

Identität in der feministisch-theologischen Diskussion

Christine Firer Hinze

Der Feminismus bereichert die christlichen Verstehensweisen menschlicher Identität, weil er die Implikationen hinterfragt, die Geschlecht und Sexualität für das Gebilde der Persönlichkeit und für soziale Systeme haben, in denen Identitäten geformt und ausgedrückt werden. Heutige feministische Befreiungstheologinnen¹ unterstützen das traditionsreiche Bemühen der Anthropologie, Charakterzüge der Menschheit herauszuarbeiten, die allen gleich sind.² Doch betonen diese Wissenschaftlerinnen den Einfluss des Geschlechts auf die Interpretationen dessen, was Menschsein ausmacht, indem sie auf drei komplexe Wirklichkeiten aufmerksam machen, die das Gebiet von Bildung und Verständnis der Identität definieren: Differenz, Marginalität und Machtdynamiken. Angesichts dieser drei Wirklichkeiten bestehen feministische Theologinnen darauf, dass angemessene christliche Ausdrucksformen von Geschlecht und Identität nur in Gemeinschaften auftreten können, die reflexive, inkarnatorische Solidarität praktizieren. Theoretische Ausdrucksformen des Menschlichen müssen sich im Kontakt mit und in Rückbindung auf das konkrete Leben und die täglichen Kämpfe von Frauen und Männern entfalten. Diesen Prozess, für den und von dem aus die seriöseste Art der Theologisierung stattfindet, nennt Ada Maria Isasi-Diaz *lo cotidiano y la lucha (das Alltägliche und der Kampf)*.³

Die feministisch-theologische Diskussion deckt vier wichtige Punkte im Umgang mit menschlicher Identität unter dem Geschlechtsaspekt auf:

1. Darstellungsversuche menschlicher Identität im Verhältnis zum Geschlecht müssen umrahmt sein vom Ringen um rechtes Verstehen und rechte Praxis in Bezug auf Differenz.

Zeitgenössische TheologInnen behandeln die Geschlechterfrage weder reduktiv noch univok. Viele Diskussionen im katholischen Umfeld, die sich sonst sehr unterscheiden, nehmen übereinstimmend an, dass das Geschlecht einen Einfluss auf Identität hat. Und viele bestätigen die Existenz fundamentaler Differenzen zwischen weiblichen und männlichen Menschen. Weil dies so ist, muss eine geschlechtsorientierte theologische Analyse von Identität nicht nur Asymmetrien der Männern und Frauen zugeschriebenen Qualitäten, Verhaltensweisen, Rollen oder Stellungen untersuchen. Eine solche Analyse muss auch fragen, welche Asymmetrien - wenn es solche überhaupt gibt - sich aus authentischen Differenzen und/oder universalen und unveränderlichen Charakteristika von Männern

und Frauen ergeben und daher legitim sind; welche auf tatsächlichen Differenzen beruhen, die zum Nutzen der einen und zur Unterdrückung anderer manipuliert und ausgeschlachtet werden, und daher illegitim sind; und welche Differenzen widerspiegeln, die kulturell konstruiert und reproduziert sind, und daher Gegenstand ständiger Überprüfung und Revision sein müssen.

Feministische Theologinnen sehen Differenz an sich als notwendige und reiche Ressource. Elizabeth Johnson zitiert dazu die Weisheit von Audre Lorde:

„Verschiedenheit muss nicht lediglich geduldet, sondern für einen Schatz notwendiger Polaritäten gehalten werden, zwischen denen unsere Kreativität wie eine Dialektik zündet. Erst dann ist die Notwendigkeit der gegenseitigen Abhängigkeit unbedrohlich. Nur in dieser Interdependenz verschiedener Stärken, die anerkannt und gleichwertig sind, kann sich die Kraft ausbreiten, neue Seinsweisen in der Welt zu suchen ... Verschiedenheit ist die ursprüngliche und mächtige Verbindung, aus der unsere persönliche Kraft geschmiedet wird.“⁴

M. Shawn Copeland stimmt dem zu und führt an, dass „Differenz den authentischen Kontext für gegenseitige Abhängigkeit“ bilde. Ja sogar: „Die Interdependenz der Differenz ist eine entscheidende Bedingung der Verwirklichung unseres wahren, vollendeten Menschseins.“⁵

Für feministische Theologinnen besteht Identitätspluralität aus mehr als Unterschied in Sexualität und Geschlecht, beinhaltet diese aber sicherlich. Zudem entdeckt man, wie in den Humanwissenschaften, eine Reihe theologischer Positionen über die große Bedeutung sexueller Differenz für persönliche Identität und soziale Rollen.

Libérale Feministinnen, welche die menschlichen Gemeinsamkeiten unterstreichen, sehen Geschlecht als zufälligen Faktor der menschlichen Identität und ohne notwendiges Tor für soziale Rollen.⁶ Eine zweite feministische Position betrachtet kulturelle Interpretationen von Geschlechterunterschieden, die auf körperlichen Merkmalen basieren, als Plädoyer für geschlechtsspezifische Unterschiede in Erfahrung, Denken und Tun durch die Positionierung von Frauen als Hauptträgerinnen bestimmter *menschlicher* Werte und Charakteristika – wie z.B. nährende und sorgende Praktiken, die kulturell als „weiblich“ bezeichnet werden.⁷ In einer dritten Konstruktion messen Papst Johannes Paul II. und ähnlich eingestellte katholische TheologInnen dem Komplex Geschlecht eine ontologische Bedeutung bei, die Männern und Frauen sich jeweils ergänzende, aber unterschiedliche religiös-symbolische Mediationen, Autoritätsgestalten und familiäre und gesellschaftliche Rollen zuweist. Der Past bekräftigt: „Weiblichkeit und Männlichkeit ergänzen einander *nicht nur unter physischem und psychischem, sondern unter ontologischem Gesichtspunkt.*“ Diese komplementäre Natur macht es möglich, „ohne nachteilige Folgen für die Frau *auch einen gewissen Rollenunterschied* anzunehmen, insofern dieser Unterschied nicht das Ergebnis willkürlicher Auflagen ist, sondern sich aus der besonderen Eigenart des Mann- und Frauseins ergibt“⁸. TheologInnen, welche diesen Standpunkt entfalten, sehen in geschlechtsdifferenzierter Identität eine uranfängliche symbolische Wahrheit über die auf Ehe hin angelegte Beziehungsstruktur der Menschheit an sich, in der sich

die Beziehung des Ehebundes zwischen Gott und den Menschen sowie zwischen Christus und der Kirche abbildet.⁹ Mannsein und Frausein erlangen tiefe religiöse Bedeutung, die – wenn ignoriert oder konterkariert (wie z.B. durch die Teilhabe der Frauen am sakramentalen Priestertum) – die christliche wie die menschliche Gemeinschaft auf tragische Weise entstellt.

Feministische Theologinnen bestätigen den Einfluss der Geschlechterdifferenz auf Identität, weisen aber metaphysische, religiöse oder soziale Determinationen der Bedeutung von Geschlecht entschieden zurück. Diese Wissenschaftlerinnen sind der Meinung, die Identitäten von Männern und Frauen seien in der Spezifität ihrer geschlechtsverschiedenen Körper begründet, aber nicht davon bestimmt. Im Versuch, sowohl unipolares als auch binäres Verstehen von Sexualität und Geschlecht zu transzendieren, beschreibt z.B. Johnson eine multipolare Anthropologie, in der Sexual- und Geschlechtscharakteristika nur eines unter einer Reihe dynamischer Grundmerkmale sind. Sie führt das Bild „einer einzigen, aus einer Vielzahl von Unterschieden bestehenden menschlichen Natur“ an: „Weder eine binäre Auffassung von zwei Naturen, die für immer als männlich und weiblich vorherbestimmt sind, noch eine Verkürzung auf ein einziges Ideal, sondern eine Vielfalt der Möglichkeiten, Mensch zu sein ...“ Alle Personen werden konstituiert von einer Reihe sich gegenseitig bedingender anthropologischer Konstanten, die Körperlichkeit und somit Geschlecht und Rasse beinhalten. In Johnsons Modell ist „Sexualität in eine holistische Sichtweise menschlicher Personen integriert, statt zum Prüfstein persönlicher Identität gemacht und infolgedessen verzerrt zu werden“¹⁰. Weil die Geschlechtsidentität fließend ist, ist sie durch den geschlechtlich bestimmten Körper sowohl zurückgehalten als auch ermächtigt, sagt auch Miroslav Volf: „Wir müssen bestätigen, dass die Unterschiede zwischen Männern und Frauen unreduzierbar sind, und uns gleichzeitig weigern, diese Differenzen von vornherein festzuschreiben.“¹¹

2. Darstellungsversuche menschlicher Identität im Verhältnis zum Geschlecht müssen umrahmt sein vom Ringen um rechtes Verstehen und rechte Praxis in Bezug auf Ausgrenzung und Randstellung.

Ausgrenzung signalisiert gezwungenen und zerstörerischen Ausschluss einiger durch andere. Und doch kann die Randstellung selbst eine privilegierte Position für das Sehen und Hören sein; Grenzen, die Identität und gesunde Verbindung

Die Autorin

Christine Firer Hinze ist Privatdozentin in Christlicher Ethik an der Marquette University. Sie wurde an der University of Chicago Divinity School 1989 promoviert. Ihr Bachelor's und Master's erhielt sie von der Catholic University of America. Ihre Forschung und ihr Schreiben konzentrieren sich auf grundlegende Themen christlicher Sozialethik, insbesondere die verschiedenen Vorstellungen von Macht und gesellschaftlichem Wandel, katholisches Sozialdenken und wirtschaftliche und soziale Fragen, die Frauen, Arbeit und Familien betreffen. Ihr in Arbeit befindliches Buch, *Making a Living*, sieht Unterhalt und das Einkommen katholischer Familien unter dem neuem Blickwinkel der veränderten sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse, mit denen sich Frauen, Männer und Familien heute konfrontiert sehen. Anschrift: Department of Theology, Room 100, Coughlin Hall, Marquette University, P.O. Box 1881, Milwaukee, WI, 53225, USA.

schaffen; Linien, von denen aus Kritik, Widerstandsversuche und Wandlung ausgehen können, Zäune mit Türen (oder selektiv durchlässige Grenzen), die Heilsorte darstellen und eine Bereicherung des eigenen Verständnisses von dem ermöglichen, was Menschsein ausmacht. Und Heilsorte, die ein Ringen um Leben in authentisch menschlicher Weise garantieren. Wenn Feministinnen den Einfluss der Geschlechtsdistinktion in Bezug auf Identität und Praxis betrachten, sehen sie einerseits Ränder als Unterscheidung, „die ein Gebilde von Trennung und Bindung gewährleistet, das ein Muster von Interdependenz zur Folge hat“, die Identität und stabile Grenzen sichert. Und andererseits Ausgrenzung als Ausschluss, welcher der Interdependenz in den Rücken fällt, indem man sich von der anderen zurückzieht, abschneidet oder sie eliminiert. In dieser Linie ist auch eine Pseudoinklusion zu sehen, wo authentische Trennungslinien überschritten werden und versucht wird, die Andersartigkeit des anderen zu assimilieren oder zu unterjochen.¹² Ein Urteilen, das in einer wahrheitssuchenden Gemeinschaft ausgeübt wird, nährt die Fähigkeit, zwischen authentischer und betrügerischer Inklusion und Differenzierung zu unterscheiden, und initiiert einen Kampf gegen destruktive Praktiken der Ausgrenzung.

3. Darstellungsversuche menschlicher Identität im Verhältnis zum Geschlecht müssen dem Ringen um rechtes Verstehen und rechte Praxis im Blick auf Machtdynamiken entwachsen.

Die Notwendigkeit, Beziehungen und Machtauswirkungen zu analysieren, kann nicht genug betont werden; sie sind sowohl in lebensförderlicher menschlicher Identität vorhanden, als auch in dem, was Identität zerstört und korrumpiert. Theologische Anthropologien, die nicht sensibel sind für Machtdynamiken, die Menschsein in konkreten Situationen ermächtigen und behindern, formen und zerschlagen, sind bestenfalls abstrakt und blutleer, schlimmstenfalls aber imperialistisch und gefährlich. Scharfsinnige Machtanalyse trägt auf unentbehrliche Weise bei zu einem stabilen Verständnis von Geschlechtsidentität, das fähig ist, authentische, auf Gerechtigkeit bedachte JüngerInnenschaft zu begründen.

4. Das tatsächliche Begreifen der wirklich menschlichen Identität setzt gemeinschaftliche Praktiken reflexiver Solidarität voraus.

Besonders feministische Befreiungstheologinnen stellen fest, dass Solidarität inmitten verantwortungsvoller, machtsensibler Beteiligung an der Pluralität verschiedener „Wir“ entsteht, die uns identifizieren. Reflexive Solidarität stellt nun eine weitere Forderung: Dass nämlich dialogische Beteiligungen berührt und herausgefordert werden müssen von disziplinierter Hinwendung zu dem, was die politische Theoretikerin Jodi Dean „ein situationsgebundenes Drittes“ nennt. Das situationsgebundene Dritte steht für einen Ort, der in Theorie und Praxis der Anwesenheit all jener zugewiesen werden muss, die in einem bestimmten „Wir“ nicht eingeschlossen sind. Reflexive Solidarität zu üben heißt u.a. aktive Sorge darum, dass an den Rand gedrängte andere wenn schon nicht hineingenommen, so doch wenigstens respektiert werden. Anders als das „neutrale Dritte“ oder

„generelle andere“, das Jürgen Habermas oder George Herbert Mead anführen, ist das „situationsgebundene Dritte“ – wie die dialogischen PartnerInnen, die ein bestimmtes „Wir“ bilden – unter bestimmten Umständen in einen Kontext gestellt und repräsentiert die spezifischen Bedürfnisse und Fragen von Personen, die ein herkömmlicher Dialog u.U. nicht in Betracht zieht. Die Einladung und Notwendigkeit, über dieses situationsgebundene Dritte fruchtbar nachzudenken und dementsprechend zu handeln, destabilisiert jedes herkömmliche „Wir“, weil es dessen Mitglieder an andere außerhalb erinnert und dazu zwingt, so zu denken und zu handeln, dass diese anderen mit im Blick sind.

Für Feministinnen bedeutet dies, dass Plädoyers für Geschlechts- oder sexuelle Identität nach innen kritisch-solidarisch sein müssen – innerhalb aller Gruppen, die „Frauen“ ausmachen. Man sagt nur dann glaubwürdig „Wir Frauen“, wenn man sich innerhalb von Praktiken der Zusammenarbeit bewegt, welche die ausschließlichen oder vereinheitlichenden Tendenzen von „Wir-“ Aussagen entlarven und bekämpfen – Tendenzen, für die SprecherInnen anderer gesellschaftlich dominanter Gruppen besonders anfällig sind.¹⁴ Das erfordert, dass privilegierte Frauen Tugenden der Belehrbarkeit und geerdete Bescheidenheit in ihrem Umgang mit ihren Schwestern in nicht-dominanten Gruppen kultivieren. Außerdem erfordert reflexive Solidarität, dass das situationsgebundene andere, welches im „Wir“ von Frauen impliziert ist – und in dem der Männer in all *deren* Verschiedenheiten –, in verantwortlicher Weise beachtet wird, wenn Feministinnen menschliche Identität neu begreifen. Solidarität beinhaltet somit eine reflexive Komponente, die Identität in Form von verschiedenen „Wir“ aufbaut, an denen ich teilhabe – z.B. aufgrund sexueller Neigung, Kultur, Geschlecht, Lebensumstände, Alter, Religion etc. Gleichzeitig davon unterschieden die „nicht-wir“, die durch meine Teilhabe an diesen und eben nicht jenen Gruppen entstehen. Es beinhaltet auch eine Komponente moralischer Verantwortung, aufgrund derer verantwortliche Wahrnehmung, verantwortliches Urteilen und Handeln gegenüber denen, die ein bestehendes „Wir“ bilden, gekoppelt ist mit respektvoller Hinwendung zu denen, die es nicht bilden.

Versteht man Solidarität als Reflexion und Praxis, die gemeinsame Verlässlichkeit in Beziehung verkörpert, wird sie zu einer Größe, die denen am Rand, die dominante Kulturen als verschieden oder anders brandmarken, besonders teuer ist. An den Rand gedrängte Personen sind auch in besonderer Weise sensibel für Momente von vorgetäuschter oder gescheiterter Solidarität und deren Konsequenzen.¹⁵ In dieser Hinsicht suchen viele feministische Theologinnen zunehmend im multikulturellen Feminismus einen Ort für Leitung und Einblick in Bezug auf Solidaritätspraktiken und -themen; einen Ort, der Bedingungen für ein adäquates Verständnis von „menschlich“ als männlich und weiblich, schwul und hetero, als in verschiedenen Klassen befindliches, unter rassistisch-ethnischem Gesichtspunkt zu betrachtendes und kulturellen Situationen unterworfenes Phänomen schaffen kann.¹⁶

Jedes befriedigende Verständnis von menschlicher Identität als sexuell oder geschlechtsbezogen kann nur von jener hermeneutischen und praktischen Ver-

pflichtung ausgehen, die Dean „fehlbare, situationsgebundene und geöffnete Unterhaltung der Menschheit“ nennt.¹⁷ Solidarität zwingt die einen Machtvorteil innehabende Partei in jedem Austausch dazu, monologischer Rede und Handlung zugunsten des Ringens um komplexe dialogische Gegenseitigkeit zu widerstehen. Weil dialogische Solidarität Strategien findet, die nicht unterdrücken und die es erlauben, die uns trennenden Zäune zu überwinden, bereitet sie den Boden für neue besondere Solidaritätsbünde, die entweder in Bindungen, die durch Zuneigung gekennzeichnet sind, gründen oder in konventionellen Bindungen.¹⁸ Diese Verbindungen müssen, um wirklich verantwortlich zu sein, die reflexive Gegenwart des situationsgebundenen Dritten hervorrufen, das die Perspektiven und Belange derer vertritt, die an den Rand zu drängen dieses besondere „Wir“ am meisten gefährdet ist. So verstanden aktiviert reflexive Solidarität das hermeneutische und praktische Privileg der Armen und Unterdrückten - und das Evangelium fordert ja eine bevorzugte Option für die Armen.

Zur gleichen Zeit anerkennt diese Art des Ausdrucks, dass in Systemen Strukturen von Herrschaft und Unterdrückung bestehen; Machtbeziehungen existieren auch in springenden und kreuzenden Mikrostrukturen, welche die handelnde Identität jedes Gesellschaftsmitgliedes einbetten. Reflexive, dialogische Solidarität erhellt die Macht scheinbar machtloser Frauen - und das schließt arme Frauen oder öffentlich argwöhnisch beäugte Arbeiterinnen in den Pflegeberufen ein. Junge jamaikanische Frauen, die mobile Pflege für gutbetuchte, aber gebrechliche weiße RentnerInnen in New York City anbieten, oder Südamerikanerinnen, in ihrer Tätigkeit und Autorität innerhalb des Kreises der *Familie* oder *Gemeinschaft*, oder tatsächlich Frauen in den meisten Familien finden sich regelmäßig in Situationen beträchtlicher Machtvorteile, weil sie so oft buchstäblich das Leben und die Psyche der von ihnen Gepflegten und Bedienten in Händen halten. Egal, wo Makro- oder Mikroverhältnisse Handelnde in die Position von Machtvorteilen bringen: reflexive Solidarität erfordert Praktiken der Bescheidenheit, des Zuhörens, der Reue, des respektvollen Raumgebens, des aus dem Weg Gehens, von Geben und Nehmen. Egal, wo die eigenen Umstände Machtnachteile erkennen lassen, erfordert reflexive Solidarität Selbstbewusstsein, Courage, Mut, das Sprechen der Wahrheit, Widerstand, Vergebung, Geduld. In dem Maße, in dem Frauen und Männer sich an diesem Dialog von mit unterschiedlicher Macht ausgestatteten Positionen beteiligen, wird sich das Gesicht des situationsgebundenen Dritten verändern. Und in dem Maße, in dem Mitglieder historisch mächtiger und Mitglieder historisch unterjochter Gruppen es wagen, sich über den Zaun zu lehnen, um sich anzunähern und stabile Fäden der Verbindung zu suchen, in dem Maße wird Solidarität erfordern, dass diese Verbindungsfäden ständig erprobt und gestreckt werden - durch spürbare Investition in das situationsgebundene Dritte.

Reflexive Solidarität als die Matrix zur angemessenen Vision menschlicher Identität löst sich in Luft auf, wenn sie nur in den Köpfen bleibt. Copeland erinnert uns daran, dass Solidarität eine quälende, ewig bedrohte Aufgabe ist - „der Erfolg einer Gemeinschaft“¹⁹. Reflexive Solidarität kultivierende Gemein-

schaften brauchen Mitglieder, die gewillt sind, beständig von Neuem die schwierige und schmutzige Arbeit auf sich zu nehmen und verantwortlich zwischen und unter den verschiedenen Solidaritäten zu leben, welche die „Wir“ ausmachen, in denen der Reichtum eines beliebigen „Ich“ auftaucht. Trinh T. Minh-ha beschreibt diese dynamische Bewegung zwischen Solidaritäten als eine Intervention, die direkt unsere Vorstellung von Identität beeinflusst, indem sie den Gegensatz von Innen und Außen aufhebt. Es schafft ein „unangepasstes Anderes oder Ähnliches, das mit immer wenigstens zwei Gesten einhergeht: Eine, mit der es bestätigt ‚Ich bin wie Du‘, während es auf seiner Differenz besteht, und eine, mit der es erinnert ‚Ich bin anders‘, während es jede gefundene Definition von Anderssein umstößt.“²⁰

Solidarische Theorie und Praxis bahnen den notwendigen und viel versprechenden Weg zu einer verlässlichen und gerechten christlichen Vorstellung von menschlicher, geschlechtsunterschiedlicher Identität. Dieser Anspruch wird heute von Feministinnen in einer ganzen Reihe von Bereichen geäußert. Am bedeutendsten ist die Tatsache, dass es sich um einen Anspruch handelt, der in dem solidarischen Denken und Tun inkarniert und ausgetragen wird, das im alltäglichen Leben vieler, besonders von Frauen und anderen in marginalisierten Positionen, stattfindet.

Feministinnen, die den Geschlechtsaspekt in theologische Betrachtungen aufnehmen, erkennen, dass nur innerhalb solidarischer Reflexion und Praxis Menschheit als männlich und weiblich wahrhaft erblickt und verantwortlich theoretisiert werden kann. Aus diesem Blickwinkel betrachtet - unter den konkreten Bedingungen von Endlichkeit, Sünde und Gnade - erscheint die menschliche Identität in ihren beruhigenden und anregenden Gemeinsamkeiten und zugleich in ihrer gefährlich-schönen Unterschiedlichkeit. Wenn Frauen und Männer eine derartige Vision begrüßen, werden sie in Gottes Gnade dazu ermächtigt sein, den Glanz des Bildes Gottes heller strahlen zu lassen.

¹ Dieser Aufsatz befasst sich vornehmlich mit nordamerikanischen Frauen, *mujeristas*, und euro-amerikanischen feministischen Theologinnen, aber „feministische Befreiung(-stheologInnen)“ bezieht sich auf auf Frauen konzentrierte, Gerechtigkeit suchende theologische Sichtweisen, die sich auf der ganzen Welt mit Macht erheben. S. Elisabeth Schüssler Fiorenza (Hg.), *The Power of Naming: A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology*, New York 1996.

² Theologisch gründet diese Unterstützung geteilten Menschseins in dem Glauben an den Einen, den Katie Geneva Cannon „den Gott, der mitten im Sturm da ist“ nennt. Linda Moddy nennt ihn „den Gott, der die Wahrheit weiß (und ist)“. Vgl. L. Moody, *Toward a Methodology for Doing Theology Across the Bounds of Difference*, in: M.A. Hinsdale/P.H. Kaminski (Hg.), *Women and Theology. Annual Publication of the College Theology Society*, Bd. 40, Nr. 26, 1995, 194.

³ Vgl. A.M. Isasi-Diaz, *Elements of a Mujerista Anthropology*, in: A. O'Hara Graff (Hg.), *In the Embrace of God. Feminist approaches to theological anthropology*, New York 1995, 90-102.

⁴ A. Lorde, *Sister Outsider*, Freedom, California, 1984, 111-112, zitiert in: E. Johnson, *Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994, 217.

⁵ M. Shawn Copeland, *Differenz als Kategorie in kritischen Theologien für die Befreiung der*

Frauen, in: *CONCILIUM* 32 (1996) 1, 108.

⁶ Vgl. A.E. Carr, *Transforming Grace. Christian Tradition and Women's Experience*, San Francisco 1990; S. Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, New York 1989; A.R. Baehr, *Toward a New Feminist Liberalism*, in: *Hypatia*, 11. 1. 1996, 49-66.

⁷ Vgl. besonders J. Baker Miller, *Toward a New Psychology of Women*, Boston 1986; vgl. C. Gilligan, *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*, München 1993.

⁸ Papst Johannes Paul II., *Brief an die Frauen (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 122)*, Bonn 1995, Nr. 7 u. 11 (S. 8 u. 11); vgl. auch: *Mulieris dignitatem. Über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des Marianischen Jahres (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 86)*, Bonn 1988.

⁹ Vgl. M. Migliorino Miller, *Sexuality and Authority in the Catholic Church*, Scranton 1995; B. Ashley, *Justice in the Church. Gender and participation*, Washington, DC 1996.

¹⁰ Johnson, aaO. 216. Vgl. L. Sowle Cahill, *Sex, Gender, and Christian Ethics*, New York 1995, Kapitel 4.

¹¹ M. Volf, *Exclusion and Embrace. A theological exploration of identity, otherness, and reconciliation*, Nashville 1996, 175, 183.

¹² AaO. 67; 64-71. Vgl. Copeland, aaO. 24-27; D.M. Trimiew, *Voices of the Silenced. The responsible self in a marginalized society*, Cleveland 1993.

¹³ J. Dean, *Solidarity of Strangers. Feminism after identity politics*, Berkeley 1996, Kapitel 1.

¹⁴ I.M. Young deckt unbewusste Dynamiken von Rassismus, Sexismus und Homophobie auf in: *Justice and the Politics of Difference*, Princeton 1990, Kapitel 5.

¹⁵ Copeland und Dean zitieren L. Uttal, *Nods that Silence*, in: G. Anzaldúa (Hg.), *Making Face, Making Soul*, San Francisco 1990, 317-321. Für manipulative Angriffe auf Solidarität, besonders solche, die weiße Frauen gegen „rote, braune, gelbe und schwarze Frauen“ richten, s. Copeland, in: Anzaldúa (Hg.), aaO. 24-26; Dean, aaO. 30-33.

¹⁶ Vgl. M. Messner, *The Politics of Masculinities. Men in movements*, Thousand Oaks CA 1997; M. Baca Zinn/B. Thornton Dill, *Theorizing difference from multicultural feminism*, in: *Feminist Studies* 22. 2. 1992, 321-331.

¹⁷ Dean, aaO. 143.

¹⁸ Dean, aaO. 19-34. Vgl. A.M. Isasi-Diaz, *Mujerista Theology*, New York 1996, 86-88.

¹⁹ Copeland, in: Anzaldúa (Hg.), aaO. 29-30.

²⁰ T.T. Min-ha, *Not-You/Like-You. Post-Colonial women and the interlocking questions of identity and difference*, in: Anzaldúa (Hg.), aaO. 375.

Aus dem Englischen übersetzt von Holger Schlageter