

Schrift, Feminismus und postkoloniale Kontexte

Musa W. Dube-Shomanah

„Statt im Monologismus zu verharren, der in dem impliziert ist, was ironisch das Große Gespräch genannt wird - d.h. die Tradition der großen Klassiker: das Gespräch großer weißer Männer untereinander -, sollten wir uns aufmachen, ‚schwierige Dialoge‘, wie Johnella Butler sie nennt, in Gang zu bringen, Modelle kultureller Verhandlungen zwischen entgegengesetzten Enden der Welt.“

Jerry Phillips, Educating the Savages, 40¹

„Liest und deutet man jedoch die moderne europäische und amerikanische Kultur in ihrem Zusammenhang mit dem Imperialismus, dann muß man auch den Kanon im Lichte der Texte neu interpretieren, deren Ort unzureichend gewichtet worden ist im Verhältnis zur Expansion Europas. Anders ausgedrückt, dieses Verfahren gebietet eine Lektüre des Kanons als polyphone Begleitung zur Expansion Europas und gibt Autoren ... eine revidierte Wertigkeit ...“

Edward W. Said, Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht, Frankfurt a.M. 1994, 103

Von der „Schrift“, d.h. der „*Heiligen Schrift*“ oder den heiligen Schriften, zu reden heißt folgendes vorauszusetzen:

1. eine soziale Weltanschauung, die zwischen Sakralem und Säkularem unterscheidet;
2. eine literarische Textform im Gegensatz zu mündlichen Überlieferungen;
3. einen literarischen Kanon, der als normativ gilt;
4. das Vorhandensein religiöser Institutionen, die den Schriftkanon hüten;
5. bestimmte Formen der Interpretation, die einem sakralen Kanon geziemen.

Dieses Verständnis von Schrift läßt sich nicht auf alle religiösen Kulturen der Welt anwenden.²

Viele Kulturen machen keine Unterschiede zwischen Sakralem und Säkularem, einige haben keine geschriebenen Texte, während andere wiederum geschriebenen Texten keinen Vorrang vor dem gesprochenen und mündlichem Wort zumessen, und viele andere keine Institutionen haben, die die Interpretation ihrer Schrifttexte in gewisser Weise wahren. Andererseits beschreibt der Feminismus unterschiedliche Frauenbewegungen, zu deren Anliegen die Analyse der sozialen Faktoren, die die Unterdrückung von Frauen aufgrund ihres Geschlechts legitimieren, und die Bereitung verschiedener Wege zur Befreiung von Frauen

gehören. Das Verhältnis von Schriften und Frauen ist im großen und ganzen problematisch. Zum einen bedeutet die Trennung von Sakralem und Säkularem, daß Frauen, die häufig der negativen Seite der meisten binären Gegensätze zugeordnet werden, unter das Säkulare fallen. Dieses soziale Konstrukt hat dazu gedient, Frauen nicht nur von religiösen Institutionen, sondern auch von öffentlichen Ämtern im allgemeinen auszuschließen. Da sich Schriften oft im engen Sinn auf geschriebene Texte beziehen, werden Frauen weitgehend von ihrer Niederschrift, Auswahl, Interpretation und den religiösen Institutionen, die ihre Interpretation wahren, ausgeschlossen.

In der Bibelwissenschaft hat Elizabeth Cady Stanton eine der ersten feministischen Kritiken an der Bibel als kanonischer Schrift geübt. Stanton hat ganz entschieden behauptet, die Bibel sei ein männliches Buch. Ihre Schlußfolgerung rührte aus der Feststellung, daß die Bibel benutzt wird, um den sozialen Ausschluß und die Marginalisierung von Frauen zu rechtfertigen. Stanton war sich jedoch dessen sehr bewußt, daß die Bibel als schriftlicher Kanon mehr als eine bloße Sammlung von Büchern ist. Die Bibel unterliegt auch einer institutionell gelenkten Interpretation, die die Integrität der entsprechenden Texte schützt. Um dem Mißbrauch der Bibel gegenüber Frauen durch ihre Inhalte wie auch ihre Interpretation entgegenzuwirken, hat Stanton Frauen, die die biblischen Sprachen beherrschen, dazu aufgerufen, die Bibel zu interpretieren. Das Ergebnis ihres feministischen Kampfes gegen eine Benutzung der kanonischen Bücher der Bibel, um die Unterdrückung von Frauen zu legitimieren, war das, was wir heute als *The Women's Bible* kennen. Sie ist ein Kommentar, der sich vor allem mit den Bibelstellen befaßte, die von Frauen handelten, und sie neu interpretierte.

Aufgrund der nach wie vor bestehenden Benutzung biblischer Texte zur Marginalisierung von Frauen und der fortgesetzten, von Männern beherrschten Interpretation wurden Stantons Bemühungen fast ein Jahrhundert später von Frauen in der Bibelwissenschaft reaktiviert. Frauen, die sich zahlreicher als je zuvor der Bibelwissenschaft zuwandten, bestanden darauf, die Bibel als Frauen zur Befreiung von Frauen und allen anderen unterdrückten Gruppen zu lesen. Feministische Interpretationen haben unterschiedliche Ansätze verfolgt: Aufdeckung repressiver Bibelstellen, Umdeutung frauenfeindlicher Textstellen, Hervorhebung übergangener Stellen, die Frauen in den Vordergrund rücken, Hinterfragung der Sprache von Gott und der Darstellung von Frauen in der Bibel, Rekonstruktion der Geschichte von Frauen, Zurückholen der unterdrückten Stimmen von Frauen, usw. Die frühen Phasen der Bibelauslegung von Frauen werden in der folgenden Behauptung gebündelt, die den biblischen Kanon herausfordert und neu definiert: „Alles,

Die Autorin

Musa W. Dube-Shomanah ist Dozentin für das Neue Testament im Fachbereich Theologie und Religionswissenschaften der Universität von Botswana. Sie ist die Verfasserin von "Readings of Semoya: Botswana Women's Interpretations of Matt. 15:21-28", in: *Semeia*, Bd. 73, Atlanta 1996, 111-129. Anschrift: University of Botswana, Dept. Theology and Religious Studies, P/Bag 0022, Gaborone, Botswana.

was das volle Menschsein der Frau leugnet, mindert oder verfälscht, wird deshalb als nicht befreiend beurteilt.“³ Diese interpretierende Behauptung ist eine ungeheure Herausforderung an die kanonische Autorität der biblischen Texte, da sich die Autorität vom geschriebenen Wort zum befreienden Diskurs von Frauen verlagert.

Einige der wichtigen Fragestellungen, die das gegenwärtige feministische Ringen mit dem Kanon kennzeichnen, finden sich in Schüssler Fiorenzas Buch *Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, Gütersloh 1993. Schüssler Fiorenza hat bei der Rekonstruktion der Geschichte der frühchristlichen Ursprünge die Absicht verfolgt, Frauen ins Zentrum der Anfänge des Christentums zu rücken. Dieses Vorhaben umfaßte nicht nur die Analyse der christlichen Inhalte des biblischen Kanons, sondern auch den Prozeß von Auswahl, Zusammenstellung und anschließender Auslegung der christlichen Texte. Schüssler Fiorenza fand heraus, daß die Entstehung des christlichen Kanons durch ein von Männern bestimmtes Programm gekennzeichnet war, das systematisch die Bücher ausschloß, die Frauen in den Mittelpunkt rückten oder ihnen eine bedeutende Stellung zuwiesen. Sie stellte auch fest, daß in den folgenden Jahrhunderten die vorwiegend männlichen Interpreten und Übersetzer Anwesenheit und Leistung von Frauen in christlichen Texten ebenfalls marginalisierten. Diese überzeugenden Ergebnisse schmälerten die autoritative Position der christlichen Schriften, indem sie aufzeigten, daß sie nicht für alle Menschen normativ sind oder sein können.

Die Kommentare *Women's Bible Commentary* und *Searching the Scriptures, Volume 2: A Feminist Commentary*, New York 1994, bündeln die feministischen Strategien der Auslegung wie der Rückgewinnung marginalisierter Texte, um mit problematischen kanonischen Schriften fertigzuwerden. Diese Strategien untergraben den ausschließenden und repressiven biblischen Kanon. Gleichzeitig versuchen sie, einen inklusiven, befreienden Kanon zu schaffen. Beide Kommentare beauftragten Frauen von unterschiedlicher Herkunft und mit unterschiedlichen Ansätzen, die Bibel als Frauen und zur Befreiung von Frauen zu lesen. Vor allem der zweite Kommentar bemüht sich sehr darum, „Frauentexte“⁴ aufzunehmen und neu zu autorisieren, die während der Entstehung der kanonischen Texte ausgeschlossen und marginalisiert waren.

Diese feministischen Interpretationsmethoden unterhöhlen die autoritative Stellung der biblischen Schriften, indem sie ihre Unzulänglichkeit zeigen - ihre männliche Urheberschaft und Perspektive, ihre von Männern bestimmte Auswahl und ihre Geschichte androzentrischer Interpretation. Diese feministischen Strategien beabsichtigen jedoch nicht, biblische Texte zu zerstören oder überflüssig zu machen. Statt dessen konzentriert sich die feministische Bibelinterpretation auf die Wiederherstellung des kanonischen Charakters der Bibel, indem sie darauf besteht, daß das Normative, das das autoritative Wort Gottes ist, nur das sein kann, was die Befreiung von Frauen, ja, von allen marginalisierten Völkern Gottes umfaßt. Kurz gesagt, die Autorität findet sich nicht mehr in den Texten; statt dessen wird die Kanonizität an der Befreiung von Frauen und allen

unterdrückten Völkern Gottes in der Welt gemessen. Die Kanonizität ist die Gerechtigkeit oder Rechtschaffenheit Gottes, die durch die Schöpfung insgesamt aktualisiert und realisiert wird.

Wenn wir uns postkolonialen Kontexten zuwenden, müssen wir uns fragen: Welche Beziehung besteht zwischen den feministisch-kanonischen Anliegen und Strategien des Widerstandes und den Kämpfen der Massen der kolonialisierten Zwei-Drittel-Welt? Ich beschreibe postkoloniale Kontexte als „alle Kulturen, die vom imperialistischen Prozeß betroffen sind“⁵. Das heißt, postkoloniale Kulturen sind alle diejenigen, die in den euro-amerikanischen Imperialismus der letzten vier- bis fünfhundert Jahre verwickelt oder von ihm betroffen waren. Im folgenden bezieht sich „postkolonial“ jedoch auf die Kolonisierten und ihren Diskurs im Gegensatz zum Kolonisator. Der Begriff kolonisieren bezieht sich auf „die Herrschaft über einen physikalischen Raum, die Veränderung des Geistes der Eingeborenen und die Integration der örtlichen Wirtschaftsgeschichten in die westliche Perspektive“⁶. Postkoloniale Kontexte sind unglaublich vielfältig; dementsprechend waren die Erfahrungen der Kolonisierten unterschiedlich, und sie haben in Zeit und Raum mit unterschiedlichen Strategien auf den Kolonisator reagiert.

Untersuchungen von kolonialen und postkolonialen Texten haben ermittelt, daß Imperien nicht nur durch Kanonenrohre aufgebaut und niedergerissen werden, sondern hauptsächlich durch Textpraktiken des Schreibens und der Interpretation. Die Kolonialisierung fremder Rassen und ihrer Länder schließt zwei miteinander verflochtene literarische Praktiken ein: Zunächst benutzt sie ein breites Spektrum von Schreibprozessen, die die Einheimischen und ihre Kulturen als minderwertig, inhaltsleer und der europäischen Zivilisation bedürftig darstellen. Diese Schreibprozesse beinhalten auch die Normierung der imperialistischen Strukturen durch die Schaffung eines literarischen Umfeldes, das die herrschenden Fremden als gegeben und gerechtfertigt hinstellen. Zweitens umfaßt die Kolonialisierung ein breites Spektrum von interpretativen Praktiken. Zu diesen zählt die Kolonisierung von fremden Ländern und Völkern, die die verschiedenen Kulturen innerhalb der Weltkulturen anhand einiger weniger westlicher Kanones versteht, die dann benutzt werden, um all die „fremden“ Länder und Kulturen zu interpretieren. Dazu gehört auch, daß die Einheimischen den literarischen Kanon des Kolonisators in Schule und Kirche lasen, die im Kolonialismus überwiegend den Kolonisatoren gehörten und von ihnen geführt wurden. Einheimische Texte wurden somit verdrängt oder auf den zweiten Platz verwiesen, wohingegen den Texten der Kolonisatoren ein institutionalisiertes Vorrecht als Repräsentanten der Standardliteratur und -religion eingeräumt wurde. Die aufgezwungene Literatur des Kolonisators entfremdet die Kolonisierten von ihren eigenen Sprachen, Umgebungen, Kulturen und Völkern. Die Kolonisierten werden generell dazu erzogen, sich nach Heimat, Religion, Sprache und Kultur des Kolonisators zu sehnen. *Wenn Kolonisierte lesen, heißt das, sie identifizieren sich mit dem Kolonisator.* Das ist eine Kolonisierung des Geistes, da die Kolonisierten von ihrer Heimat und ihrer Kultur entfremdet werden und dadurch weitreichende Identitätskrisen erleiden.

Diese Benutzung von westlichen kanonischen Texten zur Kolonisierung wird von Edward Said und Ngungi wa Thiongo behandelt. Said, der die Anfänge der vergleichenden Literaturwissenschaft als Forschungsgebiet untersucht, weist darauf hin, daß sie nicht nur während der Blütezeit des Imperialismus ihren Anfang nahm, sondern „daß die europäischen Denker, wenn sie Kultur oder Menschheit feierten, im wesentlichen Ideen feierten, die sie ihrer eigenen nationalen Kultur oder Europa im Unterschied zum Orient, zu Afrika oder gar beiden Amerika zuschrieben“⁷. Kurz gesagt, „von komparativer Literaturwissenschaft zu sprechen meinte also, von der Interaktion der Weltliteraturen untereinander zu sprechen, doch als Gegenstandsfeld war sie epistemologisch in hierarchischer Weise organisiert, mit Europa und seinen lateinisch-christlichen Literaturen als Zentrum und Gipfel“⁸.

Ngungi wa Thiongo unterstreicht auch, daß „es keine Rolle spielt, daß die importierte Literatur die große humanistische Tradition der Besten, nämlich Shakespeare, Goethe, Balzac, Tolstoi, Gorki, Brecht, Scholokow, Dickens mitbrachte. Der Sitz dieses großartigen Spiegels von Ideen war notwendigerweise Europa und seine Geschichte und Kultur, und der Rest des Universums wurde von diesem Zentrum aus gesehen.“⁹

Zu dieser hierarchischen Förderung der europäischen Literaturklassik und ihrer Benutzung zur Kolonisierung gehörten natürlich auch die Schriften des christlichen Kanons, die Bibel. Ngungi wa Thiongo weist darauf hin, daß „ihre Größe - neben der Bibel und der Nadel - der Welt als ein weiteres englisches Geschenk präsentiert wurde. William Shakespeare und Jesus Christus haben Licht ins dunkelste Afrika gebracht...“¹⁰ Ganz ähnlich meint auch Said, daß „die Verdrängungskraft aller Texte letztlich von der Verdrängungskraft der Bibel herrührt, deren Zentralität, Potenz und beherrschende Anciennität sich auf die gesamte westliche Literatur auswirkt“¹¹.

Zusammengefaßt haben die Erörterungen von Said und Ngungi folgende Punkte aufgezeigt: erstens, daß Kolonisierung mit den sakralen und säkularen Kanones des Westens in einem historischen Zusammenhang steht; zweitens, daß das Lesen für die Kolonisierten damals wie auch heute noch bedeutet, daß sie sich weitgehend mit dem Kolonisator identifizieren; drittens, daß die Bibel als eine kanonische Schrift zweifellos ein koloniales und kolonisierendes Buch gewesen ist; und viertens, daß die Bibel zu anderen westlichen, säkularen Klassikern zählt.

Die Ähnlichkeiten zwischen postkolonialen Themen und feministischen Anliegen sind auffallend. Postkoloniale und feministische Subjekte sehen sich im Kampf gegen das Lesen von Kanones, die sie weder geschrieben noch ausgewählt haben; im Kampf gegen literarische Bilder, die ihr Menschsein herabsetzen und ihre Unterdrückung legitimieren; und im Kampf gegen Institutionen wie Schule, Kirche und Regierung, die sie nicht kontrollieren, die ihre eigenen Texte ausschließen und ihnen Texte vorschreiben, die ihre Unterdrückung absegnen. Beide Gruppen leiden am Mangel einer Sprache, an der Entfremdung, an der Unterdrückung, usw. Die Ähnlichkeiten zeigen sich auch in den Strategien ihres

Widerstandes. Beide lernen und verwenden die Sprache und Literatur ihrer Unterdrücker; sie interpretieren, schreiben, erzählen und gestalten diese Sprache jedoch neu, um ihre repressive Darstellung bloßzulegen und zu untergraben. Postkoloniale wie feministische Subjekte ringen beide darum, ihre eigenen Sprachen und Kanones zu finden, indem sie sie entweder neu schaffen, wiedergewinnen oder die Sprachen ihrer Herren vorsätzlich ablehnen, statt zu versuchen, sie perfekt zu schreiben und zu sprechen. Postkoloniale und feministische Subjekte widersetzen sich der Erniedrigung, die ihre Kulturen erfuhren, indem sie auf der Integrität ihrer literarischen Werke, Rhetorik, Religionen und Sprachen bestehen.

Im postkolonialen und feministischen Kampf gegen repressive kanonisierte Texte bestehen aber auch Unterschiede. So haben zum Beispiel die meisten postkolonialen Subjekte anfangs eine Strategie der Wiedergewinnung und Bewahrung ihrer herabgewürdigten Sprachen und literarischen Kanones gewählt. Demgegenüber haben frühe feministische Diskurse die meisten oder alle Kanones scharf kritisiert und erklärt, sie seien repressive, patriarchalische Perspektiven, die verworfen, neu interpretiert oder ersetzt werden müssten. Dabei war die soziale Stellung der frühesten westlichen Feministinnen als Unterdrückte und Unterdrückerinnen problematisch. Kurz gesagt, wenn sich westliche Feministinnen für die Abwertung aller anderen Kanones stark machten, wurden sie von vielen postkolonialen Menschen so verstanden, als ob sie die Praktiken des Kolonisators nachahmten, der ebenfalls die kanonischen Texte der Kolonisierten herabsetzte. Zwei-Drittel-Welt-Feministinnen wurden oft bedrängt, postkoloniale Anliegen über patriarchalische Unterdrückung zu stellen.

Um zu den sakralen kanonischen Schriften zurückzukehren: Wie spiegelt sich der Kampf postkolonialer Menschen in der Arbeit feministischer Theologinnen aus der Zwei-Drittel-Welt? Wie verhält sich ihr Kampf zu den Strategien weißer, westlicher Feministinnen der ehemaligen Kolonialzentren? Wenn verschiedene westliche, feministisch-theologische Praktikerinnen anfangen, die Bibel als einen patriarchalischen wie auch kolonialisierenden heiligen Kanon zu sehen, was sind dann brauchbare Strategien für den Widerstand und die Wiedergewinnung heiliger Texte von Frauen?

Wie gehen zunächst einmal postkoloniale Feministinnen mit kolonialisierenden und patriarchalischen biblischen Schriften um? Ich glaube, daß die folgenden Zitate das Problem wie auch die Strategien für den Umgang mit Schriften in postkolonialen Zusammenhängen umreißen. Mercy Amba Oduyoye und Elizabeth Amoah schreiben: „Wenn sie über die Heilige Schrift reden, meinen die meisten ChristInnen die Bibel der Juden mit ihrer christlichen Fortsetzung im Neuen Testament. Wir möchten hier aber zuerst von der ‚ungeschriebenen Schrift‘ der *Fante* in Ghana ausgehen.“¹² Sie behaupten weiterhin:

„So hat jedes Volk seine Geschichten über einzelne Personen, deren Tun für das Schicksal und das Ethos des gesamten Volkes Folgen hatte. Diese Geschichten dienen dazu, die Erinnerung an solche Gestalten wachzuhalten. Dabei lassen sich nicht alle Hauptpersonen solcher Geschichten mit Christus vergleichen. Nur

diejenigen, die ihr Volk zu mehr Leben und zu ganzheitlichen Beziehungen geführt haben, leben in der Erinnerung der Völker als Gesandte Gottes weiter.“¹³ Dieser Ansatz gewinnt die Gültigkeit der unterdrückten mündlichen Kanones der ehemaligen kolonisierten Völker Ghanas wieder und verschafft ihnen Geltung. Der Ansatz spiegelt den allgemeinen postkolonialen Diskurs über Widerstand und Befreiung. Zwei-Drittel-Welt-Feministinnen befassen sich jedoch nicht nur mit der Wiedergewinnung ihrer unterdrückten einheimischen Kanones. Sie interpretieren ihre eigenen Traditionen neu, da sie ebenfalls patriarchalisch sind. Obwohl afrikanische Frauen zum Beispiel der Schaffung afrikanischer Christologien zustimmen, die afrikanische Traditionen bestätigen, „gehen sie auch manchmal weiter oder widersprechen ihnen gar“¹⁴. Diese kritische Haltung ist eine Reaktion auf die patriarchalischen Traditionen und ihre männlichen Interpreten, die in afrikanischen Traditionen, die Männer wie Frauen gleichermaßen einschließen, gelegentlich die Männlichkeit Jesu überbetonen.

Hier ist es wichtig anzumerken, daß postkoloniale Feministinnen es ablehnen, die Bibel als die einzige Schrift zu lesen, da genau das dem kolonisierenden Ansatz gleichkäme, der alle anderen Schriften und Kanones der Welt geringschätzt oder ignoriert. Wie viele andere Zwei-Drittel-Welt-Subjekte bestehen postkoloniale Feministinnen auf dem Lesen der Bibel neben anderen Schriften und als eine der vielen Schriften der Welt. Ihr Ansatz unterstreicht, daß die globale, postkoloniale Geschichte es den Lesenden schwer macht, die Bibel als eine unabhängige kanonische Schrift zu interpretieren, ohne ihre kolonisierende Geschichte zu billigen. Ihre Strategie kann als praktische Anwendung dessen gelten, was Edward Said in dem eingangs angegebenen Zitat wie auch durchgängig in seinem Buch *Kultur und Imperialismus* (s.o. S. 278) ausgeführt hat. Da sich Kolonisierung auch durch westliche Kanones vollzog, besteht Said darauf, daß es für heutige Lesende unbedingt unerlässlich ist, das kulturelle Archiv „kontrapunktisch“ zu lesen. Das heißt, Lesende müssen damit beginnen, „das kulturelle Archiv nicht als univokes Phänomen neu zu lesen, sondern *kontrapunktisch*, mit dem Bewußtsein der Gleichzeitigkeit der metropolitanische Geschichte, die erzählt wird, und jener anderen Geschichten, gegen die (und im Verein mit denen) der Herrschaftsdiskurs agiert“¹⁵. In einer Aussage, die diese Anliegen widerspiegelt und uns zu einer zweiten Frage führt, ruft Kwok Pui-lan zur Vorsicht auf:

„Schwestern aus Asien, Afrika und Lateinamerika würden nicht kommen wollen, wenn sich die Feministische Theologie ausschließlich mit Fragen der Ersten oder Zweiten Welt beschäftigte. Andere religiöse Feministinnen wie jüdische, muslimische, buddhistische und Göttin-Verehrerinnen würden aufmerksam verfolgen, was die christlichen Feministinnen über die Einzigartigkeit des christlichen Glaubens zu sagen hätten.“¹⁶

Kwok Pui-lan will sagen, daß man von feministischen Theologinnen, da der Kolonialismus auch durch christliche Texte und andere westliche Kanones durchgesetzt wurde, folgendes erwartet: Erstens sind sie verpflichtet, die Existenz anderer heiliger Texte wahrzunehmen; zweitens müssen sie lernen, daß die Bibel heute zu diesen anderen Schrifttexten der Welt zählt; und drittens werden sie

aufgefordert, die christlichen Texte in einer Weise zu lesen, die die kolonisierenden Ansprüche der Texte nicht billigt. Feministische Leserinnen sollten sich nicht nur mit den patriarchalischen Konstrukten beschäftigen, sondern auch die Texte auffinden und bloßstellen, die als kolonisierende Konstrukte, die die Unterdrückung anderer Kulturen rechtfertigen, „die Einzigartigkeit des christlichen Glaubens“ behaupten.

In bezug auf die postkolonialen Kämpfe sind die Mängel der westlichen feministischen Strategien offenkundig. Zum Beispiel ist der Versuch, Frauen wieder in die biblischen Schriften einzugliedern, wie auch der Nachweis, daß Frauen an der Ausbreitung der Frühkirche aktiv beteiligt waren, eine Strategie, die die Ideologie der christlichen Mission weder problematisiert noch versucht, Mission neu zu bestimmen. Anders ausgedrückt, problematisieren diese Strategien den Anspruch der „Einzigartigkeit des christlichen Glaubens“ nicht, der, wenn er aus der postkolonialen Erfahrung betrachtet wird, der Billigung der Unterdrückung nicht-westlicher, nicht-christlicher, nicht-weißer religiöser Texte gleichkommt. Die beiden feministischen Kommentare bestehen auch auf der Einzigartigkeit des christlichen Glaubens. *Searching the Scriptures, Bd. 2. A Feminist Commentary*, zum Beispiel, dessen Ansatz sich nicht nur auf unterschiedliche Methoden, Lesende und Analysen erstreckt, um biblische Texte zu interpretieren, sondern auch auf die Wiedergewinnung unterdrückter oder marginalisierter Texte, die Frauen in den Mittelpunkt stellen, arbeitet innerhalb des kolonialen kanonischen Rahmens. Zum ersten stellt diese Wiedergewinnung der Texte die Bibel als ein Werk dar, das neben den nichtkanonischen Texten der antiken griechisch-römischen Welt existiert. Diese Strategie trennt die biblischen Texte von ihren nicht-griechisch-judäischen, nicht-antiken Kontexten, in denen sie ein wirksames Instrument zur Kolonisierung nicht-biblischer Kulturen waren. Zum zweiten ignoriert die Wiedergewinnung der unterdrückten „Frauentexte“, die sich weitgehend auf die jüdisch-christlichen, nicht-kanonischen Texte beschränkt, die Stimmen vieler Menschen der Zwei-Drittel-Welt, die auf der Integrität ihrer kulturellen Texte bestehen und fordern, daß die Bibel zusammen mit und nicht etwa getrennt von oder gar vorrangig vor den Kulturen, bei deren Kolonisierung sie eingesetzt wurde, gelesen werden muß.

Feministische und postkoloniale Diskurse über Widerstand und Befreiung sind ein fortwährendes Suchen nach Gerechtigkeit. Eine neue Interpretation und die Wiedergewinnung unterdrückter „Frauentexte“ stellen eine andere Möglichkeit dar, die Benutzung der biblischen kanonischen Schriften anzugreifen, die die Marginalisierung von Frauen rechtfertigt. Aber die postkolonialen Verhältnisse machen es erforderlich, daß feministische Diskurse die Geschichte des Imperialismus zur Kenntnis nehmen wie auch die Art und Weise überprüfen, wie biblische Texte und andere säkulare Kanones des Westens mißbraucht worden sind, um die Massen der Zwei-Drittel-Welt zu kolonisieren. Letzteres erfordert, daß biblisch-kanonische Schriften neben anderen weltlichen Texten, ob mündlichen oder schriftlichen, gelesen werden müssen. Dieser Umstand erfordert auch, daß feministische Lesepraktiken die kolonisierenden Strukturen der biblischen

Schriften identifizieren, bloßlegen und verhindern müssen. Anders ausgedrückt, sollten feministisch-theologische Diskurse eine bunte Mischung sein, da der Kolonialismus kulturelle Kontakte durchaus gefördert hat.

Da sich Menschen mit den patriarchalischen, imperialistischen und den vielen anderen repressiven Aspekten der verschiedenen Schriften der Welt auseinandersetzen, da die unterdrückten Schriften von Kolonisierten und Frauen aus zahlreichen Traditionen wiedergewonnen und neu interpretiert werden, müssen die unterschiedlichen feministisch-theologischen Diskurse die Arena des Mündlichen/des Geistes betreten und von dort aus entschieden handeln. Ich sage mündlich, weil die Geschichte und die heiligen Worte von Frauen zum großen Teil nicht aufgeschrieben wurden, obwohl sie doch immer ausgesprochen wurden. Statt diese Situation zu beklagen, sollte sie eher als Möglichkeit genutzt werden, um neue, lebensbejahende Worte auszusprechen. Ich füge auch den Geist hinzu, weil dieser ein theologischer Diskurs ist, der göttliche Partnerschaft anerkennt. Der Mündlich/Geist-Rahmen kann somit ein schöpferischer Ort sein, wo Frauen ihre eigenen, heiligen, lebensbejahenden und befreienden Worte der Weisheit aussprechen können. Verantwortliche Kreativität, die den vielen unterdrückten Stimmen aufmerksam zuhört und Empathie empfindet, aktive Prophezeiung, die sich gegen Unterdrückung wendet und Befreiung sucht, und inbrünstiges Beten, das Partnerschaft mit dem Göttlichen sucht, können im feministischen Mündlich/Geist-Raum damit beginnen, neue Worte des Lebens und der Gerechtigkeit zu hören, zu sprechen und zu schreiben. Feministische Kreise haben schon lange zur Kreativität aufgerufen.¹⁷ Doch ist es nur zu wahr, daß diesem Aufruf der Mut zur Anwendung gefehlt hat. Bis zum heutigen Tag können wir nicht damit prahlen, feministische (Neu-)Schreibungen heiliger Texte aus Afrika, Asien, Australien, Europa und Amerika sorgfältig ausgearbeitet zu haben. Die verschiedenen feministisch-theologischen Diskurse begnügen sich weitgehend mit einem neuen Lesen der alten, patriarchalischen und kolonisierenden Schriften. Daher möchte ich anregen, den Mündlich/Geist-Rahmen einzusetzen, um Frauen aus verschiedenen Kulturen einzuladen, neue heilige Worte von Leben, Weisheit, Befreiung und Gerechtigkeit vollständig neu zu schreiben, zu schaffen, zu hören, zu sprechen, zu spüren und zu fühlen. Der Mündlich/Geist-Raum muß eingesetzt werden, um lebensbejahende Worte zu suchen und auszusprechen, die Gerechtigkeit mit allen und für alle und an alle unterdrückten Menschen gerichtet einfordern. Ich möchte behaupten, daß dies ein notwendiger feministisch-theologischer Schritt ist, der das Patriarchat, den Imperialismus und andere Formen der Unterdrückung in den Schriften der Welt ernst nimmt wie auch den Frauen ermöglicht, ihre eigenen heiligen Worte auszusprechen. Gleichzeitig wird dies auch ein feministisch-theologischer Schritt sein, der einen Raum zur Kultivierung des Dialogs und zur Artikulierung der Befreiung durch alle Kulturen hindurch eröffnen möchte.

¹⁷ J. Phillips, *Educating the savages*, in: J. White (Hg.), *Recasting the World: Writing After Colonialism*, Baltimore 1993, 40.

² Siehe Kwok Pui Lan, *Discovering the Bible in the Non-Biblical World*, New York 1995, 20-25.

³ R.R. Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1985, 36.

⁴ Ich setze diesen Begriff in Anführungsstriche, da es keinen schlüssigen Beweis dafür gibt, daß die nichtkanonischen Bücher der Bibel, die Frauen in den Mittelpunkt stellen, tatsächlich von Frauen verfaßt wurden.

⁵ B. Ashcroft/G. Griffiths/H. Tiffin (Hg.), *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, London 1989, 20.

⁶ V.Y. Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington 1988, 2.

⁷ E. Said, *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*, Frankfurt a.M. 1994, 85.

⁸ AaO. 86.

⁹ Ngungi wa Thiongo, *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*, London 1986, 18.

¹⁰ AaO. 91.

¹¹ E.W. Said, *Die Welt, der Text und der Kritiker*, Frankfurt a.M. 1997, 67.

¹² E. Amoah/M.A. Oduyoye, *Wer ist Christus für afrikanische Frauen?*, in: *Leidenschaft und Solidarität. Theologinnen der Dritten Welt ergreifen das Wort*, Luzern 1992, 70.

¹³ AaO.

¹⁴ AaO. 82.

¹⁵ E.W. Said, *Kultur und Imperialismus*, aaO. 92.

¹⁶ Kwok Pui-lan, *The future of feminist theology: an asian perspective*, in: U. King (Hg.), *Feminist Theology from the Third World: A Reader*, New York 1994, 63.

¹⁷ Siehe E. Schüssler Fiorenza, *Entscheiden aus freier Wahl: Wir setzen unsere kritische Arbeit fort*, in: L.M. Russel (Hg.), *Befreien wir das Wort. Feministische Bibelauslegung*, München 1989, 160f.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich