

### III. Kontexte unterschiedlicher Theorien

Gabriele Dietrich

## Die südasiatische feministische Theorie und ihre Bedeutung für die Feministische Theologie

#### 1. Einige vorab zu klärende Verhältnisse

Der vorliegende Artikel versucht, einige wesentliche Vorstellungen und Fragen der südasiatischen feministischen Theorie aufzugreifen und ihre Bedeutung für das feministische Theologietreiben zu untersuchen. Dabei kann auf keinen Fall der Versuch unternommen werden, eine für alle südasiatischen Länder umfassende oder repräsentative Darstellung zu bieten. Da ich in Südindien lebe, bezieht sich meine größte Erfahrung auf Indien selbst, insbesondere auf den Süden Indiens, und bis zu einem gewissen Grad auch auf Sri Lanka. Pakistan und Bangladesh kommen nur am Rande zur Sprache, wobei die eigentlichen Diskussionen natürlich die Landesgrenzen überschreiten.

Um sich mit dem Verhältnis von säkularer feministischer Theorie und der Feministischen Theologie auseinandersetzen zu können, müssen einige regionale Besonderheiten berücksichtigt werden.

Erstens ist die Feministische Theologie nur im Süden Indiens und in Sri Lanka, wo größere, aber dennoch in der Minderheit lebende christliche Gemeinden einen Teil der Bevölkerung bilden, gesellschaftlich erkennbar. Aber selbst hier wird die Feministische Theologie von der Frauenbewegung noch nicht für eine Disziplin gehalten, die ernsthafte methodologische Fragen aufwirft. Genauso wenig wird die säkulare feministische Theorie in einen Zusammenhang mit Feministischer Theologie gebracht. Nach den Ursachen für diese Situation muß man nicht lange suchen. In allen südasiatischen Ländern herrscht eine religiöse Mehrheitskultur vor, die sich mehr oder weniger schnell auf die Einführung der Mehrheitskultur als Staatsreligion hinbewegt. Selbst Indien, theoretisch eigentlich immer noch ein säkularer Staat, ist schon lange nicht mehr weit davon entfernt, eine «hinduistische Nation» zu werden.

Zweitens hat sich das Fach «Frauenstudien» als akademische Disziplin im Kielwasser der zwei auf das Internationale Jahr der Frau folgenden Jahrzehnte etabliert. Das heißt jedoch nicht, daß die feministische Theorie an solchen akademischen Instituten auch das vorherrschende Fachgebiet ist, denn diese Fakultäten neigen dazu, eine tiefgehende Analyse des Patriarchats zu meiden und sich mehr auf allgemeine «Geschlechter-Studien» und empirische Forschung über die Frau zu konzentrieren. In Indien verfügen einige der theologischen Hochschulen wie TTS, Gurukul und seit kurzem auch UTC über Fachbereiche für Frauenstudien, aber Frauen haben dort oft Schwierigkeiten, angesichts der extrem männlich dominierten Fakultäten und Studentenschaft feministische Ansichten zu vertreten. Die Unterschiede und Parallelen zwischen Frauenstudien und Feministischer Theologie sind häufig nicht klar. Unabhängige Institutionen wie das Centre for Society and Religion in Colombo haben bis zu einem gewissen Grad Einfluß auf die katholische Kirche ausgeübt, indem sie die Feministische Theologie vorangetrieben haben, und auf katholischer Seite haben in Indien Gruppen wie WINA (für weibliche Laien) und WORTH (gegründet von Ordensschwestern) Diskussionen angeregt und Materialien hervorgebracht.

WORTH im besonderen hat ernstzunehmende Arbeit in der Diskussion von westlichen theologischen Positionen und bei der Untersuchung von hinduistischen mythologischen Stoffen geleistet.

Drittens gibt es trotz der Tatsache, daß den Frauenstudien oft der feministische Biß fehlt und die Feministische Theologie sich entweder auf westliche Importe bezieht oder dazu neigt, vollkommen experimentell oder narrativ zu bleiben, eine unübersehbare Unruhe, die von einem System der theoretischen Debatte verursacht wird, das hauptsächlich in der aktivistischen Szene der Frauenbewegung angesiedelt und verwurzelt ist. In diesen Debatten werden z.B. die jedes zweite Jahr stattfindenden Konferenzen der Indian Association of Women's Studies (IAWS) bearbeitet, die aus Prinzip Aktivistinnen aber auch inaktivistischen Konferenzen und Workshops Raum geben, von denen einige innerhalb der Region internationalen Charakter haben.

Viertens muß untersucht werden, was dieses System von Debatten für die Feministische Theologie bedeutet. Das ist nicht einfach, da die Feministische Theologie in Südasien ihr Selbstverständnis in ihrem Verhältnis zur Befreiungstheologie im allgemeinen oder der Dalit-Theologie im besonderen nicht eindeutig geklärt hat, obgleich sie den Armen und Unterdrückten gegenüber verpflichtet ist. Der vorliegende Artikel skizziert nur einige der wesentlichen Fragen und Vorstellungen, ohne jedoch in der Lage zu sein, die theologische Methodologie, die angemessen wäre, um auf diese Fragen und Vorstellungsmuster einzugehen, im Detail zu behandeln.

## 2. Einige Schlüsselfragen und damit verbundene Vorstellungen

### a) Das Konzept des Feminismus an sich

Als erstes muß festgehalten werden, daß bezüglich des Konzeptes kontroverse Meinungen existieren. Es ist oft behauptet worden, daß der Feminismus an sich eine «westliche» Konzeption sei, die nicht direkt auf Asien angewandt werden könne<sup>1</sup>. Das ist z.T. darauf zurückzuführen, daß der Feminismus in eini-

gen unserer Länder als eine Reaktion auf gewisse Aspekte von Parteipolitik, besonders der politischen Linken, entstanden ist. Aus diesem Grund war er für die Generation von Feministinnen, die in den späten 60er und frühen 70er Jahren aktiv wurden, mit der Vision von einer neuen Wirtschaftsordnung, von einem angemessenen Verhältnis zur Natur und von einer klassenlosen Gesellschaft verbunden. Das bedeutet, daß es in Südasien eine starke sozialistische feministische Hauptströmung gegeben hat. In den letzten Jahren wurden die Themen Bauern, Dalit, Frauen und Umwelt miteinander verknüpft. Aus diesem Grund wurde nicht nur die Frage des Patriarchats, der Kaste oder Klasse in einer integrativen Art und Weise behandelt, sondern die alles beherrschende Frage der Veränderung der Gesellschaft war überall präsent. Demnach muß ständig die Frage danach gestellt werden, ob die grundsätzlichen Forderungen sich nur auf das beziehen, was man unter den Begriff des Gerechtigkeits-Feminismus fassen könnte, oder ob eine vollkommen andere Art der Entwicklung angestrebt wird. Anders ausgedrückt: Geht es uns lediglich um Fragen der Gleichberechtigung, oder haben wir die Vision von einer fundamental anderen Perspektive für wirklich jede Frage und jeden Aspekt der Gesellschaft? Eine liberalere Form des Gerechtigkeits-Feminismus ist im Gefolge der von den Vereinten Nationen ausgerufenen Dekade der Frau in gewisser Weise vom Staat übernommen worden. Dieser Ansatz findet sich auch in vielen Nichtregierungs-Organisationen, die sich mit dem Thema des Geschlechterbewußtseins und der Geschlechtergerechtigkeit beschäftigen und in vielen Fällen eng mit dem Staat zusammenarbeiten. Andererseits empfinden Vereinigungen auf dem informellen Sektor wie die Dalit, die Adivasis, die Bauern und einige der Umweltbewegungen die Notwendigkeit von viel grundsätzlicheren Veränderungen. Offensichtlich ist all dies theologisch relevant. Diese Debatte hilft uns, das, was im Hinblick auf die Frau in der Kirche geschieht, kritischer zu betrachten.

Die südasiatischen Kirchen haben sich bis zu einem gewissen Punkt mit den Fragen der Frauenordination und einer beiden Geschlechtern gerecht werdenden Sprache befaßt.

Es ist ebenfalls unvermeidlich, daß sie sich dem Problem der um sie herum herrschenden Massenarmut stellen, und viele Aspekte der Feministischen Theologie beinhalten eine eindeutige Option für die Armen. Die Grenzen zwischen der Dalit-Theologie und der Feministischen Theologie sind allerdings noch nicht abgebaut. So wie große Teile der Dalit-Bewegungen die Auffassung vertreten, der Feminismus sei ein Phänomen der den oberen Kasten angehörenden städtischen Mittelklassebevölkerung, bestehen die Dalit-Theologen auch auf dem Primat der Kastendiskriminierung und machen die Verbindung zwischen Kaste und Patriarchat nicht sehr deutlich. Im Gegensatz dazu hat die Frauenbewegung im Laufe der letzten fünf Jahre begonnen, das Kastensystem betreffende und kommunale Probleme sehr ernsthaft zu behandeln, und autonome Organisationen von Dalit-Frauen sind stark auf dem Vormarsch. Dies stellt einen Lernprozeß dar, der in der Wahrnehmung von Kirche und Theologie bisher noch nicht reflektiert worden ist.

*b. Ökologie und Kontrolle über Naturreichtümer:  
Produktion des Lebens*

In Südasien entsteht ein intensiver Denkprozeß über Fragen der Ökologie. Das steht z.T. im Zusammenhang mit dem Widerstand gegen große Staudämme (z.B. den Sarvar Sarovar über den Narmada, den Tehri-Damm in Garhwal, den Mahaveli in Sri Lanka) sowie mit Bewegungen zur Rettung der Wälder, zum Schutz der Rechte der Waldbewohner und mit dem Überlebenskampf um Wasser. 1990 organisierte das National Forum of Fishworkers (NFF) in Indien den Küstenmarsch zum Schutz der Gewässer, der das Leben überall an der West- und Ostküste Indiens schützen sollte. Es gibt massive Proteste gegen ausländische Konzessionen, die hauptsächlich gegen die Garnelenzucht gerichtet sind.

Wie Bina Agarwal deutlich gemacht hat<sup>2</sup>, hat die indische Erfahrung eine andere Sichtweise hervorgebracht, die sie im Unterschied zu der stärker vom Westen inspirierten Form des Ökofeminismus, der dem Konzept der «Tiefenökologie» nahekommt, als «feministi-

schen Umweltschutz» bezeichnet. Während der Ökofeminismus im Westen dazu neigt, sich auf die enge Verknüpfung zwischen «Frauen» im Sinne einer allgemeinen Kategorie zu konzentrieren, hat die indische Debatte die Klassenrealität von armen Landfrauen, die durch den hegemonischen Entwicklungsprozeß an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden, sehr viel stärker in den Vordergrund gestellt. Kurz gesagt, können die folgenden Bestandteile identifiziert werden: «Ein alternativer Ansatz, vorgebracht von seiten der feministischen Umweltschutzbewegung, muß eher *transformativen Charakter* haben als wohlfahrtsstaatliche Anliegen vertreten – wobei Entwicklung, Umverteilung und Ökologie in sich gegenseitig belebender Weise verknüpft sind. Dies würde komplexe und voneinander abhängige Veränderungen wie z.B. hinsichtlich der *Zusammenstellung* dessen, was produziert wird, der *Technologien*, die angewandt werden, um die Produkte herzustellen, der *Entscheidungsprozesse* über Produkte und Technologien, der *Wissenssysteme*, auf denen solche Entscheidungen basieren, und der Verteilung dieser Produkte und Aufgaben nach Klasse und Geschlecht erfordern»<sup>3</sup>. Das bedeutet, daß sich ein transformativer Ökofeminismus oder der feministische Umweltschutz ausführlich mit alternativen Volkswirtschaftskonzepten befassen muß. Er fragt danach, was produziert wird, wie und für wen, wie es hergestellt und vermarktet wird, und nach den für alternative Produktionsmuster erforderlichen organisatorischen Aspekten wie auch nach den Bewegungen, die gegen die Staatsmacht ankämpfen müssen, die die hegemonischen umweltzerstörerischen Entwicklungsmodelle vorantreibt.

Ein solcher Ansatz kommt den Äußerungen von Maria Mies und Vandana Shiva, die auf die internationale Debatte großen Einfluß haben, da sie die indische Erfahrung zugrundelegen, sehr nahe<sup>4</sup>. Ihr Konzept ist jedoch beträchtlich radikaler, was die Verbindung des Erwerbs des Lebensunterhaltes von Frauen mit einer Spiritualität der Versöhnung mit Mutter Erde und einer vernichtenden Kritik an der westlichen Wissenschaft und Technologie als patriarchalisch und kolonialistisch angeht. Dafür ist ihnen vorgeworfen worden, ökologische Mythen zu erfinden<sup>5</sup>. Einige Aspekte dieser

Kritik werfen die Frage auf, wie das Kasten- oder Klassensystem betreffende Aspekte in ihrem Ansatz behandelt werden und inwiefern die vernichtende Kritik am westlichen Individualismus angesichts der Tatsache berechtigt ist, daß die patriarchalische Kultur in den Gemeinden, die sich zur Rettung des Waldes engagieren, auch diese Bewegung beherrscht und ihre feministischen Bestrebungen erstickt. Auch hier ist es notwendig, organisatorische Fragen zu stellen.

Das hat Chhaya Datar in ihrer Stellungnahme für den Internationalen Soziologiekongreß in Bielefeld im Juli 1994 auf vorbildliche Weise getan<sup>6</sup>. Chhaya unterscheidet sehr deutlich zwischen zwei grundsätzlich verschiedenen, unter Feministinnen verbreiteten Verfahrensweisen. Die eine basiert auf der Integration von Frauen in die «Hauptströmung», die von Wachstumsorientierung, Konsumhaltung, High-Tech, der Betonung des Marktes, der Zentralisierung von Marktkräften, der Betonung der Teilnahme der Frau am öffentlichen Leben gekennzeichnet ist. Die andere beruht auf einer neuen Definition von Entwicklung und konzentriert sich auf die Aktivitäten von Frauen in der Überlebens- und Subsistenzökonomie, das Teilen von natürlichen Ressourcen, die Produktion für Grundbedürfnisse anstatt für Wünsche, die Gewährleistung von Nahrung und Wohnung, auf dezentralisierte Produktion und Marktprozesse mit demokratischer Partizipation. Diese Entwicklungsdefinition ist mit der Vorstellung von alternativen Technologien verbunden, die eine Landwirtschaft kennzeichnet, die sich auf einen Produktionsprozeß der post-schwerindustriellen Ära und auf dezentralisierten ländlichen Industrien, die ihrerseits auf hochentwickelten handwerklichen Fähigkeiten und vor Ort existierenden Ressourcen beruhen, konzentriert.

Ein entscheidendes Konzept, in das einige dieser Versuche eingegangen sind, ist das der «Produktion des Lebens» im Gegensatz zu der Produktion für Profit. Im Rahmen des Südasiatischen Workshops über Frauen und Entwicklung im Januar 1989, auf dem sich 23 bekannte Aktivistinnen aus Ländern der Region trafen, wurde dies folgendermaßen formuliert: «Die «Produktion des Lebens» umfaßt nicht nur das Gebären und die Erziehung der

Kinder, sondern auch die grundlegende Erhaltung des Lebens durch Subsistenzproduktion, die Arbeit im Haushalt, auf dem informellen Sektor, fundamentale ökologische Aktivitäten zur Erhaltung der Bewaldung des Landes, der Wassersysteme, der Energien und der Ozonschicht. Wir ziehen dieses Konzept der traditionellen marxistischen Vorstellung vor, die die grundlegenden Lebensprozesse als «Reproduktion» versteht, während unter «Produktion» die umfangreichere Produktion für den Markt und zum Zwecke der Anhäufung von Kapital verstanden wird. Wir bestätigen die Produktion des Lebens als die Grundlage aller anderen wirtschaftlichen Prozesse. Es ist offensichtlich, daß ein Kampf, der die Produktion des Lebens in seinen Mittelpunkt stellt, per definitionem antikapitalistisch, anti-imperialistisch ist und sich mechanistischen Lösungen gegenüber, die die moderne westliche Wissenschaft und Technik als Patentrezept für den ökologischen Zusammenbruch der Erde anzubieten versuchen mögen, kritisch verhält. Es unterscheidet sich außerdem wesentlich von den Entwicklungskonzepten, denen der historische Sozialismus gefolgt ist. Dies stellt den Anknüpfungspunkt an die ganze feministische ökologische Debatte her, die versucht, «Produktivität», «Arbeit und Freizeit», «Bruttonaturprodukt» statt «Bruttosozialprodukt», Parameter der Arbeitsleistung und -beteiligung, das Verhältnis zwischen den unorganisierten und organisierten Sektoren, bedarfsorientierte statt wunschorientierte Produktion usw. neu zu definieren»<sup>7</sup>. Dies setzt außerdem eine tiefe Verbindung zwischen der Natur und den Frauenorganisationen, Frauen und Gesundheit und Regierungspolitik zu solchen brisanten Themen wie z.B. Wälder, Wasser, Gesundheit und Bevölkerung voraus<sup>8</sup>.

Was bedeutet all dies für die Feministische Theologie? Sie wird nicht nur eine Integration der Kasten/Klassenperspektive in die Kritik am Patriarchat erfordern, sondern auch eine Schöpfungstheologie, die zum gesamten Prozeß der menschlichen Arbeit in Beziehung steht. Obwohl asiatische Theologien stärker kosmologisch ausgerichtet sind und sich mehr auf die gegenseitige Verbundenheit aller Lebensformen sowie auf die Spiritualität konzentriert haben, zwingt uns darüber hinaus

die feministische ökologische Erfahrung, die konkreten Umstände, durch die das natürliche Gleichgewicht zerstört und der Zugang zu Wasser, Erdboden und lebenserhaltenden Mitteln untergraben werden, zu betrachten. Somit muß eine ökologische theologische Reflexion auch die Kritik am Mammon, am konsumorientierten Mittelklasse-Ethos der Kirchen, die Teilungswunder, die mit der Sicherheit der Nahrung verbunden werden, sowie die Überzeugungen, daß Wasser eine der Allgemeinheit gehörende Ressource ist, daß die Erde gottgegeben und aufgrund dessen kein Privatbesitz ist, die Kritik an administrativen Hierarchien, die Integrität der guten Schöpfung statt der Gentechnik, der Rollenfestlegung der Geschlechter und der Tötung weiblicher Föten, den Symbolismus des Samens und des Lebensbaumes im Gegensatz zu den Aktivitäten von multinationalen Saatgutgesellschaften und die Abforstung einschließen.

*c. Die Frage nach Religion, Kommunalismus, Fundamentalismus*

Die Feministische Theologie in Südasien befindet sich in einer Situation, die davon gekennzeichnet ist, daß die christliche Religion selbst nur eine kleine Minderheitsreligion gegenüber einem Staat darstellt, der entweder eine Staatsreligion favorisiert oder, wie in Indien, zu einer zunehmenden Annahme der Mehrheitskultur tendiert. Aber damit nicht genug: In der Region lebende Frauen werden durch religiöse Familiengesetze gespalten! Aufgrund der alles beherrschenden Präsenz der patriarchalischen Religion im Leben der Frauen besteht in allen südasiatischen Ländern die Tendenz, die Religion als Kraft der Zerstörung und Unterdrückung zu betrachten.

Wie ich andernorts bei weitem ausführlicher dargestellt habe, ergab sich eine scharfe Debatte über die möglichen befreienden und erhaltenden Aspekte von Religion zum ersten Mal auf der nationalen Konferenz der autonomen Frauenbewegungen, die 1986 in Bombay stattfand. Hier eröffnete sich die Möglichkeit, die christliche Feministische Theologie zur Kenntnis zu nehmen. Jedoch fand eine solche Interaktion nicht statt, was teilweise an den laten-

ten mehrheitlich kommunalistischen Inhalten der säkularen Frauenbewegung selbst lag. Dieser Punkt wurde 1991 bei der Konferenz der National Association of Women-Studies in Yadavpur überzeugend von Flavia Agnes, einer feministischen Anwältin, zu Bewußtsein gebracht. Sie beschrieb die zugrundeliegenden mehrheitlich kommunalistischen Überzeugungen in den säkularen Frauenbewegungen und nahm in einer Vollversammlung der Vereinigung zum ersten Mal in der Geschichte der LAWS öffentlich Bezug auf die christliche Befreiungstheologie/Feministische Theologie als Werkzeug der kulturellen Befreiung.

Die anschließende Diskussion war hart und emotionsgeladen, da sie alle Teilnehmerinnen in fundamentaler Weise mit ihrer eigenen religiösen Identität und Gemeinde konfrontierte. Jedoch übertrug sich das Interesse nicht auf die Methodologie des Umgangs mit religiösen Texten oder Symbolen, wie z.B. auf die Frage von Frauen, die sich ihr religiöses Erbe in einer radikaleren Perspektive neu aneignen. Die Gründe hierfür muß man nicht lange suchen. Seit den späten 80er Jahren, einhergehend mit der zunehmenden Verbreitung von Kommunalismus und Fundamentalismus in Indien, konnte man zur großen Bestürzung der Frauenbewegung beobachten, daß sich Frauen mit größerer Aktivität in den Reihen der kommunalen und fundamentalistischen Organisationen engagierten, obwohl diese offenkundig patriarchalischen Charakter besaßen. Aber damit nicht genug: Es war zu beobachten, daß Frauen nicht nur Gewalt gegen andere Frauen, die zu den Minderheitsgemeinden gehörten, tolerierten, sondern sich sogar aktiv an Gewalttaten beteiligten. Es drängt sich die Frage auf, warum die kommunale Identifikation, auch wenn sie patriarchalisch geprägt war, für Frauen mehr Hoffnungen zu beinhalten schien als die Solidarität mit der Frauenbewegung. Hierfür scheinen hauptsächlich zwei Ursachen verantwortlich zu sein: Normalerweise ermöglichen die kommunalen Organisationen Frauen, mit der Unterstützung der Männer und der älteren Frauen ihrer Gemeinschaft am öffentlichen Leben teilzunehmen. Im Falle der Minderheitsgemeinden entwickeln sich die fundamentalistischen Organisationen, besonders in den eige-

nen Reihen der Minderheiten, zu einem Ausdrucksmittel politischer Überzeugungen, das das Recht auf Überleben und auf politische Souveränität garantiert. Zur Durchsetzung dieses Rechts werden sogar restriktive Kleiderordnung und Verhaltensregeln in Kauf genommen<sup>10</sup>, wie man an der militanten Unabhängigkeitsbewegung in Kaschmir sehen konnte. Für die Mehrheitsgemeinde wird die kommunale Organisation zu einem Ausdrucksmittel des Anspruchs auf relative Unabhängigkeit, sogar hinsichtlich der Kleidung und des Lebensstils, zu einem Ort, an dem Identität gefunden und geltend gemacht werden kann, und zu einem ideologischen Ausdrucksmittel zur Kanalisierung von Aggression und Nationalstolz.

Paola Bacchetta hat diese semi-faschistische Art der Frauenemanzipation in ihrem Forschungsbeitrag über Frauen in der RSS erstaunlich deutlich dargestellt<sup>11</sup>.

Solche Beobachtungen werfen einige wichtige Fragen darüber auf, wie die Feministische Theologie in Indien mit der Inkulturation umgeht. Es besteht eine Tendenz, auf den Einfluß des westlichen feministischen Denkens über Göttinnen-Religion zu reagieren und auf weibliche Prototypen in der hinduistischen Götterwelt zurückzugreifen. Z.B. neigen katholische Schwestern, die in vollkommen patriarchalisch geprägten Umgebungen und mit einer patriarchalischen theologischen Sprache zurechtkommen müssen, dazu, in Begriffen wie Shakti, Saraswathi, Mariamma usw. als weiblichen Ausdrücken des Göttlichen zu sprechen und Mythen im Hinblick darauf zu analysieren, wie sie Frauen ermächtigen oder unterdrücken<sup>12</sup>. Dies stellt die Bezugnahme auf die gleichen Symbole im Aufschwung des hinduistischen Mehrheitskommunalismus jedoch nicht in Frage. Ermächtigung innerhalb eines potentiell faschistischen Kontextes könnte der Sache der Frauen sehr schaden. Wir müssen uns auch dringend mit dem Problem auseinandersetzen, daß beim Gebrauch solcher Symbole die Solidarität mit muslimischen Frauen per definitionem ausgeschlossen ist. Wie sollen wir mit einer solchen politischen Bestimmung und Verzerrung umgehen?

Auf diese Frage gibt es keine eindeutige

Antwort, da *jedes* religiöse Symbol dadurch verzerrt werden kann, daß unterdrückende politische Organisationen es sich zueigen machen, wie anhand der Geschichte des Christentums selbst aufgezeigt werden kann. Eine Teilantwort liegt jedoch in der Berücksichtigung des gesellschaftlichen Ursprungs und der Funktion dieser Symbole aus historischer und aus heutiger Sicht im Hinblick auf die Lebenswelten der verschiedenen religiösen Gemeinschaften, die Kommunikationskanäle, die Ideologiebildung und das Verhältnis zu den größeren Gesellschaftssystemen, die diese Lebenswelten beeinflussen.

Dies führt uns zurück zur *Wahrnehmung der sozialen Strukturen* und der *Lebenswelten*, in die religiöse Ausdrucksformen kulturell eingebettet sind. Es ist interessant festzustellen, daß sich im allgemeinen die meisten feministischen Organisationen in Indien aufgrund der oben erwähnten politischen Konstellation nur sehr zurückhaltend und eingeschränkt auf den Göttinnen-Symbolismus bezogen haben.

Gleichzeitig gibt es jedoch anhaltendes Interesse an der Erforschung von weiblichen *bhakti*-Heiligen. Die indische Zeitschrift *Manushi* feierte ihr zehnjähriges Bestehen mit dem Spezialthema der weiblichen *Bhaktars*. Dieses Interesse ist im Rahmen einer außerordentlich wichtigen Studie von Parita Mukta über Mirabai, der Heiligen von Rajasthan im 16. Jahrhundert, systematischer untersucht worden. Mirabai hatte sich dem Herrn Krishna hingegeben und sich, kraft seiner Liebe, nicht nur der Autorität ihres Ehemannes, dem Herrscher von Chittoor, widersetzt, sondern dem ganzen kriegerischen, kastenmäßig strukturierten, feudalen Ethos der Rajputs, das Frauen und den unteren Kasten angehörenden Menschen gegenüber zutiefst feindselig gesinnt war. Mirabai, die sich gegen das privilegierte Leben am Hof von Chittoor entschied, mußte gegen Mordversuche ankämpfen und wurde mit schwerer gesellschaftlicher Ächtung bestraft. Nachdem sie sich einem Chamar-(Lederhandwerker)Guru namens Rohidas anvertraut hatte, entwickelte sich die mündliche Tradition ihrer Lieder zu einem Medium der Wertschätzung für die Handwerkerkasten, die Bauern und Dalit, vor allem in Saurashtra, wohin Mira emigriert war. Sie

wurde Mitglied «einer Gruppe der Unterprivilegierten, die durch ein bestimmtes Wertgefüge, das ein einfaches Leben, unkorruptiert von Reichtum und Privilegien, bestätigt, miteinander verbunden war. Es war eine Gruppe, die die Auffassung vertrat, daß das Gute, das Gerechte, nicht von den Menschen, die Macht und Gewalt ausüben, herrühren kann. Die Mitglieder dieser Gruppe waren verbunden durch ein Moralsystem und ein Wertesystem, die eine Gemeinschaft von verwandten Köpfen und Herzen erhalten, die wiederum durch ein gemeinsames Ziel zusammengehalten werden. Im *Mira-bhakti* besteht die Spannung und die Macht dieser Werte durch die Tatsache, daß Mira schwer darum kämpfen mußte, ihre Hingabe zu einem Leben in Einfachheit beizubehalten»<sup>13</sup>. Diese Studie von Parita Mukta ist aus einer Reihe von Gründen theologisch bedeutsam: Sie analysiert nicht die schriftlichen Texte von *Mira-bhakti*, sondern verfolgt Miras Spur durch die mündlich überlieferte Kultur der Gemeinden, für die die *bhajan*-Sitzungen eine Bestätigung ihrer Identität und ihrer Lebensweise sind. Indem sie der Tradition in bestimmten Kastengruppen nachgeht, identifiziert sie die Aspekte *Produktion*, *Legitimation* und *Motivation*. So arbeitet sie ein Ethos der Genügsamkeit in den Handwerker- und Bauernklassen heraus, das offenkundig die Legitimität der hegemonialen patriarchalischen Familien- und Kastenwerte der Rajputs in Frage stellt und dadurch eine anhaltende Motivation zum Protest und zur Selbstbehauptung vermittelt, von einer alternativen sozialen Identität bis zum heutigen Tag.

Dies ist nicht nur als methodischer Forschungsansatz von Bedeutung, der in direkter Beziehung zum Theologietreiben steht, sondern es bestätigt auch auf überzeugende Weise ein Ethos, das nicht nur den Traditionen des Feudalismus, sondern auch den Werten des Konsumismus, der Konkurrenz, der Vergegenständlichung und der kulturellen Nivellierung, die sich wie wilde Feuer im Erwachen der neuen Wirtschaftspolitik ausbreiten, diametral entgegengesetzt ist. Wir kommen hiermit einigen der wesentlichen Werte von Jesu Gemeinde sehr nahe. Parita Mukta erläutert außerdem präzise, wie die gleiche Tradition

von *Mira-bhajans* während des Unabhängigkeitskrieges von Gandhi abgeschwächt und ihres anti-patriarchalischen und gegen die Familie eingestellten Stachels beraubt wurde, und wie Mira schließlich heute durch Filme und Komiks von den mittleren sozialen Schichten kommerzialisiert wird. Das nimmt jedoch dem sozialen Protest der armen *bhajniks* in keiner Weise die Überzeugungskraft, sondern betont ihn ganz im Gegenteil. Weit über die pure Dekonstruktion oder Rekonstruktion des bloßen Textes und auch weit über eine rein biographisch narrative Annäherung an die Person Miras hinausgehend, *finden wir eine Rekonstruktion des Ethos und der Lebenswelt der Gemeinschaft der bhajniks*, für die gerade die Organisation der *bhajan*-Sitzungen zu einem Instrument wird, das ihnen Identität und soziale Bestätigung vermittelt.

#### *d. Die Frage der Gewalt: häuslicher, kommunaler, wirtschaftlicher und direkter Krieg*

In Südasien sind wir gezwungen, uns mit der Frage der Gewalt in einer integrativen Weise auseinanderzusetzen, die uns nicht ermöglicht, klare Grenzen zwischen familiärer Gewalt, öffentlichem Rowdytum, Gewalt auf der Ebene von Gemeinde und Kaste und ethnischer Kriegsführung zu ziehen. Das bedeutet, daß bei der Untersuchung von Gewalt gegen Frauen und anderen Formen von Gewalt, die die Beteiligung ganzer Gemeinden einschließen, alle möglichen Verbindungen berücksichtigt werden müssen.

Das hat sich zum einen an den Biographien einiger unserer bekanntesten Feministinnen gezeigt und ist außerdem in die Konzepte verschiedener Bewegungen eingegangen. Angesichts der Begrenztheit des zur Verfügung stehenden Platzes können wir nur einen flüchtigen Blick auf die Gesamtproblematik werfen.

Als die Vergewaltigungsfrage während der 70er Jahre die indische Frauenbewegung katalpultartig auf den Plan rief, wurde die Geißel der häuslichen Gewalt zum ersten Mal sehr explizit von Flavia Agnes angesprochen, die zu diesem Zeitpunkt Mitglied des Forum Against Oppression of Women war<sup>14</sup>. Sie machte nicht nur ihre eigene Biographie als

geschlagene Ehefrau der Öffentlichkeit zugänglich, sondern leistete sowohl schriftlich als auch in Form von Vorträgen einen bedeutenden Beitrag dazu, das Thema der Gewalt gegen Frauen anzusprechen. Später unterstützte sie Frauen als Anwältin dabei, selbst gegen Gewalt anzukämpfen. In den 90er Jahre ist sie in die Arbeit gegen kommunale Gewalt übergewechselt und hat maßgeblich an der organisatorischen Arbeit während der Unruhen in Bombay nach der Zerstörung des Babri Masjid in Ayodhya im Dezember 1992 mitgearbeitet. Die Organisationen, die sie unterstützt haben, z.B. das Forum sowie die Anwaltsvereinigung und später Majlis, eine rechtliche kulturelle Arbeitsgruppe, haben sich tief in die Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Formen der Gewalt eingearbeitet. Diskussionen über die gegenseitige Verknüpfung zwischen den verschiedenen Gewaltformen wurden über Jahre hinweg auch in der Zeitschrift *Manushi* geführt<sup>15</sup>.

Diese Beobachtungen stellen eine Verbindung zu den schmerzlichen Ereignissen in Sri Lanka in den letzten zwanzig Jahren her, in denen das Militär und die gegen bestimmte Volksgruppen gerichtete Gewalt einen hohen Tribut des Sozialgefüges gefordert hat. Einer der bedeutendsten Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis stammt von Rajani Rajasingham, einer äußerst integren Ärztin und Menschenrechtsaktivistin mit außergewöhnlichem Mut. Sie widmete ihre Energien dem sozialen Wiederaufbau der tamilischen Gemeinde in Jaffna, nicht nur durch die Mitbegründung der University Teachers for Human Rights (UTHR) und später des Poorani-Frauzentrums. Im Buch *The Broken Palmyra*, das sie gemeinsam mit Rajan Hoole, K. Sridharan und Daya Somasundaram herausgab, findet sich eine peinlich genaue Dokumentation der Gewalttaten, die von der Armee Sri Lankas und der I.P.K.F. sowie darüber hinaus auch von allen tamilischen Gruppen begangen wurden. Genau dieses Beharren darauf, keine Doppelmoral gelten zu lassen, machte sie zu einem Ziel des LTTE und kostete sie das Leben<sup>16</sup>.

In ihrer akribischen Auflistung von Gewalttaten hat Rajani auch die Rolle der Frau innerhalb militanter Gruppen, ihre relative

Machtposition im bewaffneten Kampf, ihren Drang, Menschenrechtsverletzungen aufzudecken, die chauvinistischen Tendenzen, Frauen in die Rolle der «tapferen und heldenhaften Mütter» zu drängen, und die Tendenz der tamilischen Gesellschaft, solche Frauen dennoch zu enteignen, analysiert. Abgesehen von der umfangreichen Dokumentation von Greuelthaten, ist am eindrucksvollsten, daß Frauen in Rajanis Bericht nicht als Opfer dargestellt werden, sondern als Menschen, die Fragen gestellt, den Waffen getrotzt und die Gemeinden verteidigt haben. In diesem Versuch, Leben zu verteidigen, werden ethnische Grenzen überschritten, und die Staatsgewalt steht bloßgestellt Seite an Seite mit der indischen Armee und den faschistischen Tendenzen innerhalb des LTTE und anderen Gruppen.

Wir sind hier mit einer Situation konfrontiert, in der traditionelle marxistische Auffassungen, die das Patriarchat in erster Linie in den Produktionsverhältnissen ansiedeln, und ein radikal feministischer Ansatz, der sich mehr auf die Autonomie von der patriarchalischen Gewalt konzentrieren würde, überschritten werden. Einerseits kann man die Rolle des Staates bei der Legitimierung und Fortsetzung von Gewalt in beeindruckender Weise deutlich erkennen, andererseits werden die gewalttätige Struktur der Lebenswelt, die täglichen sozialen Strukturen des Überlebens, der Kultur, der Sprache, der Kommunikation schmerzlich sichtbar. Gail Omvedt hat solchen Zusammenhängen in den Debatten, die aus der Dalit-Bewegung und den Bauernbewegungen in Maharashtra entstanden sind, nachgespürt<sup>17</sup>. Vandana Shiva hat die Beziehung zwischen Staat, technokratischer Entwicklungspolitik und der Kommunalisierung von Politik in ihrem Buch über die Situation in Punjab herausgearbeitet<sup>18</sup>.

Das neuere Aufwallen von Massenbewegungen gegen den Alkoholismus hat in anderer Form die Verbindung zwischen häuslicher Gewalt in der Familie, einer Konstruktion der Lebenswelt und der Politik des Staates deutlich gemacht. Warum und inwiefern sind diese Verbindungen theologisch relevant? Christliche Feministinnen in der Region stellen sich der Herausforderung, sich voll und ganz mit der Politik der Transformation zu beschäfti-

gen, die die Gewalt der herrschenden Entwicklungskonzepte, Gewalt aus ethnischen Gründen oder wegen einer bestimmten Kastenzugehörigkeit, kommunale Gewalt, die das soziale Gewebe und das militarisierende politische Leben aushöhlt, mit der «normalen» alltäglichen Gewalt gegen Frauen in ihrer normalen Lebenswelt verbindet. Das erfordert eine Verlagerung der Betonung von dem Versuch, gleiche Rechte für Frauen zu erreichen, und Frauen (und insbesondere arme Frauen) mit Macht auszustatten, zu einer tiefgehenden Analyse der Grundursachen für die zunehmende Armut und einer Theorie der menschlichen Bedürfnisse, die den Fall der guten Schöpfung vor dem Hintergrund der Verbundenheit aller Menschen wiedergutmacht. Das kann kein abstraktes Postulat sein, sondern muß ein sehr bewußter Prozeß der Neuorganisation der Gesellschaft selbst sein, in der feministisches Theologietreiben sich selbst ansiedeln und einbringen muß.

### 3. Die organisatorische Frage

In wirklich jedem Teil dieses Artikels ist es zwingend notwendig, sich mit der organisatorischen Frage auseinanderzusetzen. Es wird deshalb hilfreich sein, sich etwas eingehender mit der organisatorischen Frage zu beschäftigen und einige der wichtigeren Aspekte anzusprechen. In einem meiner früheren Artikel habe ich unter dem Titel «The World as the Body of God» versucht, direkt über die Erfahrung von Frauen, die sich in SlumbewohnerInnen- oder FischerarbeiterInnenbewegungen engagieren, theologisch zu reflektieren<sup>19</sup>. Während ich einerseits das Feedback erhielt, daß diese theologischen Reflexionen wegen ihrer Unmittelbarkeit und ihrer poetischen Qualität inspirierend und direkt zugänglich gewesen seien, wurde mir gleichzeitig deutlich gemacht, daß es nicht selbstverständlich sei, daß Reflexionen über Volksbewegungen von entscheidender theologischer Bedeutung sein sollten. Im folgenden soll der Versuch unternommen werden, die Verbindungen zu erläutern.

#### a. Lebenswelt - Systeme - Volksbewegungen<sup>22</sup>

In traditionellen Gesellschaften dominierte der Zusammenhalt der Lebenswelten, die über lokale Sprachen und Kulturen vermittelt wurden, in denen Legitimität durch religiöse Inhalte und Rituale bekräftigt wurden, den Horizont der Interaktion. Die dem Volk vom Staat von oben aufgedrückten Verwaltungs- und Wirtschaftssysteme ließen die sozialen Strukturen weitgehend unberührt. Dieses Phänomen kann selbst in bezug auf die Kolonialpolitik der Britischen Raj beobachtet werden, von der die Alltagskultur des Überlebens, der Familie, des Kastensystems und des religiösen Lebens größtenteils unbeeinflusst blieb. Mit dem Ansturm von moderner Wissenschaft und Technik sowie der elektronischen Kommunikation sind diese staatlichen Systeme, die multinationalen Korporationen, internationale Medien, die internationalen Währungssysteme in den Alltag eingedrungen und haben die sozialen Strukturen der Lebenswelten der Menschen schnell zerstört. Auch wenn diese Entwicklung in manchen Fällen zu einer gewissen Schwächung der traditionellen patriarchalischen Strukturen geführt hat, hat sie andererseits effizienteren modernisierten Formen des kolonialen und postkolonialen Patriarchats Vorschub geleistet und sie unterstützt und außerdem Strukturen der traditionellen Solidarität, die das Überleben und die kulturelle Kohärenz sicherstellten, ohne Rücksicht auf die auf patriarchalischen Strukturen, auf Kasten, Klassen und Alter basierenden Ungerechtigkeiten, aufgelöst.

Während Volksbewegungen, historisch gesehen, die Gestalt religiöser Reformbewegungen, Bauernaufstände und später auch von HandwerkerGilden und Gewerkschaften angenommen haben, katalysiert die gegenwärtige Situation Bewegungen in neue Formen und in wichtigere Positionen. Sie sind abhängig von der Lebenswelt der zu gewinnenden Mitglieder und versetzen die Lebenswelt außerdem in die Lage, sich selbst zu erneuern und dem Ansturm totalitärer Systeme und dem sozialen Zerstörungsprozeß zu widerstehen. Ohne die Interaktion von progressiven sozialen Bewegungen wird die Lebenswelt entweder schnell

auseinanderfallen – wie es in vielen westlichen Ländern der Fall war – oder sie wird in starre patriarchalische und chauvinistische Formen, die Religionen, ethnische oder auf dem Kastensystem basierende Gemeinschaftsidentität auf Kosten von Frauen, Kindern und allen demokratisch eingestellten Gruppen planen, verfallen. Ohne die Bezugnahme auf die traditionellen solidarischen Aspekte der Lebenswelt werden Bewegungen kulturell entwurzelt und ideologisch abstrakt werden und den Kontakt zu den humanistischen Inhalten des täglichen Überlebens verlieren. Das impliziert auch, daß der Kampf für eine alternative Wirtschaftsform, der in dem Kampf für die Herrschaft der Produktion des Lebens über die Produktion für Profit enthalten ist, in der Interaktion zwischen Lebenswelt und sozialen Bewegungen angesiedelt sein muß.

#### *b. Familie - Kaste - Gemeinde*

In der gegenwärtigen Situation der wirtschaftlichen und politischen Krise stehen die organisatorischen Formen der Lebenswelt vor einer Identitäts- und Legitimationskrise. Familien werden durch den Druck des hegemonialen Entwicklungskonzeptes auseinandergerissen, auf dem Kastensystem basierende Identitäten, von Industrialismus und dem Leben in der Stadt eingegeben, erstarken wieder in gewalttätigen Konflikten in Dörfern, in den unvermeidlichen Kämpfen über Naturschutzgebiete und sogar in den Organisationsprozessen der Dalit-Bewegungen. Unter dem Druck der knappen Ressourcen und dem Ansturm der Medien nehmen religiöse Gemeinden mehr und mehr kommunale Züge an. Bewegungen sind all diesem ausgesetzt.

Die Frauenbewegung mit ihren bitteren Erfahrungen des Patriarchats und der vernichtenden Kritik an der Familienstruktur befindet sich zeitweise im selben Boot mit den Kräften der Moderne, die die Familie demonstrieren. Gleichzeitig wird die Grundlage der Existenzsicherung für die Frauen von den selben Kräften zerstört, und Frauen enden als Sexualobjekte und Prostituierte.

Die Dalit-Bewegung, die unter dem expliziten Anspruch angetreten ist, das Kastensystem abzuschaffen, ist derzeit in der Situation, die

Kasten statt dessen zu untermauern und sich entlang der Kastengrenzen untereinander zu spalten, und könnte schließlich darin enden, von kommunalen Kräften vereinnahmt zu werden. Die Kommunalisierung der Politik verstärkt eine aggressive patriarchalische Struktur, aber bietet den Frauen gleichzeitig Freiräume, eine Art von Emanzipation mit dem Segen der Religionsgemeinschaft und eine geschützte Art der Identität zu finden.

Ein Gespräch über jeden dieser Aspekte zu initiieren und gleichzeitig der Lebenswelt einzuräumen, sich schöpferisch neu zu organisieren, ohne traditionalistischen Druck, aber auch frei von auf totale Vereinzelung angelegtem Individualismus – darin besteht eine wichtige Aufgabe, wenn unsere Menschlichkeit überleben soll.

#### *c. Die Rolle des Staates*

In dem oben skizzierten Prozeß muß auch die Rolle des Staates von neuem in Frage gestellt werden. In der auf die Unabhängigkeitserklärung Südasiens folgenden Periode existierte für eine gewisse Zeit die Hoffnung, daß der Staat in der Lage sein würde, demokratische Räume zu sichern und zu stärken. Diese Hoffnung war unter den Bedingungen von Militärregimes, Katastrophen und Bürgerkriegen mehrfach großen Belastungen ausgesetzt. All diese Aspekte haben sich sehr nachteilig auf die Lebenswelten des täglichen Überlebens und die Räume der Frauen in der Gesellschaft ausgewirkt. Trotz der von der UNO ausgerufenen Dekade für die Frau haben die südasiatischen Staaten bis zum heutigen Tag die Konvention über die Abschaffung aller Formen der Diskriminierung von Frauen (CEDAW) nicht unterschrieben. Gleichzeitig vereinnahmt der Staat Bürgerbewegungen und Frauenbewegungen, seine eigenen Entwicklungsprogramme zu übernehmen. Feministinnen nutzen solche Freiräume, während sich gleichzeitig die Ressourcensituation verschlechtert und der tägliche Überlebenskampf der Frauen härter wird. Der Staat legt immer größere Teile seiner Verantwortung für die Infrastruktur und das soziale Wohl nieder und nimmt gleichzeitig eine aktive Rolle in der Kommunalisierung von Politik ein.

Niemand kann mehr Theologie in einem neutralen Raum betreiben. Wir befinden uns inmitten des Überlebenskampfes, der Vereinnahmung, der Kommunalisierung von Politik. Wenn unsere Einnischung keine Wirkung zeigt, könnten die Sorge um Prioritäten, Überlebensrechte, Religionsfreiheit und viele andere Aspekte in nicht allzulanger Zeit aussichtslose Anliegen sein.

### Schluss

Sich den oben skizzierten Problemen und Konzepten zu stellen, wird neue theologische Methoden erfordern, die wir heute nur andeuten können. Wie einige von uns bereits früher angedeutet haben<sup>21</sup>, werden wir eine

<sup>1</sup> K. Bhasin/N.S. Khan, *Some Questions on Feminism and its Relevance in South Asia* (Kali for Women 1990).

<sup>2</sup> B. Agarwal, *The Gender and Environment Debate: Lessons from India* (Feminist Studies 18 Nr 1, 1992) 119-155.

<sup>3</sup> AaO. 151.

<sup>4</sup> V. Shiva, *Staying Alive* (Kali for Women 1988); V. Shiva/M. Mies, *Ecofeminism* (London 1991).

<sup>5</sup> C. Jackson, *Radical Environmental Myths. A Gender Perspective*, in: *New Left Review* 210, 124-140.

<sup>6</sup> Vgl. das von ihr im Juli 1994 auf dem Internationalen Soziologiekongress in Bielefeld eingereichte Diskussionspapier.

<sup>7</sup> *Pressing against the Boundaries*, Report FAO (New Delhi 1989) 54.

<sup>8</sup> V. Shiva (Hg.), *Minding our Bodies. Women from the South and North Reconnect Ecology and Health* (Kali for Women 1993).

<sup>9</sup> *Women and Religious Identities in India after Ayodhya*, in: K. Bhasin/R. Menon/N.S. Khan (Hg.), *Against All Odds* (Kali for Women 1994).

<sup>10</sup> Vgl. S. Sidhva, *Dukhtaram-e-Millet: Profile of a Militant, Fundamentalist Women's Organisation*, in: *Against All Odds*, aaO. 123-131.

<sup>11</sup> P. Bacchetta, *All Our Goddesses are Armed. Religion, Resistance and Revenge in the Life of a Militant Hindu Nationalist Woman*, in: *Against All Odds*, aaO. 153f.

<sup>12</sup> M. Shanti/C. Mary (Hg.), *We Dare to Speak* (Worth Study Series 1, 1994).

<sup>13</sup> P. Mukta, *Upholding the Common Life. The Community of Mirabai* (London 1994) 91.

<sup>14</sup> Vgl. *Flavia's My Story ... Our Story of Rebuilding Broken Lives* (Bombay 1984).

<sup>15</sup> Vgl. z.B. M. Kishwar, *Safety is indivisible. The warming from Bombay Riots*, und F. Agnes, *Behrampada - A Beseiged Basti*, in: *Manushi* Nr. 74-75, Januar - April 1993.

<sup>16</sup> *The Broken Palmyra. The Sri Lankan Studies Insti-*

Kombination des konzeptionellen und des narrativen Elements benötigen. Während die säkulare Frauenbewegung in ihrem Versuch, Kultur und Religion zu analysieren, von einigen der hermeneutischen Debatten über Bibeltexte profitieren könnte, müssen die christlichen Feministinnen ihre Wahrnehmung der feministischen Sozialanalyse ausweiten, um, in einem ersten Schritt des hermeneutischen Zirkels, ihr Selbstverständnis mit Erfolg zu definieren. Nicht nur innerhalb von Kirche und Theologie, sondern auch in der Lebenswelt der täglichen Interaktion und in der Alltagsrealität des Überlebenskampfes von Frauen müssen Räume für das Teilen der Überzeugungen und Hoffnungen von Frauen über kulturelle Grenzen hinweg eröffnet werden.

tute Claremount (1990); Vgl. außerdem J. Merrit, *The Battle for No Man's Land*, in: *The Observer* 29 (1990) 46ff.

<sup>17</sup> G. Omvedt, *Violence against Women. New Movements and New Theories in India* (Kali for Women 1990).

<sup>18</sup> V. Shiva, *The Violence of the Green Revolution. Ecological Degradation and Political Conflict in Punjab* (Dehradun 1989).

<sup>19</sup> G. Dietrich, *The World as the Body of God*, in: *Journal of Dharma*, Bd. XVIII Nr. 3 (1993).

<sup>20</sup> Einige Aspekte des begrifflichen Rahmens, auf den ich hier zurückgreife, stammen aus der Frankfurter Schule und ihrer Diskussion um die Systemtheorie. Mein Kollege David Rajendran hat in seiner Dissertation einige Aspekte dieser Theorie auf indische Volksbewegungen übertragen. Ich beziehe mich hier teilweise auf Diskussionen mit ihm.

<sup>21</sup> Vgl. M. Shanti, *Towards a Feminist Theology*, und G. Dietrich, *On Going Feminist Theology in South Asia*, in: *Kristu Jyoti* Bd. 6 Nr. 2 (Juni 1990).

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

### GABRIELE DIETRICH

ist als Professorin an der Fakultät für Soziale Analyse am Tamilnadu Theological Seminary tätig und lehrt dort auch Feministische Theologie. Sie gehört zu den bekanntesten Aktivistinnen der Frauenbewegung und ist zur Zeit Vizepräsidentin von Pennurimai Iyakkam (Bewegung für Frauenrechte), in der sich Frauen aus dem informellen Sektor zusammengeschlossen haben. Aus Berlin stammend, lebt sie bereits seit 24 Jahren in Indien und besitzt die indische Staatsbürgerschaft. Anschrift: Tamilnadu Theological Seminary, Arasaradi, Madurai 625 016, Indien.