religiöser Herkunft in Südamerika und Asien aus (Troch 2002). In einem Artikel beschreibt sie eine Frauengruppe unterschiedlicher religiöser und auch säkularer Provenienz aus Sri Lanka, die sich seit Jahren gemeinsam für soziale und kulturelle Veränderungen und

die Einhaltung von Frauen- und Menschenrechten auch durch die Religionen einsetzt (Troch 1998, 100f.). In der Zusammenarbeit werden frauenfeindliche Elemente von Religionen und Kultur aufgedeckt und die Traditionen gemäß den aktuellen Erfahrungen rekonstruiert. Die Frauen überwinden dabei ethnische, soziale und religiöse Barrieren und kritisieren alle Akteure, die sich befreiender Praxis widersetzen. Sie selbst hätten ihre Arbeit nie als interreligiöse beschrieben, aber genau darauf besteht Lieve Troch. Für sie formiert sich in solchen Gruppen ein neues feministisch-befreiungstheologisches Paradigma, jenseits akademischer Abstraktionen und religiöser oder sonstiger Zugehörigkeit. Ein solcher Dialog engagierter Frauen sei immer ein interreligiöser Dialog, selbst wenn Religion darin keine Rolle spiele (Troch 1998, 107).<sup>5</sup>

Auf theologisch-akademischer Ebene sind einige Periodika zu nennen, die sich neben der Kritik der christlichen Tradition mit feministischen Ansätzen aus anderen Kulturen und Religionen beschäftigen. Die Europäische Gesellschaft für die theologische Forschung von Frauen publiziert nach ihren Konferenzen die Jahrbücher (Bd. 1-11, 1993-2003); die Zeitschriften Concilium und Schlangenbrut geben Vertreterinnen anderer Religionen in ihren Themenheften, aber auch immer wieder in Einzelbeiträgen, Raum. Für den englischsprachigen Bereich ist das gut eingeführte Journal of Feminist Studies in Religion zu nennen, das in den Ausgaben der letzten Jahre nicht nur feministische Ansätze aus anderen Religionen additiv vorstellt, sondern sie als Anfrage an die feministische theologische und religionswissenschaftliche Theoriebildung begreift.

### *Christlich-islamischer Dialog in Deutschland*

In Deutschland wird der christlich-islamische Dialog von Frauen auf der Graswurzelebene seit langem geführt. Die meisten Publikationen darüber haben eher einen deskriptiven Charakter,<sup>6</sup> die Inhalte des Dialogs sind häufig das gegenseitige Kennenlernen, der Austausch über gelebte Glaubenspraxis und Themen wie Kindererziehung. Hier liegt noch ein großes Potenzial, wenn der Dialog sich auch auf politische Themen wie z.B. das Zusammenleben der Religionen in Deutschland (institutionell sind die Muslime noch benachteiligt) bzw. Europa, den Konnex von Religion, Gender und Migration oder konkrete Fragen im Stadtteil<sup>7</sup> erweitern würde. Auch für die Kritik an frauenfeindlichen Elementen der islamischen Tradition stehen kompetente

---

5 Die Überzeugung, dass religiöse Frauen Akteurinnen des sozialen Wandels sein können, findet sich auch in dem älteren Sammelband von Diana Eck und Devaki Jain (Eck/Jain 1986).

6 Siehe die spezielle Literaturliste am Ende des Artikels.

7 Für einen solchen Ansatz steht z.B. das Moscheeprojekt in Duisburg-Marxloh ([www.duisburg.de/egdu/marxloh/moscheeprojekt.php](http://www.duisburg.de/egdu/marxloh/moscheeprojekt.php)).

muslimische Gesprächspartnerinnen zur Verfügung. Die Pionierarbeit einer frauenfreundlichen Koranexegese betreiben z.B. das Zentrum für islamische Frauenforschung und Frauenförderung in Köln ([www.zif-koeln.de](http://www.zif-koeln.de)) und das Netzwerk Huda ([www.huda.de](http://www.huda.de)).

### Dritte Spur: Lernprozesse der feministischen Theoriebildung können auch für die theologische und praktische Auseinandersetzung mit Differenzen nützlich sein

#### *Dekolonialisierung und Dekonstruktion*

Feministische Theologie ist zusammen mit der säkularen Frauenbewegung entstanden. Kritikpunkte, z.B. die Androzentrizität aller Diskurse, hat sie übernommen und auf Theologie und Kirchen übertragen. Von Anfang an hat sie sich neben der eigenen auch mit anderen Religionen beschäftigt, sowohl im Positiven als auch im Negativen. In der ersten Euphorie des Göttinnenfeminismus wurden Religionen, in denen Göttinnen verehrt wurden, als positive Vorbilder gefeiert (Christ/Plaskow 1979). Später setzte sich die Erkenntnis durch, dass die gesellschaftliche Position von Frauen trotz Göttin marginalisiert sein kann. Mary Daly, eine der Mütter der feministischen Theologie, wiederum zog nach eingehender Analyse chinesischer, indischer, afrikanischer sowie euroamerikanischer Praktiken in *Gyn/Ecology* (Daly 1978) den Schluss, dass das Patriarchat die einzige weltweite Religion ist, und lehnte damit alle Religionen ab. Ihre Auswahl und Interpretation einzelner Praktiken (Witwenverbrennung, Genitalverstümmelung) sowie die dominierende Geste, nicht-weiße Frauen nur als Opfer darzustellen, wurde früh von nicht-weißen und aktuell von postkolonialen Feministinnen kritisiert (Lorde 1984; Narayan 1997, 43-80; Kwok 2002, 69-79). Es wurde darauf hingewiesen, dass Daly mit ihrer Darstellung gängige Topoi des kolonialen Diskurses aufnimmt (Spivak 1988, 93ff.).

Dies ist eine der bitteren, aber heilsamen Lernerfahrungen, die auch andere Feministinnen mit euroamerikanischem Hintergrund erlebten. Sie mussten sich sagen lassen, dass die Annahmen, Interpretationen, Kategorienbildung und Forschungsmethoden partikular und selektiv, homogenisierend, eurozentrisch, oftmals rassistisch und ahistorisch seien, und die Stimme der anderen Frauen stumm machten – sie sich also nicht erheblich von weißen Männern unterschieden.<sup>8</sup> Ähnliche Denkvorsetzungen wurden auch bei der Auseinandersetzung um die antijudaistischen Tendenzen in der Feminis-

<sup>8</sup> Entscheidend zu dieser Praxis: Spivak 1988.

tischen Theologie aufgedeckt, in der das Judentum als Negativfolie u.a. für die frauenbefreiende Praxis Jesu diene (siehe dazu Plaskow 1993).

Eine Konsequenz solcher Lernerfahrungen ist, die jeweilige Subjektposition offen zu legen – d.h. den sozialen, kulturellen, genderbezogenen Hintergrund, aus dem geforscht und gesprochen wird – und eine selbstkritisch-reflexive Haltung bei allen Aussagen über »andere« einzunehmen. Wie die/der/das Andere jeweils konstruiert wird, sagt oft mehr über die Sprecherin und ihren Kontext aus als über die/das/den Andere/n (siehe dazu Messerschmidt in diesem Band).

Diese Erkenntnis bricht darüber hinaus alle einheitlichen Lieblingskategorien des Feminismus (Frau, Patriarchat, weibliche Erfahrung) und des hegemonialen wissenschaftlichen Diskurses auf und diversifiziert sie, denn sie sind von Anfang an bestimmt von den jeweiligen historischen, ethnischen, sozialen und kulturellen Bedingungen. Sie entlarvt die Konstruktion von Differenz in hierarchischen Oppositionen wie

Geist/Kultur = Zivilisation = Moderne = Emanzipation = Weiß  
gegenüber  
Natur = Barbarei = Prämoderne = Oppression = Nicht-Weiß

als symbolische Machtausübung, an der auch Frauen partizipierten und partizipieren. Sie macht folglich Schluss mit den androzentrischen und auch den gynozentrischen Metaerzählungen und deckt das Machtgefälle zwischen Frauen, zwischen Hautfarben, Nord und Süd, Kolonialisierenden und Kolonialiserten<sup>9</sup> auf, die nun nicht mehr verdrängt werden können.

### *Feministisches Missionsverständnis und interreligiöser Dialog*

Diese Einsichten haben nicht zuletzt feministische Theologinnen aus der Zwei-Drittel-Welt mit befördert. Sie dekonstruieren den Zusammenhang von (europäischer) Kultur und Evangelium, entwerfen eine nicht-triumphalistische, partikuläre Christologie und wehren sich zum Teil sehr entschieden gegen die Abwertung der autochthonen Religionen.<sup>10</sup> Sie reflektieren die Interdependenzen von Kolonialisierung, Mission und Genderkonstruktionen kritisch (vgl. Oduyoye 1988; Kwok/Donaldson 2002; International Review of Mission Vol. 95, No. 368, 2004: Women and Mission; Heidemanns 2003),<sup>11</sup>

9 Wobei auch dieses Machtgefälle genauer betrachtet werden muss: die Kolonialiserten waren nicht nur passive Opfer, die Kolonialisierenden gespalten und ambivalent in ihren Maßnahmen, z.T. waren sie auch so genannte kulturelle Überläufer.

10 Siehe Oduyoye 1988; Pobe/Wartenberg-Potter 1986; Fabella/Oduyoye 1992; Russell et. al. 1990; als Beispiel für die Aufnahme der religiösen Traditionen Koreas in einen theologischen Entwurf: Chung 1992; vgl. auch Kalsky 1996.

11 Wie ich aus eigener Feldforschung weiß, verfügen manche afrikanischen Religio-

kommen zu neuen Einschätzungen der historischen Gegebenheiten, entwickeln ein kontextuelles Verständnis von Mission, ja eine feministische Missiologie (siehe Heidemanns 2004; Russell 2004) – und damit auch eine andere Ekklesiologie. Fast durchgängig wird in diesen missiologischen Ansätzen ein Paradigma des Hörens, des Aufeinander-Hörens, im Gegensatz zur monologisch empfundenen Verkündigung entwickelt (z.B. Heidemanns 2004, 113, 118). In den Theologien stehen die Glaubenspraxis und der lokale und globale gesellschaftliche Einsatz für ein Leben in Fülle im Vordergrund. Als erkenntnisleitende biblische Geschichte wird die Speisung der Fünftausend (Mt 14,13-24 parr.) genommen. Es gilt, das Leben spendende Brot im Volk einzusammeln und zu teilen, damit alle satt werden (Heidemanns 2003, 436).

In diesem Verständnis von Mission wird für mich die stets neu aufflammende Diskussion über das Verhältnis von Mission und Dialog überwunden. In beiden Fällen ginge es darum, sich mit anderen – über alle vermeintlichen Differenzen und über den Austausch von Glaubensinhalten hinaus – selbst- und ideologiekritisch für Leben spendende gesellschaftliche Verhältnisse einzusetzen.

Der befreiungstheologische Impetus einiger Theologinnen scheint im Angesicht der realen Machtverteilung und ökonomischen Entwicklung mitunter recht utopisch. Die wachsende Christenheit in der Zwei-Drittel-Welt ist jedoch hauptsächlich eine Frauenbewegung (Robert 2004, 58ff.). Das Potenzial von Frauen als Akteurinnen sozialer und politischer Veränderungen besonders in der Zwei-Drittel-Welt wurde lange unterschätzt, sowohl von der westlich-geprägten Frauenbewegung als auch von den Trägern der internationalen Kooperation. Noch mehr wurde das Potenzial religiöser Frauen unterschätzt: Religion spielte in den für die weltweite Frauenrechtsbewegung einflussreichen Resolutionen der Weltfrauenkonferenz von Beijing 1995 noch keine Rolle.

Mittlerweile wurde jedoch deutlich, dass Religion für Frauen soziologisch betrachtet als Identitäts-, Modernisierungs-<sup>12</sup> und Mobilisierungsfaktor dienen kann. Zwei Beispiele, die nicht gerade dem liberalen Emanzipationsideal entsprechen, mögen das illustrieren. Durch die Mitgliedschaft in süd-amerikanischen Pfingstgemeinden mit ihren teilweise rigiden Moralvorstellungen gelingt es Frauen, den Status ihrer Familien zu stabilisieren. Das Ideal des christlichen Heims bringt die Männer dazu, in sozial extrem instabilen

---

nen über eine flexible, nicht-binäre Genderkonstruktion, die Frauen große soziale und symbolische Spielräume verleiht (Meyer 1999). Durch die Christianisierung und Kolonialisierung wurden solche flexiblen Konstruktionen (nicht ohne erbitterten Widerstand) teilweise abgeschafft und zum Nachteil der Frauen eine binäre Genderideologie eingeführt; vgl. Dube 2002, 110-115.

12 Ich verstehe in diesem Zusammenhang Moderne und Modernisierung nicht als Privileg des Westens, sondern gehe von parallel existierenden Modernen aus.



Verhältnissen wieder (finanzielle) Verantwortung in der Familie zu übernehmen und Alkohol, Drogen und außereheliche Affären aufzugeben (als ein Beispiel: Brusco 1995). In islamistischen Bewegungen übernehmen Frauen nach und nach auch einflussreiche Positionen. Trotz einer Genderideologie, die Frauen als gleichwertig, aber nicht gleichberechtigt einstuft, werden sie öffentlich sichtbar und erobern sich Spielräume, in denen sie (u.a. unter Rekurs auf eine andere Interpretation der Tradition) auch Veränderungen der sozialen und politischen Situation von Frauen vorantreiben (vgl. z.B. Pusch 2003).

### *De-Essenzialisierung von Differenzen*

Tradition, Kultur, Religion, Geschlecht werden – nicht nur in der feministischen Forschung – seit längerem nicht mehr als ontologische, unwandelbare Kategorien, als Wesen, das hinter den Erscheinungen aufzufinden ist, betrachtet. Sie werden vielmehr als soziale Konstruktionen und als Effekte der Diskurse und normierender Praktiken untersucht. Tradition und Kultur oder Geschlecht sind also nicht schon immer da, sondern werden gesellschaftlich – auch durch einander widersprechende – Diskurse und Praktiken erst hergestellt.

Feministische Theologie hatte sich aufgemacht, die verdrängte Pluralität innerhalb der eigenen Tradition freizulegen und die Definitionsmacht darüber, was die Tradition sei, zu erschüttern. Sie hat die Partikularität auch ihrer eigenen Theoriebildung (s.o.) erkennen können und gelernt, Essenzialisierungen von Differenzen zu vermeiden. Die feministische Theoriebildung hat sich zunächst an der Dekonstruktion eines essenziellistisch-biologistisch aufgefassten Wesens der Frau (als der Anderen des Mannes) abgearbeitet. Erkenntnistheoretisch konstituiert sich der männlich geprägte Subjektbegriff westlicher Philosophien über die hierarchisierende und ausschließende Differenz zu Frau und Natur (Irigaray 1980, 169-299). Die Dekonstruktion dieser Opposition erschüttert zum einen die philosophische Kategorie des einheitlichen Subjekts und eröffnet zum anderen die Hinterfragung anderer binärer Konstruktionen von Alterität in der westlich geprägten Kultur.

In der Praxis der feministischen Theologie in der Zwei-Drittel-Welt werden Differenzen und kontextuelle Bezüge nicht übergangen und verschwiegen, sie sollen vielmehr zur Sprache gebracht und anerkannt werden. Sie werden zwar als Differenz bestehen gelassen, gelten jedoch nicht als letzte Zuordnung, als unüberwindlich und unwandelbar. Gleichzeitig richtet sich der Blick auch auf mögliche Allianzen über diese Differenzen hinaus. So kann eine Gruppe in Sri Lanka zugleich in sich ethnisch und religiös different sein, zudem auch noch interne Differenzen zwischen den ethnisch und/oder religiös gleichen Teilnehmerinnen aufweisen und sich dennoch auf gemeinsame/gleiche Ziele einigen.

Angesichts der globalen Interdependenz und Überlappung aller Systeme sind binäre Zuordnungen überholt. Frauen, ob aus dem Norden oder Süden, sind eingeschrieben in mehrfache Bezüge und vielfache Effekte von Macht und Ohnmacht, die es zu analysieren gilt. Dann können wach und kritisch sowohl Differenzen als auch Gleichheit verhandelt und strategisch gemeinsame Ziele verfolgt werden. Differenzen vervielfältigen sich fast unendlich, wenn auf die internen Differenzen geschaut wird. Die äußeren Differenzen wie Rasse und Geschlecht hingegen, werden als Konstruktionen kritisch untersucht. Differenz kann nicht mehr als fixierte und monolithische Zuschreibungen des Anderen fungieren, sondern eröffnet den Blick auf die Bezogenheit und Interdependenz des Eigenen und Anderen sowie auf die Pluralität und Möglichkeit vielfältiger Verortungen innerhalb dieser angenommenen Einheiten.

### Zum zukünftigen Verhältnis von interreligiösem Lernen und feministischer Theologie

In der theoretischen Bearbeitung interreligiösen und interkulturellen Lernens wird ebenfalls seit einiger Zeit Abstand von kulturellen und religiösen Essentialisierungen und Fixierungen genommen (Siedler 2003, 136-139). Die Pluralität innerhalb religiöser Traditionen und innerhalb von Kulturen sowie der historische und aktuelle Austausch von Ideen und Praktiken werden (wieder)entdeckt. Bei dem Konzept von Transkulturalität und Transreligiosität, das in diesem Zusammenhang diskutiert wird, scheint mir der Aspekt von Dominanz- und Machtverhältnissen jedoch noch ungenügend reflektiert.<sup>13</sup>

Die Ergebnisse der feministischen Theoriebildung in diesem Zusammenhang werden weder in der Forschung noch in der Praxis interreligiösen Lernens und theologischer Arbeit hinreichend berücksichtigt. Die Erkenntnisse von christlichen Theologinnen aus der Zwei-Drittel-Welt in Bezug auf Machtasymmetrien und der Verflochtenheit von Kolonialgeschichte und aktuellem Umgang mit Alterität, die stets einen Genderaspekt aufweisen, könnten eine wesentlich (selbst-)kritischere Praxis des interreligiösen Lernens befördern. Sie könnten z.B. die Agenda von interreligiösen Dialogen in Richtung einer Bearbeitung von Macht- und Dominanzverhältnissen zwischen Kulturen und Religionen und einer verstärkten Aufmerksamkeit für gesellschaftliche, globale Bedingungen von Migration, Religion und Gender verändern. Zu berücksichtigen wäre auch, dass nicht nur christliche Theologinnen religiöse Praxis und Auslegung der religiösen Tradition kritisch re-

---

13 Siehe dazu einen Ansatz, der Macht für den Bereich interkulturellen Lernens thematisiert: Weiß 2001, die auch postkoloniale Ansätze aufnimmt.

flektieren, sondern dies längst auch von Expertinnen anderer Religionen geleistet wird.

Für die deutsche feministische Theologie, die sich nur sehr eingeschränkt mit religiöser Pluralität auseinandersetzt, ergäbe sich daraus ein sehr großes, systematisch zu bearbeitendes Aufgabenfeld. Trotz der Bezogenheit von sozialen und historischen Männlichkeits- und Weiblichkeitskonstruktionen glaube ich, dass eine feministische Positionierung – in einem strategischen, nicht essenzialistischen Sinne – im Rahmen der theologischen und gesellschaftlichen Diskurse weiter nötig bleibt. Die Erfahrungen der internationalen Frauenbewegung zeigen, dass die Position von Frauen sich nur durch anhaltende Forderungen, Einmischung und Bewusstmachung verändert, und das müssen in der Regel immer noch die Frauen selbst in die Hand nehmen.

## Zum Weiterlesen

Donaldson, Laura/Kwok, Pui Lan (eds.), *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*, New York/London 2002.

Siedler, Dirk Chr. (Hg.), *Religionen in der Pluralität. Ihre Rollen in postmodernen transkulturellen Gesellschaften*, Berlin 2003.

## Literatur

Bhaba, Homi K., *The Location of Culture*, New York 1994.

Bhaba, Homi K., Postkoloniale Kritik. Vom Überleben der Kultur, in: *Das Argument* 215 (1996), 345-361.

Brusco, Elizabeth E., *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, Austin, Texas 1995.

Christ, Carol/Plaskow, Judith (eds.), *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, New York 1979.

Chung, Hyun Kyung, *Schamanin im Bauch – Christin im Kopf. Frauen Asiens im Aufbruch*, Stuttgart u.a. 1992.

Daly, Mary, *The Church and the Second Sex*, Boston 1968.

Daly, Mary, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston 1973.

Daly, Mary, *Gyn/Ecology, the Metaethics of Radical Feminism*, Boston 1978.

Donaldson, Laura/Kwok, Pui Lan (eds.), *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*, New York u.a. 2002.

Dube, Musa W., Postcoloniality, Feminist Spaces, and Religion, in: Donaldson, Laura/Kwok, Pui Lan (eds.), *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*, New York u.a. 2002, 100-120.

- Eck, Diana L./Jain, Dvaki (eds.), *Speaking of Faith: Cross-cultural Perspectives on Women, Religion and Social Change*, London 1986.
- Fabella, Virginia/Oduyoye, Mercy Amba (Hg.), *Leidenschaft und Solidarität. Theologinnen der Dritten Welt ergreifen das Wort*, Luzern 1992.
- Heidemanns, Katja, *Mission und Frauen*, in: Dahling-Sander, Christoph/Schultze, Andrea/Werner, Dietrich/Wrogemann, Henning (Hg.), *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*, Gütersloh 2003, 420-437.
- Heidemanns, Katja, *Missiology of Risk? Explorations in Mission Theology from a German Feminist Perspective*, in: *International Review of Mission*, Vol. 93 (2004), No. 368, 105-118.
- Irigaray, Luce, *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*, Frankfurt a.M. 1980.
- Kalsky, Manuela, *Christaphanien. Ein Beitrag zur Re-Vision der Christologie aus feministisch-theologischer Sicht*, in: Jost, Renate/Valtink, Evelyn (Hg.), *Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie*, Gütersloh 1996.
- King, Ursula, *Feminism: the missing dimension in the dialogue of religions*, in: May, John D'Arcy (ed.), *Pluralism and the religions. The theological and political dimensions*, London 1998, 40-55.
- Kwok, Pui Lan, *Unbinding Our Feet: Saving Brown Women and Feminist Religious Discourse*, in: Donaldson, Laura/Kwok, Pui Lan (eds.), *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*, New York u.a. 2002, 62-81.
- Lorde, Audre, *An Open Letter to Mary Daly*, in: Lorde, Audre, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Trumansburg/NewYork 1984, 66-71.
- Meyer, Lidwina, *Das fingierte Geschlecht. Inszenierungen des Weiblichen und Männlichen in den kulturellen Texten der Orishà- und Vodún-Kulte am Golf von Benin*, Frankfurt a.M. u.a. 1999.
- Narayan, Uma, *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism*, New York 1997.
- Plaskow, Judith, *Anti-Judaism in Feminist Christian Interpretation*, in: Schüssler Fiorenza, Elisabeth (ed.), *Searching the Scriptures, Vol. One: A Feminist Introduction*, New York 1993, 117-129.
- Pobee, John/von Wartenberg-Potter, Bärbel (Hg.), *New Eyes for Reading. Biblical and theological reflections by women from the third world*, Genf 1986.
- Pusch, Barbara, *Neue muslimische Frauen in der Türkei*, in: Rumpf, Mechthild/Gerhard, Ute/Jansen, Mechthild M. (Hg.), *Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion*, Frankfurt a.M. 2003, 242-256.
- Oduyoye, Mercy Amba, *Wir selber haben ihn gehört. Theologische Reflexionen zum Christentum in Afrika*, Freiburg/Schweiz 1988.
- Robert, Dana, *Women in World Mission: Controversies and Challenges from a North American Perspective*, in: *International Review of Mission*, Vol. 93 (2004), No. 368, 50-61.
- Russell, Letty M./Kwok, Pui Lan/Isasi-Diaz, Ada Maria/Cannon, Katie Geneva (eds.), *Inheriting Our Mothers' Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective*, Philadelphia 1988.
- Russell, Letty M., *God, Gold, Glory and Gender: A Postcolonial View of Mission*, in: *International Review of Mission*, Vol. 93 (2004), No. 368, 39-49.
- Siedler, Dirk Chr., *Pluralität – Religionen – Dialog. Interreligiöses Lernen ange-*

- sichts transkultureller gesellschaftlicher Entwicklungen, in: Siedler, Dirk Chr. (Hg.), *Religionen in der Pluralität. Ihre Rollen in postmodernen transkulturellen Gesellschaften*, Berlin 2003, 109-139.
- Spivak, Gayatri Chakravorti, *Can the Subaltern Speak?*, in: Nelson, Cary (ed.), *Marxism and Interpretation*, Basingstoke 1988, 271-313.
- Spivak, Gayatri Chakravorti, *A Critique of Postcolonial Reason*, New York u.a. 1999.
- Troch, Lieve, *Swimming like Salmon against the Stream. Some Reflections on Interreligious Communication from a Feminist Perspective*, in: Gössmann, Elisabeth (Hg.), *Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für Frauenforschung 6* (1998), 99-110.
- Troch, Lieve, *A Feminist Dream. Towards a Multicultural, Multireligious Feminist Liberation Theology*, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 18 (2002), H. 2, 115-121.
- Williams, Patrick/Chrisman, Laura (Hg.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*, New York 1993.
- Weiß, Anja, *Macht und Differenz. Ein erweitertes Modell der Konfliktpotenziale in interkulturellen Auseinandersetzungen*. Berghof Report Nr. 7, Berghof Forschungszentrum für konstruktive Konfliktbearbeitung, Berlin 2001.

## Literatur zum christlich-islamischen Dialog von Frauen

- August, Ulla, *Wechselbeziehungen: Erfahrungen aus dem christlich-islamischen Dialog*, in: *Schlangenbrut* 13 (1995), H. 48, 5-8.
- Bechmann, Ulrike/Demir, Sevda/Egler, Gisela, *Frauenkulturen. Christliche und muslimische Frauen in Begegnung und Gespräch*, Düsseldorf 2001.
- El-Zayad, Sabiha, *Stolpersteine im Dialog der Kulturen. Von Projektionen und (Wunsch-)Vorstellungen im Dialog zwischen muslimischen und nicht-muslimischen Frauen*, in: *Polis* 2 (2003), 18-19.
- Erbakan, Amina, *Islamische feministische Theologie – Chance oder Sackgasse?*, in: Vauti, Angelika/Sulzbacher, Margot (Hg.), *Frauen in islamischen Welten – Eine Debatte zur Rolle der Frau in Gesellschaft, Politik, Religion*, Frankfurt a.M. 1999, 57-84.
- Fritsch-Oppermann, Sybille (Hg.), *Frauen im Gespräch mit Gott. Die politische Bedeutung weiblicher Spiritualität in Christentum und Islam*, Loccumer Protokolle 56/1992, Rehburg-Loccum 1993.
- Grüning-Lumpe, Petra, *Mit dem Gott Sarahs und Hagars bis nach Güstrow: Erfahrungen einer christlich-muslimischen Frauenbegegnung*, in: *Schlangenbrut* 13 (1995), H. 48, 9-12.
- Hurkens, Helma, *Vom Seminarraum zum Küchentisch: Über den Dialog von Christinnen und Musliminnen*, in: *Schlangenbrut* 13 (1995), H. 48, 13-15.
- Müller, Rabeya, *Christlich-islamische Frauenarbeit*, in: *Praktische Theologie* 38 (2003), H. 2, 127-130.
- Palm, Dorothee, *Dialog der Herzen. Christlich-islamische Paare, Begegnung Christen und Muslime* Bd. 3, Münster u.a. 2003.

Spellen, Jeanette, Eine Investition in die Zukunft! Zum Dialog zwischen muslimischen und nicht-muslimischen Frauen, in: Schlangenbrut 20 (2002), H. 77, 20-24.

Wilke, Annette/Kemper, Renate, Dialog von unten: Musliminnen und Christinnen im Austausch, in: Pahl, Irmgard/Klaus, Andrea (Hg.), LAG Theologische Frauenforschung/Feministische Theologie, Soziale Rollen von Frauen in Religionsgemeinschaften, Projektbericht I, 123-142, Bochum 2001.