

Leben in Fülle statt Gewalt

Theologien von Frauen interkulturell und interreligiös

Heike Walz

Seit den 1960er-Jahren denken Theologinnen aus verschiedenen Religionen und Ländern weltweit über ihre Lebensrealitäten im Kontext ihrer Gesellschaft und Religion nach, engagieren sich in sozialen Bewegungen und bringen eigene Impulse in die theologischen Debatten ein. Bereits in den 1970er-Jahren war es ein Markenzeichen dieses globalen theologischen Diskurses von Frauen, über interkulturelle und interreligiöse Fragen unter Frauen nachzudenken. Als Theologinnen aus dem globalen Süden und den Minderheiten in den USA ihre eigenen Kontexte, Kulturen, religiösen Prägungen und Interpretationen einbrachten, löste dies Reflexionsprozesse über kulturelle und religiöse Diversität aus.

Dass Kontextuelle Theologien »oft selbst interkulturell«¹ und interreligiös angelegt sind, zeigt sich in den Reflexionen der christlichen Theologinnen *Claudete Beise Ulrich* aus Brasilien, *Dina Ludeña Cebrian* aus Peru und *Atola Longkumer* aus Indien in diesem Heft. *Esther Mombo* und *Heleen Joziassie* aus Kenia und *Luzmila Quezada Barreto* aus Peru akzentuieren geschlechtsspezifische Gewaltstrukturen, die in Interkultureller und Interreligiöser Theologie² nicht außer Acht gelassen werden können.

Die Autorinnen sprechen für sich. Mir ist die Aufgabe übertragen worden, mit ihren Gedanken in Dialog zu treten. Dies werde ich im Sinne meines Ansatzes einer »postkolonialen Interkulturellen Theologie«³ tun, die mit Theologinnen

¹ Vgl. Volker Küster, Einführung in Interkulturelle Theologie, Göttingen 2011, 109.

² Wie wir weiter unten sehen, handelt es sich beim Beitrag von Atola Longkumer um »Komparative Theologie« als einer Form »Interreligiöser Theologie«; vgl. Reinhold Bernhardt/Perry Schmidt-Leukel (Hg.), Interreligiöse Theologie, Zürich 2013.

³ Vgl. Heike Walz, Kritik der europäischen Vernunft? Herausforderungen für die Interkulturelle Theologie aus Afrika und Lateinamerika, in: ZMiss (2015), 261–283. In meiner – voraussichtlich 2016 erscheinenden – Habilitationsschrift zu Menschenrechten zwischen Religion und Gesellschaft in Argentinien habe ich den Ansatz postkolonialer Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie ausführlicher entwickelt.

und Theologen aus dem globalen Süden in ein konstruktives Gespräch tritt, zwischen ihren und Denkweisen in Europa zu vermitteln sucht, sich davon zum Weiterdenken herausfordern lässt und Rückfragen stellt. Vielleicht gelingt es, als Leserin ihre Denkansätze auch untereinander ins Gespräch zu bringen.

Im *ersten Schritt* skizziere ich kurz die interkulturellen und interreligiösen Facetten in der *Globalgeschichte* der Theologien von Frauen seit den 1960er-Jahren bis zur Gegenwart im Kontext der Globalisierung (1).

Im *zweiten Schritt* diskutiere ich theologische Impulse, die von den Theologinnen als Vision vom »Leben in Fülle« entfaltet werden, wie es in Joh. 10,10b heißt: »Ich bin gekommen, damit sie das Leben in Fülle haben.«⁴ (2) Interkulturelle und interreligiöse Fragen stellen sich angesichts des Konzepts des »guten Lebens« (*buen vivir*) als Element der »Planetarischen Theologie« in Lateinamerika (2.1). Dies gilt gleichermaßen für die spirituelle Kraft christlicher und hinduistischer Mystik als Beitrag zu »Komparativer Theologie« in Indien (2.2). Durch *alle* Beiträge zieht sich der rote Faden, dass die Kraft spiritueller Erfahrungen Gewalterfahrungen⁵ entgegengesetzt wird. Deshalb reflektiere ich im *dritten Schritt*, dass trotz politischer Transformationsprozesse in Afrika, Asien und Lateinamerika nicht von einer Situation *after violence* die Rede sein kann. In Kenia geht es um die Vision von Kirche als *safe space* und in Peru um das Konzept des *Empowerment* (*empoderamiento*), wobei die Autorinnen mit »Narrativer Theologie« arbeiten (2.3). In den Beiträgen spiegelt sich wider, dass »Intersektionalität« das methodische Instrumentarium ist, mit dem sich Theologinnen im globalen Süden der Verschränkung verschiedener Diskriminierungs- und Gewaltformen mit der Dimension von Geschlecht annähern – lange bevor dieses Konzept in deutschsprachigen Debatten prominent wurde (2.4).

⁴ In der Übersetzung der Zürcher Bibel, Zürich 2007. Beise Ulrich und Ludeña Cebrian beziehen sich im Blick auf das indigene Konzept *buen vivir* darauf, dass »alle ein Leben in Fülle leben können«; vgl. Beise Ulrich/Ludeña Cebrian, 363. Mombo und Joziase erwähnen ebenfalls das Ich-bin-Wort Jesu, Mombo/Joziase, 385.

⁵ Der engere Begriff der physischen »Gewalt« ist »in romanischen Sprachen und im Englischen abgeleitet ... vom lateinischen *violencia* (*violencia*, *violence*), im Gegensatz zur *potestas* (*poder*, *power*)« (Silke Hensel/Hubert Wolf, Einleitung: Die Katholische Kirche und Gewalt. Europa und Lateinamerika im 20. Jahrhundert, in: Dies. (Hg.), Die Katholische Kirche und Gewalt. Europa und Lateinamerika im 20. Jahrhundert, Köln/Weimar u. a. 2013, 11–28, 12). Im Blick auf die Thematik von Geschlecht muss jedoch ein weiterer Gewaltbegriff vorausgesetzt werden, der auch die Problematik der »strukturellen Gewalt« (Johan Galtung, Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Reinbek bei Hamburg 1975), der »kulturellen Gewalt« (Johan Galtung, Cultural Violence, in: Journal of Peace Research Vol. 27 No. 3 (1990), 291–305) und der »symbolischen Gewalt« (Pierre Bourdieu/Jean-Claude Passeron, Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt, Frankfurt am Main 1973) im Blick hat.

Abschließend halte ich fest, welche Einsichten sich anhand der Beiträge über interkulturelle und interreligiöse Theologien von Frauen gewinnen lassen können (3).

1. Globalgeschichte der Theologien von Frauen seit den 1960er-Jahren

Mary McClintock Fulkerson und Sheila Briggs stellen in *The Oxford Handbook of Feminist Theology*⁶ die Globalgeschichte der Theologien von Frauen in Form von *drei Etappen* dar,⁷ die ich hier etwas modifiziert zugrunde lege.⁸

Die *erste Generation* feministisch geprägter Theologinnen in den 1960er-Jahren äußerte sich im Kontext des *Second Wave Feminism* in den USA als Reaktion auf säkulare Bürger- und Frauenrechtsbewegungen, Antidiskriminierungsgesetze und des Engagements gegen sexualisierte Männergewalt gegen Frauen. In den christlichen Kirchen setzten sich die Theologinnen für die Frauenordination ein und kritisierten den patriarchalen Charakter der jüdisch-christlichen Tradition.

Unter dem Einfluss der *Black Theology* und der lateinamerikanischen Befreiungstheologie übten *women of color* in den USA Kritik an der Homogenität der »weißen« feministischen Theologie und entwickelten eigene Perspektiven der *Womanist Theology* und *Mujerista Theology*. Die interkulturelle und interreligiöse Diversität war somit bereits ein Thema der Theologinnen in den 1970er-Jahren.

In Afrika, Asien und Lateinamerika und dem Pazifik standen Theologinnen zunächst innerhalb von EATWOT (*Ecumenical Association of Third-World-*

⁶ Vgl. Mary McClintock Fulkerson/Sheila Briggs (Hg.), *The Oxford Handbook of Feminist Theology*, Oxford 2012. Es sollte im Blick behalten werden, dass die Bezeichnung *Feminist Theology* vom US-amerikanischen Blickwinkel geprägt ist, während Theologinnen weltweit in ihren Sprachen und Kontexten unterschiedliche Namen verwenden. Deshalb bevorzuge ich den Überbegriff »Theologien von Frauen«.

⁷ Vgl. McClintock Fulkerson/Briggs, Introduction, in: Dies. (Hg.), *The Oxford Handbook of Feminist Theology*, 1–20, 1f.

⁸ Geschlechter-Gerechtigkeit wurde im deutschsprachigen Umfeld seit den Anfängen der Feministischen Theologie als »Inter-Diskurs« begriffen: »interdisziplinär, interkonfessionell, interkulturell und interreligiös«. Vgl. Hedwig Meyer-Wilmes, Art.: Programm Feministische Theologie(n), in: Elisabeth Gössmann u. a. (Hg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 2002², 147–150, 150. Vgl. auch Gisela Matthiae/Renate Jost u. a., *Feministische Theologie. Initiativen, Kirchen, Universitäten – eine Erfolgsgeschichte*, Gütersloh 2008, 296–377.

Theologians) im Dialog darüber. Später gründeten sie eigene Zusammenschlüsse wie z. B. den *Circle of Concerned African Women Theologians*,⁹ *Con-spirando*¹⁰ und *Teologanda*¹¹ in Lateinamerika sowie die *Ecclesia of Women in Asia*, *Forum of Catholic Women Theologians* oder die *Asian Church Women's Conference*.¹² Das Bewusstsein, dass Feministinnen in verschiedenen religiösen Traditionen verankert sind, führte dazu, dass Theologinnen verschiedener Religionen in regionalen und kontinentalen Vereinigungen zusammenarbeiteten und sich interreligiös austauschten. Auch »post-traditionelle« Formen der Spiritualität¹³ fanden Berücksichtigung.

Die Generation der Theologinnen der *zweiten Etappe* rezipierte seit Mitte der 1980er-Jahre die poststrukturalistische Kritik am Subjekt »Frau« und an der Heteronormativität, die in der feministischen Philosophie, federführend von der jüdischen US-amerikanischen Philosophin Judith Butler, artikuliert wurde.¹⁴ Queere Theologien,¹⁵ *Sexual Theologies*¹⁶ und kritische *Men's Theologies*¹⁷ gingen aus einer diversifizierten Auseinandersetzung mit der Geschlechterfrage in der Theologie hervor.

In der *dritten Etappe* seit den 1990er-Jahren bis heute, so McClintock Fulker-son und Briggs, werden Feministische Theologien im *Kontext der Globalisie-*

⁹ Vgl. Heike Walz, »Nicht mehr männlich und weiblich«? Ekklesiologie und Geschlecht in ökumenischem Horizont, Frankfurt am Main 2006; Mercy Amba Oduyoye, The Story of a Circle, in: The Ecumenical Review Vol. 53: No. 1 (2001), 97–100; Walz, »Nicht mehr männlich und weiblich«?, 244–286.

¹⁰ Vgl. Josefina Hurtado/Ute Seibert, Con-Spirando: Women »Breathing Together«, in: The Ecumenical Review Vol. 53 No. 1 (2001), 90–93; Mary Judith Ress, »Without a Vision, the People Perish« (Proverbs 29:18). Reflections on Latin American Ecofeminist Theology, Santiago 2003; Walz, »Nicht mehr männlich und weiblich«?, 286–331.

¹¹ Vgl. <http://teologanda.org/> (10.10.2015). Vgl. auch die von *Teologanda* Theologinnen erstellte Anthologie zu theologischen Autorinnen der Amerikas: Virginia Raquel Azcuy/Marcela María Mazzini u. a. (Hg.), *Antología de Textos de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, Buenos Aires/San Pablo 2008.

¹² Vgl. <http://ecclesiaofwomen.ning.com/forum/topics/call-for-papers-participants-ewa-2016> und <http://acwc.blogspot.de/> (10.10.2015).

¹³ Dabei geht es beispielsweise um Göttinnenspiritualitäten und sogenannte Theology; vgl. Carol Christ, *Feminist Theology as Post-Traditional Theology*, in: *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge 2004, 79–96.

¹⁴ Vgl. u. a. Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1990.

¹⁵ Vgl. André Musskopf, *Via(da)gens teológica. Itinerários para um teologia queer no Brasil*, São Leopoldo, Tese (doutorado) Escuela Superior de Teología, 2008; Hugo Cordova Quero/Joseph N. Goh u. a. (Hg.), *Queering Migrations Towards, From, and Beyond Asia*, New York 2013.

¹⁶ Vgl. Marcella Althaus-Reid (Hg.), *Liberation Theology and Sexuality*, Aldershot 2006.

¹⁷ Vgl. Björn Krondorfer, *Men and Masculinities in Christianity and Judaism. A Critical Reader*, London 2009.

rung entworfen.¹⁸ Theologinnen stehen unter den Einflüssen der ökonomischen, politischen, kulturellen, religiösen und technologischen Globalisierungsprozesse und den existentiellen Folgen von Migration und Flucht. Das Narrativ, Feministische Theologie sei ein westlicher Diskurs, wurde dadurch völlig in Frage gestellt. Der Begriff der »Globalisierung« kann nicht mehr allein in den USA definiert werden, sondern muss diskursiv werden: Von wessen Globalisierung und an welchem Ort ist jeweils die Rede?

Theologinnen arbeiten jetzt noch stärker global vernetzt und reagieren auf die Herausforderungen der Ungerechtigkeiten, Ausbeutungsprozesse und der Verarmung im »globalen Dorf«. Die Inklusion von »Anderen« bzw. »Andersgemachten« ist ein zentrales Anliegen. In den Blick rücken Menschen, die einer anderen religiösen, ethnischen, sozialen, kulturellen, sexuellen oder altersmäßigen Gruppe (meist als Minderheit) angehören. Explizit wird von *Feminist Intercultural Theology*¹⁹ oder *Feminist Inter-religious Theology*²⁰ gesprochen.

Diese Verknüpfung zwischen *Women and Marginal Communities* zeigt sich auch in den *Handbooks of Theological Education* in Asien²¹ und Afrika.²² In vielen theologischen Ausbildungsstätten in Afrika, Asien und Lateinamerika, die mit der Ökumenischen Bewegung des Ökumenischen Rates der Kirchen verbunden sind, gehört Gender als Querschnittsfrage der Theologie zum Curriculum und wird mit theologischer Reflexion zu marginalen Gruppen (Indigene, *Tribals*, Menschen mit HIV und Aids, sexuelle Minderheiten etc.) verknüpft.

Den drei Etappen des *Oxford Handbook of Feminist Theology* ist hinzuzufügen, dass möglicherweise eine *vierte Etappe* bereits am Entstehen begriffen ist. Junge, selbstbewusste Frauen vertreten gegenwärtig einen »neuen Feminismus«, der ein recht heterogenes Gesicht zeigt: In den USA wird er als *Third Wave Fe-*

¹⁸ Hierauf konzentriert sich der ganze Band, zu dem Theologinnen aus allen Erdteilen beigetragen haben. Vgl. McClintock Fulkerson/Briggs, *The Oxford Handbook of Feminist Theology*, 2ff.

¹⁹ Vgl. Kwok Pui-lan, *Feminist Theology as Intercultural Discourse*, in: Frank Susan Parsons (Hg.), *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge 2002, 23–39; María Pilar Aquino (Hg.), *Feminist Intercultural Theology. Latina Explorations for a Just World*, Maryknoll 2007; Kirsteen Kim, *Gender Issues in Intercultural Theology*, in: Mark J. Cartledge/David Cheetham (Hg.), *Intercultural Theology. Approaches and Themes*, London 2011, 75–92.

²⁰ Vgl. Rita M. Gross/Rosemary Radford Ruether, *Religious Feminism and the Future of the Planet. A Christian-buddhist Conversation*, London 2001.

²¹ Vgl. *Women and other Marginal Communities*, in: Hope Antone/Wati Longchar u. a. (Hg.), *Asian Handbook for Theological Education and Ecumenism*, Oxford 2013, 343–442.

²² Vgl. *Gender and HIV and AIDS*, in: Isabel Phiri/Dietrich Werner (Hg.), *Handbook of Theological Education in Africa*, Oxford 2013, 632–688.

*minism*²³ bezeichnet. Im deutschsprachigen Kontext nennen sich junge Feministinnen »Alphamädchen«,²⁴ und international veranstalten »Femen«²⁵ öffentliche Protestaktionen mit nacktem Oberkörper, um sich für Frauen- und Menschenrechte einzusetzen. Im globalen Süden sind Frauenbewegungen im Kampf gegen Feminizide²⁶ und Frauenhandel²⁷ sehr aktiv. In Pfingstgemeinden und charismatisierten Kirchen ist häufig das »Genderparadox«²⁸ zu beobachten, dass Frauen eine wichtige Rolle als spirituelle Führungspersonen spielen, während die Theologie patriarchal geprägt bleibt; gleichzeitig beschäftigen sich manche Frauen mit feministischer Theologie. Inwiefern solche disparaten Gesichter des Feminismus zu »Feministischen Theologien der vierten Generation« führen, wird sich noch zeigen müssen.

Insgesamt erscheint mir die Darstellung der drei Etappen von McClintock Fulkerson und Briggs als zu statisch. Sicherlich war die *Feminist Theology* von weißen Frauen in den USA in der ersten Generation global gesehen dominant, und sie ist es mancherorts bis heute, aber sie wurde nicht einfach von Nordamerika in den globalen Süden (und nach Europa) exportiert. Theologinnen standen bereits seit den 1970er-Jahren in sehr regem internationalem Austausch. Das heute stark kritisierte Leitbild der »Schwestern über Kontinente«²⁹ war hierfür das Leitmotiv. Dadurch kam es zu *wechselseitigen Austauschprozessen* zwischen Theologinnen, und zwar in alle Richtungen, zwischen Norden und Süden,³⁰ Osten und Westen sowie auf der Süd-Süd-Achse. Hier wäre eher von »spiralförmigen Entwicklungen«³¹ zu sprechen, wie ich dies am Beispiel der Interaktionen und Wechselwirkungen zwischen lateinamerikanischen und nördlichen Theologinnen gezeigt habe.

²³ Vgl. Stacy Gillis/Gillian Howie (Hg.), *Third Wave Feminism. A Critical Exploration*, New York 2007.

²⁴ Vgl. Meredith Haaf/Susanne Klingner, *Wir Alphamädchen. Warum Feminismus das Leben schöner macht*, München 2008.

²⁵ Vgl. <http://femen.org/> (10. 10. 2015).

²⁶ Vgl. Rosa-Linda Fregoso/Cynthia Bejarano (Hg.), *Terrorizing Women. Femicide in the Américas*, Durham/London 2010; Nancy Pineda-Madrid, *Suffering and Salvation in Ciudad Juárez*, Minneapolis 2011.

²⁷ María de las Mercedes Isla/Laura Demarco, *Se trata de nosotras*, Buenos Aires 2009.

²⁸ Bernice Martin, *The Pentecostal Gender Paradox. A Cautionary Tale for the Sociology of Religion*, in: Richard K. Fenn (Hg.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Malden/Oxford 2003 (2001), 52–66.

²⁹ Vgl. Christel Voß-Goldstein/Gisela Büttner (Hg.), *Schwestern über Kontinente. Aufbruch der Frauen. Theologie der Befreiung in Lateinamerika und feministische Theologie hierzulande*, Düsseldorf 1991.

³⁰ Kirsteen Kim erwähnt ebenfalls »a very high level of North-South-dialogue«; Kim, *Gender Issues in Intercultural Theology*, 91.

³¹ Vgl. Heike Walz, *Interkulturelle Theologie und Geschlecht. Herausforderungen für Europa am Beispiel lateinamerikanischer Theologinnen*, in: BThZ vol. 27 no. 1 (2010), 107–132, 114ff.

Um solche interkulturelle und interreligiöse Dialog- und Austauschprozesse im Kontext der Globalisierung geht es in den theologischen Impulsen zum »Leben in Fülle statt Gewalt« aus Brasilien, Peru, Indien und Kenia.

2. Leben in Fülle statt Gewalt: Theologische Impulse

2.1 Planetarische Theologie: Indigenes »Leben in Harmonie« (*buen vivir*)

Der interkulturelle Austausch unter Frauen spiegelt sich wider in dem als Dialog gestalteten Beitrag der brasilianischen Theologin Beise Ulrich, die in Deutschland lebt, und Ludeña Cebrian, einer indigenen *Quechua* aus den Anden in Peru, die der Vereinigung indigener Theologinnen von *Abya Yala* (COTIAY) angehört.

Das *buen vivir* (Gutes Leben)³² oder *sumaq kawsay* auf *Quechua* ist zwischen der indigenen und mestizischen Bevölkerung in Lateinamerika ein Streitpunkt, da indigene Kosmovisionen und europäisierte Weltansichten aufeinanderprallen. Durch die ökonomischen Verflechtungen mit Europa und Nordamerika ist auch der interkulturelle Dialog mit der nördlichen Hemisphäre betroffen.

Die Autorinnen machen das *vivir bien* (gut zu leben) für eine »solidarische und befreiende feministische Theologie«³³ fruchtbar und reißen damit einen utopischen Horizont auf, der auf uraltem Wissen beruht, das Frauen und Männer über Generationen hinweg weitergegeben haben. Es hat durch die Zeiten der Kolonialisierung, Mission und Globalisierung hindurch überlebt und wurde weiterentwickelt. Diese Alternative gegenüber einer anthropozentrischen Weltansicht und dem Weltkapitalismus ist aber nicht nur eine schöne Utopie, sondern wurde menschenrechtlich in den Verfassungen der pluri-ethnischen Staaten Bolivien und Ecuador³⁴ unter dem Begriff der »Rechte auf das gute Leben« (*derechos del buen vivir*) verankert.

³² Das *buen vivir* unterscheidet sich von der aristotelischen Vorstellung des guten Lebens in der Polis; vgl. Catherine Walsh, *Interculturalidad, plurinacionalidad y razón decolonial. Refundares político-epistémicos en marcha*, in: Ramón Grosfoguel/Roberto Almanza Hernández (Hg.), *Lugares descoloniales. Espacios de intervención en las Américas*, Bogotá 2012, 95–118, 110–115.

³³ Beise Ulrich/Ludeña Cebrian, 359.

³⁴ Vgl. Art. 12–83 der Verfassung von Ecuador (2012), www.ecuadorenconfiras.gob.ec/LOTAIP/2015/DIJU/abril/LA2_ABR_DIJU_Constitucion.pdf (10.10.2015). In Art. 71 heißt es: »La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.« »Die Natur oder Pacha Mama, in der sich das Leben reproduziert und verwirklicht, hat das Recht darauf, dass

Harmonie und Achtsamkeit gegenüber dem Leben auf dem Kosmos steht im Zentrum dieser Utopie, die sich in Diskussionen über eine »Planetarische Theologie«³⁵ einzeichnet, die im 21. Jahrhundert in Lateinamerika entstanden ist. Im »planetarischen Zeitalter« soll die Menschheit eine »planetarische Bürgerschaft«³⁶ übernehmen, um für das Überleben des Lebens auf dem ganzen Planeten zu sorgen, wie es der brasilianische Theologe Leonardo Boff ausdrückt, der bereits seit Jahrzehnten für eine Ökologische Theologie eintritt. Parallel hierzu entwickeln Frauen seit den 1990er-Jahren ökofeministische lateinamerikanische Theologien, die von der brasilianischen Theologin Ivone Gebara als radikalerer Ansatz innerhalb der Theologien von Frauen qualifiziert werden, da sie den Androzentrismus und Anthropozentrismus der Theologie in Frage stellen.³⁷

Wichtig ist, dass alle diese Ansätze maßgeblich auf die kosmozentrische Welt- sichtsicht der indigenen und afrolateinamerikanischen Völker auf dem Kontinent zu- rückgehen, was sich seit den 1990er-Jahren in Ansätzen »Indigener Theologie« (*teología india*) niederschlägt.³⁸ Der Beitrag von Beise Ulrich und Ludeña Ce- brian zeigt, dass sich nun indigene Theologinnen verstärkt zu Wort melden.

Das Konzept des *buen vivir* ist im Zeichen des Klimawandels, der weltweiten Ernährungs-, Armut- und Finanzkrisen und der Suche nach alternativen Model- len zum hemmungslosen Wachstum höchst aktuell. Bislang scheint es aber im deutschsprachigen Umfeld eher in Insiderkreisen bekannt zu sein, die sich mit Lateinamerika, alternativen Modellen der »solidarischen Ökonomie«³⁹ oder mit Klimagerechtigkeit befassen. *Buen vivir* steht im Kontext eines utopischen Den-

ihre Existenz ganzheitlich respektiert wird; dasselbe gilt für die Aufrechterhaltung und Regeneration ihrer Lebenszyklen, Struktur, Funktionen und Entwicklungsprozesse.« (ÜS HW)

³⁵ Vgl. José María Vigil (Hg.), *Along the Many Paths of God*. Vol. 5. *Toward of Planetary Theology*, Mon- treal; <http://tiempoaxial.org/AlongTheManyPaths/>, 2010.

³⁶ Leonardo Boff, *Achtsamkeit. Von der Notwendigkeit, unsere Haltung zu ändern*, München 2013, 98.

³⁷ Vgl. Ivone Gebara, *Teología de la liberación y género*, in: Sylvia Marcos (Hg.), *Religión y género*, Madrid 2004, 107–136.

³⁸ Vgl. beispielsweise Nicanor Sarmiento Tupayupanqui, *La teología india es un hecho histórico en América Latina*, in: *Diálogo Indígena Misionero Asunción, Paraguay* (4to. Encuentro-Taller de Teología India »En busca de la tierra sin mal!«), no. 61 (2000), 34–42; Graciela Chamorro, *Auf dem Weg zur Voll- kommenheit. Theologie des Wortes unter den Guaraní in Südamerika*, Münster 2003; Eleazar López, *La »Teología India«*, *Apuntes de Eduardo de la Serna en el 23° Encuentro anual de Curas en la Opción por los Pobres*, 11 de agosto 2009 (unveröffentlichtes Manuskript); Carlos Intipampa, *Lo divino en la concepción andina*, in: Josef Estermann (Hg.), *La teología andina. El tejido diverso de la fe indígena*. Tomo II, La Paz 2006, 51–82; Josef Estermann (Hg.), *Teología andina. El tejido diverso de la fe indígena*. Tomo II, La Paz 2006.

³⁹ Vgl. www.solidarische-oekonomie.de/ (10.10.2015); vgl. auch die Publikationen von Elmar Altvater, Prof. em. für Politikwissenschaft der Freien Universität zu Berlin, u. a. Elmar Altvater/Nicola Sekler (Hg.), *Solidarische Ökonomie. Reader des wissenschaftlichen Beirats von Attac*, Hamburg, 2006.

kens, das seit 2001 vom Weltsozialforum in Brasilien unter dem Motto »eine andere Welt ist möglich« entwickelt wird.

Gleichwohl experimentieren auch Frauen, Männer und Familien im deutschsprachigen Umfeld mit Formen des alternativen Wirtschaftens in ökologischen Genossenschaften. Ein Beispiel dafür, dass in kleinem Rahmen alternative Inseln geschaffen werden, sind Biobauernhöfe.⁴⁰ Dass jedoch vergleichbare »Rechte des guten Lebens« in die Verfassung der Schweiz, Deutschlands oder Österreichs aufgenommen würden, erscheint völlig fernab jeder Chance auf Verwirklichung.

Dies mag einer der Gründe dafür sein, dass in der deutschsprachigen Theologie lateinamerikanisches radikales utopisches Denken, das zudem die Folgen des europäischen Kolonialismus bis heute kritisiert, häufig als »nicht theologisch«, »ideologisch« oder als »Aktivismus statt Theologie« qualifiziert wird. Vergessen scheinen dabei die in Europa stattfindenden theologischen Debatten um Schöpfungs- und Umweltethik seit den 1980er-Jahren. Zudem sind politischer Aktivismus, theologisches Nachdenken und spirituelles Leben in Lateinamerika weit enger miteinander verbunden, als dies landläufig in der deutschsprachigen akademischen Landschaft der Universitäten der Fall ist. Abgesehen von politisch-ökonomischen Standpunkten, die in jede theologische Bewertung einfließen, fehlt es im deutschsprachigen Umfeld vielleicht auch an Anschauung.

Wer einmal mit eigenen Augen gesehen hat, dass das Land indigener Gemeinschaften von transnationalen und nationalen Unternehmen geraubt wird (*Land Grabbing*) und dass Mütter sich prostituieren, um ihre Kinder durchzubringen, der weiß, weshalb Beise Ulrich und Ludeña Cebrian von der »Priorität des Geldes gegenüber dem Leben lassen«⁴¹ sprechen. Oder wenn der Boden, die Luft und das Wasser durch Pestizide des Sojamonokulturanbaus kontaminiert sind, sodass Kinder ganzer Ortschaften an Krebs erkranken. Der interkulturelle theologische Dialog mit Theologinnen, die das *buen vivir* vertreten, geschieht somit mit unterschiedlichen hermeneutischen Perspektiven.

Für indigene Theologinnen ist es wichtig, sich mit der Pachamama und den Wurzeln des *buen vivir* zu verbinden. Ludeña Cebrian beschreibt dies als »Reise

⁴⁰ Meine Gemüse-Obst-Kiste, die wöchentlich vom Hof Kotthausen in Wuppertal geliefert wird, integriert zudem Menschen mit einer Behinderung durch betreutes Wohnen ins Alltagsleben; vgl. www.hof-kotthausen.de/ (10. 10. 2015).

⁴¹ Beise Ulrich/Ludeña Cebrian, 363.

ins Innere«, um in einem »Dekolonisierungsprozess«⁴² Elemente der kolonial-missionarischen Bildung kritisch auszuwerten und abzustreifen. Dies wirft Fragen auf: Wie mag eine solche spirituelle Reise konkret aussehen? Wie gestalten indigene Frauen sie mit engagierten Männern? Beise Ulrich und Ludeña Cebrian laden zum Weiterdenken der Planetarischen Theologie ein. Ihre Reise ins Innere geschieht in der Hoffnung, dass der Weg von der Kreuzigung zur Auferstehung führt – damit der ganze Planet »Leben in Fülle« habe.

Die Suche nach spirituellen Kraftquellen findet sich auch bei Atola Longkumer aus Indien, wenn sie die Mystikerinnen Hildegard von Bingen und Mirabai miteinander vergleicht. Die Benediktinerin Hildegard ist auch für die »Grünkraft« (*viriditas*) Gottes und ihre Kenntnis der Heilkraft von Pflanzen bekannt – ein mittelalterlicher christlich-europäischer Versuch, in Harmonie mit der Natur zu leben.

2.2 Komparative Theologie: Spirituelle Kraft christlicher und hinduistischer Mystik

Mystische Wege zur Vereinigung mit einer verehrten Gottheit faszinieren seit jeher Menschen in vielen Religionen. Mystikerinnen und Mystiker überschreiten die Grenzen zwischen dem Diesseits und Jenseits, oft auch die Grenzen zwischen religiösen Traditionen und traditionellen Geschlechtergrenzen. Literatur über christliche Mystikerinnen gibt es im deutsch- und englischsprachigen Umfeld inzwischen reichlich.⁴³

Mystikerinnen aus verschiedenen Religionen zu vergleichen, wie es Atola Longkumer tut, ist jedoch ein origineller Beitrag, der bislang selten gemacht wird.⁴⁴ Die mittelalterliche römisch-katholische Benediktinerin Hildegard von Bingen (1098–1179) aus Ruppertsberg am Rhein bringt sie in Dialog mit der Hindu-Mystikerin Mirabai (1498–1546) aus Nordindien, die in der Bhakti-Tradition verwurzelt ist. Eine Braut Christi und eine Braut Krsnas, beide in mystischer Gottesliebe entbrannt.

⁴² Beise Ulrich/Ludeña Cebrian, 364 und 366.

⁴³ Vgl. beispielsweise den jüngst erschienenen Band Mariano Delgado/Volker Leppin (Hg.), »Dir hat nicht vor den Frauen gegraut«. Mystikerinnen und Theologinnen in der Christentumsgeschichte, Stuttgart 2015.

⁴⁴ Vgl. aus deutschsprachiger europäischer Perspektive Ulrich Holbein, Heilige Närrinnen. 22 + 4 Lebensbilder, Wiesbaden 2012, der Mirabai und Hildegard von Bingen portraitiert.

Longkumers »Komparative Theologie« (u. a. im Anschluss an Francis X. Clooney S J⁴⁵) verfolgt das Ziel, im indischen Kontext der Pluralität von sogenannten Weltreligionen und indigenen Religionen andere religiöse Traditionen wertzuschätzen, sich in sie hineinzusetzen, die eigene religiöse Tradition neu zu sichten, gegebenenfalls den eigenen Standpunkt zu verlagern und dabei Geschlechterfragen einzubeziehen. Auch der Beitrag Komparativer Theologie zur friedlichen Begegnung zwischen der mehrheitlich hinduistischen Bevölkerung und der christlichen Minderheit angesichts von fundamentalistischen und konservativen Strömungen in Indien ist nicht zu unterschätzen.⁴⁶

Komparative Theologie stellt somit neben der Inkulturationstheologie, Dalit-Befreiungstheologie, Tribal-Theologie und Urban-Theologie, die Markus Luber unterscheidet, einen weiteren Typ von Theologie im Kontext Indiens dar,⁴⁷ zumal sich das Paradigma der Komparativen Theologie zunächst aus der Begegnung mit der Religionspluralität in Asien herausgebildet hat.

Longkumers Vergleich konzentriert sich auf die Gemeinsamkeiten zwischen den beiden mystischen Rebellinnen Hildegard von Bingen und Mirabai. Dies liegt sofort auf der Hand: Beide Frauen gewinnen in ihrer bedrohlichen Lebenssituation spirituelle Kraft. Hildegard erlebte, dass ihre körperlichen Gebrechen der Auslöser waren, dass Gott durch Visionen zu ihr »sprach«. Durch die Verschriftlichung ihrer Visionen wurde sie selbst zur Heilerin, Exorzistin, Predigerin und anerkannten Kirchenlehrerin. Mirabai gelang es, durch ihre Liebe zu Krsna der Verbrennung als Witwe (*sati*) zu entgehen und die Folter zu überleben, indem sie in Lieddichtungen (*padas*), Musik und Tanz ihrer Verehrung von Krsna Gestalt verlieh. Beide Frauen brachten ihre mystischen Erfahrungen in künstlerischer Form zum Ausdruck und genießen bis in die Gegenwart weltweit Popularität, auch durch die Verbreitung ihrer Lieder und Musik.⁴⁸

Longkumers Vergleich zeigt einmal mehr, dass spirituelle Kraft Berge versetzen kann und dass Mystik und Widerstand nahe beieinanderliegen. Mystische Ekstase ermöglicht, unmittelbar mit Christus oder Krsna im Kontakt zu sein. Es

⁴⁵ Vgl. Francis X. Clooney, S J, *Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders*, Malden 2010. Inzwischen existieren verschiedene Ansätze der Komparativen Theologie.

⁴⁶ Vgl. Longkumer, 372 und 383f.

⁴⁷ Vgl. Markus Luber, *Kontextuelle Theologien in Indien*, in: Thomas Schreijäck/Knut Wenzel (Hg.), *Christus in den Kulturen. Anstöße des II. Vatikanums für eine Theologie der Inkulturation in Indien*, Ostfildern 2014, 127–149, 138–146.

⁴⁸ In Argentinien existiert ebenfalls reges Interesse an Hildegard von Bingen. Im Rahmen der Bibliotheksausstellung zum Thema »En los márgenes de la escritura« im I. U. ISEDET wurde ich 2007 darum gebeten, Hildegard von Bingen vorzustellen.

bedarf keiner religiösen Institution oder deren männlicher Stellvertreter. Die Mystikerinnen erlebten ihre mystische Vereinigung mit ihrer Gottheit als intensive emotionale Liebesbeziehung in körperlich-leiblicher, erotischer Weise, was sie über ihre irdischen Grenzen hinauswachsen ließ.⁴⁹

Darin liegt eine gehaltvolle Botschaft an die »postsäkulare und globalisierte Welt«,⁴⁹ insbesondere im globalen Norden: Religionen schränken Menschen, insbesondere Frauen, nicht zwangsläufig ein, sondern können spirituelle Kraftquellen bieten, um über sich, die engen Grenzen der Gesellschaft und die Mauern religiöser Institutionen hinauszuwachsen, die bis heute entlang von Hierarchien (Kasten, Geschlechter, sozialem Status etc.) strukturiert sind.

Longkumers Vergleich regt zum Weiterdenken an. Ein Anliegen der Komparativen Theologie ist, von einer anderen religiösen Tradition für die eigene Theologie zu lernen. Könnte dieser Lernprozess stärker akzentuiert werden, wenn auch die Unterschiede zwischen beiden Mystikerinnen betrachtet würden? Hierzu könnten die religiösen Lehren zwischen Mirabais Liedpoesie und Hildegards Schriften und Liedern verglichen werden. Finden sich bei Mirabai auch betont weibliche Interpretationen der Bhakti-Tradition oder der Krsna-Verehrung – ähnlich wie Hildegard die Inkarnation Gottes im weiblichen Körper betont? Existiert eine indische Rezeption von Hildegard von Bingens Werk? Spielt sie überhaupt in anderen religiösen Traditionen eine Rolle, ähnlich wie Mirabais Lieder in Indien in der hinduistischen, christlichen, muslimischen oder Sikh Bevölkerung beliebt sind? Welche weiteren Mystikerinnen aus anderen religiösen Traditionen würden sich für solch einen Vergleich eignen, beispielsweise die Sufi-Mystikerin Rabi'a al-Adawiya (ca. 717–801)?

2.3 Narrative Theologie: Kirche als »safe space« und »Empowerment« von Frauen

Esther Mombo und *Heleen Joziassse* aus Kenia richten ihren Blick auf die Kirche als *safe space*, und *Luzmila Quezada Barreto* aus Peru macht auf der individuellen Ebene das *Empowerment* von Frauen stark. Die Autorinnen bedienen sich der Methodologie »Narrativer Theologie«⁵⁰, um Alltagserfahrungen (*lo cotidiano*)

⁴⁹ Longkumer, 370f.

⁵⁰ Vgl. Rosemary P. Carbine, *Turning to Narrative. Toward a Feminist Theological Interpretation of Political Participation and Personhood*, in: *Journal of the American Academy of Religion* vol. 78 no. 2 (2010), 375–412.

von Frauen in Peru und die »gelebte Gemeindeftheologie« von Frauen und Männern in der *Anglican Church* in Kenia einbeziehen zu können.

Frappierend ist, dass die Problematik der Gewalt im Geschlechterverhältnis seit mehr als zwanzig Jahren nach der »Ökumenischen Dekade Kirchen in Solidarität mit den Frauen« (1988–1998)⁵¹ und der »Dekade zur Überwindung von Gewalt« (1999–2009)⁵² leider immer noch hochaktuell ist.

Etwas hat sich jedoch verändert. Geschlechterbewusste Theologie wird heute vielerorts im Dialog zwischen Frauen und Männern entwickelt.⁵³ Mithilfe der *Contextual Bible Study Method* arbeiten Mombo und Joziassie mit Frauen und Männern, um ans Licht zu bringen, in welcher Weise theologische Aussagen an Frauen und Männer auf geschlechtsspezifisch gefärbte Weise von den Kirchen vermittelt wurden und wie sie jeweils rezipiert wurden. Auch für Männer existiert keine *after violence* Situation, aber sie fühlen sich insgesamt sicherer, leiden eher unter politisch motivierter Gewalt und Machtkämpfen als unter häuslicher Gewalt, während eine hohe Anzahl von Frauen darüber hinaus mit sexualisierter Gewalt von Männern und Geschlechterhierarchien zu kämpfen hat.

Der Beitrag appelliert an den prophetischen Auftrag der Kirche, Gewaltsituationen zu ächten, zu unterbrechen, zu verhindern und Schutz gegen Gewalt zu gewähren, und zwar durch biblische Narrative und Rituale,⁵⁴ aber auch durch die Theologie, wie es Mombo und Joziassie am Beispiel Soteriologie aufzeigen. Erlösung (*being saved*) ist nicht nur in Bezug auf die individuelle Sünde zu denken, sondern auch als gemeinschaftliche Befreiung von geschlechtsspezifischer Gewalt (*be safe in the church*).⁵⁵

Quezada Barreto illustriert an der Biographie von *Flor la poetiza*, wie eine Frau aus einem Elendsviertel in Lima – trotz erlittener familiärer und sexualisierter Gewalt – zum Familienoberhaupt und zu einer Führungspersönlichkeit

⁵¹ ÖRK (Hg.), Die Ökumenische Dekade. Solidarität der Kirchen mit den Frauen, Genf 1990.

⁵² Sogenannte *team visits* in den Mitgliedskirchen hatten vier Hauptprobleme in den Kirchen identifiziert: Rassismus, ökonomische Ungerechtigkeit, (Männer-)Gewalt gegen Frauen und die fehlende Partizipation von Frauen in Gesellschaft und Kirche; vgl. ÖRK (Hg.), Lebendige Briefe. Bericht über die Besuche bei den Kirchen während der Ökumenischen Dekade – Kirche in Solidarität mit den Frauen, Genf 1997.

⁵³ Vgl. auch Heike Walz/David Plüss (Hg.), Theologie und Geschlecht. Dialoge querbeet, Münster 2008.

⁵⁴ Vgl. Hans-Martin Gutmann, Gewaltunterbrechung. Warum Religion Gewalt nicht hervorbringt, sondern bindet, Gütersloh 2009.

⁵⁵ Vgl. Mombo/Joziassie, 385.

wird. Der Blick soll sich auf das *Empowerment* von Frauen richten, was gegenwärtig als Fähigkeit zur »Resilienz«⁵⁶ interdisziplinär untersucht wird.

Die Beiträge aller Theologinnen bilden seismographisch ab, dass im globalen Süden nicht von einem Zustand »*after violence*« gesprochen werden kann. In vielen Ländern in Afrika, Asien und Lateinamerika fanden im 20. Jahrhundert in hohem Ausmaß illegitime und illegale Gewaltausübungen statt, durch Genozide, Militärdiktaturen, Apartheidregimes oder Bürgerkriege.⁵⁷ Seit den 1980er-Jahren konnten vielerorts politische Transformationsprozesse initiiert werden, an denen religiöse Institutionen, christliche Kirchen und ökumenische Bewegungen zum Teil sogar maßgeblich an der Herausbildung einer Zivilgesellschaft beteiligt waren.⁵⁸ Gleichwohl sind die Länder in hohem Maße mit Formen struktureller, kultureller und symbolischer Gewalt⁵⁹ konfrontiert. Dass die Ursachen oft weit in die Zeit der Mission und Kolonialisierung zurückreichen und durch die neueren Globalisierungsprozesse seit den 1990er-Jahren verstärkt werden, zeigt sich beispielsweise auch am Konflikt um das *buen vivir* in Lateinamerika.

Trotz der Implementierung von *transitional justice* (Übergangsgerechtigkeit) und der verstärkten Verankerung von Menschenrechten in Verfassungen, Rechtssystemen, gesellschaftlichen und religiösen Diskursen ist die Frage bei Weitem nicht gelöst, wie Menschen, Gesellschaften und religiöse Gemeinschaften mit den traumatisierenden Folgen der Gewalt weiterleben können. Deshalb erscheint die Rede vom Zustand »nach der Gewalt« (*after violence*) als romantisierend, da sie voraussetzt, es gebe ein Kontinuum zwischen einem »vorher« (*before*), »während« (*during*) und »danach« (*after*), wie es der südafrikanische Theologe Tinyiko Maluleke pointiert ausdrückt:⁶⁰

»If, however, we subscribe to the notion that violence is intrinsic and inherent to human life and human coexistence with fellow humans and with other creatures, then we cannot seriously speak of »after violence«, except in a temporary and metaphorical sense. If violence is a chronic

⁵⁶ Vgl. Virginia Azcuy, *Mujeres ante la crisis. Sobre la resiliencia espiritual*, Buenos Aires 2007; Klaus Fröhlich-Gildoff/Maike Rönnau-Böse, *Resilienz*, Stuttgart/München 20143.

⁵⁷ Vgl. Christine Lienemann-Perrin/Wolfgang Lienemann (Hg.), *Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften*, Stuttgart 2006.

⁵⁸ Vgl. beispielsweise zu Brasilien Rudolf von Sinner, *The Churches and Democracy in Brazil. Towards a Public Theology Focused on Citizenship*, Eugene 2012.

⁵⁹ Vgl. Anm. 5.

⁶⁰ Vgl. Tinyiko Sam Maluleke, *After Violence, (No) More Violence? A South African Perspective*, in: Andrea Bieler/Christian Bingle u. a. (Hg.), *After Violence. Religion, Trauma and Reconciliation*, Leipzig 2011, 19–36, 22.

human condition, it can only be managed, not prevented, mitigated, not eliminated, controlled, not healed. ... For millions of people in this world, »after violence« is a fairway dream. ... Paint an »after violence« scenario to women trapped in violent relationships, and they might accuse you of insensitivity and even complicity in their plight.«⁶¹

After violence, damit ist die Gewalt der »beschädigten Erinnerungen, der traumatisierten Personen, der brutal behandelten Psychen und terrorisierten Seelen«⁶² gemeint. Männergewalt gegen Frauen und sexualisierte Gewalt (*gender based violence*) sind eine Facette davon. Auch in der Lateinamerikaforschung spricht man deshalb von einer Situation des »(Post-)Konflikts«, da solche Gesellschaften nicht in eine »konflikt- oder gewaltfreie »Nach-Konflikt«-Phase eingetreten sind.«⁶³ Im Blick auf die Kirchen forderte Maluleke schon vor vielen Jahren in Südafrika, den oft unsichtbaren »Bund der Gewalt gegen Frauen zu brechen.«⁶⁴

2.4 »Intersektionalität« von Gewaltstrukturen – *avant la lettre*

Charakteristisch für Theoretikerinnen und Theologinnen im globalen Süden ist, dass sie komplexe Verflechtungen verschiedener struktureller Ursachen berücksichtigen. Wenn Beise Ulrich und Ludeña Cebrian das indigene Konzept des *buen vivir* diskutieren, geht es um Verflechtung von Geschlecht mit Gewalt gegen die *Natur und indigene Völker* in Brasilien. Longkumers Vergleich zwischen Hildegard von Bingen und Mirabai zeigt, wie sie sich *religiösen und kulturellen* Machtstrukturen ihrer Zeit widersetzen. Mombo, Joziassie und Quesada Barreto befassen sich mit der Verschränkung von *Gewalt, Sexualität und Religion* in der Kirche und Familie.

In den deutschsprachigen Gender Studies werden solche Verflechtungen unter dem Begriff der »Intersektionalität«⁶⁵ erst seit Kurzem prominent diskutiert, an-

⁶¹ A. a. O. 22f.

⁶² A. a. O. 24.

⁶³ Ernst Halbmayer/Sylvia Karl, Einleitung: Heterogenitäten des (Post-)Konflikts. Erinnerter Gewalt und multiple Friktionen in Lateinamerika, in: Dies. (Hg.), *Die erinnerte Gewalt. Postkonfliktodynamiken in Lateinamerika*, Bielefeld 2012, 7–30, 11.

⁶⁴ Vgl. Tinyiko Sam Maluleke/Sarojini Nadar, *Breaking the Covenant of Violence Against Women*, in: *Journal of Theology for Southern Africa* No. 114 November (2002), 5–17.

⁶⁵ Vgl. Katharina Walgenbach/Gabriele Dietze u. a., *Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität*, Opladen/Farmington Hills 2007; Gabriela Winkler/Nina Degele, *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*, Bielefeld 2009.

satzweise auch in der deutschsprachigen Theologie.⁶⁶ Das Konzept der Intersektionalität wird auf die US-amerikanische Rechtstheoretikerin Kimberlé W. Crenshaw zurückgeführt. Mit *intersectionality* beschrieb sie in der englischen Erstveröffentlichung 1989 die Wechselwirkungen zwischen sexistischer und rassistischer Diskriminierung,⁶⁷ die sie mit einer Verletzung an einer Straßenkreuzung verglich:

»Nehmen wir als Beispiel eine Straßenkreuzung, an der der Verkehr aus allen vier Richtungen kommt. Wie dieser Verkehr kann auch Diskriminierung in mehreren Richtungen verlaufen. Wenn es an der Kreuzung zu einem Unfall kommt, kann dieser von Verkehr aus jeder Richtung verursacht worden sein – manchmal gar von Verkehr aus allen Richtungen gleichzeitig. Ähnliches gilt für eine Schwarze Frau, die an einer ›Kreuzung‹ verletzt wird; die Ursache könnte sowohl sexistische oder auch rassistische Diskriminierung sein.«⁶⁸

Intersektionalität ist somit ein Instrument, um verschiedene Faktoren struktureller Diskriminierung bis hin zu Gewaltstrukturen analysierbar zu machen.⁶⁹ Noch besteht aber kein Konsens darüber, ob Intersektionalität als ein Konzept, eine Theorie, heuristisches Instrument⁷⁰ oder »neues Paradigma«⁷¹ zu gelten hat. Fest steht nur: Geschlecht kann »nicht isoliert betrachtet werden«.⁷²

Die deutschsprachige Rezeption übersieht jedoch, dass die feministische Theoriebildung im globalen Süden und befreiungstheologisch orientierte Frauen-

⁶⁶ Vgl. Ute Eisen/Christine Gerber u. a. (Hg.), *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam*, Tübingen 2013; Heike Walz, Gal 3,26–28 und die Taufe. Ökumenische Visionen zur Verwandlung des Zusammenlebens angesichts der Intersektion von Ethnie, sozialer Klasse und Geschlecht, in: Günter Ruddat (Hg.), *Taufe – Zeichen des Lebens. Theologische Profile und interdisziplinäre Perspektiven*, Neukirchen-Vluyn 2013, 145–164.

⁶⁷ Vgl. Kimberlé W. Crenshaw, Die Intersektion von ›Rasse‹ und Geschlecht demarginalisieren. Eine Schwarze feministische Kritik am Antidiskriminierungsrecht, der feministischen Theorie und der anti-rassistischen Politik, in: Helma Lutz/María Teresa Herrera Vivar u. a. (Hg.), *Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes*, Wiesbaden 2013, 35–59.

⁶⁸ A. a. O. 40.

⁶⁹ Welche ›Sektoren‹ (*sections*) verschränken sich miteinander – Geschlecht, ethnische Herkunft, Hautfarbe, sozialer Status, Kultur, Alter, Befähigung/Behinderung, Gesundheit/Krankheit, Körper, Sexualität, außermenschliche Natur, Religion und Konfession?

⁷⁰ Kathy Davis, Intersektionalität als ›Buzzword‹. Eine wissenschaftssoziologische Perspektive auf die Frage: »Was macht eine feministische Theorie erfolgreich?«, in: Lutz/Vivar u. a. (Hg.), *Fokus Intersektionalität*, 59–74, 59.

⁷¹ Lutz/Vivar u. a., *Fokus Intersektionalität – eine Einleitung*, in: Dies. u. a. (Hg.), *Fokus Intersektionalität*, 9–31, 26.

⁷² Katharina Walgenbach, Gender als interdependente Kategorie, in: Dies./Dietze u. a. (Hg.), *Gender als interdependente Kategorie*, 23–64, 23.

theologien seit den Anfängen »intersektional« angelegt waren, auch wenn sie nicht unbedingt diesen Begriff, sondern eigene Termini verwendet haben.⁷³

Latinamerikanische und hispanische Theoretikerinnen in den USA diskutierten strukturelle Ursachen von Geschlechterdiskriminierung und -gewalt bereits in den 1980er-Jahren unter den Begriffen *imbricación* (Überlappung) oder *bridging* (Überbrücken oder Brücken schlagen).⁷⁴ In der Lateinamerikaforschung wird seit einigen Jahren der Begriff »interdependente Ungleichheitslagen« (*desigualdades*)⁷⁵ verwendet.

Die römisch-katholische Theologin Virginia Azcuy aus Argentinien bezeichnete die Überschneidung von geschlechtlichen und sozioökonomischen Gewaltstrukturen als *encrucijada* im Sinne von »Kreuzung, Scheideweg«⁷⁶ und *entrecruzamiento* (Überkreuzung).⁷⁷ Azcuys kreuzestheologische Deutung ist unübersehbar: Die durch Gewalt- und Unrechtsstrukturen ans Kreuz geschlagenen »Armen«, insbesondere Frauen, sollen »vom Kreuz genommen werden«.⁷⁸

In meiner Zeit als Professorin am *Instituto Universitario ISEDET* in Buenos Aires führten wir 2005 eine Konferenz mit lateinamerikanischen Aktivistinnen und Theologinnen durch. Die Vorträge wurden unter dem Titel *El mundo palpita. Economía, género y teología* als Buch veröffentlicht, frei übersetzt: »Das Herz der Welt schlägt. Ökonomie, Geschlecht und Theologie«.⁷⁹ Im Vorwort erläutert Judith VanOsdol: Was früher »multiple Diskriminierung« genannt wurde

⁷³ Hier nehme ich Gedanken und Formulierungen auf aus Heike Walz, Von intersektionalen zu postkolonialen Analysen? Inklusive Kirche in Afrika und Lateinamerika, in: Maren Jochimsen/Thorsten Knauth (Hg.), Einschließungen und Ausgrenzungen. Zur Intersektionalität von Religion, Geschlecht und sozialem Status für religiöse Bildung, Münster (in print).

⁷⁴ Vgl. zu den Termini Marta Isabel Zapata Galindo, Intersektionalität und Gender Studies in Lateinamerika, in: Querelles. Jahrbuch für Frauen- und Geschlechterforschung vol. 16 (2013), 1–22.

⁷⁵ Vgl. das internationale Forschungsprojekt der Lateinamerikastudien an der Freien Universität Berlin, www.desigualdades.net (10. 10. 2015).

⁷⁶ Vgl. den Titel ihres Bandes »En la encrucijada del género« (Virginia R. Azcuy, Teología antes el reto del género. La cuestión y el debate antropológico, in: Dies. (Hg.), En la encrucijada del género. Conversaciones entre teología y disciplinas, Buenos Aires 2004, 9–37), frei übersetzt »Geschlecht auf der Wegkreuzung«.

⁷⁷ A. a. O. 16.

⁷⁸ Vgl. José María Vigil (Hg.), Getting the Poor Down from the Cross. Christology of Liberation, Digital Publication, EATWOT, 20072.

⁷⁹ Nancy Bedford erläutert, dass der Buchtitel von dem Gedicht *Vida* der argentinischen Feministin Alfonsina Storni (1892–1938) inspiriert sei: »el mundo late. Nuestro mundo, este globo terráqueo, palpita; su corazón late, pleno de promesas y posibilidades.« (*Die Welt pocht*. Unsere Welt, dieser Erdglobus bewegt sich unaufhörlich; sein Herz schlägt, voll von Versprechungen und Möglichkeiten, ÜS HW); Nancy E. Bedford, »El mundo late«. La fe de las mujeres latinoamericanas en tiempos de globalización, in: Dies./Marisa Strizzi (Hg.), *El mundo palpita. Economía, género y teología*, Buenos Aires 2006, 151–166, 166.

(Klasse, Ethnie, Geschlecht), sei jetzt als »Intersektionalität« anerkannt, bei der »sich verschiedene Formen der Gewalt und Marginalisierung überkreuzen, sich potenzieren und einen immer höheren Preis verlangten, insbesondere für Frauen.«⁸⁰

Dieser Blick auf die Verflechtungen verschiedener Gewaltformen trat auch in meiner Studie zu »ekklesiologischen Signaturen« von Theologinnen aus verschiedenen Konfessionen in Lateinamerika und Afrika zutage.⁸¹ Sie entwickelten theologische Visionen einer »inklusiven Kirche« und brachten verschiedene Dimensionen menschlicher Existenz ins Spiel, welche sich überkreuzen: Soziale, kulturelle und ökonomische wie auch körperliche, geschlechtliche, sexuelle, konfessionelle und religiöse Aspekte. Nie ging es um Geschlecht *an sich*, sondern immer um komplexe Verflechtungen der Geschlechterdimension mit anderen sozialen Komponenten.

3. Frauentheologien interkulturell und interreligiös – durch geteilte Gewalterfahrungen

»Feminist theology is multicultural in that it is found in diverse cultural forms, and also intercultural because of the way in which the experiences of women are inextricably bound up with one another across cultures – through patriarchy and the histories of slavery, colonialism and genocide.«⁸²

Was macht nun das interkulturelle und interreligiöse Profil globaler theologischer Diskurse von Frauen aus? Am Beispiel der Beiträge der Theologinnen aus Brasilien, Peru, Indien und Kenia in diesem Heft lassen sich Einsichten zu Interkultureller und Interreligiöser Theologie aus der Feder von Frauen gewinnen.

Auslöser für die interkulturellen und interreligiösen Fragestellungen sind die »geteilten« (im Sinne von *shared*),⁸³ aber oft unterschiedlich erlittenen Gewalter-

⁸⁰ Judith VanOsdol, Prefacio. ¿Por qué justicia económica desde la óptica de género?, in: Bedford/Strizzi (Hg.), *El mundo palpita*, 7–8 (ÜS HW).

⁸¹ Walz, »Nicht mehr männlich und weiblich?«, 13 und 129.

⁸² Kim, *Gender Issues in Intercultural Theology*, 91.

⁸³ Hier nehme ich das postkoloniale Konzept des »*entanglement*« auf, d. h. die durch Kolonialismus und Globalisierung geteilte Geschichte; vgl. Sebastian Conrad/Shalini Randeria, *Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt*, in: Dies. (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt am Main/New York 2002, 9–49.

fahrungen im Kontext der Sklaverei, der Kolonialgeschichte bis hin zur gegenwärtigen Globalisierung. Dies führte schon früh zu internationalen Austauschprozessen zwischen Frauen aus verschiedenen Religionen. Deshalb sollte die Globalgeschichte der Frauentheologien spiralförmig als Verflechtungsgeschichte zwischen Frauen aus verschiedenen Kontinenten beschrieben werden. Gewalterfahrungen können nur intersektional analysiert werden, da sich Geschlecht und andere Diskriminierungs- und Gewaltstrukturen überkreuzen und wechselseitig potenzieren.

Die Theologinnen setzen hier die Hoffnung auf *Leben in Fülle* (Joh. 10,10) entgegen und regen an, interkulturell und interreligiös ausgehend vom Leben auf dem Planeten zu denken (*Planetarische Theologie*) und die spirituelle Kraft der Mystik (insbesondere der Mystikerinnen) für den interreligiösen Dialog und die Weiterentwicklung christlicher Theologie einzubeziehen (*Komparative Theologie*).

Eine theoretische Fundierung und methodische Reflexion Interkultureller und Interreligiöser Theologien von Frauen stehen freilich noch aus, aber es zeichnet sich ab, dass Kontextuelle und Interkulturelle Theologien ineinanderfließen. Es geht nicht nur um eine *Metareflexion* über die Methodik Interkultureller und Interreligiöser Theologie, sondern auch um materiale »konstruktive« Interkulturelle und Interreligiöse Theologie.⁸⁴ *Narrative Theologie* spielt als Methode eine wichtige Rolle, um gelebte Alltagserfahrungen und die gelebte Theologie von Frauen und Männern in den Gemeinden mit der wissenschaftlichen Theologie in Dialog zu bringen.

(Prof. Dr. Heike Walz ist Juniorprofessorin für Feministische Theologie und Theologische Geschlechterforschung im Fachbereich Religions-, Missionswissenschaft und Ökumenik an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal-Bethel)

⁸⁴ Hier greife ich den US-amerikanischen Begriff der *Constructive Theology* auf; vgl. Serene Jones/Paul Lakeland (Hg.), *Constructive Theology. A Contemporary Approach to Classical Themes*, Minneapolis/Augsburg 2005.

ABSTRACT

The author attempts to enter in a postcolonial intercultural dialogue with the women theologians who wrote the four articles presented in this volume. She argues that the reflections made by Claudete Beise Ulrich, Dina Ludeña Cebrian, Atola Longkumer, Esther Momo, Heleen Joziassse and Luzmila Quezada Barreto underline the fact that women's theologies often address intercultural and interreligious questions. Therefore the author takes three steps. Firstly, she sketches the global history of Feminist Theologies since the 1960es up to the present context of globalization. Secondly, she discusses spiritual and theological insights turning around the vision of »Life in Abundance« (Joh. 10:10) elaborated by her interlocutors. She tries to describe them as facets of Planetary Theology, Comparative Theology and Narrative Theology in the context of gendered violence. Finally she provides insights into what could be learned from these approaches for the elaboration of Intercultural and Interreligious Feminist Theology.