

Überlegungen zu den heiligen Schriften von Frauen

Kwok Pui-lan

Von unterschiedlichen gesellschaftlichen und kulturellen Hintergründen her haben die Autorinnen dieses CONCILIUM-Heftes mit Nachdruck dafür plädiert, daß die Begriffe Schrift, Kanon, Autorität und Auslegung einer radikalen Neuinterpretation bedürfen, die sich auf die Erfahrungen von Frauen aus der ganzen Welt stützt. Erstens: Der Begriff der Schrift, wie er im Okzident verstanden wird, leitet sich von der Bibel her. Dieses kulturspezifische Verständnis ist zu eng, um die vielfältigen Schrifträditionen der Weltreligionen und die unterschiedlichen Erfahrungen von Frauen miteinzubeziehen. Zweitens: Die Stimmen und Erzählungen von Frauen wurden von den etablierten Kanones der historischen Religionen der Menschheit weitgehend nicht berücksichtigt. Frauen aus unterschiedlichen Kulturen und Religionen haben die „Hermeneutik des Verdachts“ angewandt und die Grenzen von Kanon und Autorität des geschriebenen Wortes in Frage gestellt. Drittens: Die Bibel und andere heilige Schriften sind ideologisch dazu mißbraucht worden, Sklaverei, Kolonialismus, kulturelle Vorherrschaft, Völkermord und patriarchalische Herrschaft zu rechtfertigen. Eine postkoloniale Lesart heiliger Schriften eröffnet neue Wege, um das Zusammenspiel von Wahrheit, Erkenntnis und Macht zu untersuchen. Viertens: Feministische Wissenschaftlerinnen haben den Begriff Schrift so weit gefaßt, daß er auch viele nicht-schriftliche Ausdrucksformen beinhaltet. Neben kritisch-feministischen Auseinandersetzungen mit Texten müssen wir neue hermeneutische Werkzeuge entwickeln, um Orakel, Aufführungen, Tänze und Auslegung durch Aktion zu interpretieren.

Was ist eine heilige Schrift?

Viele feministische Wissenschaftlerinnen haben aufgezeigt, daß die Erfahrungen von Frauen in den heiligen Schriften der historischen Religionen weitgehend unberücksichtigt sind oder darin nur ungenügend zum Ausdruck kommen. Doch mehrere Autorinnen dieses Heftes haben betont, daß Frauen nicht nur passive Rezipientinnen heiliger Schriften gewesen sind. Sie haben sich vielmehr aktiv an der Rekonstruktion heiliger Schriften beteiligt und deren traditionelle Grenzen verschoben. In ihrem provokanten Beitrag fordert uns Elsa Tamez nachdrücklich dazu auf, den Körper der Frau als heiligen Text zu betrachten: „Der Körper der

Frauen kann sich demnach als heiliger Text kundtun, der seine Geschichten darlegt, damit sie gelesen und immer wieder neu gelesen werden und befreiende Verhaltensweisen und Einstellungen hervorbringen. Dem Leben der Frauen liegt eine Grammatik zugrunde, deren Morphologie und Syntax erlernt werden muß, um zu besseren menschlichen Beziehungen zu gelangen.“ (294) In ihrer semiotischen Gegenüberstellung von Körper der Frau und Text stellt Tamez jeglichen dinghaften Begriff von Schrift in Frage, der die Schrift als etwas klar Umgrenzt, in sich Geschlossenes und aus einer vergangenen Epoche Weitergereichtes auffaßt. Anstatt die Erfahrungen von Frauen an den Rand der heiligen Schriften zu verweisen, stellt sie das Leben der Frauen in den Mittelpunkt der Konstruktion des Textes, der lebendig, pluralistisch und vielschichtig ist. Von ihrem lateinamerikanischen Kontext her legt Tamez dar, daß die Körper von Frauen Zeugnis ablegen von systematischer Gewalt und Diskriminierung, aber auch vom beständigen Kampf um Überleben und um ein gutes Leben. Gott hat nicht nur in der Vergangenheit gesprochen, denn immer, wenn Frauen um ihre Würde und Freiheit kämpfen, ereignet sich Epiphanie Gottes. Es gibt einen neuen Text. Tamez plädiert dafür, daß die Frauen als lebendiger Text als inneres Moment des religiösen Textes gelesen werden müssen.

Joan Martin, eine afroamerikanische Ethikerin, greift diese Gedanken von Tamez auf und weitet den Begriff eines heiligen Textes auf die SklavInnenerzählungen aus. Diese stellen ein reiches Repertoire an Erinnerungen, Geschichten, Hoffnungen und Ängsten von unter extrem entmenschlichenden Bedingungen versklavten Männern und Frauen dar. Insbesondere die SklavInnenerzählungen schwarzer Frauen verweisen auf deren subjektives Verständnis von Frausein, auf ihre Beziehung zu Gott und auf ihren täglichen Kampf als moralisch Handelnde. Martin führt mehrere Gründe dafür an, warum die SklavInnenerzählungen als heilige Texte angesehen werden sollten. Es sind kollektive Erzähltraditionen eines bedeutenden Ereignisses, das die Identität der afroamerikanischen Gemeinschaft begründet und geformt hat. Genauso, wie die Exodus-Geschichte immer wieder von neuem erzählt wurde, weil sie die Gründungsgeschichte des jüdischen Volkes ist, sind auch die Sklavengeschichten kollektive Erzähltraditionen, die AfroamerikanerInnen eine Ahnung davon vermitteln, woher sie kamen und wohin sie gehen. Die SklavInnengeschichten sind auch deshalb heilig, weil sie von der Kraft des Geistes Zeugnis ablegen. „Gerade durch dieses kollektive und empirische Wesen der mündlichen und schriftlichen Erzählung wird diese zum heiligen Text, denn sie kündigt von Glaubenswegen, heimlichen Gottesdiensten, inbrünstigem Gebet und von auf Gott gerichteter Jenseitshoffnung.“ (301) SklavInnenerzählungen vermitteln uns Grunddaten über Menschsein und Religion der Versklavten. Sie sind heilige Quellen für die Konstruktion einer Womanistischen Ethik und Theologie, wenngleich Martin nicht den Anspruch erhebt, daß sie den gleichen Status wie die Bibel haben.

Andere Autorinnen des Heftes, die auf direktere Weise das Verhältnis zwischen Frauen und traditionellen religiösen Texten untersuchen, verweisen auf die aktive Rolle von Frauen bei der Auswahl, Interpretation und Vermittlung der Schrift.

Ivone Gebara zeigt auf, wie sich das Verhältnis von Frauen zur Schrift je nach Klassenzugehörigkeit, gesellschaftlicher Stellung und Bildung jeweils unterschiedlich gestaltet. Die Reaktionen von Frauen auf die heiligen Schriften sind vielstimmig und können nicht einfachhin verallgemeinert werden. Gebaras Arbeit mit armen und ungebildeten Frauen in Brasilien zeigt, wie diese Frauen im Lauf eines Bewußtseinsbildungsprozesses viel eher Autorität in sich selbst entdeckt haben als von einer äußeren Autorität abhängig zu sein. Die Bibel wird eine Verbündete im Kampf, da sie lernen, den Text zu ihren aktuellen Bedürfnissen in Beziehung zu bringen, und die von außen auferlegte Autorität von Kirche und Hierarchie ablehnen. Gebara kritisiert lateinamerikanische Theologen, weil sie es versäumen, sich mit dem Androzentrismus der biblischen Texte und der Kirchenleitung auseinanderzusetzen. Ihr Versäumnis, menschliche Befreiung von der Geschlechterdifferenz her zu verstehen, macht es ihnen unmöglich, androzentrische Elemente in der Bibel und die ambivalenten Einstellungen von Frauen den Texten gegenüber anzuerkennen.

In einem völlig anderen Kontext setzt sich Yuko Yuasa über die traditionellen Grenzen des Kanons hinweg und stellt einen Dialog her zwischen der Geschichte von Ameno Uzume in Japan und der Geschichte von Mirjam in der Bibel. In Japans pluralistischer Gesellschaft, wo die Menschen oftmals mehr als eine religiöse Identität haben, mag eine solche Übertragung religiöser Texte auf mehr Akzeptanz stoßen als im Westen. Yuasa leistet Pionierarbeit, indem sie biblisches Noh-Theater, eine viele Jahrhunderte alte Tradition des Schauspiels, schafft und leitet. Ihr Versuch macht auf die wichtige Dimension der Inszenierung von Schrift in den Traditionen des Hinduismus, des Shintoismus und des Buddhismus aufmerksam. Die Aufführung biblischen Dramas ist aber mehr als eine einfache Weise der Interpretation. Sie ist eine Neuschaffung und Neukonstitution des Textes auf der Grundlage der aktuellen Situation und der Bedürfnisse des Publikums. Bei weniger strengen und stilgetreuen Aufführungen können die Künstler und Geschichtenerzähler oftmals je nach Reaktion des Publikums improvisieren. Auf diese Weise nimmt auch das Publikum am Prozeß des Neuschreibens des Textes teil.

Diese unterschiedlichen Beispiele machen deutlich, daß der Begriff der Schrift als ein für allemal festgelegt, begrenzt, in schriftlicher Form fixiert und als einzige die Offenbarung Gottes enthaltend den religiösen Erfahrungen von Frauen aus vielen kulturellen Kontexten fremd ist. Während man im Zentrum der Macht tendenziell an den autoritativen Ansprüchen heiliger Texte festhält, um den Status quo zu rechtfertigen, haben viele Frauen an der Peripherie solche Ansprüche dekonstruiert und Heiligkeit in ihre eigenen Körper, Ursprungsgeschichten, Mythen und Legenden verlegt. Ihr Verhältnis zu sakralen Texten ist nicht länger von Gehorsam und

Die Autorin

Kwok Pui-lan promovierte an der Harvard University und lehrt Theologie an der Episcopal Divinity School in Cambridge/MA. Sie dozierte über Feministische Theologie an vielen Orten der Welt. Veröffentlichung u.a.: Chinese Women and Christianity 1860–1927. Anschrift: 99 Brattle Street, Cambridge MA 02138, USA.

Unterwerfung geprägt, sondern von aktiver Neukonzeption, schöpferischer Inszenierung und mutiger Proklamation. Schrift ist nicht länger ein totes kulturelles oder religiöses Kunstgebilde, sondern ein lebendiger weitergehender Prozeß.

Die Tilgung der Worte der Frauen

Mehrere Autorinnen behandeln den Prozeß, im Verlauf dessen die Worte der Frauen systematisch aus dem Kanon der heiligen Schriften getilgt wurden. Joanna Dewey untersucht den Übergang der biblischen Überlieferung von der mündlichen in die schriftlich fixierte Form. Sie zeigt auf, wie im Verlauf dieses Prozesses Worte von Frauen entweder weggelassen oder unter der Kontrolle der männlichen Schreiberelite verdreht wurden. Sie vergleicht die Autorität mündlicher Überlieferung mit der von schriftlich fixierten Texten und kommt zu dem Schluß, daß erstere „in sich demokratisch oder egalitär“ sei, während letztere eher dazu tendiere, elitär zu werden. Wenngleich das im allgemeinen auch stimmt, würde ich hier gerne Untersuchungen sehen, die unterschiedliche Kulturen miteinander vergleichen. Im Islam und im Hinduismus kam der mündlichen Überlieferung eine große Bedeutung zu, doch die Frauen hatten keinen gleichberechtigten Zugang zu Autorität.

Dewey zeichnet die Entwicklung von mündlich überlieferten Erzählungen zum schriftlich fixierten Text nach und zeigt auf, wie das Christentum mit der Nachfolgengemeinschaft von Gleichgestellten begann und in die Unterordnung der Frau in den ersten Jahrhunderten mündete. S.N.A. Parratt dagegen schildert einen faszinierenden aktuellen Fall: die Usurpation der Autorität von Frauen in der Meitei-Religion. Innerhalb dieser Tradition sind die mündliche Liturgie und Orakelsprüche die zentralen Formen von „Schrift“. Diese Orakel empfangen die Priesterrinnen, die eine überaus wichtige Rolle spielen, von der Göttin. Der Versuch männlicher Priester, die Orakel schriftlich festzuhalten und zu kanonisieren, beraubt die Frauen der religiösen Autorität. Parratt führt diese patriarchalische Machtübernahme auf den Hinduismus zurück, der eine religiöse Leitungsfunktion von Frauen ablehnt. Doch eine weitergehende Frage wäre, in welcher Weise sich die Autorität von Frauen ändert, wenn mündliche Kulturen ganz oder teilweise von Schriftkulturen abgelöst werden. Fallbeispiele aus Afrika, Asien oder von anderswoher können hier zur Klärung beitragen.

Sowohl Dewey als auch Karen King analysieren, wie die Erzählungen und Schriften von Frauen im Prozeß der Kanonbildung der Bibel getilgt wurden. Die Pastoralbriefe, die Frauen ermahnen, zu schweigen und sich unterzuordnen, wurden - so zeigt Dewey - in den Kanon aufgenommen, während die Erzählungen von Thekla, einer Lehrerin und Wundertäterin, weggelassen wurden. Die historische Untersuchung von King zeichnet die Verwandlung der Gestalt Marias von Magdala von einer gläubigen Apostolin Jesu zu einer lüsternen Prostituierten durch die Kirchenväter nach, damit sie sich in die patriarchalische Ideologie der ersten Jahrhunderte fügte. Das Maria-Evangelium zeichnet sie als Lieblingsjüngerin Jesu und als diejenige, die von Jesus auserwählt wurde, um eine beson-

dere Offenbarung zu empfangen. Für King liefert das Maria-Evangelium „ein außerordentlich klares Argument für die Rechtmäßigkeit von Autorität und Leitungspositionen von Frauen im frühen Christentum“. Doch das Maria-Evangelium wurde nicht in den Kanon aufgenommen und findet nirgendwo Erwähnung in der Apostelgeschichte. Umgekehrt wurden andere Evangelien, in denen die männlichen Jünger eine herausragende Rolle spielen, in den Kanon aufgenommen.

Amina Wadud zeigt auf, daß in der islamischen Tradition die Stimmen der Frauen auf ein Minimum reduziert wurden. Das ist für muslimische Frauen ein höchst problematischer Tatbestand, wenn man bedenkt, welche entscheidende Rolle der Koran in allen Lebensbereichen spielt. Ausgehend von ihrer eigenen persönlichen Erfahrung, zeigt Wadud, daß Männer den Koran nicht für Frauen auslegen können; diese müssen sich selbst um eine Interpretation der weiblichen Stimme im Text bemühen, damit ein reicheres und umfassenderes Verständnis erreicht werden kann. Ich halte ihren Beitrag über die weibliche Stimme Allahs für wahrhaft bilderstürmerisch im guten Sinne und hoffe, von ihr mehr darüber zu hören, wie nach dem jahrhundertelangen Monopol männlicher Gelehrter diese weibliche Stimme wiederentdeckt werden kann. Ich stimme mit M.W. Dube-Shomanah völlig darin überein, daß wir dringend ein Neuschreiben sakraler Texte von der Dritten Welt und von nichtchristlichen Traditionen her brauchen. Während wir inzwischen auf mehr als drei Jahrzehnte Feministische Bibelexegese zurückblicken können, steckt die feministische Forschung über andere religiöse Texte noch in den Kinderschuhen. Diese Ungleichzeitigkeit führt zur Unterbewertung anderer sakraler Texte und verstärkt die zentrale Stellung einer feministischen Hermeneutik auf der Grundlage der Bibel.

Auch wenn die Stimmen der Frauen in kanonischen Texten getilgt und unterdrückt wurden, haben die Wissenschaftlerinnen Strategien vorgeschlagen, um die Spuren der verborgenen Worte von Frauen zu entdecken: 1. King tritt dafür ein, „den Kanon als Ausgangspunkt sowohl für historische Rekonstruktion als auch für theologische Reflexion in Frage zu stellen“, anstatt ihn einfach als gegeben hinzunehmen. 2. Sowohl Dewey als auch King benutzen außerkanonische Texte wie die Acta Pauli et Theclae (apokryphe Apostelgeschichte) und das Evangelium der Maria. 3. Dewey ermutigt uns, „gegen den Strich“ zu lesen. Anstatt zum Beispiel die Verfügungen der Pastoralbriefe, daß die Frauen schweigen sollen, einfach hinzunehmen, haben wir uns vorzustellen, daß sie tatsächlich das Wort ergriffen und Leitungsfunktionen ausgeübt haben. 4. Wadud schlägt vor, daß wir uns in den Erzählungen über Frauen in den Texten, wie etwa über die Königin von Sheba oder über Maria, die Mutter Jesu, bewußt die weibliche Stimme und Seite Gottes vorstellen sollen. 5. Yuasa hat darauf hingewiesen, daß wir die Schrift neu schreiben und das biblische Drama neu entwerfen können, indem wir Frauen dabei eine aktivere Rolle zuschreiben.

Eine postkoloniale Interpretation der Bibel

Dube-Shomana wendet sich in ihrem Beitrag der komplexen Frage der Bibelinterpretation aus einer feministischen und postkolonialen Perspektive zu. In den letzten beiden Jahrzehnten haben Theorien über den Postkolonialismus neue Instrumente für die Textanalyse, kontrapunktische Lesarten und erfrischend neue Wege bereitgestellt, Macht und Wissen zu reflektieren. Die Arbeiten von Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak und Homi Bhabha werden interdisziplinär benutzt und zitiert. BibelwissenschaftlerInnen und TheologInnen haben gerade damit begonnen, diese Literatur für die Bibellexegese, die Hermeneutik und die theologische Reflexion nutzbar zu machen.

Bei den WissenschaftlerInnen und Intellektuellen aus der Dritten Welt und in Diaspora-Gemeinschaften ist die Diskussion um die postkoloniale Bibelinterpretation in Schwung gekommen. R.S. Sugirtharajah sagte, daß eine postkoloniale Perspektive über eine Nachahmung westlicher Interpretationsmethoden und eine östliche Wertschätzung präkolonialer Kulturen hinausgehen müsse. Sie hat sich mit einer anderen Vergangenheit auseinanderzusetzen, die nicht verdinglicht, glorifiziert oder einheitlich war. Eine postkoloniale Kritik bedient sich der Instrumente der Kritischen Theorie, Literarkritik und Kulturkritik und stellt sowohl den Imperialismus als auch nationalistische Ansprüche, das Zum-Schweigen-Bringen von Unterdrückten und insbesondere Frauen in Frage, und nimmt die Haltung der „Widerstandsliteratur“ ein.

Die postkoloniale Kritik zeichnet sich durch folgende Merkmale aus: 1. Sie widerstreitet den totalisierenden Interpretationsweisen des Westens, indem sie deren Vereinnahmung durch imperiale Herrschaftsinteressen aufzeigt und ihre Deutungskategorien hinterfragt. 2. Sie ist ein anti-hegemonialer Diskurs, der den verborgenen und verleugneten Stimmen in der Bibel besondere Aufmerksamkeit schenkt. 3. Sie ordnet die Bibel oder andere religiöse Texte in einen breiten und vielfältigen Kontext von Schriften ein. 4. Sie ermutigt und heißt Beiträge von marginalisierten Gruppen willkommen, wie z.B. der Dalit, der Indigenas, der MigrantInnen, der Menschen in der Diaspora und im Grenzland und insbesondere der Frauen innerhalb all dieser Gruppen. 5. Sie diskutiert mit und lernt von anderen hermeneutischen Standpunkten wie etwa Poststrukturalismus und Postmoderne.

Seit der Westen mit Asien aufgrund der Entdeckung von Seewegen, der Ausdehnung der Handelsbeziehungen und später der Kolonisierung stärkeren Kontakt hatte, waren die Menschen fasziniert von der alten Zivilisation, der Kultur und den sakralen Texten. Der Orient war für den Okzident zeitweise romantisch und rätselhaft. Es gibt eine Neigung im Westen, den eigenen aktuellen Krankheiten zu entfliehen und Trost zu finden in unrealistischen Phantasiewelten, eine Sehnsucht nach etwas Zeitlosem. Andererseits gibt es diesen Mechanismus, den Edward Said in „Orientalism“ beschreibt, der sich den orientalischen Untergebenen schafft, um ihn kontrollieren und beherrschen zu können. Das Verhält-

nis des Westens zum Osten ist voller verwirrender Spannungen: auf der einen Seite Sehnsucht, und auf der anderen Seite Verdammung und Kontrolle.

Die Begegnung mit den Religionssystemen und sakralen Texten Asiens zwangen die Menschen im Westen und insbesondere die Intellektuellen dazu, ihre eigene kulturelle Identität und ihr Erbe aus der Vergangenheit zu überprüfen. Die akademische Welt im Westen war mit der Tatsache konfrontiert, daß die Bibel nicht der einzige sakrale Text war, als andere Manuskripte und religiöse Texte aus den Kolonien und anderswoher in die Metropolen gebracht wurden. Im neunzehnten Jahrhundert gab es ein erstaunliches Interesse an vergleichender Mythenforschung, an vergleichender Philologie und an sakralen Texten aus dem Orient. Die historisch-kritische Methode entstand genau in dem Kontext, der dadurch hergestellt wurde, daß der Westen sich selbst neu definieren und sich seiner kulturellen Überlegenheit über die schnell wachsende koloniale Welt versichern mußte. Ernest Renan, der Autor des einflußreichen Buches „La Vie de Jésus“, war Archäologe für phönizische Kultur, vergleichender Philologe und Lehrer für orientalische Sprachen. Er verriet eine tiefverankerte ethnozentrische Mentalität, als er die semitische Kultur mit der europäischen verglich. Der deutsche Gelehrte Leopold von Ranke, dessen Gedanken die historisch-kritische Bibelexegese beeinflussten, sprach von östlichen Zivilisationen als von „Nationen ewigen Stillstands“. Die historisch-kritische Methode war nicht wissenschaftlich-wertneutral, wie oft behauptet wird, sondern stark getrübt von der ethnozentrischen Denkart des Westens und den politischen Interessen des Zeitalters des Imperialismus.

Wenn ich die Entwicklung der historisch-kritischen Methode in einem weltweiten Kontext betrachte, dann drängt sich mir die Frage nach dem Kräftefeld auf, das dazu führt, daß eine kulturspezifische Lesart für lange Zeit das beherrschende Paradigma in der Welt der Wissenschaft wurde. Es stimmt, daß wir heute über mehr Methoden verfügen: rhetorische Kritik, feministische Kritik, Kulturkritik, Literarkritik, sozialgeschichtliche Methode und Rezeptionshermeneutik. Die Aneignung und methodische Untermauerung dieser Paradigmen muß in einer multi-kulturellen und globalen Perspektive geprüft werden, um ihre Brauchbarkeit für Menschen abzuwägen, die sich darum bemühen, ihre religiösen Befreiungstexte zu lesen.

Ich freue mich über den Dialog-Beitrag von Dube-Shomanah, in dem sie spezielle Fragen im Zusammenhang mit der Überschneidung von feministischen und post-kolonialen Kontexten stellt. Sie legt überzeugend dar, daß Kolonialmächte kanonische Texte des Westens, und zwar profane und sakrale, dazu benutzt haben, um die Menschen zu kolonisieren. Da die Kolonisierten aber von der Geschlechterdifferenz geprägt sind, müssen wir die weitere Frage stellen, ob der Kolonialisierungsprozeß für Männer und Frauen derselbe ist. Mehr noch: Inwiefern berührte die Verbreitung anderer religiöser Texte das Leben und die Situation von Frauen? So hat zum Beispiel Wadud in ihrem Beitrag die Verbreitung des Korans und den damit einhergehenden Verlust der weiblichen Stimme aufgezeigt. Parratt erwähnt den Einfluß des Hinduismus auf die Meitei-Tradition, welche den Frauen

eine bedeutende Rolle in der Religion zuwies. Ein kulturübergreifender Vergleich des Mißbrauchs sakraler Schriften zum Zweck der Kontrolle der Stärke und Stimme der Frauen wäre hilfreich.

Dube-Shomanah zeigt Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen einer feministischen und einer postkolonialen Lektüre auf. Beide Gruppen müssen sich gegen einen Kanon, der sie marginalisiert, gegen diskriminierende Vorstellungen, die ihre Unterdrückung rechtfertigen, und gegen hierarchische religiöse Strukturen wehren. Doch es gibt auch unterschiedliche Anliegen und Strategien. Dube-Shomanah fordert insbesondere westliche feministische Wissenschaftlerinnen dazu auf, die Bibel sowohl als patriarchalischen als auch als kolonisierenden Kanon zu betrachten. Dies ist eine wichtige Herausforderung, welche viel Selbstkritik und eine grundlegende Neuorientierung erfordert.

Dube-Shomanahs Untersuchungen der Erzählungen von der syrophönizischen Frau und der Samariterin führten sie zur Frage nach dem Verhältnis zwischen biblischem Text und Imperium. Sie analysiert die verborgenen Interessen, die Reisen, die Topographie und die Entfernungen in den Erzählungen von Jesu Wanderung in ein fremdes Land. Sie zeigt auf, daß diese Texte oftmals die Unterwerfung anderer Länder und Menschen gerechtfertigt haben. Sie fordert westliche Feministinnen mit der Feststellung heraus, daß sie zwar oftmals die Rolle der Frauen in diesen Erzählungen hervorgehoben hätten, aber die umfassenderen Machtverhältnisse, die darin eine Rolle spielen, nicht in Frage gestellt hätten. Sie schreibt: „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.“ Für Dube-Shomanah genügt es nicht, auf die Dimension der Geschlechterdifferenz im Text aufmerksam zu machen, ohne gleichzeitig den Prozeß vielschichtiger Bedeutung zu untersuchen, der darin eingebettet ist. Sie fordert westliche Feministinnen auch dazu auf, die biblischen Texte im Kontext der Welt mit ihren vielen religiösen Bekenntnissen zu lesen und den Blick nicht auf die alte Mittelmeerwelt zu verengen.

Für viele postkolonial geprägte Menschen ist die Interpretation sakraler Texte nicht einfach nur eine akademische Übung, denn Aktion und Reflexion müssen eng zusammengehören. Der Schlußbeitrag von Bonna Devora Haberman liefert ein konkretes Beispiel dafür, wie religiöse Texte von religiösen und politischen Autoritäten dazu mißbraucht wurden, um Frauen zu unterdrücken. In ihrem jahrzehntelangen Kampf um ihre Rechte auf heilige Stätten benutzen die Frauen der Klagemauer eine Praxis-Exegese gegen die dogmatische und enge Auslegung des Rabbi Mayer. Haberman begreift das Handeln selbst als Textinterpretation im eigentlichen Sinn: „... die Verknüpfung einer interpretativen Absicht mit praktischem Tun ist Praxis-Exegese.“ Wie andere Autorinnen, die ich hier besprochen habe, will sie die Grenzen zwischen Texten, Körpern und Aktion beseitigen.

Diese Aufsatzsammlung bezeugt die vielstimmigen und pluralistischen Beziehungen zwischen Frauen und sakralen Texten. Alle zusammen verweisen auf die

aktive Neukonzipierung sakraler Texte durch Frauen und ihre beharrliche Suche nach Interpretationsparadigmen jenseits androzentrischer und unterdrückter Methoden. Ich hoffe, daß feministische Wissenschaftlerinnen, die über Buddhismus, Konfuzianismus und andere Traditionen arbeiten, in Zukunft an diesem kulturübergreifenden Dialog teilnehmen.

Literatur

J.J. Clark, *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought*, London /New York 1997.

L.E. Donaldson (Hg.), *Postcolonialism and Scriptural Reading*, *Semeia* 75 (1996).

Kwok Pui-lan, *Jesus/the Native: Biblical Studies from a Postcolonial Perspective*, in: S.F. Fernando/M.A. Tolbert (Hg.), *Teaching the Bible: Discourses and Politics of Biblical Pedagogy*, Maryknoll (noch nicht erschienen).

R.S. Sugirtharajah, *From Orientalist to Post-Colonial: Notes on Reading Practice*, in: *Asia Journal of Theology* 10 (1996) 20-27.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.