

⁵ Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung von Frauen zum Priesteramt, Vierter Teil.

⁶ AaO., Erster Teil. «Die Tatsache der Tradition».

⁷ Rosemary Radford Ruether, *Mistress of Heaven: The Meaning of Mariology in New Woman New Earth* (Seabury, New York 1975) 56.

⁸ Catharina Halkes, *Maria und die Frauen*. CONCILIUM 19 (1983/10) 647.

⁹ Vgl. Kari Elisabeth Børresen, *Maria in der katholischen Theologie*. CONCILIUM 19 (1983/10) 633 ff.

¹⁰ Catharina Halkes, aaO. 646.

¹¹ Denise Boucher, *Les fées ont soif* (Les Editions Inter-mède, Montréal 1978) 91.

¹² Kari Elisabeth Børresen, *L'anthropologie théologique d'Augustin et de Thomas d'Aquin: Recherches en Science religieuse* 69 (1981/3) 395.

¹³ Kari Elisabeth Børresen, *Subordination et équivalence, Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin* (Universitetsforlaget, Oslo/Maison Mame, Paris 1968); Vgl. auch für die Augustinus und Thomas von Aquin betreffenden Passagen: Prudence Allen, r. s. m., *The Concept of Woman, The Aristotelian Revolution 750 BC-AD* (Eden Press, Montréal/London 1985) 1250.

¹⁴ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In memory of Her* (Crossroad, New York 1983) 214.

Aus dem Französischen übersetzt von Astrid Dehé

MONIQUE DUMAIS

1939 in Rimouski, Kanada, geboren. Studien ebendort (Bakalaureat), an der Harvard Divinity School in Cambridge, USA (Magistergrad) und am Union Theological Seminary in New York (Dr. Phil.). Seit 1970 Professorin der Theologie (für das Fach Ethik) und seit 1985 Direktorin der Abteilung für Religionswissenschaften an der Université du Québec in Rimouski, Kanada. Ihre wissenschaftliche Arbeit richtet sich derzeit auf die Themen Frauen und Theologie sowie Ethik im feministischen Denken. Sie ist Mitbegründerin von «L'autre Parole», einem Kollektiv von feministischen christlichen Frauen, das seit 1976 in Québec besteht. Veröffentlichungen: zahlreiche Artikel in Zeitschriften und Sammelwerken; (als Herausgeberin:) *Devenirs de femmes* (Fides, Montréal 1981); *Les femmes dans la Bible. Expériences et interpellations* (SOCABI/Editions Paulines 1985). Anschrift: 53, 6e rue est, Rimouski, P. Québec, G5L 2H3, Kanada.

Christine Schaumberger

Den Hunger nach Brot und Rosen teilen und nähren

Auf dem Weg zu einer kritisch-feministischen Theologie der Frauenarbeit

Brot und Rosen forderten die Arbeiterinnen, die im Januar 1912 in den Textilfabriken von Lawrence, Massachusetts, gegen Hungerlöhne und Kinderarbeit und zugleich für ihr Anrecht auf alle Schönheiten des Lebens streikten. Inspiriert von dieser Forderung der streikenden Fabrikarbeiterinnen singt das feministische Lied «Brot und Rosen» von der Erfahrung des *Hungers*: «Herzen verhungern -genauso wie Körper», weckt die *Erinnerung* an «ungezählte tote Frauen mit ihrem alten Schrei nach Brot» und beschwört die *Vision* gerechten Arbeitens und Genießens herauf: «Nicht mehr Mägde und Müßiggänger, zehn die schufteten und eine/r der/die ruht, son-

dern das Teilen aller Schönheiten des Lebens: Brot und Rosen! Brot und Rosen!» Feministisch-theologische Befreiungsgedanken und -taten sollten sich begeistern lassen von diesem Hunger nach Brot, Kunst, Liebe und Schönheit, dieser Erinnerung an die Leiden und Sehnsüchte der toten Frauen und dieser Vision gerechten Arbeitens und Genießens.

Obwohl immer mehr Frauen die feministische Bewegung zu einem weltweiten und immer dichteren Spinnennetz knüpfen, hungern Frauen noch immer an Herzen und Körpern, noch immer bleibt uns ein kreatives und solidarisches Arbeiten für ein «Leben in Fülle» und ein gerechtes Teilen und Genießen dieser Fülle verwehrt. «Täglich verbrauchen sich unsere Kräfte im Kampf/ unseren Kindern eine Art Leben auszu-händigen.»¹ Nach wie vor sind Frauen gezwungen, auf Kosten anderer Frauen und unserer Lebensgrundlagen einen täglichen Kampf ums Überleben für sich und ihre Angehörigen zu führen: «Wo finden wir noch einen Platz, der nicht, indem er unseren Lebensunterhalt sichert, zugleich die Grundlagen für unser biologisches Leben auf dieser Erde antastet und untergräbt?»²

Wir Frauen können uns nur befreien, wenn wir theoretische und praktische Mühen auf uns nehmen: wenn wir «graben», um die verschütte-

ten und vergessenen Erfahrungen, Lebenswirklichkeiten, Anstrengungen, Sehnsüchte und Zerstörungen von Frauen ans Licht zu holen, und «gehen», um unseren «naturegebenen» Platz in der patriarchalen Ordnung zu verlassen, neue Erfahrungen zu machen, unsere persönlichen, materiellen Lebensbedingungen, unser Fühlen und Denken und die Welt zu verändern – schrittweise zwar, aber mit jedem Schritt konkretisieren und radikalieren wir unsere Visionen.

I. «... immer weiter gehen, immer tiefer graben»³: Über die Schwierigkeit und Notwendigkeit, Frauenarbeit und Frauenarmut in feministischer Theologie sichtbar zu machen

Während die meisten feministisch-theologischen Ansätze ihre Orientierung an Frauenerfahrungen betonen, thematisieren nur wenige Frauenarbeit explizit⁴. Manche feministischen Theologinnen scheinen Frauenarbeit nicht als ein «spezifisch theologisches», eher als «vor-theologisches» Thema anzusehen. Doch solange feministische Theologie nicht in den realen und unterschiedlichen Arbeits- und Ausbeutungserfahrungen von Frauen wurzelt und sich nicht auf den Arbeitskampf von Frauen bezieht, nicht um die Früchte unserer Arbeit betrogen zu werden, bleibt ein wesentlicher Bereich des Lebens und der Hoffnungen von Frauen und damit auch ein großer Teil der Frauen selbst unsichtbar.

Die Tendenz, Frauenarbeit in feministischer Theologie auszublenden oder auch zu vergessen, hat mehrere Ursachen:

Erstens ist es ja gerade ein Zeichen für die umfassende und allgegenwärtige Gewalt des Patriarchats, daß es nur stückweise gelingt, androzentrische Wahrnehmung infragezustellen und – mit viel Mühe – zu durchbrechen. Seit langem und immer wieder kritisieren Feministinnen die androzentrische Teilung des Lebens in den privaten Bereich und den Bereich des Öffentlichen (der Politik und des Berufs), die Polarisierung und Hierarchisierung von Mann/Frau, Kultur/Natur, Rationalität/Emotionalität, Spiritualität/Materialität und die wissenschaftliche Arbeitsteilung, die die Wirklichkeit nicht als Ganzes, sondern nur zerstückelt in den Blick nimmt. Der Bewertung der lebensschaffenden und -erhaltenden Produktivität von Frauen als «Natur» im Gegensatz zur Arbeit von Männern als Kulturleistung, der Definition des Privaten als Bereich der Frau, der öffentlichen Sphäre dagegen als

Domäne des Mannes und der Zuordnung von Religion zum Privatbereich, aber auch der – aus feministischer Perspektive abwertenden – Beschreibung von Wissenschaft, Berufsarbeit, Politik als Männersache und des häuslichen Bereichs als von zerstörerischer Männerpolitik unschuldig gebliebener Frauenwelt liegt diese zerstückelnde Sichtweise zugrunde. Sie kommt auch zum Tragen, wenn feministische Theologinnen Bedingungen, Resultate und Honorierung von Frauenarbeit als zwar wichtige Probleme, die die materielle Existenz von Frauen betreffen, einstufen, aber nicht als religiöse und theologische Fragen thematisieren. Wenn feministische Theologinnen der Frauenarbeit und der Frauenarmut keine theologische Relevanz beimessen, dann ändert die feministische Kritik an Männertheologie nichts daran, daß sie deren Definition, was «eigentliche» Theologie ist, übernehmen und in dem von der kritisierten Theologie vorgegebenen Rahmen bleiben.

Die Unsichtbarkeit von Frauenarbeit in feministischer Theologie hat *zweitens* ihren Grund in der konkreten Arbeitssituation feministischer Theologinnen. Ist es schon schwer genug, im Denken und Wünschen feministische Befreiungsentwürfe zu wagen, so scheinen im Bereich der Arbeit unserer Befreiung durch sogenannte Sachzwänge und Eigengesetzlichkeiten des Arbeitslebens noch größere Widerstände entgegenzustehen. Je aussichtsloser oder unentrinnbarer unsere Arbeitssituation scheint, desto eher sind wir in Versuchung, die theologische Analyse und Reflexion von Frauenarbeit auszuklammern, um zu vermeiden, daß wir von den geistigen feministischen Höhenflügen auf den Boden der harten Tatsachen plumpsen. Welche feministische Theologin kann es sich schon «leisten», d. h. kann auch materiell davon leben, konsequent und kompromißlos an feministischer Theologie so zu arbeiten, daß im persönlichen Leben und im Arbeitsleben Praxis und Theorie übereinstimmen? Aus dem feministischen Ziel umfassender Befreiung aus dem Patriarchat ergeben sich derart hohe selbstgestellte Ansprüche, daß viele von uns mit einem ständigen «schlechten Gewissen» leben. In unserem konkreten Arbeitsleben müssen wir eine Zerreißprobe durchstehen

► zwischen der Überlebensnotwendigkeit, ausreichend Geld zu verdienen, der Bedrohung durch Erwerbslosigkeit und der Lebensnotwendigkeit, Handlangerinnendienste für die zerstörerische Politik des Patriarchats zu verweigern,

► zwischen der Strategie, grundlegende Veränderung gesellschaftlicher und kirchlicher Institutionen durchzusetzen, und dem Bedürfnis nach selbstbestimmter autonomer Basisarbeit,

► zwischen dem Termin- und Aktionsdruck, der sich für die Frauenbewegung aus der Politik der Herrschenden ergibt, und der Sehnsucht nach genügend Zeit, um grundlegend und alles neu zu denken,

► zwischen dem Bedürfnis, in jeder Hinsicht intensiv feministisch-theologisch weiterzuarbeiten, immer weiter zu «graben» und zu «gehen», dem Anspruch auf unser Recht, auch einmal nichts zu tun, «das Leben zu genießen», und der Angst, daß die, die wir lieben und für die wir verantwortlich fühlen, zu kurz kommen, daß das feministisch-theologische Engagement uns zu «Rabenmüttern, Rabentöchtern, Rabenfreundinnen» macht. «Es ist schon ein großer Balanceakt für Frauen, mit diesen mehrfachen Widersprüchen zurechtzukommen und jeden Tag neu zu versuchen, in den Verhältnissen hier zu leben und sie gleichzeitig täglich neu in Richtung Frauenutopie zu wenden.»⁵ Doch wenn feministische Theologie nicht im Alltagsleben konkreter Frauen mit seinen Widersprüchlichkeiten wurzelt, unterscheidet sie sich insofern nicht von der kritisierten Männertheologie, als sie idealistische Theologie bleibt ohne dialektischen Bezug zur gesellschaftlichen Realität von Frauen und zur an der Arbeitsrealität orientierten politischen Praxis der Frauenbewegung.

Drittens konfrontiert die Thematisierung von Frauenarbeit weiße feministische Theologinnen mit der Tatsache, daß wir bisher in der Regel nur eine kleine Gruppe von Frauen zu Wort bringen, die insbesondere durch ihre Arbeitsbedingungen von der Mehrzahl der Frauen getrennt sind. «Wie Virginia Woolf bin ich mir all der Frauen bewußt, die jetzt nicht bei uns sind, weil sie den Abwasch machen und die Kinder hüten... fünfzig Jahre nach ihr hat sich an dieser Tatsache kaum etwas geändert. Und ich denke auch an die Frauen, die sie ganz übersehen hat – die Frauen, die den Abwasch anderer Leute machen und die Kinder anderer Leute hüten, nicht zu reden von den Frauen, die letzte Nacht auf die Straße gegangen sind, damit ihre Kinder etwas zu essen bekommen.»⁶

Nachdem wir durch die Frauenbewegung endlich gelernt haben, als Frauen «wir» zu sagen, bringt das Thema Arbeit und Armut von Frauen erneut Irritation in dieses «Wir»-Gefühl. Denn

die Arbeitsbedingungen, die Stellung im internationalen Arbeitsmarkt, die Honorierung von Frauenarbeit, die Formen von Zwang zu speziellen Arbeiten, der Ausschluß von bestimmten Arbeiten, Selektion für unterschiedliche Arbeiten trennen Frauen faktisch voneinander und dienen gleichzeitig dazu, Frauen gegeneinander auszuspielen: die Konsumarbeiterinnen gegen die Frauen in den Weltmarktfabriken der «Dritten» Welt; die Frauen der «Ersten» Welt, denen es «doch eigentlich gut geht», gegen die hungernenden Frauen der Welt, die noch «unterentwickelt» sind; die «bürgerlichen» Feministinnen gegen die Frauen der Unterklasse, «deren Männer unterdrückt sind»; die «Emanzen» gegen die Hausfrauen, die «nicht arbeiten»; die Alibifrauen gegen die Frauen, die sich «halt nicht genug anstrengen», die «unnormalen» gegen die «richtigen» Frauen. «Unsere Stärke besteht jedoch darin, daß wir Unterschiede zwischen uns Frauen als fruchtbar begreifen und aufrecht zu den Entstellungen stehen, die unser unschuldiges Erbe sind, aber die nun von *uns* berichtigt werden müssen. Wenn wir durch unseren Ärger aufeinander zu wirklicher Einsicht in unsere Unterschiede gelangen, kann sich unser Bewußtsein dieser Unterschiede in Machtbewußtsein verwandeln. Denn Ärger unter Gleichgesinnten bewirkt Veränderung, nicht Zerstörung. Unbehagen und Gefühle von Verlorenheit, die dabei oftmals entstehen, sind nicht tödlich, sondern ein Zeichen unserer Reifung.»⁷

Die Auseinandersetzung mit den Trennungen unter Frauen, den Zusammenhängen zwischen Frauenarbeit und diesen Trennungen und der Funktion dieser Trennungen für die Aufrechterhaltung der Macht des Patriarchats ist unumgänglich, um die in feministischer Theologie noch vorherrschende universalisierende und mystifizierende Rede über «die Frau», die ein bestimmtes Frauenbild, aber nicht die unterschiedlichen realen Frauen im Blick hat, zu überwinden und Frauenbefreiung anzustreben, die – weil Frauen jedes Privileg jederzeit aufgrund ihres Frauseins, nicht ihrer Arbeitsleistung verlieren können – sich an der Befreiung der ärmsten und unsichtbarsten Frauen orientiert. «Unsere Kämpfe können Sinn haben, und unsere Privilegien – wie gefährdet sie unter dem Patriarchat auch sind – sind nur dann gerechtfertigt, wenn sie dazu beitragen können, das Leben von Frauen zu verändern, deren Begabung – und deren Sein selbst – weiterhin an der Entfaltung gehindert

und die weiterhin zum Schweigen gebracht werden.»⁸

II. *«Im Widerspiel des Unmöglichen mit dem Möglichen...» Die Arbeit von Frauen als Inspiration und Irritation für feministische Theologie*

1. Der Anspruch, die Welt als Ganzes wahrzunehmen

Die Einstellung des Blickwinkels feministischer Theologie auf Frauenarbeit stärkt die feministisch-theologische Kritik an Theologie und Kirche. Sie erinnert nicht nur daran, daß Unterdrückung und Ausbeutung der Produktivität von Frauen als Strafe für Sünde legitimiert und die unaufhörliche Arbeit von Frauen als weniger wertvoll im Gegensatz zu kontemplativer Beschaulichkeit abgewertet wurde. Sie verdeutlicht darüber hinaus, wie die Sicht heute herrschender Theologie das menschliche Leben zerstückelt und welche Auswirkung diese Aufspaltung auf die Arbeit von Frauen hat.

Der im westdeutschen Kontext den Frauen zugeordnete Bereich des Privatlebens wurde zum primären Raum privatisierter Religion. Ihnen wurde zusätzlich zur Arbeitsbelastung und zur Nichtanerkennung des größten Teils ihrer Arbeit auch noch zugemutet, aus «Liebe» auf Berufstätigkeit, finanzielle Unabhängigkeit, «Selbstverwirklichung» durch Berufsarbeit zu verzichten, sich dabei «glücklich» zu fühlen, und die Last aufgebürdet, die Familien als «Inseln der christlichen Tugend»⁹, als «heile Welt» gegen eine feindliche Gesellschaft und zerstörerische Arbeitswelt zu schaffen und am Leben zu halten. Dies gilt als ihre eigentliche Bestimmung – unabhängig von ihrer sonstigen Arbeitssituation. An dieser Zumutung müssen Frauen notwendig scheitern: «wo christliche Liebe nur noch in der Familie gelebt wird, ist sie auch dort bald nicht mehr lebbar.»¹⁰

Feministische Analyse der als «Liebe» oder «Natur» unsichtbar gemachten Frauenarbeit und ihrer Funktion für die Arbeitsgesellschaft ist eine wichtige Orientierung für den Versuch feministischer Theologie, den theologischen Dualismus und die kirchlichen und gesellschaftlichen patriarchalen Herrschaftsstrukturen zu überwinden. «So befremdend Begriffe wie «Menschenproduktion», «Beziehungsarbeit» auch in einer Welt sein mögen, die Arbeit als das genaue Gegenteil von Liebe definiert und damit das Ausbeutungsverhältnis verschleiert, so wichtig ist es für die anstehenden Auseinandersetzungen

und Kämpfe doch, auf solchen Begriffen zu beharren. Denn sie kritisieren ja auch umgekehrt eine Welt, in der «Arbeit» im geläufigen Sinne des Wortes als etwas absolut jenseits der «Liebe» nicht nur definiert, sondern auch praktiziert wird. Daß die Liebe auch Arbeit, Mühe bereitende, Konzentration erfordernde und zugleich produktive, lebenerhaltende, lebensnotwendige Tätigkeit ist, daß ohne diese Arbeit keine Gesellschaft existenzfähig wäre, diese Erkenntnis und dieser Anspruch der heutigen Frauenbewegung sind unabdingbare Voraussetzung dafür, den Dualismus ... radikal zu kritisieren.»¹¹

Das zerstückelte Leben läßt sich nicht durch Aufwertung der «weiblichen» Bereiche und Zusammenfügen der getrennten Teile als ganzes Leben wiederherstellen. Die Sehnsucht nach Ganzheit macht die grundsätzliche Transformation und Grenzüberschreitung aller dieser einzelnen Bereiche notwendig. Ganzes Leben läßt sich auch nicht durch beziehungslos parallel laufende «individuelle» und «politische» Veränderung hervorbringen. Der Anspruch auf ganzes Leben fordert stattdessen zu Neuentwürfen des Individuellen und Politischen heraus. Der feministische Wunsch nach Ganzheit hindert Feministinnen auch daran, sich mit einer «feministischen» Wissenschaft im Korsett der überlieferten Arbeitsteilung zufriedenzugeben.

Es genügt uns nicht mehr, nach «der Frau in der Bibel» zu fragen. Wir suchen weiter nach den konkreten Arbeits- und Lebenssituationen konkreter – auch der totgeschwiegenen – Frauen und fragen, was Umkehr, Nachfolge, Heilung, Bekehrung in diesen Situationen für Frauen bedeutet, d. h. konkret verändert hat. Wir sehen die Benennung «Sünderin» nicht mehr als moralische Beschreibung, sondern als Beschreibung einer Arbeits- und Lebenssituation an, untersuchen Charakter und Funktion von Prostitution als Frauenarbeit und die Armut der als Prostituierte (zwangs-)arbeitenden Frauen. Wir bleiben nicht dabei stehen, stolz auf unsere Vorschwestern in der frühchristlichen Geschichte zu verweisen sondern erforschen, was und wie z. B. die Pupurhändlerin Lydia tatsächlich gearbeitet hat und welche sozialen und ökonomischen Folgen diese Arbeit hatte. Es genügt uns auch nicht mehr zu fragen, was ein theologischer Satz oder ein theologischer Entwurf «mit Frauenerfahrungen zu tun» hat, sondern wir untersuchen darüber hinaus, welche Relevanz diese Theologie in unterschiedlichen konkreten Arbeits- und Lebens-

situationen von Frauen aufweist, ob sie zur theologischen Analyse und Reflexion dieser Situation beiträgt und zu befreiender Veränderung anleitet. Was bedeutet z. B. die theologische Aussage «Religion ist Unterbrechung» angesichts von Hausarbeit, die von Frauen verlangt, daß sie «rund um die Uhr» zur Verfügung stehen?¹²

Wie Elisabeth Schüssler Fiorenza aufgezeigt hat, läßt sich Ganzheit nicht verwirklichen, solange die Wurzeln und Erscheinungsformen des Dualismus fortbestehen¹³. Solange das Patriarchat herrscht, hat der feministische Anspruch, die Welt als Ganzes wahrzunehmen, primär kritische Funktion: die Zerstückelung unserer Wahrnehmung sichtbar zu machen und zu betrauern und das Leiden von Frauen am Ideal eines ganzen Lebens zu messen und anzuklagen, indem wir darauf beharren, daß ich das Bekenntnis «Ich glaube an die Auferweckung der Toten» auf die Fabrikarbeiterinnen von Lawrence, die Mütter des Brot- und Rosen-Lieds, beziehen kann und muß.

2. Feministische Theologie: *Opium* – *Valium* – *Lebensmittel*?

Einen aufmerksamen Blick auf Arbeit und Armut von Frauen benötigt feministische Theologie auch als Korrektiv gegen die Gefahr, auf Frauen eine ähnliche Wirkung auszuüben wie die heute in der bürgerlichen Gesellschaft herrschende Theologie: von der Schuldgeschichte der Theologie und Kirche abzulenken, die gegenwärtige Situation theologisch zu überhöhen (indem das verachtete Weibliche nun aufgewertet wird) oder über die Situation hinwegzutrusten (durch Utopien, an denen frau sich berauscht, die jedoch ohne wirksame Kraft für das Arbeitsleben im Alltag bleiben). Eine feministische Theologie, die die schlechte Realität von Frauen vergessen läßt und Frauen in ein Gefühl des Glücks entläßt, scheint das Überleben zu erleichtern.

Sie wirkt dann *entweder wie Opium*, beflügelt das Abheben in eine «andere» Welt, eine Frauenwelt, in der die Herrschaft des Patriarchats gebrochen scheint, hat aber zur Folge, daß – gemessen an dieser «anderen» imaginierten oder teilweise auch von Frauen autonom geschaffenen Frauenwelt – die Veränderung des Bestehenden aussichtslos und im Grunde irrelevant erscheint, diese andere Frauenwelt zum Zentrum des feministischen Lebens wird, die herrschende «nor-

male» Welt zum fremden Land, dessen Einfluß sich Feministinnen immer mehr entziehen sollen. Diese Frauenwelten sind wichtig und innovatorisch als Infragestellung des herrschenden, selbstverständlichen Lebens und als Erfahrung, daß ein anderes Leben wünschenswert, «realistisch» und befreiend ist. Doch eine ausschließliche Ausrichtung auf diese autonomen Frauenwelten ohne kritischen und verändernden Bezug zum immer noch «normalen» Leben der meisten Frauen in patriarchalen Strukturen und ohne die Intention, die als patriarchal erkannten Strukturen zu zerstören oder zu verändern, läßt die Herrschaft des Patriarchats über alle Frauen – auch die, die autonomes und befreites Leben erproben – unangetastet.

Oder feministische Theologie weist *Valium*-charakter auf, wenn sie über den Schmerz der Entmenschlichung und Zerstörung von Frauen durch die Folgen männlicher Arbeitsgeschichte und die Zwangsverpflichtung von Frauen zu «frauenspezifischer» Arbeit hinwegtröstet. Eine feministische Theologie, die das verachtete Frausein aufwertet, die Weiblichkeit als besseres, unzerstörteres Menschsein, die Tätigkeiten von Frauen, ihre «Mütterlichkeit», als wertvoller gegenüber Männerarbeit entwirft, wirkt insofern wie Valium (das nicht zufällig so vielen Frauen als Mittel gegen «Arbeitsstörungen» verordnet wird, als sie unterdrückerische und ausbeuterische Arbeitsbedingungen für Frauen erträglicher macht, Schmerz, Ärger und Unruhe über Ungerechtigkeit «stillt» und gleichzeitig Frauen die Möglichkeit verschafft, unter denselben Bedingungen weiter ihre vorgegebene Frauenarbeit zu verrichten.

Feministische Theologie muß *Mittel zum Leben*¹⁴ werden: Sie muß sowohl das materielle Überleben ermöglichen, als auch dazu motivieren, die Zerstörung von Lebens(möglichkeiten), der Frauen durch ihre Arbeit fürs Patriarchat zuarbeiten, zu unterbrechen; sie muß den Hunger nach einem befreiten und heilen Leben und die Sehnsucht nach der Möglichkeit, gerecht und lebenspendend zu arbeiten, wecken, mit anderen Frauen teilen und nähren – nicht stillen –, aus den gewohnten «Selbstverständlichkeiten» des Frauenarbeitslebens aufschrecken und zu Veränderung, Neugestaltung, aber auch Destruktion anstacheln. Um unserer Theologie den Wert eines Lebensmittels zu verleihen, müssen feministische Theologinnen (selbst-)kritisch und *parteilich* mit den Arbeitskämpfen von Frauen, beson-

ders der armen Frauen der «Dritten» Welt, *konkret* bezogen auf die realen Arbeitssituationen von Frauen, *analytisch* mit dem Erkenntnisinteresse, die – auch theologischen – Ursachen und Stützen patriarchaler Herrschaft sichtbar zu machen, und *visionär* in der Orientierung an die in der zu rekonstruierenden biblischen Frauengeschichte erinnerte Verheißung von Gleichheit, Gerechtigkeit, Befreiung und Heilsein arbeiten. Solche feministisch-theologische Arbeit setzt an bei der Wahrnehmung und Reflexion konkreter Arbeitserfahrung von Frauen, überhöht sie jedoch nicht theologisch, sondern versucht sie durch bewußte Distanzierung¹⁵ umfassender in den Blick zu bekommen. Mit einem «fremden» Blick aus der Distanz wird das «Selbstverständliche», die nicht alltägliche Routine genauer beleuchtet und als nicht selbstverständlich, veränderbar und veränderungsbedürftig durchschaut. Möglichkeiten solcher auf Transformation des Gewohnten zielenden Distanzierung sind

- ▶ der Blick aus der Perspektive der unsichtbarsten und ärmsten Frauen und ihrer Arbeitssituation,
- ▶ der Blick auf die Sozialgeschichte der Frauenarbeit im eigenen Kontext und in fremden Kontexten,
- ▶ das Instrumentarium feministischer sozialwissenschaftlicher und geschichtlicher Analyse der Frauenarbeit,
- ▶ die Erinnerung und der Neuentwurf von Visionen befreiter und befreiender Arbeit,
- ▶ die Teilnahme an aktiver feministisch-politischer Arbeit.

Aus diesen neuen Blickwinkeln steht eine feministische Revision der gesamten Theologie an, die bei den banalen Dingen des Arbeitsalltagslebens von Frauen ansetzen muß, weil hier die herrschende Religion am massivsten Frauenunterdrückung in den von Frauen im bürgerlichen Kontext erlernten und erwarteten Haltungen bewirkt: in dem Verzicht auf die Selbstentfaltung und Selbstbestimmung, der Zufriedenheit mit

dem Vorgegebenen, der Anpassung an die herrschenden Erwartungen, dem Selbstverständnis als ohnmächtiges Opfer, dem Versuch, die von der patriarchalen Beherrschung erzeugten Verletzungen durch private «Liebe» zu heilen, der herrschaftsstabilisierenden Geduld, die sich in den immerwiederkehrenden Sätzen äußert: «Ich will nicht klagen.» «Jede muß ihr Kreuz tragen.» «Da kann man nichts machen.» «Man muß halt Geduld haben.» Dagegen kritisiert feministische Theologie, daß Frauen zur Banalität gezwungen werden und kirchliche Verkündigung die Bescheidenheit, das Erdulden, das Sichabfinden mit dieser Banalität und den gesetzten Begrenzungen zu christlichen Frauentugenden erklärt. Sie erinnert daran, daß das «Normale» nicht das letzte Wort haben muß, daß das «Unmögliche» realisiert werden kann, daß vorgegebene Grenzen transzendiert werden können, daß die Letzten die Ersten sein werden.

Feministische Befreiungsversuche entfalten sich in der Spannung zwischen möglichst genauer Wahrnehmung der Banalität des Arbeitsalltags von Frauen (z. B. einer Frau, die als Kassiererin im Supermarkt, Hausfrau, Ehefrau, Mutter, Tochter, Freundin, Nachbarin, in der Gemeinde ehrenamtlich Tätige arbeitet) und dem Einklagen von unbegrenzter Gerechtigkeit, dem Recht auf schöpferische Arbeit und ein Leben in Fülle. Eine kritisch-feministische Theologie der Frauenarbeit braucht feministische Visionen der Befreiung nicht als Trost, sondern als «das stärkste Fernrohr, das des geschliffenen utopischen Bewußtseins, um gerade die nächste Nähe zu durchdringen»¹⁶ und grenzenüberschreitende Veränderungen zu bewirken: «Im Widerspruch des Unmöglichen mit dem Möglichen erweitern wir unsere Möglichkeiten. Daß wir es erzeugen, dieses Spannungsverhältnis, an dem wir wachsen, darauf, meine ich, kommt es an; daß wir uns orientieren an einem Ziel, das freilich, wenn wir uns nähern, sich noch einmal entfernt.»¹⁷

¹ Adrienne Rich, Hunger: dies., Der Traum einer gemeinsamen Sprache (München 1982) 20–22.21.

² Christa Wolf, Ein Brief: Mut zur Angst. Schriftsteller für den Frieden, hg. v. Ingrid Krieger (Darmstadt/Neuwied 1982) 152–159.155.

³ Adrienne Rich, Frauen und Ehre – Einige Gedanken über das Lügen: Dagmar Schultz (Hg.), Macht und Sinnlichkeit. Ausgewählte Texte von Adrienne Rich und Audre Lorde (Berlin 1983) 173–183.182 – Women and Honor: Some Notes on Lying: Heresis 1(1/1977).

⁴ Im Gegensatz dazu ist Frauenarbeit eines der am meisten bearbeiteten Themen feministischer Sozialwissenschaftlerinnen und Historikerinnen. Als Untersuchungen, die die weltweiten Zusammenhänge von Frauenunterdrückung, Armut und Ausbeutung thematisieren, vgl. v. a. Claudia von Werlhof/Maria Mies/Veronika Bennholdt-Thomsen, Frauen, die letzte Kolonie (Reinbeck 1983); Claudia von Werlhof, Wenn die Bauern wiederkommen. Frauen, Arbeit und Agrobusiness in Venezuela (Bremen 1985).

⁵ Editorial: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 15/16, 5f. 5.

⁶ Adrienne Rich, Wenn wir Toten erwachen. Schreiben als Re-Vision: Sara Lennox (Hg.), Auf der Suche nach den Gärten unserer Mütter. Feministische Kulturkritik in Amerika 1970–1980 (Darmstadt/Neuwied 1982) 33–56.39. Bei dem Verweis auf Virginia Woolf bezieht sie sich auf deren Essay «Ein Zimmer für sich allein» (A Room of One's Own).

⁷ Audre Lorde, Vom Nutzen unseres Ärgers: Dagmar Schultz (Hg.), aaO., 97–108.106.

⁸ Adrienne Rich, aaO.

⁹ Johann Baptist Metz, Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums (München/Mainz 1980) 16.

¹⁰ AaO.

¹¹ Christel Neusüss, Die Kopfgeburten der Arbeiterbewegung oder Die Genossin Luxemburg bringt alles durcheinander (Hamburg 1985) 90f.

¹² Als feministisch-theologische Ansätze mit dem Ziel, Frauenarmut und Frauenarbeit theologisch zu thematisieren und zu reflektieren vgl. z. B. Elisabeth Schüssler Fiorenza, In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins (New York 1983); dies., Bread not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation (Boston 1984); Luise Schottroff. «Unser Erbe ist unsere Macht.» Warum die Erinnerung an die Purpurhändlerin Lydia für uns frauenbefreiende Kraft hat (erscheint 1987).

¹³ Vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Für Frauen in Männerwelten. Eine kritische feministische Befreiungstheologie: CONCILIUM 20 (1984) 31–38.34.

¹⁴ Mit dieser Formulierung lehne ich mich an Ingeborg Bachmann, die Poesie mit Brot vergleicht, und Audre Lorde, die Erotik ein Lebensmittel nennt, an.

¹⁵ Zum Konzept der kognitiven Distanzierung vgl. Ferdinand W. Menne, Rekonstruktion der Familie. Kognitive Distanzierung angesichts der Verstrickung in Alltagsgeschichte(n): Anneliese Mannzmann (Hg.), Geschichte der Familie oder Familiengeschichten? (Königstein 1981) 57–73.

¹⁶ Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung. Bd. 1 (Frankfurt 1974) 11.

¹⁷ Ingeborg Bachmann, Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar. Rede zur Verleihung des Hörspielpreises der Kriegsblinden: dies.: Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar (München 1981) 75–77.76.

CHRISTINE SCHAUMBERGER

geboren und aufgewachsen in Amberg, studierte Theologie und Mathematik in Regensburg, anschließend politische Theologie in Münster; nach vierjähriger Erwerbsarbeitslosigkeit und Arbeit als «autonome» feministische Theologin nun Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Gesamthochschule Kassel, angestellt für das Projekt «Feministische Befreiungstheologie in der «Ersten» und «Dritten» Welt. Veröffentlichungen u. a.: «Ich nehme mir meine Freiheit, damit ich nicht sterbe». Überlegungen zu einer Feministischen Theologie der Befreiung im Kontext der «ersten» Welt: dies./Monika Maaßen (Hg.), Handbuch Feministische Theologie (Münster 1986); Das Vertrösten, Verschleiern, Vergessen unterbrechen. Zur Relevanz politischer Theologie für feministische Theologie: (Düsseldorf 1987). Anschrift: Gesamthochschule Kassel, Fachbereich 1, Heinrich-Plett-Str. 40, D-3500 Kassel.

Ivone Gebara

Option für die Armen als Option für die Frau

Die Gedanken, die ich hier darlege, sind zwangsläufig durch mein Dasein als lateinamerikanische Frau, durch mein persönliches Leben, durch meine Lage als Intellektuelle und durch alles das bestimmt, was meine Augen sehen, meine Sinne fühlen und mein Verstand erschließt. Natürlich ist mein Zugang zur Frage begrenzt. Ich möchte nur schlicht versuchen, anderen mitzuteilen, wie wir in Lateinamerika die Frohe Botschaft an die Armen und in einer besonderen Weise an die Frauen leben.

Die Option für die Armen ist keine allgemeine und abstrakte Idee, sondern eine geschichtsbedingte und konkrete Entscheidung. Das will bedeuten, daß der Arme in den unterschiedlichen Kulturen und Ländern als jener Mensch identifiziert und geschichtlich bestimmt werden muß als einer, von dem her etwas Neues entstehen soll, etwas, das mit der Erneuerung des Lebens und mit dem Sieg der Gerechtigkeit zu tun hat. Mir scheint, diese geschichtliche Bedeutung der Armen war in der prophetischen Bewegung des Alten Bundes, im prophetischen Leben Jesu wie auch in mehreren kirchlichen Strömungen seit der apostolischen Zeit ständig gegenwärtig. Das Wort «arm» besaß immer einen konkreten Sinn. Wir begegnen ihm in der Geschichte des jüdischen Volkes und verschiedener Völker, die an den Gott des Lebens glaubten. Der Arme – das ist die Witwe, die Waise, der Kranke, der Fremde, der Gefangene. Man darf sich nicht in Theorien oder endlose Rechtfertigungen flüchten, um