

Elisabeth Schüssler Fiorenza

«Gerechtfertigt von allen
ihren Kindern»: Kampf,
Erinnerung und Vision

«Oft, wenn eine puertorikanische Frau gefragt wird, wie es ihr geht, wie die Dinge laufen, wird sie antworten: «Pues, ahí, en la lucha» («na, ich kämpfe» oder «im Kampf») . . . Dieser Satz stellt folglich eine Feststellung dar über das Überleben, einen Kommentar zu den ökonomischen und sozialen Verhältnissen, einen Kommentar über die Bewältigung und Beharrlichkeit, und er enthält den Keim einer Verpflichtung, sich zu engagieren, zu kämpfen.»¹

Feministische Theologie setzt ein mit einer kritischen Reflexion über die Erfahrung und ihrer systematischen Analyse. Sie versucht, eine Theologie aus unseren Erfahrungen heraus und wieder in unsere Erfahrungen hinein zu schreiben. Solche Erfahrungen sind individuell und vieldeutig. Anstatt ein diesen Artikel durchziehendes formelhaftes «Bekenntnis» zu wiederholen — «weiß, Deutsche, als Ausländerin in Amerika lebend, mittleren Alters, Adademikerin, verheiratet, Theologin, Katholikin, Feministin, usw.» —, um so meine eigene begrenzte Erfahrung und heterogene Identität zu spezifizieren, habe ich Epigramme ausgewählt, um meine Analyse in den Kontext anderer feministischer Kämpfe zu stellen².

Diese «Stimmen» versuchen, die universalisierenden Tendenzen meiner eigenen Argumente

gleichzeitig zu unterbrechen und in einen neuen Kontext zu stellen: Ich beginne mit der Hinterfragung der historischen Kontextualisierung unserer eigenen theologischen Reflexionen hier und dadurch, daß ich sie aufs neue in den Kontext «demokratischer» Kämpfe in der ganzen Welt stelle. Dann gehe ich zu einem kritisch-hermeneutischen Interpretationsmodell über, welches die christliche Erinnerung, so wie sie in einem bestimmten Text des Neuen Testaments auftaucht, zurückgewinnen kann. Gal 3,28 und seine Interpretationen als einen Ort rhetorischer Argumentation und Auseinandersetzung zu verstehen, erlaubt uns, ihn als «subversive Erinnerung» für heute zu reklamieren.

I.

«... wenn Miriam im Sand begraben liegt,
warum müssen wir diese Gebeine ausgraben?
Warum müssen wir sie wegschaffen von Sand
und Steinen, wohin sie gehört?»

Diese eine, die nicht weiß, wie sie fragen soll,
sie hat keine Vergangenheit,
sie hat keine Gegenwart,
sie hat keine Zukunft,
ohne ihre Mutter zu kennen,
ohne ihren Zorn zu kennen,
ohne ihre Fragen zu kennen.»³

Zunächst habe ich die Gelegenheit begrüßt, auf diesem Kongreß das hermeneutische Modell der Bibelinterpretation zu erörtern, das ich im Kontext einer kritischen feministischen Befreiungstheologie entwickelt habe. Strategisch wichtige Elemente solch eines kritisch-feministischen hermeneutischen Modells sind Bewußtseins-schärfung und Mißtrauen, historische Rekonstruktion und Erinnerung, theologische Analyse und Auswertung, kreative Imagination und Ritualisierung⁴.

Der historische Ort kritischer Interpretation, die für Befreiung eintritt⁵ sind die verschiedenen Kämpfe gegen die patriarchalische⁶ Unterdrückung, die strukturiert ist durch Rassismus, Klassenausbeutung, Sexismus und kolonialistischen Militarismus. Ihr Ziel ist es, die biblische Geschichte als Erinnerung und Erbe der *ekklesia* der Frauenkirche wiederzuentdecken. Deshalb versucht sie, die frühe christliche Geschichte nicht nur als die Erinnerung an Leid und Schika-

nierung wiederzuentdecken. Sie versucht genauso, sich dieses Erbe wieder anzueignen als die Erinnerung an diejenigen, die die christliche Geschichte als religiöse Gesprächspartner, Urheber von Veränderungen und Überlebende⁷ in den Kämpfen gegen patriarchalische Vorherrschaft geprägt haben.

Aus diesem Grund befragt eine kritische feministische «*Hermeneutik des Mißtrauens*» die rhetorischen Strategien biblischer Texte in Hinblick auf ihre unterdrückerischen Kräfte oder befreienden Visionen in einzelnen Situationen. Die Passionsgeschichten Christi zum Beispiel sind eng verflochten mit dem Antijudaismus. Ihr formelhafter Ausdruck setzt die patriarchalische Erzählung des göttlichen Vaters, der seinen Sohn opfert, fort. Oder: die apokalyptische Vision einer «neuen Welt» setzt die Zerstörung dieser Welt voraus. Man kann nicht einfach annehmen, daß androzentrische Symbole und Texte so wie Exodus⁸, Gal 3,28 oder das Magnifikat befreiend sind. Vielmehr müssen sie innerhalb eines kritischen Interpretationsverfahrens in einen Kontext gestellt und auf die Probe gestellt werden. Solch ein Prozeß muß in speziellen Kontexten immer neu wiederholt werden, wenn er eine kritische Reflexion sein soll, ein Kräfte freisetzendes Erbe und eine befreiende Vision für den Kampf zur Überwindung patriarchalischer Zusammenhänge innerhalb biblischer Religionen und Kulturen.

Auf den ersten Blick also scheint die Einladung, das «befreiende Potential und die befreiende Vision» der christlichen Geschichte und Theologie, welche oft «im Widerspruch zur empirischen Geschichte der christlichen Kirchen» gestanden haben, zu erforschen, perfekt mit meinen eigenen hermeneutischen Interessen zusammenzupassen. Dieses «Zusammenpassen» jedoch wird ernsthaft infragegestellt, wenn man das Gesamtthema dieses Kongresses betrachtet: Kirche und Welt an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Dieses Thema wurde ausgewählt, um den 25. Geburtstag von CONCILIUM und das, wofür CONCILIUM einsteht, zu feiern. Es versucht, die theologische Richtung und den kirchlichen Einfluß seiner Arbeit «an der Schwelle zum dritten Jahrtausend» zu skizzieren.

Doch warum reklamieren wir nicht unsere jüdischen Wurzeln und situieren unsere Überlegungen auf der Schwelle des letzten Viertels des

sechsten Jahrtausends? Die Diskurse von CONCILIUM mit Begriffen christlich-historischer Zeitrechnung zu fassen, stellt sie unabsichtlich in den Kontext der «Geschichte der Sieger». Die Welt auf die Schwelle zum dritten Jahrtausend zu stellen, macht die universalistische, historische Bedeutung der christlichen Ethnozentrik und ihrer Herrschaftsstrukturen geltend. Diese verlangt viel mehr nach einer *Hermeneutik des Mißtrauens* als nach einer *Hermeneutik der Zustimmung und der Erinnerung*.

Um die Realitätskonstruktionen der «geschichtlichen Sieger» aufzubrechen, muß man, so haben feministische Historikerinnen gefordert, die organisierenden Kategorien ihrer Geschichtswissenschaft hinterfragen. Hegemonistische Geschichtsschreibung benutzt Periodisierungssysteme als ein Hauptinstrument kritischer Interpretation. So hat Joan Kelly zum Beispiel bewiesen, daß die Renaissance für europäische Frauen keine Renaissance war.

Die Emanzipation der Frauen als einen Vorteil zu werten, heißt, zu entdecken, daß Ereignisse, die die historische Entwicklung der Männer fördern, die sie von natürlichen, sozialen oder ideologischen Zwängen befreien, eine ziemlich unterschiedliche, ja sogar gegenteilige Wirkung auf Frauen haben⁹.

Ganz ähnlich könnte man fragen, ob das Zweite Vatikanische Konzil für die Frauen im römischen Katholizismus ein historischer Wendepunkt war. Das Feiern des 25jährigen Bestehens von CONCILIUM bedeutet für katholische Frauen etwas anderes als für die Männer. Ebenso evoziert der 500. Geburtstag der «Entdeckung Amerikas» bei den amerikanischen Ureinwohnern, bei afrikanischen oder asiatischen Amerikanern andere Erinnerungen als bei europäischen Amerikanern. So erinnerte Bischof Ricardo Ramirez die U.S.-Hierarchie bei ihrer jüngsten Versammlung: «500 Jahre «Evangelisierung Amerikas» sind nichts, das gefeiert werden könnte. Weil das, was vor 500 Jahren geschah, der Beginn der Plünderung der Erde war . . . , der Versklavung vieler Menschen, des Völkermords an Millionen, der Eliminierung der Ureinwohner dieses Kontinents. Es gab damals einen furchterlichen Zusammenprall der Kulturen, und nicht alle haben siegt.»¹⁰

Die Klassifikationsschemata und Systematisierungskategorien, die wir dazu benutzen, eine hegemonistische Geschichte als Gedächtnis und

Identität für die Gegenwart zu konstruieren, sind nicht unparteiisch und wertneutral. Sie sind vielmehr rhetorisch-politischer Natur. Daß die Geschichte von den Siegern geschrieben wird, ist zu einem Allgemeinplatz unter Befreiungstheoretikern und -theologen geworden, wird von der objektivistischen historischen Forschung jedoch erregt abgestritten. Wie auch immer — die jüngsten Ereignisse in China haben anschaulich die Richtigkeit dieses Diktums bewiesen.

Nachdem die ganze Welt über Satellitenfernsehen die friedlichen Massendemonstrationen für mehr Demokratie, Menschenrechte und Meinungsfreiheit verfolgt hatte, wurden wir gelähmt und in Entsetzen gebracht von dem Blutbad auf dem Tien-an-men-Platz und anderswo. Das eilige offizielle Dementi dessen, was passiert war, und seine sofortige Neuinterpretation im nationalen und internationalen Fernsehen provozierte sogar noch mehr Gewalt, Blutvergießen und Repression. So wurde schmerzhaft bewiesen, *wie* die Geschichte von den Siegern geschrieben wird. Die Chinesen, die die Greuelataten vor westlichen Journalisten bezeugten, wurden öffentlich bestraft, die auf der Schwarzen Liste Verzeichneten wurden von Verwandten denunziert, Arbeiter- und Studentenfürher der prodemokratischen Bewegung wurden als «Verbrecher» und Konterrevolutionäre exekutiert, die Blutflecken auf dem Tien-an-men-Platz wurden übermalt und die Leichen sofort verbrannt, damit keiner die genaue Zahl der Toten ermitteln konnte.

Öffentliche Kommentare in den Medien der USA schrieben diese Geschichte *unterschiedlich*, aber sie sind immer noch dabei, sie neuzuschreiben. Als es offensichtlich wurde, daß die Verurteilungen der Bush-Regierung gemäßigt bleiben würden, um den Handel und die militärischen Interessen der USA nicht zu gefährden, analysierten die Medien dies nicht als den Bankrott demokratischer Politik. Stattdessen nahmen Kommentare über das weltweite Versagen des Kommunismus zu. Es wurden keine Verbindungen hergestellt zwischen dem Blutvergießen in Mittelamerika und dem auf dem Tien-an-men-Platz. Nach einiger Zeit attestierte man der chinesischen Regierung, daß sie «Gesetz und Ordnung» wieder herstelle. Die Führer der pro-demokratischen Bewegung dagegen wurden als jung, naiv und ohne politisches Programm charakterisiert. Im Verlauf der Zeit wurde die Göttin der Freiheit zu «Freiheitsstatue», die einen spekulativen

Kapitalismus verkündet. Daß Chai Ling, eine junge Frau, als eine der maßgeblichen moralischen Führerinnen der Bewegung aufgetreten war, wurde überhaupt kaum registriert¹¹.

Diese Kontextualisierung meiner Reflexionen mit jüngsten politischen Geschehnissen soll klar machen, warum eine kritische feministische Befreiungstheologie sich selbst nicht «auf die Schwelle zum dritten Jahrtausend» stellen kann. Obwohl sich das Christentum in Richtung auf diese Schwelle hinbewegt, ist dies nicht der Fall für «die Welt». Für viele Kulturen und Religionen in der Welt: Juden, Chinesen, Iraner oder die Ureinwohner von Australien (um nur einige wenige zu nennen) verkündet die Wendung «Drittes Jahrtausend» keine anbrechende Zukunft. Die Zeitrechnung, auf der sie beruht, ist langfristig zu einem Teil der Vergangenheit geworden, an den erinnert werden muß. Die Periodisierung der Geschichte in «vor und nach Christus» postuliert die Geburt Christi als universalen geschichtlichen Scheidepunkt und hält so den christlichen Imperialismus und die kulturellen Vorurteile lebendig. Gleichzeitig wird so in unserem geschichtlichen Bewußtsein getilgt, daß das Christentum nur ein Moment der kulturellen und religiösen Geschichte der Welt darstellt.

II.

«Die Wurzel der Unterdrückung ist der Verlust der Erinnerung. Ein sonderbarer Vorgang vollzieht sich in den Köpfen der Amerikaner, wenn die indianische Zivilisation erwähnt wird: wenig oder gar nichts . . . Wie seltsam muß daher meine Behauptung erscheinen, daß die gynokratischen Stämme des amerikanischen Kontinents die Basis schufen für all die Träume von Befreiung, welche die moderne Welt charakterisieren . . . Die Vision, die die Feministinnen zum Handeln drängt, war die Vision der Großmuttergesellschaft, der Gesellschaft, die Petrus Martyr d'Anghiera, der Geschichtsschreiber der Entdeckungen im 16. Jahrhundert, vor fast 500 Jahren beschrieb. Es ist dieselbe Vision, die wieder und wieder von radikalen Denkern Europas und Amerikas aufgegriffen wurde . . . Wie Petrus Martyr berichtete, ist diese Vision die eines Landes, wo «es keine Soldaten, keine Gendarmen oder Polizei, keine Adeligen, Könige, Regenten, Präfekten oder Richter, keine Gefängnisse oder Gerichte gibt . . . Alle sind gleich und

frei — etwa so erzählt Friedrich Engels die Geschichte des Petrus Martyr nach.»¹²

Wenn das, was wir sehen, davon abhängt, wo wir stehen, dann müssen wir unseren theologischen Diskurs auf einen anderen historischen Wendepunkt verlegen. CONCILIUM muß die «Reflexion über die befreienden und belastenden Erinnerungen an die Vergangenheit der Kirche und der Welt» auf verschiedene Weise anstellen. Während das Christentum an der Schwelle zum dritten Jahrtausend steht, befindet sich die Welt an einem anderen Scheideweg. Astronautenverpflegung, Fernkopiergeräte und andere Mittel der Telekommunikation, globale ökologische Bewegungen, die Gefahr nuklearer und biologischer Unfälle und Kriege, Massentourismus, die Verschiebung ganzer Bevölkerungen wegen Krieg, Hunger, Armut und politischer oder religiöser Verfolgung haben unser Bewußtsein für die globale Interdependenz geschärft. Sie haben uns zu Nachbarn in einem «Weltdorf» gemacht. Entweder, dieses «Weltdorf» wird die «Großmutter-Gesellschaft» realisieren und ein weltweiter demokratischer Staatenbund werden, dessen Regierung von der Wohlfahrt aller seiner Bürger bestimmt wird. Oder es wird umkippen in eine straff kontrollierte und manipulierte, patriarchalische Diktatur, die alle wirtschaftlichen und kulturellen Ressourcen konzentrierte und den Händen einer Minderheit übergibt, und die Mehrheit zu einer permanent entmenschlichten Unterklasse erklärt. Oder die Welt wird überhaupt keine Zukunft haben.

Demokratische Bewegungen überall in der Welt kämpfen dafür, angesichts militärischer Diktaturen, Terrorismus, politischer Prozesse, Folter und Exekution die «Macht für das Volk» einzufordern. In ihrer Harvard-Commencement-Ansprache im Jahr 1989 forderte Premierministerin Benazir Bhutto von Pakistan — ihrerseits eine Überlebende politischer Unterdrückung — die Gründung eines Zusammenschlusses der Demokratischen Nationen zur «Bildung eines Konsenses über die mächtigste politische Idee in der heutigen Welt — das Recht der Menschen, ihre Regierung frei zu wählen», und «eine universale Werte-Demokratie zu fördern». Seine Mitglieder würden in der Förderung der Menschenrechte, der Rechtsgrundsätze und der rechtmäßigen Gerichtsbarkeit zusammenarbeiten. Solch ein Zusammenschluß könn-

te internationale Programme aufstellen zur Überwachung der Wahlen und zur Leistung wirtschaftlicher Beihilfe und moralischer Unterstützung schwacher, noch in der Entstehung begriffener Demokratien.

Den Platz der Arbeit von CONCILIUM und denen, die mit ihm zusammengeschlossen sind, an die Schwelle zur globalen *pólis* zu verlegen, heißt, ein vielen Stimmen offenes theologisches «Forum» zu fordern, das eine kritische «Regenbogentheologie»¹³ herausbilden kann. Solch eine «Regenbogen-Koalition» (Jesse Jackson) könnte damit beginnen, eine multikulturelle, multikirchliche und multireligiöse katholische Theologie darzulegen, die in den je speziellen Befreiungs- und Demokratisierungskämpfen überall in der Welt verwurzelt ist. Solch eine «Regenbogentheologie», die kulturelle und religiöse Besonderheit und Vielfältigkeit bejaht, muß als ihr «gemeinsames Ziel» die Verpflichtung gegenüber den Kämpfen aller Nicht-Personen¹⁴ für Würde, Freiheit und Wohlergehen, fordern. Sie kann so handeln, weil sie als Gemeinsames den Glauben an einen befreienden Gott¹⁵ hat, der «von allen Ihren (d.h. «der Weisheit» — Anm. d. Redaktion) Kindern recht bekommen hat (*edikaióthe*)» (Lk 7,35).

Obwohl sie das Beispiel westlicher demokratischer Institutionen anerkennt, erklärt Benazir Bhutto dennoch, daß in ihrem Land die Freiheitsliebe und die Menschenrechte «grundsätzlich aus dem streng egalitären Geist, der die islamischen Traditionen durchzieht, entstehen». Sie verweist auf sich selbst, Muslimin und Premierministerin von hundert Millionen Muslimen, als die lebendige Widerlegung des Arguments, daß Pakistan, weil es muslimisch ist, kein demokratisches Land sein könne.

Bhutto verteidigt nicht nur den Geist des Islams gegenüber konkurrierenden Interpretationen als demokratisch. Sie bejaht außerdem die Rolle der Religion im Befreiungskampf. Sie betont nachdrücklich: «Die islamische Religion und ihr streng demokratisches Ethos haben unserem demokratischen Kampf Inspiration und Beistand geschaffen — Glaube an die Richtigkeit unserer Sache, Glaube an die islamische Lehre, «daß Tyrannei nicht lang dauern kann.»» Das Kriterium für die Beurteilung, ob eine Religion demokratisch und befreiend ist, besteht in der praktischen Prüfung, ob sie die volle Partizipation und Führerschaft von Frauen erlaubt.

Indem ich ihr zuhörte, fragte ich mich, ob ich mit dem gleichen Vertrauen in die demokratische Ethik und den demokratischen Geist des römischen Katholizismus sprechen könnte, wie Benazir Bhutto vom Islam. Nicht nur, daß die römische Kirche bis vor kurzem die Monarchie als die «göttlich gefügte» Staatsform verteidigte. Ihre Führer bestehen noch heute darauf, daß die Kirche keine Demokratie ist. Ich brauche nicht das Unterbinden von Auseinandersetzungen, den Ausschluß loyaler Kritik oder die Verletzung grundlegender Bürgerrechte und religiöser Freiheiten aufzulisten, die wir in den letzten zehn Jahren etwa miterlebt haben. Gehorsam, Unterwerfung des Intellekts und des Willens, unkritische Loyalität gegenüber dem Papst und vor allem das Schweigen sind die patriarchalischen Tugenden, die von den «gewissenhaften» Theologen, Nonnen, Klerikern und Laien verlangt werden. Obwohl die ehrwürdigen Kirchenväter im Vatikan, anders als die chinesische Greisenherrschaft, nicht mehr die Macht der Internierung und Exekution haben, verfügen sie dennoch immer über die Macht, das Leben ihrer treuesten «Söhne und Töchter» zu zerstören, wenn diese wirtschaftlich, beruflich oder spirituell abhängig sind.

Mitglieder von CONCILIUM haben in diesem Kampf für die Umwandlung der patriarchalischen Kirche in die Kirche des Volks Gottes verschiedene theologische Analysen und Wunschvorstellungen artikuliert. In diesem Kampf für eine teilnehmende Kirche im Dienst der Armen und Benachteiligten sind einige von uns unter den prominentesten Opfern kirchlicher Repression gewesen. Dennoch scheint dieser Kampf für eine demokratischere und inklusivere Kirche oft als ein Machtkampf zwischen «Vätern und Söhnen» in einer Männerkirche geführt zu werden und nicht als ein Kampf für die Freiheit, eine demokratisch-ökumenische «Regenbogentheologie» und Praxis für die sich entwickelnde globale *pólis* visionär zu entwerfen und zu artikulieren.

Wenn man Premierministerin Bhuttos praktisches Kriterium akzeptiert, daß man die Fähigkeit einer Religion, eine demokratische Gesellschaft zu erhalten und zu unterstützen danach beurteilen könne, daß man beachtet, ob sie Frauen erlaubt, eine Führungsrolle zu spielen, dann muß solch eine «Regenbogentheologie» an der Schwelle zum «Weltdorf» in weiblich/femi-

nistischem Einklang geschaffen werden. Wie weit die katholische Theologie noch davon entfernt ist, kann beurteilt werden aufgrund des Ausschlusses der Frauen nicht nur von Entscheidungsfindung und sakramentaler Amtsgewalt, sondern auch von der Lehr«autorität»¹⁶ der Theologen.

Da die Kontrolle des öffentlichen Diskurses ein zentrales Element der Aufrechterhaltung von Autorität und Macht ist (Foucault), ist das Fehlen zentraler feministischer Fragen im öffentlichen theologischen Diskurs eine andere Form unserer kirchlichen Ausschließung. Sicher, viele theologische Institutionen lassen Frauen als Studentinnen und mache auch als Professorinnen zu, aber sie tun es nur, solange wir die androzentrischen Normen der Wissenschaft akzeptieren und die Grenzen patriarchalischer Lehre respektieren. Feministische Theologien bleiben eine «Frauenfrage», und betreffen als solche nicht die zentralen Fragen des theologischen Diskurses. Erlauben Sie mir, diesen Punkt zu illustrieren:

Als ich einmal in die Betrachtung der wunderbaren Mosaiken von Ravenna versunken war, war ich betroffen durch das Fehlen von Frauen in der Ikonographie der zwei Taufkapellen: Ihre Mitte ist beherrscht von einem entschieden männlich dargestellten Christus, der von den zwölf Aposteln (einer von ihnen ist Paulus) umgeben ist und darauf wartet, von Johannes getauft zu werden, und der Flußgott Jordan ist Zeuge. Als ich bemerkte, daß jemandem, der nicht mit der christlichen Ikonographie vertraut ist, sowohl die orthodoxe als auch die arianaische Taufkapelle den Eindruck vermitteln würde, sie seien ein Initiationsaltar für einen allmännlichen Kult, wurde diese Beobachtung als «nett» betrachtet. Einige gingen kommentarlos weg, offensichtlich verwirrt durch meine Ehrfurchtslosigkeit. Andere betonten, daß solch eine moralische Perspektive der Schönheit des künstlerischen Ausdrucks nicht Gerechtigkeit widerfahren lasse. Inspiriert von den Schaf-Ikonographien anderer Mosaiken versuchte ein Kollege, mich dazu zu überreden, eine «Theologie des Schafes» zu entwickeln, aufgrund ihres traditionellen Zusammenhangs mit den Laien und im Blick auf die ökologische Krise. Als ich meine Beobachtung einem anderen Kollegen mitteilte, antwortete er scharf: Die Vergangenheit ist Vergangenheit. Das kann man nicht ändern!

Es wäre nicht der Mühe wert, an diese Episode zu erinnern, wenn sie nicht typisch wäre. Feministische Wissenschaftlerinnen haben immer wieder festgestellt, daß man feministischen Fragen mit Schweigen, Trivialisierung, Verdrängung, Kooptierung oder historischem Positivismus begegnet¹⁷. Die nachmoderne feministische Theorie hat erforscht, wie westliches Gedankengut von privilegierten weißen Männern, die Rationalität als maskulin und daher die Frauen ausschließend definieren, formuliert wird¹⁸. Das ist der strukturelle Grund, warum akademische Einrichtungen Frauen nicht gestatten können, als forschende Subjekte¹⁹ oder Schöpferinnen von Theorien aus eigener Legitimation hervortreten oder nicht zulassen, daß feministische Fragen zum zentralen theoretischen Brennpunkt der akademischen Disziplinen werden. Unsere publizierten Arbeiten müssen im wissenschaftlichen Austausch zwischen den tonangebenden Leuten der Universität Randerscheinungen bleiben, wenn sie überhaupt erwähnt werden.

Ob und wie angesichts des überwältigend androzentrischen und patriarchalischen Charakters der westlichen Tradition, Kultur und Religion die christliche Theologie überhaupt eine «gefährliche Erinnerung» (J. B. Metz) und befreiende Vision «in Solidarität mit den historischen Verlierern» und theologischen Nicht-Subjekten, welche die Frauen sind, artikulieren kann, bleibt abzuwarten. Solange diese Frage nur eine «Frauen»-frage bleibt, wird sie von der androzentrischen theologischen Wissenschaft als theologische Nicht-Frage angesehen werden. Diese fundamentale Frage, welche die feministische theoretische, historische und theologische Arbeit vorwärtstreibt, wird weiterhin eine theologische «Nicht-Frage» bleiben, solange ihr struktureller und ideologischer Unterbau nicht verändert wird. Während manche feministische Wissenschaftlerinnen vertreten, daß wir unsere marginale Position in der Wissenschaft aufrechterhalten sollen, habe ich behauptet, daß eine kritische weiblich/feministische²⁰ Befreiungstheologie ihre Arbeit ins Zentrum der Kämpfe um eine Transformierung der patriarchalischen Institutionen hineinbringen muß²¹.

Insofern Theologie als eine intellektuelle und geistliche Disziplin — sei sie eine konservative, liberale, politische oder Befreiungstheologie — am patriarchalischen Paradigma von Kirche und

Wissenschaft teilhat, konstituiert sie einen wichtigen Ort des Kampfes für den feministisch/weiblichen Diskurs. Bibelinterpretationen und kanonische Texte sind eher ein Sitz konkurrierender Argumente und Auseinandersetzungen²² als das Gebiet der Fakten, die von der Geschichtswissenschaft ans Licht gebracht worden sind — Steinbrüche, aus denen Beweistexte für systematische Theologen geholt werden, oder Verkaufsautomaten für spirituelle Konsumgüter. Statt sich dem historischen Positivismus der Fakten oder dem theologischen Positivismus einer «vorausgesetzten» Offenbarung zu unterwerfen, muß die Bibelinterpretation eine kritische Interpretation mit befreiendem Impetus werden. Als solche muß sie den rhetorischen Charakter der konkurrierenden theologischen Argumente und kirchlichen Interessen, die den biblischen Texten und ihren späteren Interpretationen eingeschrieben sind, offenlegen, um sie im Sinne des Befreiungskampfes zu beurteilen.

III.

«Als eine durch und durch karibische Frau oder ein vollkommen karibischer Mann zu schreiben, verlangt von uns schließlich, unsere afrikanische Vergangenheit nachzuzeichnen, sie als unsere eigene zurückzufordern, und ebenso unser Thema: eine Geschichte, die im Meer versunken ist oder als Pottasche verstreut wurde in den Zuckerrohrfeldern oder im Busch verschwunden oder gefangen ist in einem Klassensystem, das für seine Rigidität und absolute Abhängigkeit vom gesellschaftlichen Rassen- und Klassensystem berüchtigt ist. Eine Vergangenheit, von der unsere Erinnerung nichts weiß, ... bedeutet, daß die Vergegenwärtigung unseres Wissens immer mangelhaft bleiben wird. Ich glaube, das bedeutet auch, daß wir die uns von den Unterdrückern anerzogenen Schemata umkehren, seine Sprache unterminieren, seinen Stil kooptieren und gemäß unseren Absichten verändern müssen.»²³

Prüft man die exegetische Literatur zu Gal 3,28²⁴, so erkennt man zwei scheinbar unterschiedliche Interpretationsverfahren: ein theologisches und ein anderes historisch-kritisches. Eine genauere Untersuchung zeigt jedoch, daß das zweite trotz seiner historisch-kritischen Hal-

tung ebenso wie das erste an einer theologischen Befangenheit leidet.

Denen gegenüber, die Gal 3,28 als *magna charta* und autoritativen Beweistext für Gleichheit, Emanzipation und Befreiung beanspruchen, hat die traditionelle Exegese darauf bestanden, daß der Text in einem religiösen, nicht aber sozialen oder kirchlichen Sinn verstanden werden muß: Paulus lehrt, daß vor Gott alle gleich sind und daß Einssein und Gleichheit nur die Seele betreffen. Demnach spräche Gal 3,28 von einer eschatologischen Gleichheit, d.h. wir werden im Himmel oder im Eschaton gleich sein. Oder es wird behauptet: Die spirituellen interpersonalen Beziehungen zwischen den Christen haben sich geändert, aber die Rollen- und Statusunterschiede bleiben. Einige Wissenschaftler behaupten sogar, daß Gal 3,28 zwar von gleicher Mitgliedschaft, nicht aber von gleicher Führungsrolle in der Kirche spreche.

Weitverbreitet in populären und wissenschaftlichen Werken ist die Interpretation, welche die dogmatischen Kategorien «Schöpfungsordnung» und «Erlösungsordnung» verwendet, obwohl sich keiner dieser Ausdrücke im Neuen Testament finden läßt²⁵. Während manche Traditionalisten behaupten, daß Frauen eine andere Rolle als Männer *sowohl* in der Schöpfungsordnung *als auch* in der Erlösungsordnung einnehmen, vertreten andere die Überzeugung, daß vor Gott alle gleich sind. In der Taufe haben alle die Gaben des Geistes empfangen und damit einen gleichen Stand vor Gott, doch dieser Stand betrifft nicht ihren Rang in der Gesellschaft oder Kirche.

In seiner Rezension der Sekundärliteratur zu Gal 3,28 hat Hans Dieter Betz, der in keiner Weise einer befreiungstheologischen Tendenz verdächtigt werden kann, festgestellt, daß die Kommentare zum Galaterbrief «übereinstimmend bestritten haben, daß Paulus' Aussagen politische Implikationen haben». Seiner Ansicht nach sind die Wissenschaftler darauf eingestellt, das Gegenteil dessen festzustellen, was Paulus tatsächlich sagt, um eine rein «religiöse» Interpretation zu bewahren. Auf diese Weise können sie die Wirklichkeit einer Gleichheit *coram deo* betonen, und außerdem «leugnen, daß daraus irgendwelche Schlüsse in bezug auf das kirchliche Amt (!) und das politische System gezogen werden können»²⁶. Während dieses «rein religiöse Argument» im letzten Jahrhundert oft gegen die Skla-

venbefreiung gerichtet wurde, wird es in diesem Jahrhundert besonders gegen die Ordination von Frauen verwendet.

Historisch-kritische Interpretationen haben sich auf den formkritischen Konsens geeinigt, daß Gal 3,26–28 vorpaulinisches Traditionsmaterial mit der Taufe verbindet. Das Kernstück dieser Tradition erscheint in Gal 3,28 abc und besteht aus drei parallelen Aussagen: «Es gibt nicht mehr Juden und Griechen. Es gibt nicht mehr Sklaven und Freie. Es gibt nicht mehr Mann *und* Frau.» Solch eine Unterscheidung zwischen der vorpaulinischen Tradition und dem Pauluszitat oder seiner Neuformulierung in Gal 3,28 und 1 Kor 12,13 (und Kol 3,10–11) ermöglicht Wissenschaftlern, theologische Korrekturen der Tradition durch Paulus zu erklären. Dennoch stimmen die Exegeten nicht darin überein, ob Paulus eine «Taufformel», einen «Taufmakarismus», ein «Herrenwort» (V. 28c) zitiert, oder sich einfach auf einen traditionellen Tauftopos bezieht. Sie divergieren außerdem in ihren Auffassungen über den Umfang des Traditionsmaterials und darüber, wie man seine Übertragung herleiten kann.

Die *crux interpretationis* ist die Aussage in V. 28c: «nicht mehr Mann und Frau», da deren Formulierung von den ersten beiden abweicht. Diese formkritische Verschiedenheit führt zu konkurrierenden historischen Rekonstruktionen und theologischen Interpretationen. Jede Exegetin und jeder Exeget stellt Argumente auf, warum ihre/seine Interpretation die einzig gültige ist und warum alle anderen fehlerhaft sind. Es sollte mittlerweile offensichtlich sein, daß ich nicht daran interessiert bin, mit allen nur möglichen Beweismitteln zu zeigen, warum meine eigene Interpretation die einzig triftige historische Interpretation ist, weil das die Vieldeutigkeit der Texte unterschlagen würde. Ich möchte vielmehr die theologischen Konsequenzen jedes Interpretationsverfahrens für die Befreiungskämpfe der Frauen untersuchen. Der theologisch interessanteste Punkt jeder historisch-kritischen Interpretation von Gal 3,28 ist, wie man einen Sinn in die Schlusssatzung in V. 28c bringt.

IV.

«Wir haben gesehen, was Worte vermögen. Sie können heilen. Sie können zerstören. Sie können Speere sein. Sie können Gebete sein. Worte kön-

nen Welten erschaffen, sie zerstören, sie vernichten . . . Worte können manchmal, aus Gnade, die Qualität von Taten erreichen.»²⁷

Gal 3,28c — darin herrscht allgemeine Übereinstimmung — schafft nicht nur die gesellschaftlichen Rollen ab, sondern erklärt, daß es keine biologischen Geschlechterunterschiede zwischen männlich und weiblich gibt. Der Text spricht von einer anthropologischen Vereinheitlichung, nicht aber von gesellschaftlicher Gleichheit. Diese Mißdeutung des Textes im Sinne eines biologischen Positivismus führt zur Entwicklung dreier Interpretationsstrategien:

Die *erste* anerkennt, daß die Tauftradition von Gal 3,28 von dem glühenden Glauben spricht, daß unter Christen durch die Taufe die Statusunterschiede zwischen Juden und Griechen, Sklaven und Freien und Frauen und Männern überwunden sind. Paulus und dann wieder die *Haustafel-Texte* der nachpaulinischen Literatur versuchen diese illusionäre Phantasie einer realisierten Eschatologie zu korrigieren. Setzt man Gal 3,28 zu Paulus' Aussagen zu Ehe, Frauen und Sklaven in 1 Kor und mit der Haustafel-Tradition auf dialektische Weise in bezug, so diskreditiert diese Interpretation Gal 3,28 durch die Behauptung, seine Vision habe zu gesellschaftlichen Exzessen bei Sklaven und Frauen geführt. Die spirituellen Enthusiasten glaubten wahrscheinlich, daß das Eschaton schon gekommen sei, und daß daher alle geschlechtlichen und gesellschaftlichen Unterschiede abgeschafft seien. Dieser erste Interpretationsansatz setzt die sich in Gal 3,28 ausdrückende Befreiungs- und Gleichheitserfahrung als «prägnostisch» herab, als leibfeindlichen Enthusiasmus. In theologischer Hinsicht legitimiert er das patriarchalische Ethos, das sich in den Haustafel-Texten ausdrückt.

Der *zweite* Ansatz ist ein «anthropologischer». Er räumt ein, daß Gal 3,28ab meinen könnte, daß die religiösen, kulturellen und gesellschaftlichen Grenzen zwischen Juden und Griechen und Sklaven und Freien in der christlichen Gemeinschaft abgeschafft seien, da in der Antike solche utopischen Träume wirkmächtig waren. Dennoch, so fährt die Interpretation fort, ist eine solche gesellschaftliche Interpretation in Blick auf V.28c nicht möglich, da die utopische Tradition der Antike nicht die völlige Abschaffung der gesellschaftlichen Geschlechterunterschiede anstreben konnte. Daher wird der Text

am besten als utopische Androgynie, und nicht als soziopolitische Emanzipation verstanden. Jüdische, griechisch-römische und später besonders christliche gnostische Schriften bezeugen im Glauben, daß das ursprüngliche Sein hermaphroditisch (männlich und weiblich) oder androgyn (männlich/weiblich) war.

Wenn im Hintergrund von V.28c der Christus-Anthropos-Mythos steht, dann behauptet der Text, daß die Taufe auf Christus eine neue androgyn Natur der Erlösten bewirkt hat. Das bedeutete «eine metaphysische Beseitigung der biologischen Geschlechtsunterschiede.» Die «Wiedervereinigungssprache» von Gal 3,28abc hat ihren *Sitz im Leben* im Taufritus. Es handelt sich um eine «performative Äußerung» und feierliche Erklärung. Verstärkt durch dramatische Geste und Ritual hat sie die Kraft, das symbolische Universum zu gestalten, durch welches sich die Gruppe der frühen Christen von der sie umgebenden «Welt» abgrenzte. Gegenüber solch einem «sektiererischen Bewußtsein», das in einer utopischen Phantasie und «metaphysischer Rebellion» wurzelt, insistiert Paulus auf dem eschatologischen «Noch nicht» und auf den *Symbolen* der gegenwärtigen, davon zu unterscheidenden Ordnung. «Frauen bleiben Frauen, und Männer bleiben Männer und kleiden sich dementsprechend.»²⁸

Die neueste Variation dieser «androgynen» Interpretation behauptet, daß Paulus die Tradition von Gal 3,28 überarbeitet habe, sowohl durch eine Veränderung des V.28c von «nicht Mann *oder* Frau» zu «nicht Mann *und* Frau», als auch durch sein eigenes Hinzufügen der Wortgruppen «nicht mehr Juden und Griechen, nicht mehr Sklaven und Freie». Gal 3,28c repräsentiert ein traditionelles «Herrenwort», das nur in späteren gnostischen Texten vorkommt, aber eine weitverbreitete, mündliche Tradition in bestimmten Teilen der jungen Kirche hat. Seine Bedeutung liegt in der platonischen Philosophie begründet, vermittelt vielleicht durch Philo und Apollos. Es unterstellt, daß die Umkehr zur «ursprünglichen Vollkommenheit» den «entkörperlichten, geschlechtslosen Zustand» zur Folge hat. Es war eine Umkehr zum Gottesbild, das im wesentlichen männlich aussah. Paulus dann lehnt die *anthropologische* Vereinheitlichungstheologie der Herrenwort-Tradition ab und besteht auf einer *sozialen* Gleichheit: «Der Initiierte muß auf Christus bauen. Nicht den Körper verneinen.

Taufe ist kein geheimnisvoller Ritus, der dem Initiierten die Vereinigung mit Gott oder das himmlische Syzygium garantiert, sondern ein Symbol der sozialen Einheit in Christus. Die Kirche ist die neue Schöpfung, in der entfremdete soziale Gruppen — Juden/Griechen, Sklaven/Freie, Männer/Frauen — vereint werden.»²⁸

Kurz, was auch immer für historische Rekonstruktionen und Interpretationsstrategien gewählt werden, sind alle drei «anthropologischen» Interpretationen entschlossen, Paulus' Theologie als richtig zu beweisen. Das geschieht, indem sie dualistische Systematisierungen gebrauchen: entweder Häresie-Orthodoxie oder Illusion-Realität oder verwirklichte Eschatologie-Schöpfungsordnung. Deshalb lesen sie Gal 3,28c im Sinne eines *biologischen* Geschlechtsunterschiedes und nicht als *soziale* Geschlechterunterscheidung. Überdies nehmen diese Interpretationen die androzentrische Sprache für bare Münze. Sie hinterfragen nie, ob nicht nur das dritte Wortpaar von Gal 3,28, sondern auch die anderen zwei Wortpaare Juden/Griechen, Sklaven/Freie von Männern *und* Frauen sprechen. Daher können sie kein Interpretationsmodell entwickeln, das die historischen «Verlierer» sichtbar werden läßt, für die Taufe und *ekklesia* eine *andere* soziopolitische Gemeinschaft bedeuteten, eine Versammlung Gleicher kraft des Heiligen Geistes.

Der *dritte* Ansatz, den ich in meinem eigenen Werk³⁰ entwickelt habe, beginnt mit der linguistischen Unterscheidung zwischen den ersten zwei «nicht ... nicht»- und der letzten «nicht ... und»-Aussage von Gal 3,28. Sie erkennt, daß sich Gal 3,28c auf Gen 1,27 bezieht, den die jüdische Exegese nicht primär als einen Text verstand, der eine uranfängliche Androgynie konnotierte, sondern allgemein im Licht von Gen 2 und 3 sah, wonach er sich auf die patriarchalische Ehe, Familie und Zeugung bezieht. V.28c wird daher am besten mit «nicht Ehemann und Ehefrau» übersetzt. Das Judentum und die griechisch-römische Antike waren der Ansicht, daß Ehe und Zeugung bürgerlich-religiöse Pflichten sind, da die Familie Fundament und Kernstück sowohl des Staates wie auch der Religion ist. Gegen die gesellschaftliche Norm, die heute noch lebendig ist, behauptet Gal 3,28c, daß die Institution der Ehe nicht mehr konstitutiv für die *ekklesia*, die demokratische Versammlung freier

Bürger, ist. Der jüdische Gelehrte Raphael Loewe hat scharfsichtig die Implikationen solcher Interpretation herausgestellt: «Die soziologische Basis, auf der das Christentum ruht, ist nicht die Verwandtschaft — wie im Fall des Judentums —, sondern Gemeinschaft (sic) — Gemeinschaft in Christus. Solche Gemeinschaft kann Verwandtschaft als potentielle Verbindung anerkennen, kann sie gleichgültig betrachten ... oder kann sie ablehnen ... Welche Position auch immer es einnimmt — die familiären Bande sind für das Christentum letzten Endes entbehrlich.»³¹

Dieses afamiliäre Ethos von Gal 3,28 erklärt nicht nur, daß religiös-kulturelle Statusdifferenzen und die ausbeuterische, entmenschlichende Beziehung zwischen Herr und Sklave nicht die Beziehungen innerhalb der christlichen Gemeinschaft definieren. Es verkündet außerdem, daß die Ordnung des patriarchalischen Haushalts dafür nicht konstitutiv ist. Der Text wiederholt anhand verschiedener sozialer Kategorien, daß innerhalb der christlichen Gemeinschaft keine Herrschaftsstrukturen und sozial-religiöse Eliteprivilegien für Männer bestehen. Dadurch, daß der Text die religiösen und sozialen Vorrechte sowohl jüdischer Männer als auch der Herren und Ehemänner negiert, verleiht er den Ehefrauen, jüdischen Frauen, Heiden und Sklavinnen und Sklaven einen neuen Status, Gleichheit und die Freiheit kirchlicher Mitgliedschaft.

Gal 3,28 wird daher am besten als eine komunal-kirchliche Selbstdefinition und nicht als anthropologische Äußerung über den einzelnen Christen verstanden. Diese dritte Interpretation will nicht Paulus verteidigen, indem sie die historischen und theologischen Opfer verantwortlich macht. Auch löscht sie nicht in unserem Bewußtsein das Wissen, daß Juden, Griechen, Sklaven und Freie auch gleichzeitig Frauen waren. Sie kann die Nicht-Personen sichtbar machen, weil sie erkennt, daß Geschlechterbeziehungen gesellschaftlich konstruiert sind und nicht biologisch oder göttlich verordnet.

Wie auch immer, man kann die volle Bedeutung solcher Auslegung nur verstehen, wenn man Gal 3,28 nicht als eine klimaktische Äußerung paulinischer Theologie versteht, als einen Beweistext für den «Egalitarismus» des frühen Christentums oder «Fenster», das einen Ausblick auf die frühchristliche Wirklichkeit eröffnete. Nur wenn man Gal 3,28 in den Kontext ei-

nes historischen Modells des sozio-politischen Kampfes stellt, offenbart sich seine historische und theologische Bedeutung.

Eine feministische Hermeneutik und ein feministisches Modell historischer Rekonstruktion versuchen, unser geschichtliches und theologisches Selbstverständnis neuzuformen³². Sie können so vorgehen, indem sie z. B. androzentrische Texte und Interpretationen, die Frauen und andere Nicht-Personen an den Rand schieben oder ganz zum Schweigen bringen, deplazieren, aus dem gewohnten Zusammenhang rücken. Androzentrische Sprache und patriarchalische Texte setzen die historische Gegenwart und Wirksamkeit der Frauen voraus, artikulieren sie aber gewöhnlich nicht. Die Dokumente der historischen Sieger marginalisieren, trivialisieren und eliminieren die als vom Durchschnitt abweichend bezeichneten historischen Kämpfe der untergeordneten «Anderen», die sich geweigert haben, von der hegemonistisch-patriarchalischen Politik der Ungleichheit und Entmenschlichung bestimmt zu werden.

Wenn androzentrische Texte und patriarchalische Berichte die Randstellung und Abwesenheit der «Nicht-Personen» in unseren historischen und theologischen Dokumenten bewirken, dann kann man diese Quellen nicht als glaubwürdige Spiegelbilder der Wirklichkeit nehmen. Vielmehr müssen sie als komplexe ideologische Konstruktionen dekodiert werden. Die Spannungen, Sprünge, Widersprüche, Vorschriften, Argumente und symbolischen Projektionen, die den androzentrischen Quellentexten eingeschrieben sind, erlauben uns, die Berichte der historischen Sieger gegen ihren linguistischen und ideologischen Strich zu lesen.

V.

«Ich bin eine schwarze Frau, die in einer Welt schreibt, welche menschlich als zunächst einmal weiß und männlich definiert. Alles, was ich tue, inklusive überleben, ist politisch.»³³

Die Kontextualisierung unserer Interpretationen in historische und gegenwärtige Erfahrungen des Kampfes befähigt uns, ihr «Schweigen» zu lesen, die «weißen Flecken» im Text zu füllen und die rhetorischen Strategien hegemonistischer Texte und Interpretationen aufzudecken³⁴. Als rhetorische Texte konstruieren an-

drozentrische Bibeltex-te eine Welt, in der diejenigen, deren Argumente sie bekämpfen, entweder die «von der Norm abweichenden anderen» werden, oder garnicht mehr gehört werden. Außerdem waren in den frühchristlichen Bewegungen freigebo-rene Frauen ebenso wie Sklaven und Sklavinnen vertreten — nicht nur als Opfer, sondern auch als historisch Handelnde und theologische Gesprächspartner.

Meine eigene Arbeit hat versucht, solch ein historisch und theologisch rekonstruktives Modell als politisches Modell zu entwickeln³⁵. Das habe ich getan, indem ich die Widersprüche zwischen der Erfahrung patriarchalischer sozial-politisch-religiöser Schichtung auf der einen Seite und der Erfahrung und Vision demokratischer Strukturen und Wohlfart für alle auf der anderen Seite untersucht habe. Ebenso wie andere Texte des Neuen Testaments zeigt auch Gal 3,28, daß solche sozial-politisch-religiösen Spannungen und Konflikte existieren. Sie entstehen zwischen der christlichen *Hauskirche*, die keine patriarchalischen Haustafelschichtungen zuläßt, und ihrem beherrschenden gesellschaftlich-patriarchalischen Kontext. Dieser Konflikt zwischen der frühchristlichen Bewegung und der herrschenden Gesellschaft wurde außerdem bald zu einem Konflikt zwischen den Strukturen und Theologen der *ekklesia* und denen des Haustafelmodells der Kirche³⁶.

Dieser politische Widerspruch kann als heuristisches Modell für die Rekonstruktion der rhetorischen Situation des Kampfes in den frühchristlichen Bewegungen dienen. In einem derartigen Modell enthüllen verschiedene Texte — so z. B. Texte über die Führungsrolle von Frauen — das Leben und die Organisation der frühchristlichen Gemeinden; Gal 3,28, Paulus' Äußerungen in 1 Kor und an anderen Stellen, die Liste der Grüße in Röm 16, die Haustafel-Tradition und ihre kirchliche Adaption in den Pastoralbriefen, Ignatius oder 1 Klemens — all diese Texte können als ein fortlaufend rhetorisches Argument miteinander in Wechselbeziehung gesetzt werden.

Eine solche Verschiebung der Texte aus ihrem androzentrischen Kontext heraus ermöglicht es einem, neu an sie zu erinnern im Sinne eines Konfliktes, der die patriarchalische Politik des Andersseins und der Unterwerfung erzeugt hat. Sie erlaubt auch, die Erinnerung als einen historisch-gesellschaftlichen «Subtext» vorpaulini-

scher, paulinischer und nachpaulinischer Christenheit in seinen politischen, gesellschaftlichen, kulturell und religiös historischen Kontexten zu rekonstruieren. Ein solches rhetorisch-politisches Rekonstruktionsmodell hilft einem also, die kulturellen Abhängigkeiten und Konsequenzen dieser frühchristlichen Debatte, die immer wieder in unseren Texten des Neuen Testaments auftaucht, zu erkennen.

Die frühchristlichen Schriften sind weder die erste geschichtliche Instanz, wo wir solch einen Widerspruch und Streit ausmachen können, noch sind sie die letzten dieser Texte³⁷. Der Widerspruch zwischen der demokratischen Erfahrung und Vision von Gesellschaft und Religion einerseits und derjenigen patriarchalischer Strukturen von Ausbeutung und Herrschaft andererseits hat die klassischen Philosophien, besonders die Platons und Aristoteles³⁸, christliche Theologien vom Neuen Testament bis hin zu Augustinus, Thomas, den Reformatoren, Kierkegaard, Schleiermacher und bis in unsere heutige Zeit hinein geprägt. Er hat außerdem die Art und Weise bestimmt, wie die Aufklärung ihr Verständnis von Vernunft und akademischen Disziplinen artikuliert hat³⁹. Diese hegemonistischen Philosophien und Theologien sind explizit oder implizit Argumente für die Macht der männlichen Elite als historische, kulturelle und religiöse Subjekte. Indem sie die Natur, die Vernunft oder den göttlichen Willen beschwören, schaffen sie dadurch Argumente für die Ausschließung aller untergeordneten und unterjochten Anderen als «Nicht-Personen» von entscheidungsfähiger und -mündiger Bürgerschaft.

Gal 3,28 im Zusammenhang mit einem Modell der Rekonstruktion des sozial-politisch-religiösen Kampfes statt in dem von «Orthodoxie-Häresie» oder «Schöpfungsordnung-Erlösungsordnung» zu lesen, ermöglicht uns, unsere eigenen Kämpfe historisch in einen Kontext zu stellen. Es befähigt uns, die frühchristliche Geschichte und Theologie als Erinnerung und Vision für die Gegenwart zu rekonstruieren. Es verhilft uns außerdem zu einem Verständnis, warum der Status aller Frauen — nicht nur der privilegierten Frauen — zum praktischen Beurteilungskriterium werden muß, ob eine Religion demokratische Strukturen und Visionen tragen kann.

Kurz, ein solches Rekonstruktionsmodell kann uns die geschichtlichen «Verlierer», die der

androzentrische Text ausschließt, an den Rand schiebt oder zentral herabsetzt, als die theologischen Gesprächspartner und historischen Subjekte vergegenwärtigen. Seine *Hermeneutik der Erinnerung* arbeitet nicht innerhalb der Zwänge altertümlicher empirisch-sachlicher oder wissenschaftlich konstruktivistisch-wertneutraler Paradigmen historischer Untersuchungen. Vielmehr situiert es sich explizit innerhalb des rhetorisch-emanzipatorischen Paradigmas der Geschichtsschreibung. Es verfährt deshalb so, weil nur dieses Paradigma theoretisch erkennen kann, daß Historiker die Vergangenheit im Interesse der Gegenwart und Zukunft rekonstruieren.

Unsere Suche nach der Erinnerung und unseren Wurzeln ist weder antiquiert noch nostalgisch, sondern politisch, weil Rekonstruktionen der vergangenen Wirklichkeit unser gegenwärtiges historisches Bewußtsein prägen. Außerdem ist die emanzipatorische Rekonstruktion unserer kulturellen und religiösen Vergangenheit keine fiktive Schöpfung aus dem Nichts heraus. Sie ist eher ein geschultes Argument für die Notwendigkeit eines anderen historischen Bewußtseins und Vorstellungsvermögens. Sie kann eine theologische Darlegung christlicher Identität als eine multikulturelle, multikirchliche und multireligiöse Identität hervorbringen. Um kosmopolitisch, demokratisch und katholisch zu sein, muß diese Identität individuell, heterogen, vorläufig und der Destabilisierung, Abtrünnigkeit und Neuschöpfung in den verschiedenen Befreiungskämpfen ausgesetzt bleiben.

Wie auch immer, eine *Hermeneutik kritisch-theologischer Beurteilung* muß mit einer derartigen *Hermeneutik der Erinnerung* Hand in Hand gehen, weil die Christen solche Texte wie Gal 3,28 nicht als *memoria* leben, sondern sie als autoritative Schrift verkünden. Feministen lehnen das Projekt der Rekonstruktion mit Recht als eine weitere Form christlicher Apologetik⁴⁰ ab, wenn es nicht von einer kritischen theologischen Be- und Auswertung androzentrischer Bibeltexte ergänzt wird.

Ohne Frage ist der Brief an die Galater ein androzentrischer paulinischer Text, der eine religiöse Geschichte und Welt entwirft, in denen Frauen fehlen. Er wurde formuliert, um zwischen der Gruppe der Christen und der jüdischen Muttergemeinde eine Grenze zu ziehen. Seine Verkündigung der Gleichheit und des Einsseins in

Christus ist als kulturelle und religiöse Gleichheit verstanden worden. Die Gleichheits-Theologie hat die Art hegemonistischer Einheits-Identität der Christen geschaffen, die der Katholizität nicht erlaubt, sich als eine kulturelle, kirchliche und religiöse Pluriformität und Heterogenität darzustellen. Dem Bild Gottes oder Christi zu entsprechen, eine christliche Identität zu erlangen, hat im Horizont der griechischen Philosophie, der Theologie des Römischen Imperiums und der Aufklärung, die Vernunft und menschliche Subjektivität als die Identität der privilegierten Männer betrachtet — unter Ausschluß aller Frauen und der Männer kolonialisierter Rassen und Kulturen —, bedeutet «männlich zu werden».

Ob eine solche feministische Auslegung von Gal 3–5 im Sinne der patriarchalischen «Politik

der Andersartigkeit» gerechtfertigt ist, muß in einem kritischen Interpretationsprozeß untersucht werden⁴¹. Diese Frage kann erst nach einer sorgfältigen Lektüre und theologischen Bewertung der androzentrischen Sprache und Theologie von Gal 3–5 im Kontext der weltweiten Kämpfe für Frieden und Wohlergehen entschieden werden. Ich möchte daher vorschlagen, daß dieser Beitrag als eine Einladung für den Kongressdiskurs verstanden wird, um einen derartigen kritisch-feministischen, theologischen Prozeß theologischer Bewertung fortzuführen. Wenn ich hier ohne abschließende Überlegungen ende, so deshalb, weil ich mich weigere, Antworten auf feministische Fragen zu geben, die immer noch in den Zentren patriarchalischer Theologie und Kirche gestellt werden müssen.

¹ Iris Zavala-Martines, *En la Lucha. The Economic and Socioemotional Struggles of Puerto Rican Women*, in: Lenora Fulani (Hg.), *The Psychopathology of Everyday Racism & Sexism* (Harrington Park Press, New York 1988) 3f.

² Vgl. R. Morgan, *Sisterhood is Global. The International Women's Movement Anthology* (Anchor Books, Garden City 1984); Fabella/Oduoye (Hgg.), *With Passion and Compassion. Third World Women Doing Theology* (Orbis, Maryknoll 1988); D. Eck / Devaki Jain (Hgg.), *Speaking of Faith. Global Perspectives on Women, Religion & Social Change* (New Society Publishers, Philadelphia 1987).

³ Aus: *The Song of Questions*, in: *A Women's Passover Haggadah*, geschrieben von E.M. Broner und Naomi Nimrod.

⁴ Siehe mein Buch: *Bread not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (Beacon Press, Boston 1985), meinen Artikel: *A Feminist Critical Interpretation for Liberation: Martha and Mary: Lk 10,38–42*, in: *Religion and Intellectual Life* III/2 (1986) 21–36 und seine Besprechung in H. Waetjen (Hg.), *Protocoll of the 53rd Colloquy: April 10, 1986* (Center for Hermeneutical Studies, Berkeley 1987).

⁵ Cannon/Schüssler Fiorenza (Hgg.), *Interpretation For Liberation* (Scholars Press, Semeia/Atlanta 1989).

⁶ Ich verstehe den Begriff *Patriarchat* weder im Sinne von Sexismus und Geschlechterdualismus noch benutze ich ihn als nicht definiertes Etikett. Vielmehr übersetze ich den Begriff im «engeren Sinn» als «Vater-Recht und Vater-Macht». Ich verstehe ihn als eine komplex organische Interstruktur von Sexismus, Rassismus, Klassendenken und kulturell-religiösem Imperialismus, die die westliche «Politik des Andersseins» geschaffen hat. Obwohl sich das Patriarchat im Laufe der Geschichte angepaßt hat, ist seine aristotelische Formulierung bis heute wirksam. Für eine Übersicht über die Terminologie siehe V. Beechey, *On Patriarchy*, in: *Feminist Review* 3 (1979) 66–82; G. Lerner, *The Creation of Patriarchy* (Oxford University Press, New York 1986) 231–241.

⁷ Im Unterschied zu politischen und Befreiungstheologien besteht eine kritisch-feministische Theologie darauf, daß Frauen nicht nur als Opfer der oder Kollaborateure an ihrer Unterdrückung verstanden werden können. «Solidari-

tät mit den Opfern» genügt nicht. Das Selbstverständnis der Frauen als historische und theologische Subjekte ist entscheidend für eine feministisch-theologische Rekonstruktion.

⁸ Für eine ausgezeichnete Untersuchung dieses Symbols in verschiedenen Theologien siehe das Heft zum Thema: «Exodus, ein Paradigma mit bleibender Wirkung»: *CONCILIUM* 23 (1987/1). Zur feministischen Kritik dieses Symbols siehe C.P. Christ, *Laughter of Aphrodite. Reflections on a Journey to the Goddess* (Harper & Row, New York 1987).

⁹ Joan Kelly, *Women, History, and Theory* (University Press, Chicago 1984) 19.

¹⁰ Wie zitiert bei Pat Windsor im *National Catholic Reporter*, 30. Juni 1989, 4.

¹¹ Chai Ling organisierte den Hungerstreik und übernahm zuerst die Führung auf dem Tien-an-men-Platz statt aus dem Land zu fliehen, obwohl sie überzeugt war, daß sich ein fürchterliches Blutvergießen ereignen würde. Vgl. den Koppel Report, der von ABC am Dienstag, 19. Juni 1989 gesendet wurde.

¹² Paula Gunn Allen, *Who is Your Mother? Red Roots of White Feminism*, in: *Multicultural Literacy* (Graymor Press, St. Paul 1988) 18f.

¹³ Zum Ursprung solch einer Formulierung siehe das Heft zum Thema «Verschiedene Theologien, gemeinsame Verantwortung: Babel oder Pfingsten?»: *CONCILIUM* 20 (1984/1).

¹⁴ Für diesen Ausdruck vgl. Gustavo Gutiérrez, *Die historische Macht der Armen* (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984). Er hat den Vorteil, daß er die linguistische Spaltung zwischen «Frauen» und «den Armen, Schwarzen, Asiaten usw.» überwindet, denn diese linguistische Konvention insinuiert, daß Frauen nicht notwendig schwarz oder arm usw. sind, ebensowenig wie die Schwarzen, Armen, afrikanischen und asiatischen Menschen gleichzeitig Frauen sind. Siehe auch E.V. Speman, *Inessential Woman. Problems of Exclusion in Feminist Thought* (Beacon Press, Boston 1988).

¹⁵ Vgl. Sharon Welch, *Communities of Resistance and Solidarity* (Orbis Press, Maryknoll 1985) 7: «... der Bezugspunkt im Ausdruck «befreiender Gott» ist in erster Linie

nicht Gott, sondern Befreiung. Das heißt, die Sprache ist hier richtig, nicht weil sie mit etwas in der göttlichen Natur korrespondiert, sondern weil sie zu aktueller Befreiung in der Geschichte führt. Die Wahrheit der Gott-Sprache und aller theologischen Ansprüche wird . . . an der Erfüllung ihrer Ansprüche in der Geschichte gemessen . . .».

¹⁶ K. B. Jones, «On Authority: Or, Why Women are Not Entitled to Speak,» in: Diamond/Quinby (Hgg.) *Feminism & Foucault. Reflections on Resistance* (Northeastern University Press, Boston 1988) 119–133.

¹⁷ Vgl. z. B. A. March, «Female Invisibility in Androcentric Sociological Theory», in: *Insurgent Sociologist* 11/2 (1982) 99–107; B. Thiele, *Vanishing Acts in Social and Political Thought: Tricks of the Trade*, in: Patemann/Gross, *Feminist Challenges. Social and Political Theory* (Northeastern University Press, Boston 1987) 30–43 und R. Baidotti, «Ethics Revisited: Women and/in Philosophy» aaO., 44–60.

¹⁸ Vgl. G. Lloyd, *The Man of Reason. «Male» and «Female» in Western Philosophy* (University Press, Minneapolis 1984).

¹⁹ Zur Diskussion von «Frauen als Subjekte» vgl. L. Alcoff, «Cultural Feminism Versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory», in: *Sign* 13 (1988) 405–436; S. Harding, *Rethinking Modernism: Minority vs. Majority Theories*, in: *Cultural Critique* 7 (1987) 187–206.

²⁰ Für diesen Ausdruck «weiblich» (d. h. «womanist») siehe K. G. Cannon, *Black Womanist Ethics* (Scholars Press, Atlanta 1988) und die in Kürze erscheinende Besprechung im *Journal of Feminist Studies*.

²¹ Siehe z. B. meine Präsidiumsrede vor der «Society of Biblical Literature»: «The Ethics of Biblical Interpretation: Decentering Biblical Scholarship», in: *Journal of Biblical Literature* 107 (1988) und meine Rede vor der Convocation der Harvard Divinity School von 1988, die in Kürze in der «Harvard Theological Review» erscheinen wird.

²² Siehe meinen Mowinckel-Vortrag «Biblical Interpretation and Critical Commitment», in: *Studia Theologica* 43 (1989) 5–18.

²³ Michelle Cliff, *A Journey into Speech*, in: R. Simonson & S. Walker (Hgg.), *Multicultural Literacy*, 59.

²⁴ Für ausführliche bibliographische Hinweise vgl. besonders die Arbeit von H. D. Betz und D. R. MacDonald.

²⁵ Für diese Unterscheidung siehe meine Analyse der Haustafel-Texte in: *Bread not Stone*, 65–92.

²⁶ H. D. Betz, *Galatians* (Fortress, Hermeneia/Philadelphia 1979) 189, Nr. 68.

²⁷ Elie Wiesel im Gespräch mit Robert McAfee Brown im *Pacific School of Religion Bulletin*, Frühjahr 1989.

²⁸ W. A. Meeks, *The Image of the Androgyne*, in: *History of Religions* 13 (1974) 208.

²⁹ D. R. MacDonald, *There is No Male and Female* (Fortress, Philadelphia 1987) 125f.

³⁰ Für die methodische Diskussion und Durchführung solch einer feministischen Rekonstruktion siehe mein Buch *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (Crossroad, New York 1983); deutsch: *Zu ihrem Gedächtnis* (Mainz/München 1988). Grundlegend für eine solche *Hermeneutik der Rekonstruktion* ist die Unterscheidung zwischen androzentrischem Text und patriarchalischer Ordnung und Rhetorik. Obwohl alle biblischen Texte androzentrisch sind, d. h. in einer grammatikalisch maskulinen Sprache geschrieben sind, *befürworten nicht alle patriarchalische Strukturen und Werte*.

³¹ R. Loewe, *The Position of Women in Judaism* (London 1966) 52f.

³² Für eine ausführlichere Diskussion und Bibliographie siehe meinen Artikel: *Text and Reality — Reality as Text: The Problem of a Feminist Historical and Social Reconstruction Based on Text*, in: *Studia Theologica* 43 (1989) 19–34.

³³ Audre Lorde in: *The Women's Review of Books* VI/10–11 (1989) 27.

³⁴ Vgl. J. Newton, *History as Usual? Feminism and the New Historicism*, in: *Cultural Critique* 9 (1988) 87–121; J. Allen, *Evidence and Silence. Feminism and the Limits of History*, in: *Feminist Challenges*, aaO., 173–189.

³⁵ Siehe meinen Artikel: *The Politics of Otherness: Biblical Interpretation as a Critical Praxis for Liberation*, der in Kürze in der Festschrift für G. Gutiérrez (Orbis Books 1989) erscheinen wird.

³⁶ Siehe meinen Artikel: *Die Anfänge von Kirche und Amt in feministisch-theologischer Sicht*, in: P. Hoffmann (Hg.), *Priesterkirche* (Patmos, Düsseldorf 1987) 62–95.

³⁷ Siehe S. Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (University Press, Princeton 1979).

³⁸ Vgl. P. du Bois, *Centaur & Amazons. Women and the Pre-history of the Great Chain of Being* (University of Michigan Press, Ann Arbor 1982); ds., *Sowing the Body: Psychoanalysis and Ancient Representation of Women* (University Press, Chicago 1988).

³⁹ Vgl. z. B. Loewe/Hubbard (Hgg.), *Women's Nature. Rationalizations of Inequality* (Pergamon Press, New York 1981); R. May Schott, *Cognition and Eros* (Beacon Press, Boston 1988); S. Benhabib & D. Cornell (Hgg.), *Feminism as Critique* (University of Minnesota Press, Minneapolis 1987); T. de Lauretis (Hg.), *Feminist Studies / Critical Studies* (University of Indiana Press, Bloomington 1986). Im allgemeinen jedoch vertritt die Amerikanische Feministische Theorie, daß die ausgeschlossenen «Anderen» das von der Aufklärung nicht abgeschlossene Projekt der Emanzipation nicht aufgeben dürfen.

⁴⁰ Siehe z. B. L. Fatum, «Women, Symbolic Universe and Silence», ein Vortrag, der auf der «Nordisk Forskerkonferanse» zum Thema «Feminist Reconstruction of Early Christian History. Methodological and Hermeneutical Questions» (9. 11.–11. 11. 1988) verlesen wurde und noch veröffentlicht werden wird.

⁴¹ Zu solch einer kritischen Beurteilung siehe meinen in Kürze erscheinenden Artikel; *You are «Sons of God» — Are We? Gal 3,26–4,7 in a Feminist Theological Perspective*.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA

Inhaberin des Krister-Stendahl-Lehrstuhls an der Harvard Divinity School in Cambridge, Massachusetts, USA. War früher Präsidentin der Society of Biblical Literature sowie Mitbegründerin und Mitherausgeberin des *Journal of Feminist Studies in Religion*. Sie hat sich in der Bewegung *Women-Church* engagiert. Neueste Veröffentlichungen: *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Early Christian Origins*; deutsche Ausgabe: *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge* (Mathias-Grünwald-Verlag, Mainz / Christian Kaiser Verlag, München 1988); *The Book of Revelation: Judgement and Justice; Bread not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Anschrift: Prof. Dr. Elisabeth Schüssler Fiorenza, The Divinity School, Harvard University, 45, Francis Avenue, Cambridge, MA 02138, USA.