

ihre Doktorwürde und einen Magister Artium in Theologie an der Catholic Theological Union in Chicago. Zur Zeit ist sie als Dozentin für die Fächer Biblische Studien und Feministische Studien am Fachbereich Theologie am Brisbane College of Theology tätig. Sie leitet und referiert auf nationalen sowie internationalen Workshops auf dem Gebiet der feministischen Interpretation der

Heiligen Schrift und hat zu diesem Thema zahlreiche Artikel herausgegeben. Ihre in der Reihe BZNW herausgegebene Dissertation trägt den Titel «Towards a Feminist Reading of the Gospel according to Matthew». Anschrift: Catholic Theological College, Approach Road, Banyo Q. 4014, Australia.

Teresia M. Hinga

Zwischen Kolonialismus und Inkulturation

Feministische Theologien in Afrika

Einführung

1989 trafen sich etwa siebzig afrikanische Frauen in Ghana mit dem Ziel, ein Forum ins Leben zu rufen, auf dem sie ihre Erfahrungen in der ungeheuer vielfältigen Umwelt ihres Lebens erforschen, analysieren und reflektieren könnten. Nach angemessener Diskussion und Überlegung entschied sich die Gruppe für die Selbstbezeichnung *The Circle of Concerned African Women Theologians* (Kreis engagierter afrikanischer Theologinnen).

Wenn auch die Behauptung wohl nicht ganz zutrifft, vor 1989 hätten sich afrikanische Theologinnen nicht zu Wort gemeldet¹, so stellte doch das Treffen von 1989 insofern einen Einschnitt dar, als nun eine mehr formale und wahrscheinlich auch systematischere «feministische» Theologie auf dem Kontinent in Erscheinung trat. Durch diese Zusammenkunft und die darauffolgenden Aktivitäten haben die mannigfachen Anstrengungen afrikanischer Frauen, und wie sie vom historischen, religiösen, kulturellen und theologischen Umfeld ihres Lebens geformt und beeinflusst worden sind, eine sichtbare und feste Form gefunden.

Eine Analyse der Ziele² dieses Frauenkreises bietet also einen brauchbaren Rahmen, von dem her sich Wesen und Richtung der feministischen theologischen Stimme Afrikas beschreiben lassen, einer Stimme, die vor zwei Jahrzehnten noch durch Abwesenheit glänzte. Unsere Aufgabe hier besteht darin, die Grundzüge dieser hörbarer werdenden theologischen Stimme ins Licht zu rücken.

Die Anhaltspunkte im Namen und der Wille, sich zu erheben

Am besten gehen wir vielleicht in unserer Analyse davon aus, den Namen selbst, den die Frauen gewählt haben, auf seine Implikationen hin genauer zu untersuchen. Welche Hinweise gibt uns also der Name *Kreis engagierter afrikanischer Theologinnen*, um Wesen und Richtung ihrer Arbeit zu verstehen? Eine Reihe von Punkten sind hier von sachdienlichem Interesse.

Als erstes stellen wir fest, daß die Frauen offensichtlich bewußt das Etikett «feministisch» für ihr Projekt vermieden haben. Und dies trotz der Tatsache, daß sich Feministische Theologie unter diesem Namen im Westen schon mindestens ein Jahrzehnt eingebürgert hat. Die Bedeutung dieses Verzichts wird klar, wenn wir bedenken, daß Feministische Theologie sich selbst als kontextbezogen definiert. So ist sie bestrebt, speziell die Erfahrungen von Frauen sowie die Ungerechtigkeiten, die sie aufgrund des Sexismus erleiden, zu analysieren und dieser Analyse besonderes Gewicht beizumessen. Obwohl sich Feministinnen verpflichtet haben, die Erfahrungen von Frauen

zur Hauptquelle und zum Grundprinzip ihrer Theologie zu machen, wird doch auch zugegeben, daß es keine «Frauen im allgemeinen» gibt, deren «Erfahrungen im allgemeinen» Gegenstand einer «feministischen Theologie im allgemeinen» werden könnten. Denn die Erfahrungen von Frauen sind so mannigfaltig, daß es offensichtlich absurd ist, Feministische Theologie als einen monolithischen Block anzusehen³.

Da sich die afrikanischen Frauen dieses Problems durchaus bewußt waren, zogen sie daraus den Schluß, daß ihre Erfahrungen sich in signifikanter Weise von denen in anderen Kontexten unterscheiden, und daß dies eine eigene spezifische Analyse sowie eine andere Bezeichnung rechtfertigt⁴.

Die Frauen scheinen auch besonderen Wert darauf gelegt zu haben, den Ausdruck «Afrika» in ihre Selbstbezeichnung aufzunehmen. Damit lenkten sie die Aufmerksamkeit auf zwei Aspekte ihres Projekts. Erstens, daß der kulturelle Kontext selbst, aus dem heraus und in den hinein sie sprechen, *sich von anderen kulturellen Kontexten unterscheidet*, besonders vom westlichen, und daß dieser besondere kulturelle Kontext ihr theologisches Aktionsprogramm in bezeichnender Weise formt.

Zweitens, daß sie als Afrikanerinnen eine besondere Geschichte haben, die unwiderruflich vom Kolonialismus geprägt ist. Mit dem Ausdruck «Afrika» wollten sie somit ihre Theologie in den sozio-kulturellen und historischen Hintergrund einordnen, von dem sie ausgeht.

Die Bedeutung des Ausdrucks «Afrika» in der erwähnten Selbstdefinition der Frauen wird noch deutlicher, wenn wir bedenken, daß ihr Hauptproblem das Fehlen ihrer Stimme im theologischen wie in anderen Diskursen war. Diese Tatsache ist weitgehend auf das Erbe des Imperialismus und Paternalismus zurückgeführt worden, der in den Beziehungen zwischen den Westeuropäern und Afrikanern vorherrschte. Lange Zeit hatte man angenommen, Afrikaner müßten geführt und von anderen vertreten werden; andere müßten in ihrem Namen sprechen, da sie weder willens noch fähig seien, dies für sich selbst zu tun. Afrikanische Frauen sind in doppelter Hinsicht Opfer dieses Erbes, da *ihre* Stimme, auch

wenn man es für lebenswichtig hält, auf *Afrika* zu hören, noch immer ungehört verhallt. Ihre Stimme sei ja in der der Männer enthalten. Die Ungerechtigkeit, die in diesem aufgezwungenen Schweigen liegt, hat Oduyoye, die bahnbrechende und führende feministische Theologin, zu der Klage veranlaßt: «Solange ausschließlich Männer und Fremde aus dem Westen weiter über Afrika schreiben, werden afrikanische Frauen immer noch dargestellt, als ob sie nicht existierten»⁵.

Mit Blick auf diese Ungerechtigkeit richtet sich der Kampf afrikanischer Frauen zum Teil auch gegen den Imperialismus, der in dem Bemühen anderer, besonders von Westeuropäern, liegt, sie zu vertreten. In diesem Kampf stehen sie Seite an Seite mit ihren männlichen Kollegen. Für afrikanische Frauen jedoch enthält ihre Kritik am westlichen Paternalismus auch eine Kritik an westlichen Frauen insofern, als auch diese es sich erlauben dürfen, in ihrem Namen zu sprechen. Afrikanische Frauen bestehen darauf, daß das Recht, für sich selbst zu sprechen, eine notwendige Bedingung ihrer Emanzipation und von allen zu respektieren sei. So betont Ifi, eine führende afrikanische Feministin: «Afrikanische Frauen können historische und kulturelle Unterschiede nur auf eigene Gefahr ignorieren angesichts des Schadens, den der Kolonialismus bereits angerichtet hat und der Neokolonialismus und der westliche feministische Imperialismus immer noch anrichten»⁶.

Jahre erzwungenen Schweigens können sehr wohl Frauen dazu gebracht haben, sich hinter Apathie und nur äußerliche Ergebung in die vielfältigen Unterdrückungsmechanismen zu verschanzen. Macht man sich das klar, so ist die heutige Feministische Theologie Afrikas sowohl ein Protest gegen das aufgezwungene Schweigen als auch ein «Wach-auf!»-Ruf an die Frauen, sich zu erheben und gegen die Kräfte der Ungerechtigkeit in ihrem Umfeld anzugehen. Diese Pflicht, für sich selbst zu sprechen und zu handeln, ist im Titel des ersten Buches *The Will to Arise* mit Diskussionspapieren des Treffens von 1989 gut eingefangen. In ihrer Einführung zum Buch legt Oduyoye den Titel als Symbol für die Selbsteinschätzung der Frauen aus.

So in dem Text: «Der Wille, sich zu erhe-

ben, ist die Stimme afrikanischer Theologinnen. Er ist begründet in den Herausforderungen der Schrift und entspringt einer neuen Welle von Veränderungen. Afrikanische Frauen, die die Schrift lesen, haben angefangen zu begreifen, daß Gott nicht ihre *Passivität* will. Sein Ruf *treibt an* und bringt *Verpflichtungen* mit sich. Er ist auf Aktion und Ganzheit ausgerichtet, die *Wille* und *Intellekt* herausfordern»⁷.

Im dritten relevanten Aspekt ihrer Projektbeschreibung betonen die Frauen, daß sie ein Kreis von engagierten afrikanischen Frauen seien. Damit rücken sie die Tatsache ins Licht, daß sie im Gegensatz zu der stereotypen Vorstellung, afrikanische Frauen seien sich ihrer Unterdrückung entweder nicht bewußt oder ihr gegenüber gleichgültig, durchaus *bewußt*, *fähig* und *willens* sind, sich mit moralisch bedeutsamen Fragen auseinanderzusetzen. Gerade solche Probleme sehen sie als Herausforderung an ihren *Verstand* und ihren *Willen* an, da sie *bewußt* und gewissenhaft das «Netz der Unterdrückung»⁸, in dem sie gefangen sind, analysieren wollen. Die Frauen sind sich der strittigen Fragen, denen sie und der ganze Kontinent gegenüberstehen, nicht nur wohl bewußt, sie fühlen sich auch zu einer *Lösung dieser Fragen* angetrieben.

Daraus kann man ableiten, daß die Afrikanerinnen, auch wenn sie sich nicht mit dem Fachterminus «Feministinnen» bezeichnen, dennoch an einem Projekt mitarbeiten, das sich mit dem von Frauen in anderen Kontexten, besonders in der Dritten Welt, vergleichen läßt. Nach Ursula Kings Ansicht in ihrer Anthologie über Feministische Theologie in der Dritten Welt ist die Theologie von Afrikanerinnen eine «Feministische Theologie, die ihren Schwerpunkt auf Praxis und Handeln legt ... und Theologie als einen fortlaufenden Prozeß sieht, der sich für Leben, Gerechtigkeit und Freiheit von Unterdrückung einsetzt ... Sie ist keine Theologie, die abstrakte Begriffe hypostasiert, sondern befaßt sich in erster Linie mit konkreten Problemen, die aus der Lebenserfahrung selbst stammen ...»⁹

Die theologischen Anliegen afrikanischer Frauen

Was sind also die konkreten Probleme, die afrikanische feministische Theologinnen auf dem Herzen haben? Die vorangegangene Analyse zeigt, daß ihr *Hauptinteresse* ihr Wunsch ist, die Mauer des ihnen aufgezwungenen Schweigens zu durchbrechen. Indem sie das Recht, für sich selbst zu sprechen, in Anspruch nehmen, setzten die Frauen einen Prozeß in Gang, der ihr Leiden beim Namen nennt und eine Reihe von Problembereichen herausstellt. Ihre Priorität jedoch legten sie auf die Analyse der Auswirkungen von Religion und Kultur auf ihr Leben. Somit wäre das Ziel der ersten Phase ihres Projektes, «Literatur zu publizieren, die von der Basis von *Religion* und *Kultur* stammt, um die kritische Untersuchung der Religion in Afrika zu bereichern»¹⁰.

Somit ließ sich der Kreis auf eine längerfristige systematische Forschungs- und Publikationsinitiative ein, die sich auf die kritische Analyse des Einflusses von Kultur und Religion auf das Leben von Frauen konzentriert. Dieses Projekt spricht mehrere Dimensionen des Problems von Religion und Kultur in Afrika an. Die erste ist die Frage nach der *Vielgestaltigkeit*. In diesem Zusammenhang geht es um mindestens drei große Traditionen: die einheimischen afrikanischen Religionen, das Christentum und der Islam. Alle drei haben, entweder zusammengenommen oder unabhängig voneinander, in signifikanter Weise die Definition der Frau in Afrika beeinflußt. Wenn afrikanische Frauen also den Einfluß von Kultur und Religion auf ihr Leben analysieren wollen, müssen sie mit den unterschiedlichen Vorstellungen und Interpretationen von Weiblichkeit rechnen, die diesen Traditionen eigentümlich sind¹¹.

Gerade dieser kulturelle Pluralismus führte die Frauen *methodisch* zwingend zum sogenannten *dialogischen* Ansatz. Damit wollten sie dem Forum nicht nur einen breiteren Rahmen geben, der den spezifisch afrikanischen Pluralismus berücksichtigt, sondern auch exemplarisch zeigen, wie man mit dem Problem der kulturellen Vielfalt am besten umgeht, die in Afrika so oft Anlaß zu Konflikten gibt. So argumentieren sie: «Der Kreis soll sich auf die

drei Hauptreligionen Afrikas konzentrieren. Damit soll die Notwendigkeit eines dialogischen Ansatzes gegenüber der religiösen und kulturellen Vielfalt Afrikas symbolisch zum Ausdruck gebracht und die praktischen Konsequenzen dieses Ansatzes für den Frieden in unseren Gemeinschaften anerkannt werden»¹².

Die zweite Dimension: Bei ihrer kritischen «Navigation durch die Gewässer von Religion und Kultur» haben es die Frauen auch mit der historischen Realität des kulturellen Imperialismus zu tun, der Afrika durch westliche Lebensweise, insbesondere auch westliche Religion, auferlegt wird. Hier sind Afrikanerinnen in eine zweifache Anstrengung eingebunden. Auf der einen Seite kämpfen sie zusammen mit den afrikanischen Männern gegen einen solchen kulturellen Imperialismus und stehen daher den westlichen Aktionsprogrammen und Vorschlägen hinsichtlich der Lebens- oder Nichtlebensfähigkeit von Aspekten der afrikanischen Kultur kritisch gegenüber¹³.

Auf der anderen Seite sind sie sich dessen wohl bewußt, daß auch die afrikanische Kultur nicht frei vom Sexismus ist. So schließen die Frauen auch die afrikanischen Männer in ihre Kritik ein, da sie dazu neigen, den Sexismus zu idealisieren. Einige Männer beschuldigen die Frauen, sie würden in Sachen angeblicher Unterdrückung und Sexismus blinden Alarm schlagen. Andere werfen ihnen vor, unkritisch westliche Frauen nachzuahmen, die sie ebenfalls in eine Schablone pressen: Sie seien unnötig streitsüchtig, männer- und familienfeindlich. Solche Haltungen sind aber unafrikanisch und daher mit der Selbstachtung afrikanischer Frauen unvereinbar.

Diese Verharmlosung und Bestreitung der wirklichen Situation findet sich nicht nur in der säkularen afrikanischen Gesellschaft, sondern ist auch in der Kirche und in aufkommenden «Dritte-Welt»-Befreiungstheologien offen anzutreffen. Gerade die Bagatellisierung ihrer Notsituation, die Frauen im etablierten theologischen Diskurs erfahren, war ursprünglich der Anlaß für das, was man später als «Eindringen der Frauen»¹⁴ bezeichnete. Die Kritik der Frauen richtet sich also mit Recht auch gegen afrikanische Theologen, weil diese für das den Frauen aufgezwungene Schweigen

mitverantwortlich sind. Mit den Worten von Frauen gesagt: «Was die Theologie der Dritten Welt der westlichen Theologie zu sagen hat, ist, daß ihre Stimmen gehört werden müssen ... die gleichen Worte richten afrikanische Frauen auch an die männlichen afrikanischen Theologen ... wir leben zwar auf dem gleichen Kontinent, aber ... es gibt viele Afrikas ... das der Reichen und das der Armen ... das von Männern, die das Sagen haben, und das von Frauen, die gehorchen ... Ihnen allen möchten wir sagen: Mit den afrikanischen Frauen ist ein neuer Faktor auf der theologischen Bühne aufgetreten ... Afrikanerinnen betreiben selbst Theologie und sind übereingekommen, die Belange von Frauen selbst zu artikulieren ... Alle, die sich zu prophetischen Theologen Afrikas erklären, werden damit rechnen müssen»¹⁵.

War der unmittelbare Anlaß für den Gefühlsausbruch der Frauen ein sexistischer Sprachgebrauch auf theologischen Foren, so nahmen die Frauen diesen Sprachgebrauch doch wahr als Symptom für ein umfassenderes Problem, nämlich das des Sexismus und Patriarchats auch in afrikanischen Kulturen. Im Bewußtsein dieser Tatsache begannen Afrikanerinnen, ihre Kultur im Licht des Sexismus¹⁶ systematisch zu bewerten, wobei sie eine kritische feministische *Hermeneutik des Verdachts* benutzten, die eine apriorische Idealisierung jedweder Kultur zurückweist.

Die dritte Dimension des Problems der Auswirkung von Kultur und Religion für das Leben von Frauen: Wenn auch die meisten im Kreis mitwirkenden Frauen Christinnen sind, so schließt doch ihre kritische *Hermeneutik von Religion und Kultur* eine Analyse des durchaus zweideutigen Einflusses des Christentums auf ihr Leben nicht aus. Auf der einen Seite haben sie bemerkt, daß das Christentum an der Unterdrückung von Frauen beteiligt war, da es mitgewirkt hat, den Kolonialismus, Rassismus und Sexismus zu rechtfertigen. Auf der anderen Seite wird zur Kenntnis genommen, daß viele afrikanische Frauen das Evangelium der Freiheit sich innerlich zu eigen gemacht haben, da es sie in ihrem Kampf um Befreiung als motivierende Kraft stärkt.

Afrikanische Christinnen sehen im Unrecht, das in Kirche und Gesellschaft geschieht, klar

einen sündhaften Verrat am Lebensentwurf Jesu, der das Fundament für eine von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit geprägte Gesellschaft gelegt hat. So betrachten sie es als ihre prophetische Aufgabe, solch sündhafte Praxis sowie ungerechte Strukturen zu entlarven und sich ihnen zu widersetzen. Sie sehen auch, wie manche westliche Feministinnen, keinen Widerspruch darin, gleichzeitig Feministinnen und Christinnen zu sein.

Die Kritik der Frauen am Christentum bedeutet für sie auch eine kritische Neuauslegung der Bibel und eine Neubewertung ihrer Funktion als Quelle christlicher Theologie. Auch hier wieder unterscheiden sie sich von einigen ihrer westlichen Schwestern, die die Bibel so unwiederbringlich durch das Patriarchat verfälscht sehen, daß sie als Quelle für Frauen, die sich vom Sexismus befreien wollen, praktisch wertlos sei. Die Frauen lehnen zwar eine sexistische und patriarchalische Exegese und Hermeneutik als sündhaft ab, lesen aber weiterhin die Bibel kritisch und reflektieren über sie, um sich von ihr inspirieren zu lassen, aber auch aus ihr als einer theologischen Quelle zu schöpfen.

Ein Grundanliegen afrikanischer Frauen besteht also, abschließend gesagt, darin, laut und vernehmlich gegen den Sexismus und seine Wurzeln in Religion und Kultur zu protestieren. Dieser Protest geht ursprünglich in zwei Richtungen: einmal gegen die afrikanische Religion und Kultur, zum anderen gegen das Christentum.

Schlußbemerkung: bleibende Herausforderungen

Die vorangehende Zusammenfassung der maßgeblichen Themen in der entstehenden Feministischen Theologie Afrikas bis jetzt ist natürlich kein erschöpfender Bericht, da sie eine Theologie *auf dem Wege* ist. So wäre es voreilig zu behaupten, wir hätten schon alles zur Sprache gebracht, was sie noch werden könnte. Es möge zum Abschluß genügen, einige der bleibenden Streitfragen und Herausforderungen ins Licht zu rücken, die die Frauen trotz vieler entgegenstehender Unwägbarkeiten entschlossen anpacken wollen.

Erstens: Afrikanische Frauen haben sich ver-

pflichtet, eine Theologie nicht nur *über*, sondern *von* Frauen ins Leben zu rufen. Da die meisten von ihnen so in ihren täglichen Überlebenskampf verstrickt sind, daß sie sich an einer «formalen» Theologie nicht beteiligen können, muß der Kreis von Theologinnen sich *stetig darum bemühen*, die Erfahrungen der sogenannten «Graswurzel-Frauen» in ihr theologisches Programm aufzunehmen. Die bleibende Herausforderung für Theologinnen besteht darin, der Versuchung zu widerstehen, die Erfahrungen von Elite-Frauen für die Theologie als normativ zu privilegieren. Sie müssen sich weiter vor der Gefahr hüten, die breite Mehrheit von Frauen durch die apriorische Annahme, in deren Namen zu sprechen, mundtot zu machen. Dies erfordert einen ständigen Dialog mit allen Frauen, egal, welchen sozialen Rang sie einnehmen. Nur dann kann die entstehende Theologie wirklich repräsentativ sein, da sie die Anliegen *aller* Frauen trotz der verwirrenden Vielfalt ihrer Erfahrungen wiedergibt.

Zweitens: Die aufkommende Feministische Theologie Afrikas wurde bisher weitgehend von *christlichen* Frauen getragen, die speziell aus den lebendigsten Gruppen der Missionskirchen kamen. Mit Blick darauf jedoch, daß Afrika weder kulturell noch religiös ein monolithischer Block ist, ist die Stimme christlicher Frauen in der Theologie nicht die einzig mögliche. Die sich entfaltende afrikanische Feministische Theologie darf also ihre Verpflichtung nicht dadurch zu erfüllen suchen, daß sie das *Christentum* auf Kosten anderer religiöser Traditionen *privilegiert*. Sie muß auch die Einsichten und Erfahrungen nichtchristlicher, speziell muslimischer Frauen mitbedenken, da gerade der Islam auf das Leben afrikanischer Frauen einen großen Einfluß ausübt.

Ebenso aber muß sie jene Erfahrungen afrikanischer Frauen ernst nehmen, die, unbeeindruckt von christlicher Propaganda gegen die afrikanische Religion, Formen afrikanischer Spiritualität weiter pflegen: als Heilerinnen, Priesterinnen und Prophetinnen. Das gleiche gilt von den Erfahrungen jener, die ihre Theologie in den «Randgebieten» des Christentums betreiben. Damit kommen auch die vielen Frauen zum Zuge, die unabhängigen Kirchen

angehören. Viele von ihnen sind, das darf nicht vergessen werden, als Protestreaktion gegen die Marginalisierung der AfrikanerInnen und ihrer Spiritualität durch Missionare und ihre Predigten entstanden, da diese sie als häretisch oder als sündhaften Synkretismus abtaten.

Da die Frauen sich zu einem *dialogischen* Ansatz gegenüber dem religiösen Pluralismus bekannt haben, muß die Feministische Theologie Afrikas möglicherweise das vorherrschende *christozentrische* Modell aufgeben, um der vielfältigen Spiritualität und den religiösen Erfahrungen afrikanischer Frauen gerecht zu werden.

Drittens: In dieser ersten Phase ihres Unternehmens betreiben also die Frauen hauptsächlich eine legitime feministische Kritik von Religion und Kultur in Afrika. Darüber darf man aber die ebenso dringlichen Überlebensprobleme afrikanischer Frauen nicht vergessen. Damit die Feministische Theologie Afrikas nicht der Gefahr erliegt, *Abstraktionen als real anzusehen*, muß sie sich kontinuierlich für mehr politische Rechte und wirtschaftliche Gerechtigkeit von Frauen *einsetzen*, sind doch

diese Fragen die Wurzel vieler Probleme, die die afrikanischen Frauen weiter belasten. Da diese Theologie auch eine Fürsprecheraufgabe für die Frauen übernommen hat, ist sie auch herausgefordert, dauerhaft nach *praktischen* Lösungen der vielen Frauenprobleme zu suchen. So wird man die bleibende Glaubwürdigkeit Feministischer Theologie auf dem Kontinent in signifikanter Weise an ihrem sichtbaren und unbeirrbar *Engagement* für die Überlebensfragen von Frauen messen.

Zu guter Letzt: Wenn auch die Theologie afrikanischer Feministinnen, wie gesagt, kontextuell, spezifisch und auf Brennpunkte gerichtet ist, so bleibt doch für sie die Frage nach ihrer Beziehung zu feministischen Theologinnen anderswo weiter akut. Hier scheinen die Frauen einen Zukunftsentwurf für möglich zu halten, der von echter Solidarität mit allen Menschen guten Willens getragen ist, die sich für eine gerechtere Weltgemeinschaft einsetzen. So werden sie weiter verpflichtet und herausgefordert bleiben, praktische Beiträge für den Heilungs- und Wiederaufbauprozess nicht nur ihres zerschlagenen Kontinents, sondern einer zerschlagenen Welt zu leisten.

¹ Nähere Angaben zu den Ereignissen, die dazu führten, der theologischen Stimme von Frauen eine feste Form zu geben, bei M. Oduyoye, *Reflections from a Third World Perspektive. Women's Experience and Liberation Theology*, in: Ursula King (Hg.), *Feminist Theology From The Third World: A Reader* (1994) 23-33.

² Der Frauenkreis verpflichtete sich ursprünglich zu einem siebenjährigen Forschungs- und Publikationsprojekt. Er plant, 1996 zu einer Bestandsaufnahme seiner Aktivitäten und zur Ausarbeitung von künftigen Strategien wieder zusammenzukommen. Zu weiteren Einzelheiten des Kreises und seinen Zielen vgl. M. Oduyoye/M. Kanyoro (Hg.), *Talitha Qumi. The Proceedings of the Convocation of African Women Theologians* (Ibadan 1990) 1-7.

³ Mit der Frage der Vielfalt von Frauen-Erfahrungen und ihren Implikationen für die weltweite feministische Arbeit befaßt sich das Buch von V. Spelman, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought* (1988).

⁴ Zu ähnlichen Schlußfolgerungen gelangten die afro-amerikanischen Frauen in den USA, die ihre Version von Theologie «Womanist» nennen, während die hispanischen Frauen die ihre als «Mujerista-Theologie» bezeichnen.

⁵ M. Oduyoye/M. Kanyoro (Hg.), *The Will to Arise. Women, Tradition, and the Church in Africa* (1992) 10.

⁶ Amadiume Ifi, *Male Daughters and Female Husbands. Gender and Sex in African Society* (1987) 8.

⁷ M. Oduyoye/M. Kanyoro (Hg.), *Talitha Qumi*, aaO. 1.

⁸ Die Redewendung «Netz der Unterdrückung» verwendet die afrikanische Feministische Theologie, um die vielfachen ineinandergreifenden Unterdrückungsebenen zu beschreiben, mit denen die Frauen als Ergebnis von Rassismus, Klassendenken, Kolonialismus und Sexismus zu tun haben, eine Situation, die für alle sogenannten «Dritte-Welt-Frauen» in analoger Weise zutrifft.

⁹ U. King (Hg.), aaO. 16.

¹⁰ M. Oduyoye/M. Kanyoro (Hg.), *Talitha Qumi*, aaO. 1.

¹¹ Man bedenke einmal die Schwierigkeiten von Frauen, die die Praxis der Polygamie kritisch zu bewerten suchen angesichts der Tatsache, daß diese Praxis im Islam und in den afrikanischen Religionen als rechtens angesehen wird, im Christentum aber geächtet ist.

¹² M. Oduyoye/M. Kanyoro (Hg.), *Talitha Qumi*, aaO. 11.

¹³ Man vergleiche zum Beispiel die hitzigen Kontroversen um Interpretationen und Praktiken wie die der Polygamie oder der Beschneidung von Mädchen, die Ifi im Vorwort zu ihrem Buch diskutiert: Amadiume Ifi, *Male Daughters and Female Husbands: Gender and Sex in an African Society* (1987), mit den Beobachtungen von Oduyoye in: *Talitha Qumi*, aaO. 45.

¹⁴ Zu Einzelheiten der Umstände, die zum «Einbruch der Frauen» führten, vgl. M. Oduyoye, in: U. King (Hg.), aaO. 23f.

¹⁵ M. Oduyoye/M. Kanyoro (Hg.), Talitha Qumi, aaO. 41.

¹⁶ Vgl. die Aufsätze in der ersten Anthologie des Kreises: M. Oduyoye/M. Kanyoro (Hg.), *The Will To Arise. Women, Tradition, and The Church in Africa* (1992).

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

TERESIA MBYRI HINGA

studierte an der Nairobi University (Nairobi, Kenia) und erlangte den Doktor für religionswissenschaftliche Studi-

en von der Universität von Lancaster (England), wo sie ein Commonwealth-Stipendium erhielt. Sie unterrichtete und hielt Vorlesungen an der Kenyatta University, an der Havard University und an der Iliff School of Theology. Gegenwärtig ist sie Assistant Professor an der De Paul University von Chicago, Illinois (USA), Autorin mehrerer Beiträge über die Inkulturation des Christentums in afrikanischen Kontexten und den Einfluß des Kolonialismus auf afrikanische Frauen. Sie ist Mitglied des Beirats der Zeitschrift *The Edinburgh Review of Theology and Religion*, Mitglied der *Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT)*, des *Executive Board of the African Association for the Study of Religion (AASR)* und des *Circle of Concerned African Women Theologians*. Anschrift: Kenyatta University, Department of Religious Studies, P.O. Box 43844, Nairobi, Kenia/Afrika.

Monika Jakobs

Feministische Theologie in Europa

Zwischen Bewegung und akademischer
Institutionalisierung

Die Entwicklung der europäischen Feministischen Theologie ist eng verknüpft mit der Rezeption der amerikanischen; vor allem die frühen Veröffentlichungen von Mary Daly und Rosemary Radford Ruether haben eine Schlüsselrolle auch für die Linien der europäischen Diskussion gespielt. Natürlich fielen diese Gedanken nicht auf unvorbereiteten Boden. In der katholischen Kirche gibt es spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine Sensibilität für die Frauenfrage, die zunächst vorwiegend die nach dem Priesteramt war; dazu kam die säkulare Frauenbewegung der 70er Jahre, die verstärkt zu Anfragen von Theologinnen an die bestehende eigene

Kirche und Theologie führte. Diese Entwicklung ist an anderer Stelle dokumentiert¹.

Das heutige Spektrum Feministischer Theologie und die Formen ihrer Institutionalisierung in Europa sind vielfältig. Frauenbezogene Angebote sind zum festen Bestandteil kirchlicher Bildungswerke geworden, es gibt kirchliche Frauenbeauftragte, Lehraufträge feministischer Theologinnen an Universitäten, es gibt Archive sowie eine Vielzahl von nationalen und internationalen Netzwerken.

Obwohl sich vieles bewegt hat und einiges erreicht worden ist, täuscht der schöne Schein darüber hinweg, wie schwierig es nach wie vor ist, inhaltlichen Positionen Feministischer Theologie zur Geltung zu verhelfen, und wie fragil gelegentlich die materiellen und personellen Absicherungen von derartigen Projekten sind. Obwohl Feministische Theologie zu einem Faktor geworden ist, der in der theologischen und kirchlichen Diskussion nicht mehr ohne weiteres übergangen werden kann, ist es noch immer eine «Rebellion auf der Grenze»².

Daneben gibt es enorme Unterschiede zwischen den Konfessionen und zwischen den einzelnen europäischen Regionen und Ländern. Europäische feministische Theologinnen sind Pfarrerrinnen in der schwedischen Staats-