

María José F. Rosado Nunes

Die Stimme der Frauen in der lateinamerikani- schen Theologie*

«Als ich zum ersten Mal zu einem befreundeten großen Theologen sagte: «Du irrst dich», bekam ich einen Schreck: Ich meinte, eine andere Person, aber nicht mich selbst sprechen zu hören. Er wurde bleich, als wäre auch er erschrocken. Es war nicht das erste Mal, daß ich über irgendwelche Aspekte der Theologie anders dachte als er, aber ich hatte nie gewagt, dies zu äußern. Ich hatte in meinem Leben einen Sprung gemacht. (...) Statt Echo zu sein, war ich Stimme geworden»¹.

Zur Einführung in das Thema

Weibliche Kühnheit zeigt sich auf unserem Kontinent sehr früh im kirchlichen Bereich und sogar auf einem den Frauen damals absolut verbotenen Gebiet: der Theologie. Im 17. Jahrhundert, und zwar vom 12. November 1651 bis zum 17. April 1695, lebte in Mexiko eine außergewöhnliche Frau: Sor Juana Inés de la Cruz. Von ihr behauptet Couch, sie sei «die erste Theologin in Amerika, in Nord- und Südamerika», gewesen².

Obleich seit ihrem Tod drei Jahrhunderte

vergangen sind, wird diese Frau durch ein Element ihrer Biographie ganz aktuell oder, wie Octavio Paz sagt, in traurigem Sinn «modern». Am Ende ihres Lebens wird Sor Juana gezwungen, die intellektuelle Arbeit aufzugeben und sich von ihrer Bibliothek zu trennen, und sie verbringt ihre Nächte mit «Bußübungen und Züchtigung». Die «Umkehr», die ihr das Heilige Offizium auferlegt, ist tatsächlich ihre Demütigung und das Eingeständnis ihres Scheiterns. Dies ist das Ergebnis des Mutes dieser Frau aus dem 17. Jahrhundert, die für den Zugang der Frauen und insbesondere der Ordensfrauen zur vollen Erkenntnis eintrat. Wie sollte man sich da nicht an die «Einladung» zum Studium und das «Schweigen» erinnert fühlen, das am Vorabend des 21. Jahrhunderts Schwester Ivone Gebara auferlegt worden ist, wenn man die Worte von Octavio Paz über Sor Juana liest:

«Ihr Los als Schriftstellerin, gestraft von Prälaten, die von der Wahrheit ihrer eigenen Ansichten überzeugt waren, erinnert uns, Menschen des 20. Jahrhunderts, an das Schicksal des freien Intellektuellen in Gesellschaften, die von einer Orthodoxie beherrscht und von einer Bürokratie verwaltet werden»³.

Gleichzeitig könnte man auch an den Fall Boff in Brasilien, an Uta Ranke-Heinemann und viele andere Frauen denken, denen es gegenwärtig verboten ist, an theologischen Hochschulen zu lehren oder an Klerikern vorbehaltenen Kursen teilzunehmen, und deren Namen und Geschichte wir noch nicht einmal kennen.

Die Stimme der Frauen in der lateinamerikanischen Theologie

Die 60er bis 80er Jahre unseres Jahrhunderts markieren in Lateinamerika eine Phase, in der die Frauen sich stark mobilisieren. Im Kampf um die Bürgerrechte angesichts einer Situation wachsender Armut und angesichts von Militärdiktaturen sticht die weibliche Bevölkerung auf dem lateinamerikanischen Kontinent durch ihre starke politische Beteiligung hervor. Auf dem religiösen Gebiet ist diese Phase im Bereich der katholischen Kirche und bestimmter evangelischer Kirchen durch die

Entstehung und Ausbreitung der kirchlichen Basisgemeinden (CEBs) und den sie legitimierenden Diskurs, die Theologie der Befreiung, gekennzeichnet. Bedeutende Teile der weiblichen katholischen Bevölkerung sind im Projekt des Aufbaus einer «Kirche der Armen» engagiert.

In diesem gesellschaftlich-kirchlichen Kontext entsteht in Lateinamerika die Produktion von Theologie durch Frauen. Der gleiche Prozeß, der Katholikinnen - Laiinnen aus dem einfachen Volk und Ordensfrauen - zum Aufbau der kirchlichen Basisgemeinden mobilisiert, bindet schließlich auch einige Frauen in den Prozeß des Theologietreibens ein. Dieser Zugang zur Theologie eröffnet sich jedoch erst in den 80er Jahren, er folgt also der Dynamik der Integration der Frauen in die kirchlichen Basisgemeinden und dem Aufkommen der Theologie der Befreiung, die in den 60er und 70er Jahren ihren Anfang nehmen.

Die ersten Veröffentlichungen von Theologinnen bestehen aus Artikeln, die in Fachzeitschriften für Pastoral erscheinen oder eine Auswahl befreiungstheologischer Texte zusammenstellen. Die Theologie der Befreiung bildet den Bezugsrahmen für das theologische Denken dieser Frauen. Seit 1979 werden verschiedene Begegnungen und Seminare auf lateinamerikanischer Ebene veranstaltet und führen Frauen zusammen, die mit den christlichen Kirchen verbunden sind. Das erste Treffen findet in Mexiko an einem für die Frauen besonders bedeutsamen Ort statt, nämlich in der Nähe von Tepeyac. Hier, auf dem heiligen Berg, pflegte die Göttin-Mutter Tonantzin das von den weißen europäischen Invasoren unterdrückte Volk der Azteken zu trösten⁴.

Im Schlußdokument der Konferenz heben die Teilnehmerinnen im Anschluß an eine positive Bewertung der kirchlichen Basisgemeinden und der Theologie der Befreiung die von den Frauen in der Kirche und in der Gesellschaft im allgemeinen erlebte Unterdrückungssituation hervor. Sie stellen fest, daß «ein spezifischer Beitrag aus der Sicht der Frau» bei der Erarbeitung von Theologie fehle, und fordern eine aktive Beteiligung der lateinamerikanischen Frauen als intellektuelle

Autorinnen am Prozeß der Volksbewegung. Es folgen eine Reihe von weiteren Versammlungen: 1981 in San José, 1983 in Managua, 1984 in Bogotá, 1985 in Buenos Aires, 1986 in Oaxtepec. Diese Begegnungen führen Frauen verschiedener christlicher Konfessionen zusammen und werden von internationalen ökumenischen Organisationen wie der EAT-WOT (Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-TheologInnen) angeregt und getragen.

Die in Lateinamerika und insbesondere in Brasilien von Frauen erarbeitete Theologie weist typische Merkmale auf, die sich aus dem gesellschaftlichen und kirchlichen Kontext ergeben, in der sie entwickelt wird. Erstens handelt es sich um eine Theologie, die die derzeit im katholischen religiösen Bereich vorherrschende Position der engagierten Kreise widerspiegelt und deren Diskurs und pastorale Praxis sich den «aus der Gesellschaft Ausgeschlossenen» zuwendet, die allgemein als «die Armen» bezeichnet werden. Die Theologinnen entwickeln keine eigene Methode. Der Theologie der Befreiung folgend, gehen sie von der Option für die Armen und dem Engagement in einer Befreiungspraxis aus. Erschienen - oder verschwanden - die Frauen anfangs in der Weise, daß sie mit dem «Volk» verschmolzen, so ging der Diskurs der Theologinnen allmählich dazu über, das Spezifische an der Situation der armen Frauen zu untersuchen. Eine Reihe von Texten weist auf die Armut der Frauen als ein Thema des Theologietreibens hin. Sie sprechen von der «Option für die Armen» als einer «Option für die arme Frau». Indem sie zu Subjekten des Theologietreibens werden, machen sie in einer überraschenden Innovation die Situation derer, die unter den Ausgeschlossenen wiederum ausgeschlossen sind, nämlich die Frauen der Schichten des einfachen Volkes, zum Gegenstand ihrer theologischen Arbeit. Damit heben sie ihren Diskurs von dem der Theologen ab, die sich mit «den Armen» beschäftigen, ohne irgendwie auf die von der Situation als Mann oder als Frau - wie vom Merkmal der Rasse - abhängige besondere Art und Weise einzugehen, in der die Armut diese sozialen Kategorien betrifft und wie sie von ihnen erlebt wird.

Abgesehen von diesem Charakteristikum der

Verbundenheit mit der Alltagspraxis der Frauen, die aus der Schicht des einfachen Volkes stammen, kennzeichnet ein zweites Merkmal die weibliche theologische Arbeit zumindest in Brasilien: das Schaffen wichtiger Räume für Begegnung und Diskussionen der Theologinnen untereinander. 1985 findet die erste nationale Konferenz über «die theologische Produktion von Frauen innerhalb der christlichen Kirchen» statt. Mehrere andere folgen. Christliche Frauen – Theologinnen, Pfarrerinnen und pastorale Mitarbeiterinnen an der kirchlichen Basis – versammeln sich in regelmäßigen Abständen zu regionalen und nationalen Konferenzen, um «aus der Sicht der Frauen» über wichtige Aspekte des Glaubens zu diskutieren. Außerdem werden institutionelle Räume erobert, und an den theologischen Fakultäten und Universitäten wächst die Zahl der Studienzentren, Zellen oder ähnlicher Zusammenschlüsse. Als Ergebnis der Bemühungen einer organisierten Gruppe von Theologinnen wird am IMES (Instituto Metodista de Ensino Superior) in São Bernardo do Campo ein «feministischer Lehrstuhl» eingerichtet. Die Gründung dieser Gruppen steht im Kontext des Kampfes der Frauen darum, daß ihr Recht auf vollen Zugang zu allen Wissensgebieten und zur Entwicklung des Denkens anerkannt wird. Es handelt sich um eine wichtige politische Errungenschaft, die sich nicht auf den Bereich der Theologie beschränkt. Im ganzen Land wurden in den letzten Jahren zahllose universitäre Zentren für «Gender Studies» geschaffen.

Ein drittes Merkmal der Studien, die in Brasilien auf dem Gebiet der Theologie von Frauen betrieben werden, ist die Entwicklung, die im biblischen Bereich stattgefunden hat. Unzählige Veröffentlichungen über «Frauen in der Bibel» versuchen, die herausragenden weiblichen Gestalten der «Heilsgeschichte» der Vergessenheit zu entreißen und aufzuzeigen, wie wichtig ihre Präsenz und ihr Handeln für den Weg des «Volkes Gottes» gewesen sind. Die biblischen Studien beschränken sich jedoch nicht auf ein solches Widersichtbarmachen hervorragender weiblicher Persönlichkeiten. Vielmehr legen sie Wert auf eine umfassende Neuinterpretation der gesamten Heiligen Schrift zugunsten der Frauen, die diese

als Protagonistinnen des «Heilshandelns» – in der vollen Bedeutung des Wortes – erkennbar macht.

Eine Feministische Theologie?

Die Klassifizierung der von Frauen in Lateinamerika entwickelten Theologie als «feministisch» wirft viele Fragen auf⁵. Unter den Theologinnen selbst gibt es einige, für die eine solche Einteilung zweifelhaft ist. Eine Position, die der linker Kreise sehr ähnlich ist, bringt sie dazu, den Feminismus mit einer «bürgerlichen, mit der Ersten Welt verbundenen» Bewegung gleichzusetzen und damit ihre Gültigkeit für uns in Frage zu stellen. Oder aber sie führt dazu, daß sie den Frauenbewegungen in unserer Region Merkmale zuschreiben, die für die Realität der Dritten Welt so spezifisch sind, daß die Bezeichnung «feministisch» nicht mehr angemessen erscheint. Diese Diskussion geht im übrigen durch die feministische Bewegung in Lateinamerika hindurch. Manche Gruppen beschreiben sich als im eigentlichen Sinn «feministisch», während andere sich als «Frauenbewegungen» bezeichnen.

Doch unter Theologinnen, die feministischen Gruppen näher stehen, stellt sich diese Frage anders; sie sprechen von der Notwendigkeit, einen eigenen, d.h. unmittelbarer auf die von der feministischen Bewegung aufgeworfenen Fragen eingehenden, theologischen Diskurs zu entwickeln. Auf der Vierten Feministischen Konferenz für Lateinamerika und die Karibik 1987 nahmen diese Frauen, die meisten von ihnen in kirchlichen Basisgemeinden und Frauenorganisationen engagiert, an einem Workshop über Feminismus und die Kirchen teil. Das von ihnen erarbeitete Schlußdokument enthält eine Analyse des Patriarchats innerhalb der kirchlichen Institutionen der Region und schlägt Wege vor, die von den Frauen selbst im Sinne einer Theologie und einer rituellen Praxis entwickelt werden sollen. Die Teilnehmerinnen erklären: «Wir müssen die Angst davor überwinden, unsere eigene Theologie zu entwickeln; wir müssen unsere eigenen Erfahrungen in unseren christlichen Gemeinschaften interpretieren und systematisieren»⁶.

Nachdem sie den positiven Beitrag der lateinamerikanischen Kirchen auf dem Gebiet der Menschenrechte und der Kämpfe um soziale Gerechtigkeit hervorgehoben haben, betonen sie die bedeutende Rolle der Theologie der Befreiung, insofern sie ungerechte Verhältnisse aufgedeckt und die *«Macht der Armen, die Gesellschaft zu verändern»* bekräftigt hat. Aber, wenden sie ein, *«wir protestieren gegen die Tatsache, daß die Theologie der Befreiung die spezifische Unterdrückung der Frauen nicht in nennenswerter Weise behandelt hat; deshalb halten wir die Entwicklung einer feministischen Befreiungstheologie für dringend geboten»*.

Auch die nordamerikanische Theologin Beverly Harrison unterstreicht diese Ambivalenz der Befreiungstheologie. Nachdem sie die Solidarität der Feministinnen mit den BefreiungstheologInnen bekräftigt hat, für die die Theologie eine Reflexion über die Praxis, über den Kampf um Befreiung, ist, ruft sie aus: *«Aber wir müssen euch Lateinamerikanern auch sagen, daß ihr, wann immer ihr euch mit der Macht beschäftigt, ob es sich nun um kirchliche Hierarchien oder um theologische Vereinigungen handelt, und wann immer ihr zum Ausdruck bringt, was ihr über jene Macht zu sagen habt, so sprecht, daß die Frauen unsichtbar sind ...»*⁷.

Die peruanische Theologin Rosa Trapasso fährt in der gleichen kritischen Linie fort: *«Mir scheint, daß es der Theologie der Befreiung nicht gelingt, die Wurzeln der Unterdrückung von Grund auf in Frage zu stellen oder das Zusammenwirken zwischen den verschiedenen Formen von Unterdrückung in einer Gesellschaft wie der peruanischen gründlich zu analysieren»*. Und sie nennt die Ursachen für diesen Mangel: *«Da die Theologie der Befreiung im allgemeinen unter der Leitung männlicher Theologen steht, fordert sie die herrschenden machistischen Strukturen nicht heraus, und dies beschränkt sie in ihren Möglichkeiten, effektiv zur Veränderung beizutragen. (...) Dieses Modell kann nur durch den Willen aufgebrochen werden, die von der Kirche begangene Sünde des Sexismus zu untersuchen und die patriarchalischen Strukturen zu kritisieren, die der Unterdrückung in der Gesellschaft zugrunde liegen»*⁸. Es ist jedoch bezeichnend, daß die Aussage dieser Theologin in dem sie wiedergebenden Text als Anmerkung erscheint und als eine Stimme dargestellt wird, die im Chor der lateinamerikani-

schen Theologinnen Dissonanz erzeugt, denn viele von ihnen *«wollen den männlichen Theologen und ihrem Diskurs nicht widersprechen»*⁹. Ohne sich direkt auf die Befreiungstheologie zu beziehen, erklärt auch eine brasilianische Theologin: *«In ihrer Mehrheit arbeiten die Theologinnen [in Lateinamerika] mit von Männern erarbeiteten Vermittlungen und wagen es noch nicht, diese Vermittlungen aus einer weiblichen Position heraus zu kritisieren, um den eroberten Raum nicht wieder zu verlieren»*¹⁰.

Die verschiedenen Positionen der lateinamerikanischen Theologinnen erlauben uns, zum einen ihre starke Verbundenheit mit der Theologie der Befreiung und zum anderen die durch diese Verbindung hervorgerufenen Probleme zu erkennen. Das, was auf methodologischer Ebene die Einbeziehung der *«Erfahrung der Frauen»* in den theologischen Diskurs ermöglichte, war der von der Befreiungstheologie vollzogene Bruch, der darin bestand, daß man die theologische Reflexion eher an die Praxis der Glaubensgemeinschaften knüpfte als an die Entwicklung eines dogmatischen Diskurses. *«Wir wissen, daß uns niemand beachten oder auf das hören würde, was wir sagen, wenn es nicht eine Menge von Protesten von seiten männlicher Theologen gegen die herrschenden theologischen Paradigmen gäbe»*¹¹.

Die methodologische Aufwertung der *«Realität»* durch die Theologie der Befreiung ermöglichte es den Theologinnen, die konkrete Erfahrung der Frauen zum *«hermeneutischen Schlüssel»* für die Neuinterpretation der Bibel und der religiösen Traditionen zu machen. Allerdings taucht ein Problem auf, wenn man versucht, diese *«Erfahrung»* der Frauen zu definieren. *«In die von den fortschrittlichen lateinamerikanischen Strömungen angeregte Mystik/Politik ist die Frau in ihrer Gleichheit und Unterschiedlichkeit noch nicht hereingebrochen. Das Hereinbrechen des Armen hat das Hereinbrechen der Frau noch nicht wirklich in seinen Wesenskern integriert»*, sagt Gebara. Während die Befreiungstheologie den Marxismus als *«Instrumentarium für die Analyse der Wirklichkeit»* benutzte, ging sie nicht so weit, die Kritik sozialistischer Feministinnen aufzunehmen, und das gleiche gilt allgemein für die von Frauen in Lateinamerika entwickelte Theologie. Das heißt, daß die Behandlung der Probleme, die

mit der Unterdrückung und Ausbeutung der Frauen in den gegenwärtigen Gesellschaften zusammenhängen, in vielen dieser Texte letzten Endes von einer reduktionistischen Klassenanalyse geprägt ist. Die sozialen Beziehungen erscheinen hierarchisiert, insofern die Beziehungen, die vom Geschlecht abhängig sind, ebenso wie die von der Rasse bestimmten Beziehungen den Klassenbeziehungen untergeordnet werden.

Aus einer solchen Analyse werden politische Vorschläge – und pastorale Verhaltensweisen – abgeleitet, bei denen die «Kämpfe» in «allgemeine» und «besondere» unterteilt werden und die einen den anderen untergeordnet werden. Zu diesen «besonderen» werden die Kämpfe der Frauen und die gegen den Rassismus gezählt. Die Überwindung des Kapitalismus als ökonomisches und politisches System wird als «vorrangige» Aufgabe eingeordnet. *«Die Frauen werden im allgemeinen davon in Kenntnis gesetzt, daß der Prozeß der gesellschaftlichen Veränderung Prioritäten und Strategien erfordert. Und da gehört es sich für sie, immer am Ende der Schlange für ihre Befreiung anzustehen. Und zum Schluß, so stellt Ruether fest, zwingt man sie, zu verschwinden und sich für andere Kämpfe einzusetzen, die nicht ihre ureigenen sind»*¹².

In der Tat hat die Festsetzung von Hierarchien bei der Überwindung der Asymmetrien den Sinn, andere Emanzipationen hinauszuschieben, solange die «grundlegenden Bedürfnisse» nicht befriedigt werden. Zu definieren, was man unter «Grundbedürfnissen» versteht und worin der «Hauptkampf» besteht, ist allerdings eine politische Aufgabe und muß alle Subjekte einbeziehen, damit eine ausschließende Definition nicht besondere Formen von Unterdrückung verfestigt. In einem Zentrum für feministische Studien heißt es auf einem Plakat humorvoll: «Wenn Männer schwanger würden, wäre Abtreibung ein Grundrecht».

Die Aussagen zweier lateinamerikanischer Theologinnen zeigen die divergierenden Positionen zu dieser Frage in den Kreisen der Theologinnen. Die eine von ihnen sagt: *«So gesehen, kann ich mich also vollkommen mit dem Kampf für das Leben, mit dem Kampf um eine radikale Veränderung identifizieren. Diese Veränderung setzt nicht nur bei der geschlechtsspezifischen*

*Unterdrückung, sondern hauptsächlich bei der Unterdrückung und Ausbeutung aufgrund einer Klassen- und Rassenzugehörigkeit an»*¹³. Die andere erklärt: *«Die Veränderung, die durch politische und wirtschaftliche Strukturen erreicht wird, ist sehr begrenzt. Ohne die Probleme des Patriarchats und der Hierarchie anzugehen – die noch immer Menschen aufgrund ihrer Rasse, ihres Geschlechts und ihrer Klasse unterdrücken –, besteht kaum die Möglichkeit, Fortschritte in Richtung auf eine gerechtere Gesellschaft zu machen»*¹⁴. Während die erste die von der weiblichen Bevölkerung erlittenen Formen von Unterdrückung hierarchisiert, betont die zweite ihr Zusammenwirken.

Die Schwierigkeit, die einige Theologinnen damit haben, die oben erwähnten Diskussionen mit dem Marxismus aufzunehmen, ist vielleicht auf die kritische Position der Theologen gegenüber dem Feminismus zurückzuführen. *«Und dann ist die lateinamerikanische Theologie die Ursache dafür»,* so sagt eine Theologin, *«daß mir faule Kompromisse im Kampf der lateinamerikanischen Frauen, etwa indem ich ihn auf die Linie des Feminismus der Ersten Welt bringe und somit abschwäche, unmöglich erscheinen»*¹⁵.

Ebenso wie in linken Kreisen wird auch in christlichen Kreisen eine bewertende Einteilung der feministischen Bewegung vorgenommen. Es gibt einen «schlechten Feminismus», der in Lateinamerika fehl am Platze ist und der «männerfeindlich» ist. Dieser Feminismus führt zu einer «radikalen» Theologie, die den Ausschluß von Frauen aus den kirchlichen Machtinstanzen kritisiert und sich mit Problemen befaßt wie den Auswirkungen kirchlicher Positionen zu Fragen, die mit Sexualität, Fortpflanzung und Gewalt gegen Frauen zu tun haben. Derlei Fragen sind für die Frauen aus den Schichten des einfachen Volkes «ohne Belang», die sich damit herumschlagen, den täglichen Überlebenskampf zu bestehen und sich andererseits mit Hilfe der kirchlichen Basisgemeinden in der Kirche als «Stimme» Gehör zu verschaffen.

Der «gute Feminismus», eine milde Kritik an den kirchlichen Institutionen, ist derjenige, den sich sowohl die traditionelle Theologie als auch die Theologie der Befreiung zu eigen machen kann. Und zwar deshalb, weil sie, wenn sie die «Frauenthematik» aufnimmt,

dies eben im Sinne eines «Themas» tut. «Die Frauen» in ihrer gesellschaftlichen und kirchlichen Situation werden zum Gegenstand «spezifischer» Kapitel oder Bücher «über Frauen». Mit anderen Worten, eine Einbeziehung der «Frauenthematik» oder der «Frauenfrage» gibt es nur, wenn deren Integration das bereits errichtete theologische Fundament, sei es das traditionelle oder das der Befreiung, nicht erschüttert. Die Männer akzeptieren eine gewisse Öffnung und einen gewissen Dialog, solange die wesentlichen Formen der Interpretation der Welt diejenigen sind, die sie selbst hervorgebracht haben¹⁶. Neuere Bücher aus dem Bereich der Theologie oder damit zusammenhängender Gebiete – Pastoral, Katechese – ignorieren «die Frage» und entwickeln einen in bezug auf Geschlecht – und Rasse – völlig «neutralen» Diskurs, da sie sich ja mit systematischer Theologie oder anderen Themen befassen, die nichts «mit Frauen» zu tun zu haben scheinen. Die Theologie «über Frauen» wird an die Frauen delegiert, so als ob sie nur für diese «spezifische» Gruppe interessant wäre. Die Männer arbeiten weiter an einer vermeintlich «universalen» Theologie.

Abgesehen von dem bereits behandelten «ökonomischen Reduktionismus», ist also ein großer Teil der lateinamerikanischen Theologie von einem «biologischen Essentialismus» durchdrungen. Die ständigen Hinweise auf die «außerordentlichen Fähigkeiten» der Frauen bestätigen nur noch die Annahme einer «weiblichen Natur». Die beiden brasilianischen Theologinnen Nancy C. Pereira und Tânia V. Sampaio machen auf dieses Problem aufmerksam, indem sie die Aussagen der Befreiungstheologen über die theologische Arbeit der Frauen kommentieren. Wenn das Theologietreiben der Frauen mit seinem konkreten und poetischen Charakter im Gegensatz zum «abstrakten» und «rationalen» Diskurs der Männer auf die größere Nähe der Frauen zum «Leben» zurückgeführt wird, so kann dies den Autorinnen zufolge eine Bekräftigung der Vorstellung bedeuten, daß der Diskurs des Verstandes – der «kompetente Diskurs» – männlich sei und der «empfindsame, gefühlsbetonte Diskurs» weiblich. Sie stellen die Frage: Ist die Art des von der Frau geleisteten Beitrags nicht vielleicht «ein Ergeb-

nis ihrer Situation, insofern sie unterdrückt und von einer rationaleren und abstrakteren intellektuellen Entwicklung ferngehalten wird»¹⁷?

Die Kritik feministischer Sozialwissenschaftlerinnen an der Theologie der Befreiung richtet sich unter anderem gerade gegen die Reduzierung gesellschaftlich geschaffener Geschlechtskategorien – des «*género*» (die portugiesische Entsprechung des englischen «gender»; a.d.Ü.) – auf biologische Kategorien. Einer der Indikatoren für die Verbindung, die zwischen Frauen und Biologie hergestellt wird, ist unter anderem die Tatsache, daß man die Frauen auf ein «weibliches Wesen», auf das «Andere», das «Geheimnisvolle», auf einen Bereich bezieht, der irgendwo jenseits des eigentlich «menschlichen», d.h. maskulinen, bereits wissenschaftlich aufgedeckten und deshalb nicht mehr geheimnisvollen Bereichs herumschwebt. Man könnte hier fragen, welche Rezeption in der Gesellschaft und bei den Verlegern ein Buch mit dem Titel «Das männliche Geheimnis des Mysteriums» zu erwarten hätte. Diese Beschränkung der Frauen auf «spezifische» Themen kollidiert mit der Forderung feministischer Theologinnen, den theologischen Diskurs in seiner Gesamtheit abzubauen und wieder neu aufzubauen. «Wir wollen nicht einfach in die androzentrische intellektuelle oder theologische Arbeit eingliedert werden, sagt Fiorenza, wir haben schließlich die Notwendigkeit erkannt, alle intellektuellen Institutionen und akademischen Disziplinen neu zu definieren und umzugestalten, wenn wir wollen, daß sie es den Frauen ermöglichen, sich als Subjekte und nicht als Objekte *an der universitären Forschung und der theologischen Wissenschaft zu beteiligen*»¹⁸.

Feministische Theologinnen bestreiten den «universalen» Anspruch des bestehenden theologischen Diskurses und decken seinen «partikularen» Charakter, d.h. seine Entwicklung aus der Sicht der Männer und damit seinen exklusiven Charakter auf. «*Der Rückgriff auf die Erfahrung der Frauen in der feministischen Theologie wird so zu einer explosiven kritischen Kraft, die offenlegt, daß die klassische Theologie, einschließlich ihrer kodifizierten Traditionen, eher auf der männlichen Erfahrung als auf der universal-menschlichen Erfahrung beruht*»¹⁹. Sie plädieren

für eine Neu-Entwicklung, die es ermöglicht, nicht nur die Frauen, sondern auch die Nicht-Weißen, die nicht-westlichen Menschen einzuschließen. Das Aufbrechen der patriarchalischen Strukturen verlangt nach ihrer Überzeugung einen radikalen «Paradigmenwechsel». Børresen spricht von einer «wirklichen Revolution, die das gesamte menschliche Sprechen über Gott betrifft». Es geht um den tiefstgreifenden Paradigmenwechsel, den die Geschichte der christlichen Lehre erlebt hat», denn es werden nicht nur «menschliche Weisen, das Göttliche in Worte zu fassen, sondern auch das Symbolsystem» verändert²⁰. Demnach handelt es sich nicht darum, die Frau in eine Gesellschaft oder eine Kirche zu integrieren, in der das Männliche als Norm Vorrang genießt, sondern darum, die patriarchalischen Strukturen, die einer frauenverachtenden Legitimation und einer androzentrischen Erkenntnis der Wirklichkeit bedürfen, radikal umzugestalten.

Die Probleme der Verknüpfung einer Feministischen Theologie mit der Befreiungstheologie zeigen sich noch auf einer anderen Ebene: der der Kritik an den kirchlichen Strukturen. Die kirchlichen Basisgemeinden (CEBs) und die mit ihnen verbundenen «Mütterclubs» haben sicher auf eine in der Geschichte des Katholizismus nie dagewesene Weise dazu beigetragen, daß die «Führungsrolle der armen Frauen» innerhalb der Kirche selbst und in der brasilianischen Gesellschaft zum Tragen kommen konnte. Die Weiterentwicklung dieses Prozesses, die zur Bildung autonomer Frauengruppen - innerhalb der kirchlichen Basisgemeinden oder sich von diesen abkoppelnd - geführt hat, zeigt die Grenzen kirchlichen Handelns gegenüber der weiblichen Bevölkerung²¹. Die Einbeziehung der armen Frauen in die pastorale Praxis und in den kirchlichen Diskurs garantiert, für sich allein genommen, noch keinen Gewinn im Sinne der Ausübung autonomen Denkens und Handelns durch die Frauen oder im Sinne der Eroberung institutioneller Machtbefugnisse. Die soziohistorische Analyse des Prozesses der Integration der weiblichen Bevölkerung in kirchliche Projekte zeigt, zumindest für den brasilianischen Katholizismus, daß diese Integration eher im Hinblick auf die Verteidigung institutioneller Interessen im Sinne der Auf-

rechterhaltung und Entfaltung der eigenen gesellschaftlichen und religiösen Macht stattfindet als im Blick auf das Eintreten für die Interessen der Frauen. Angesichts des absolut männlichen Charakters der religiösen Macht in der katholischen Kirche könnte es auch gar nicht anders sein.

Mit der Dynamik der Bildung der sog. «Kirche der Armen» verhält es sich nicht anders. Neuere Untersuchungen besagen, daß zwischen den kirchlichen Basisgemeinden und dem unmittelbaren Interesse der Frauen keinerlei Verbindung besteht. «Noch nie habe ich auch nur einen Mütterclub gefunden oder von einem solchen gehört, der mit der Absicht gegründet worden wäre, den Frauen dabei zu helfen, ihr Bewußtsein zu bilden oder als Frauen politisch zu handeln», sagt Alvarez. Und sie fährt fort: «Außerdem wird die in den «gemischten» Gruppen - wie den kirchlichen Basisgemeinden - so zentrale Strategie der Bewußtseinsbildung in den mit der Kirche verbundenen Mütterclubs selten eingesetzt, außer in denen, deren Gründung auf die Initiative der Frauen selbst zurückgeht»²². Der theologische Diskurs in Lateinamerika unterstreicht oft mit Begeisterung die «Partizipation» der Frauen in den Gemeinden, ohne kritisch zu bedenken, wie ambivalent dieser Prozeß ist. Sie sind in ein Projekt eingebunden, das nicht das ihre ist und an dessen Entwicklung sie nicht beteiligt sind, auch wenn es ihnen in gewisser Weise etwas bringen mag.

Darüber hinaus zeigt die «Politik der Restauration»²³, die in den letzten Jahren in der katholischen Kirche die Oberhand gewinnt und sich in Erscheinungen von der strengen Kontrolle der theologischen Produktion bis zur «Reklerikalisierung» der Basisgruppen (kirchliche Basisgemeinden/Pfarreien) äußert, die Schwierigkeiten, die mit jeglichem Versuch verbunden sind, Laien im Katholizismus mit realer Macht auszustatten. Jede Änderung am Laienrecht in der katholischen Kirche betrifft in radikaler Weise deren weiblichen Teil, da ja alle Katholikinnen, einschließlich der Ordensfrauen, als vom Zugang zum Priesteramt Ausgeschlossene Laiinnen sind. Und sogar «Laiinnen als Steigerungsform von Laien», denn die internen Gesetze, die die Amtstätigkeit der Kirche regeln, der *Codex Juris Canonici*, schließen sie explizit von Aufgaben aus, die

unter bestimmten Bedingungen männlichen Laien in der Gemeinde übertragen werden. «Die Frau ist also im eigentlichen Sinne nicht Laie, das heißt eine Person, die alle Rechte genießt, die einem Getauften zukommen», erklärt Zimmermann²⁴.

So muß zwangsläufig jeglicher Diskurs, der eine Aufforderung zur effektiven Einbeziehung von Frauen in den Katholizismus enthält, dessen gegenwärtige Strukturen von Grund auf revolutionieren, weil er einen der Grundpfeiler angreift, auf denen dieser Katholizismus ruht: die Unterscheidung Klerus/Laienschaft, mit der Folge, daß die heilige Macht dem ersteren zuerkannt und der letzteren abgesprochen wird. Ein die Frauen einbeziehender Diskurs setzt die Kritik an den patriarchalischen Strukturen der Gesellschaft – und der Kirchen – voraus und stellt sich deshalb als ein Diskurs dar, der die Macht der Männer in allen gesellschaftlichen Bereichen, einschließlich der religiösen und symbolischen, abbaut. In diesem Sinne geht er über das bloße «Hinzufügen» der Frauen zu den bestehenden Diskursen hinaus und fordert zur Neuformulierung der gesamten Diskurse auf. Und zwar deshalb, weil nichts so wirksam ist, wie von «Frauen» zu sprechen, ohne sogleich von den «Männern» zu sprechen, denn als gesellschaftlich geschaffene Kategorien konstituieren diese sich ja gegenseitig. Die Theologie der Befreiung entstand nun aber im Kontext einer Kirche, die auf dem Gebiet der pastoralen Praxis Neuerungen einführt, sich im Falle Brasiliens politisch gegen das Militärregime stellte und sich zumindest teilweise mit Sektoren der Gesellschaft verband, die radikale Veränderungen wünschten. Die Oberhand gewann in der Institution der katholischen Kirche jener Teil der Hierarchie, der auf der Ebene des Diskurses und der Praxis die institutionellen Reformen verteidigte, die eine gewisse Demokratisierung der internen Strukturen förderten. Im Unterschied zur Entwicklung in anderen lateinamerikanischen Ländern erfolgten die Bildung der Basisgemeinden und die Ausarbeitung des theologischen Diskurses, der sie legitimiert und stimuliert, nicht gegen die Hierarchie. Vielmehr entwickelte sich die «Kirche der Armen» oder das «Christentum der Befreiung», wie es Löwy

nennt, in Übereinstimmung mit ihr²⁵. Dies bedeutet jedoch keineswegs, daß es keine Konflikte gäbe.

Die Strategie der Absprache mit der Hierarchie auf seiten der radikaleren Kreise, ein Ergebnis früherer konfliktiver Erfahrungen, die man als negativ bewertete – wie im Fall der Demontage der Katholischen Aktion Anfang der 60er Jahre –, hängt mit der Tatsache zusammen, daß die meisten Theologen Mitglieder des Klerus sind. Außerdem erklären gewisse Elemente der Geschichte der Institution der katholischen Kirche in Brasilien diese Tendenz zur einvernehmlichen Lösung statt zur Zuspitzung von Konflikten. Eine solche Situation führt dazu, daß die Kritik an den patriarchalischen Strukturen der Kirche minimalisiert oder sogar angesichts der internen institutionellen Arrangements als unangemessen abgewehrt wird. Nicht selten beruft man sich auf die bereits bestehenden Konflikte mit Rom, um plausibel zu machen, daß man unmöglich eine weitere Flanke in diesem Kampf riskieren könne, indem man polemische Themen im Zusammenhang mit «der Frauenfrage» in der Kirche anschneide. Aus Gründen, die nicht schwer zu erklären sind, reagiert die Hierarchie sehr heftig auf Anfragen, die die Struktur der Kirche oder ihre Arbeitsweise betreffen. Der Diskurs über die Armen wurde zum Teil von der Institution aufgenommen und sogar in den offiziellen Diskurs integriert, wenn man ihn auch oftmals anders interpretierte als die Befreiungstheologen. Dagegen erwiesen sich theoretische und praktische Vorschläge zu Veränderungen auf organisatorischer Ebene als unannehmbar. Die Verurteilung des Buches *Igreja, Carisma e Poder*²⁶ sowie gegenwärtige Probleme mit der pastoralen Praxis, die den Laien in den Gemeinden Vollmacht im symbolischen und organisatorischen Bereich überträgt, sind Anzeichen für diese Situation.

Und schließlich wirft die theologische Arbeit der Frauen in Lateinamerika noch eine andere Frage auf: die nach ihrem Verhältnis zu der in den Vereinigten Staaten und in Europa entwickelten Feministischen Theologie. Diese beginnt in den 60er Jahren in enger Verbindung mit den Kämpfen der Frauen in feministischen Bewegungen und bezieht eine

kritische Position gegenüber dem Ausschluss der Frauen aus der kirchlichen Institution. Mit ihrem 1968 erschienenen Werk *The Church and the Second Sex*²⁷ kann Mary Daly im katholischen Bereich als erste Vertreterin der Feministischen Theologie betrachtet werden. Doch schon in den 50er Jahren war die theologische Reflexion in der Diskussion um die Frauenordination mit der feministischen Bewegung verknüpft. Diese feministisch-theologische Literatur war und ist allerdings bei uns nur schwer zugänglich²⁸. Die brasilianische Ausgabe der Zeitschrift CONCILIUM ermöglicht es uns, das Denken dieser Frauen durch einige ihrer hier veröffentlichten Artikel kennenzulernen. *As Origens Cristãs a Partir da Mulher* von Schüssler Fiorenza stellt, fast zehn Jahre nach seiner Publikation in englischer Sprache, die erste Übersetzung eines bedeutenden Werkes der Feministischen Theologie dar²⁹. So wird diese theologische Arbeit erst mit sehr großer Verzögerung und in ziemlich eingeschränkter Form zum Bezugssystem für die von Frauen entwickelte lateinamerikanische Theologie. Diese Situation ist bezeichnend für das Kräfteverhältnis, das in der Arbeitswelt, auf dem Gebiet der Forschung und innerhalb der Institutionen zwischen Frauen und Männern besteht. In dem von Männern beherrschten Verlagswesen galten die Werke der amerikanischen und europäischen Feministischen Theologie trotz ihres Umfangs, ihrer Bedeutung und der heftigen Polemik, die ihre Veröffentlichung in den Originalsprachen ausgelöst hatten, nicht als übersetzenswert. Oft disqualifizierte man diese Theologie wegen ihres «Erste-Welt-Charakters». Da man meinte, sie habe mit den Interessen der lateinamerikanischen Frauen nichts gemein, wurde sie als Bezugspunkt für die theologische Arbeit in Lateinamerika verworfen.

Auf diese Weise werden die Theologen zu den vorrangigen Gesprächspartnern der lateinamerikanischen Theologinnen. Sie sind bis jetzt diejenigen, die ihre Arbeit begutachten. Von ihnen erhalten sie die Legitimierung ihrer Arbeit als Theologinnen. Von ihnen hängt größtenteils ihre Aufnahme in den akademischen Bereich ab, denn zumindest in Brasilien sind theologische Studien auf die konfessionellen Universitäten beschränkt, deren Lei-

tung in der Hand des Klerus liegt.

Sogar auf der Ebene der Beziehungen zum lateinamerikanischen Feminismus zeigt sich eine gewisse Ungleichzeitigkeit. Der Dialog mit Feministinnen ist, zumindest in Brasilien, erst jüngeren Datums. Gerade hat man begonnen, Diskussionsforen zwischen Theologie produzierenden Frauen und in der Entwicklung eines feministischen Denkens engagierten Frauen einzurichten. Im übrigen verweist dieses «Aneinander-vorbei-Laufen» auf die Geschichte der feministischen Kämpfe im Land und auf die Geschichte der, in unserem Fall katholischen, kirchlichen Institution. Diese Geschichten verliefen offensichtlich parallel, und wenn ihre Wege sich kreuzten, dann geschah dies in Konfliktsituationen. Was die Katholikinnen angeht, so war das Feld der Feministinnen nicht «ihr» Feld. Trotz der Vitalität und der Originalität der feministischen Bewegungen auf unserem Kontinent sind ihre Forderungen und Kämpfe bis heute noch nicht zum Gegenstand theologischer Reflexion geworden, zumindest nicht von Seiten der Christinnen. Dennoch scheinen sich die Bereiche der theologischen Reflexion von Frauen für den Dialog mit Feministinnen zu öffnen. Auf verschiedenen Ebenen theologisch-pastoraler Diskussion - Konferenzen, Seminaren u.ä. - werden Feministinnen um ihre Beteiligung gebeten. Auch auf deren Seite werden Barrieren und Vorurteile gegenüber Frauen, die mit kirchlichen Institutionen verbunden sind, in zunehmendem Maß überwunden.

An der Basis der Kirche identifizieren sich immer mehr Frauen aus den Schichten des einfachen Volkes mit dem Diskurs und den praktischen Forderungen der feministischen Bewegung. Die gegenwärtige Konstellation - im soziopolitischen und kirchlichen Bereich - begünstigt diese Annäherung und die Erkenntnis der gemeinsamen Interessen, auch wenn die Unterschiede nicht aufgehoben werden. Und vielleicht hat ja gerade diese Bewegung der Frauen der Peripherien auf den Feminismus hin bei den Theologinnen eine Ahnung davon aufkommen lassen, welche Chancen eine solche Annäherung mit sich bringen könnte im Hinblick auf den Inhalt und die Methoden einer Theologie «von

Frauen» oder «für Frauen» oder einer Feministischen Theologie – warum auch nicht?

Schlußbemerkung

Der vorliegende Text befaßte sich mit der theologischen Arbeit, die in Lateinamerika und insbesondere in Brasilien von Christinnen geleistet wird. Dabei wurde nicht auf ein Werk im besonderen Bezug genommen, und noch weniger erhebt dieser Text den Anspruch, diese Produktion erschöpfend zu behandeln. Die Absicht war viel bescheidener. Es ging darum, die gesellschaftlichen und kirchlichen Bedingungen zu analysieren, die das Entstehen dieser Modalität des theologischen Diskurses in unserer Region ermöglichen, um dann einige ihrer Merkmale und die Schwierigkeiten aufzuzeigen, denen die Frauen bei der Entwicklung dieses Diskurses begegnen.

Es ist wichtig festzustellen, daß aus Grün-

den der Raum- und Zeitersparnis die Singularform verwendet wurde, sowohl wenn es sich um die Theologie – die Feministische und die der Befreiung – handelte, als auch wenn vom Feminismus die Rede war. Wie schon mehrfach untersucht worden ist, verbinden sich mit beiden unterschiedliche Strömungen. Ohne diese Pluralität leugnen zu wollen, bestand das Ziel des vorliegenden Textes darin, Annäherungen und Divergenzen festzustellen, Probleme zu benennen und Fragen aufzuwerfen, die sich in mehr oder weniger allgemeiner Form auf diese unterschiedlichen Diskurse beziehen lassen.

Zum Schluß soll ein brasilianischer Dichter zum Ausdruck bringen, was am Ende dieser Untersuchung bleibt:

*«Ich warte nicht auf den Tag,
an dem alle Menschen [Männer und Frauen] sich
einig sind.*

*Ich weiß nur, daß manche schönen Harmonien
möglich sind ohne Weltgericht.»*

(Caetano Veloso in: Fora da Ordem)

* Eine ausführlichere Version dieses Textes erschien unter dem Titel *De Mulheres e Deuses*, in: *Estudos Feministas* Nr. 0, 92 (Rio de Janeiro).

¹ E. Tamez, *Las Mujeres Toman La Palabra* (San José de Costa Rica 1989).

² B. Melano Couch, *Sor Juana Inés de la Cruz. The First Woman Theologian in the Americas*, in: J. und E. Webster (Hg.), *The Church and Women in the Third World* (Philadelphia 1985) 51 u. 54.

³ O. Paz, *Sor Juana oder die Fallstricke des Glaubens* (Frankfurt a.M. 1991) 704.

⁴ R. Nauta/B. Goldewijk Klein, *Feminist Perspective in Latin American Liberation Theology*, in: *Exchange* Nr. 48 (Dez. 1987) 8f.

⁵ Eine seit kurzem vorliegende Dissertation untersucht die Produktion von Theologie durch Frauen in Brasilien: *Feminismo do Sagrado. O dilema «igualdade/diferença» na perspectiva de teólogas católicas* (Rio de Janeiro 1995).

⁶ R. Nauta, *Latin American Women theology*, in: *Exchange* 48 (Dez. 1987) 12.

⁷ J.G. Biehl, *De Igual para Igual. Um Diálogo Crítico entre a Teologia da Libertação e as Teologias Negra, Feminista e Pacifista* (Petrópolis 1987) 92 f.

⁸ R. Nauta/B. Goldewijk Klein, *Feminist Perspective in Latin American Liberation Theology*, in: *Exchange* Nr. 48 (Dez. 1987) Nr. 7.

⁹ AaO. 4.

¹⁰ I. Gebara, *Mística e política na experiência das mulheres*: REB vol. 49, fasc. 196 (Dec.1989) 920.

¹¹ Harrison, in: J.G. Biehl, *De Igual para Igual. Um Diálogo Crítico entre a Teologia da Libertação e as Teologias Negra, Feminista e Pacifista* (Petrópolis 1987) 72.

¹² AaO. 93.

¹³ Raquel Rodríguez, in: E. Tamez, *Und die Frauen? Befreiungstheologen stehen Rede und Antwort* (Münster 1989) 173.

¹⁴ R. Nauta/B. Goldewijk Klein, *Feminist Perspective in Latin American Liberation Theology*, in: *Exchange* Nr. 48 (Dez. 1987) 16 f.

¹⁵ Raquel Rodríguez, in: E. Tamez, *Und die Frauen?*, AaO. 173.

¹⁶ I. Gebara, *Mística e política na experiência das mulheres*, in: REB vol. 49, fasc. 196 (Dec.1989) 920.

¹⁷ E. Tamez, *Las Mujeres Toman la Palabra: Diálogo con Teólogos de la Liberación* (San José 1989) 110 f.

¹⁸ M.J. Rosado Nunes, *Igreja Católica e Poder Feminino: Comunicações do ISER* Nr. 27 (1987) 27.

¹⁹ R.R. Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott* (Gütersloh 1985).

²⁰ M.J. Rosado Nunes, *Igreja Católica e Poder Feminino*, in: *Comunicações do ISER* Nr. 27 (1987) 27.

²¹ Siehe dies., *Eglise, sexe et pouvoir. Les femmes dans le catholicisme au Brésil. Le cas des communautés ecclésiales de base* (Dissertation, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris 1991).

²² S.E. Alvarez, *Women's Participation in the Brazilian «People's Church»: A Critical Appraisal*, in: *Feminist Studies* 16 Nr. 2.

²³ L.R. Benedetti, O impasse entre o religioso e o político nas CEBs, in: *Perspectiva Teológica* Nr. 58 (1990).

²⁴ M.J. Rosado Nunes, Igreja Católica e Poder Feminino, in: *Comunicações do ISER* Nr. 27 (1987) 30.

²⁵ M. Löwy, *Marxisme et Théologie de la Libération: Cahiers d'Etude et de Recherche* Nr. 10 (1988). Vgl. auf deutsch: M. Löwy, *Marxismus in Lateinamerika 1909-1987* (Frankfurt a.M. 1988), 85.

²⁶ L. Boff, *Kirche: Charisma und Macht* (Düsseldorf 1985).

²⁷ Deutsch: *Kirche, Frau und Sexus* (Olten/Freiburg 1970).

²⁸ F. Taborda, *Feminismo e teologia feminista no Primeiro Mundo. Breve panorâmica para uma primeira informação*, in: *Perspectiva Teológica* Nr. 58 (1990) 312 Nr. 4.

²⁹ E. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis* (München/Mainz 1988). Vgl. meine Kritik am Titel der brasilianischen Übersetzung, der den Originaltitel «In Memory of Her» wegläßt: *De Mulheres e Deuses*, in: *Estudos Feministas* Nr. 0, 92 (Rio de Janeiro).

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Victoria Drasen-Segbers

MARIA JOSÉ FONTELAS ROSADO NUNES

Soziologin, Doktorat in Sozialwissenschaften an der École de Hautes Études en Sciences Sociales in Paris; Magisterprüfung in Sozialwissenschaften an der Päpstlichen Katholischen Universität von São Paulo; Mitarbeit in kirchlichen Basisgemeinden in den Bundesstaaten Bahia und Acre, Forschungsarbeit über die Basisgemeinden an der Peripherie von São Paulo; Forschungsarbeit über das Reproduktionsverhalten von Leiterinnen von kirchlichen Basisgemeinden in São Paulo; derzeit beschäftigt mit einer Studie über das katholische Denken in der Frage der Abtreibung; z. Zt. Vizepräsidentin des Instituto de Estudos da Religião (ISER) in Rio de Janeiro, wissenschaftliche Beraterin des Núcleo de Estudos sobre Mulher e Relações de Gênero der Universität São Paulo und Mitglied der Comissão de Cidadania e Reprodução von São Paulo; Professorin für Religionssoziologie im Postgraduiertenstudium an der Päpstlichen Katholischen Universität São Paulo und am Instituto Metodista de Ensino Superior in São Bernardo do Campo, wo sie auch für einen feministischen Lehrstuhl verantwortlich ist. Veröffentlichungen u.a.: *Vida Religiosa nos Meios Populares* (Petrópolis 1985). Anschrift: Rua Rafael de Barros, 174/113, 04.003-014 Paraisópolis, São Paulo SP, Brasilien.

Elaine M. Wainwright

Ein starkes Netz weben

Feministische Theologie/
Theologie im australischen Kontext

«Feministische Theologie für Frauen in Australien ist nichts, was sich hauptsächlich in Büchern finden ließe. Sie findet vielmehr in der täglichen, drängenden, manchmal verzweifelten Erforschung, Neueinschätzung und Neuschöpfung von Sinn statt, die Frauen in ihrem Leben ständig vornehmen. So verstanden, stellt die Feministische Theologie den kollektiven und individuellen Schmelztigel

der Erfahrungen von Frauen dar, der ständig größer wird und sich verändert, wenn wir ihn in unserem Leben verwirklichen und ihn für uns selbst und füreinander in unserem Gespräch interpretieren»¹.

Diese Worte von Mary Tulip leiteten die erste Ausgabe von *Woman-Church* ein, einer australischen Zeitschrift für feministische Studien zur Religion, die zum ersten Mal im August 1987 erschien. Sie bringen ihre Beurteilung der australischen «Feministischen Theologie» zur damaligen Zeit zum Ausdruck und weisen darauf hin, daß sich australische feministische Theologinnen erst spät am internationalen Dialog beteiligt haben. Die geographische Isolation von den Hauptzentren und Netzwerken dieses Dialoges war hierbei ein entscheidender Faktor. Die Isolation durch einzelne Wissenschaftler an akademischen Einrichtungen, die dem feministischen Ansatz