

Von Priesterinnen, Riot Girls und Dienstmädchen  
Sandra Lassak, Katja Strobel (Hg.)



Sandra Lassak, Katja Strobel (Hg.)

**VON PRIESTERINNEN, RIOT GIRLS  
UND DIENSTMÄDCHEN**

Stimmen für eine feministische Globalisierung von unten

## **EDITION ITP-KOMPASS. BAND 4**

Diese Veröffentlichung wurde finanziell gefördert von der Nordrhein-Westfälischen Stiftung für Umwelt und Entwicklung.

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek:

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

© 2005 Edition ITP-Kompass, Münster  
Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: sms-design  
Herstellung: Books on Demand GmbH, Norderstedt  
Printed in Germany  
Dieses Buch wurde im On-Demand-Verfahren hergestellt.

ISBN 3-9809421-2-0

## Inhalt

Zur Einführung .....	7
I. Globalisierung und Neoliberalismus: feministische Perspektiven	
<i>Verónica Schild</i>	
Globalisierung und Frauen: Gewinnerinnen und Verliererinnen .....	20
<i>Susanne Schultz</i>	
Der Hype der ‚Gouvernementalität‘: Anschlüsse und Blockaden für eine feministische Theoriebildung Ein Thesenpapier .....	29
<i>Katja Strobel</i>	
„Gemeinsam sind wir stark!“ oder „Selbst ist die Frau!“? Ein herrschaftskritischer Blick auf die Frauenbewegung in Deutschland .....	45
II. Feministisch-theologische Kontexte	
1. Migration	
<i>Gemma Tulud Cruz</i>	
Die Suche nach globaler wirtschaftlicher Gerechtigkeit aus einer Gender-Perspektive: Theologische Herausforderungen und Perspektiven auf Frauenmigration im Kontext der Globalisierung .....	63

*Sandra Lassak*  
 International – solidarisch – sozialkritisch  
 Migration als Herausforderung für feministisch-theologisches  
 Engagement im ‚Norden‘ ..... 81

*RESPECT-Initiative Berlin*  
 Manifest der Superprekaria ..... 95

## 2. Politik und Religion

*Sophia Lizares Bodegon*  
 Spiritualität und Glaube im politischen Handeln von Frauen  
 auf den Philippinen ..... 105

*Romi Márcia Bencke und Graciela Cornaglia*  
 Promotoras legais populares  
 Erfahrungen geschlechtsspezifischer Arbeit in der Ökumene ..... 127

*Virginia Inácio dos Santos*  
 Die Situation angolischer Frauen.  
 Eine Nachkriegs-Analyse ..... 139

## III. Religion und Politik queer-gelesen

*Marcella Althaus-Reid*  
 Befreiungstheologie  
 Reflexionen über Politik, Sexualität und Globalisierung ..... 165

Zwischenstände ..... 177

Autorinnen ..... 189

## Zur Einführung

Die Umgestaltungsprozesse neoliberaler Globalisierung, die wir im Moment erleben, verändern Beziehungen zwischen Frauen aus verschiedenen sozialen und kulturellen Kontexten und strukturieren Unterdrückungszusammenhänge um das Triple ‚Klasse-Ethnie-Geschlecht‘ und andere Kategorien neu.

Macht und Unterdrückung produzieren jedoch auch immer Widerstand, und so ist die andere Seite dieser Prozesse das Entstehen neuer Sozialer Bewegungen sowie das Sich-Herausbilden neuer Formen des Kampfes und der Selbstorganisation.

Um diese neuen Entwicklungen und die Notwendigkeit einer feministischen ‚Globalisierung von unten‘ zu diskutieren veranstaltete der Feministische Arbeitskreis des Institut für Theologie und Politik in Münster vom 2.-5. Dezember 2004 ein internationales Seminar zum Thema „Frauen und Globalisierung. Politische und feministisch-theologische Herausforderungen“.

Eine zentrale Frage bestand darin, ob sich angesichts von Globalisierungsprozessen Erfahrungshorizonte von Frauen aus Nord und Süd annähern. Wo und wie artikulieren sich Frauengruppen und kämpfen auf unterschiedliche Weise gegen die Auswirkungen von z.B. Privatisierungen, Flexibilisierung der Arbeit und des immer größer werdenden Effizienz-Drucks auf alle Bereiche des Lebens? Welche Parallelen und Unterschiede der jeweils gelebten Realitäten und der Kämpfe lassen sich feststellen, und lässt sich auf Basis ähnlich erlebter Prozesse eine Verständigungsbasis schaffen, aus der sich wiederum transnationale Allianzen entwickeln könnten? Oder sind die Realitäten und Erfahrungen so unterschiedlich, dass sich keine Anknüpfungspunkte finden lassen und es nur lokale, kontextuelle Bündnisse geben kann?

Und welche Perspektiven ergeben sich daraus für eine ‚globale feministische Bewegung‘? Das globale feministischen ‚Wir‘ wurde ja bereits seit den späten 80er Jahren in Frage gestellt, beginnend mit der Kritik der Womanistinnen und der Frauen aus dem globalen Süden am weißen, westlichen Feminismus. Dies führte dazu,

Identitäten immer mehr in Frage und in den Mittelpunkt zu stellen und Machtverhältnisse – besonders auch zwischen Frauen – differenzierter zu betrachten. So führte diese berechtigte Kritik an unzulässiger Verallgemeinerung und Vereinnahmung zu einer Konzentration auf Anerkennungspolitik in Teilen der feministischen Bewegung, die dadurch Gefahr laufen, die soziale Frage zu vernachlässigen.

Es war uns ein Anliegen, Frauen aus verschiedenen politischen, sozialen und kulturellen Zusammenhängen zusammenzubringen, um diesen Fragestellungen nachzugehen. Und da wir in unserer Arbeit politische Entwicklungen theologisch-feministisch reflektieren und interpretieren, ging es uns auch darum, nach der Rolle einer kritischen feministischen Theologie und ihren Antwortversuchen auf diese Prozesse zu fragen. Was sind unsere Hoffnungen? Wie stellen wir uns eine andere, gerechtere Welt vor? Kann die jüdisch-christliche Tradition die Funktion von Orientierung und Utopie haben und uns damit handlungsfähiger machen?

Wir diskutierten mit TeilnehmerInnen und Referentinnen aus den Bereichen Theologie, Politik und Sozialwissenschaften über feministische Analysen von Globalisierungsprozessen, über die Erfahrungen von Frauen in sozialen Bewegungen verschiedener Kontexte sowie über die Rolle und zukünftige Perspektive von feministischen Bewegungen. Das Thema der Migration von Frauen, das die Veränderungen in einer ‚globalisierteren‘, das heißt informalisierten, flexiblen und damit prekären Arbeitswelt aktuell sehr deutlich macht, bildete einen thematischen Schwerpunkt.

Mit dem vorliegenden Buch ‚Von Priesterinnen, Riot Girls und Dienstmädchen‘ stellen wir Beiträge, Themen und Diskussionen des Seminars sowie weiterführende Perspektiven in drei Teilen vor: ‚Globalisierung und Neoliberalismus: feministische Perspektiven‘, ‚Feministisch(-theologische) Kontexte‘ und ‚Religion und Politik queer gelesen‘. Unser Anliegen ist, Stimmen für eine feministische ‚Globalisierung von unten‘ hörbar zu machen. Um an der Verwirklichung dieser Vision von verschiedenen Punkten aus weiter arbeiten zu können wollen wir die Erlebnisse von Begegnung, Verständigung und Unverständnis, von Horizonterweiterung und Erkennen von Vorurteilen, von Differenzen und gemeinsamen Ansatzpunkten für und mit Mitsreiterinnen erinnern und weiter denken.



Der erste Teil, **Globalisierung und Neoliberalismus aus feministischer Perspektive**, konzentriert sich auf die Analyse der Situation von Frauen und der feministischen Bewegungen unter den Veränderungen des Kapitalismus, der seit den 90er Jahren an globaler Hegemonie gewonnen hat und dessen Strategien in den letzten Jahrzehnten unter die Begriffe Globalisierung und Neoliberalismus gefasst werden können.

Auftakt und Basis bildet der Text ‚Globalisierung und Frauen. Gewinnerinnen und Verliererinnen‘ von *Verónica Schild*, der das sich abzeichnende globale Szenario aus der Perspektive von Frauen skizziert. Verónica Schild stellt dar, inwieweit sich durch Prozesse der Globalisierung die Geschlechterverhältnisse rekonstruieren und sich unter anderem dadurch neue Hierarchien zwischen Frauen entwickeln. Sie untersucht dies sowohl auf nationaler als auch auf globaler Ebene, wobei sie vor allem die sich verändernden Arbeitsbedingungen für Frauen fokussiert und von einer deutlichen ‚Feminisierung‘ der Arbeit spricht. Aus der Perspektive der Globalisierungsverliererinnen ist vor allem die Rolle der Frauenbewegung innerhalb dieser Umgestaltungsprozesse kritisch in den Blick zu nehmen. Durch die Institutionalisierung weiter Teile der feministischen Bewegung und die Vereinnahmung ehemals feministischer Konzepte, wie z.B. Emanzipation, hat die feministische Bewegung einen wesentlichen Beitrag zu diesen widersprüchlichen Entwicklungen geleistet, denn wohin hat beispielsweise die extensive Betonung persönlicher Autonomie und ökonomischen Empowerments geführt, wenn sie für eine Mehrzahl von Frauen Selbstausbeutung bedeutet? – Vor diesem Hintergrund ist nach der gegenwärtigen Bedeutung einer globalen feministischen Bewegung zu fragen.

Anschließend führt *Susanne Schultz* in ihrem Artikel ‚Der Hype der ‚Gouvernementalität‘: Anschlüsse und Blockaden für eine feministische Theoriebildung‘ die Kritik an der neoliberalen Vereinnahmung und Selbstanpassung der Frauenbewegung in einem speziellen Bereich weiter aus. Sie befasst sich mit den sich auf Foucault beziehenden Gouvernementalitäts-Studien, die in der sozialwissenschaftlichen Theorie im Moment hoch im Kurs stehen. Aus feministischer Perspektive geht es um die Analyse der ‚Selbstführung‘ von Frauen, die sich den neoliberalen Anforderungen an Flexibilität und Effizienz fügen – unter der Annahme, selbst-bestimmt und autonom

zu handeln. Dadurch wird die ‚Regierung‘ nach innen verlegt, evtl. aufkeimender Protest gegen das profitorientierte, unmenschliche System umgewandelt in Zustimmung. Emanzipatorische Konzepte der Frauenbewegungen werden damit individualisiert und ‚verbetriebswirtschaftlicht‘. Die Chance der Gouvernementalitäts-Studien sieht Schultz darin, dem Dualismus zu entkommen, Frauen entweder als ‚Mit-Täterin‘ oder als Opfer zu sehen. Fruchtbar ist eine Perspektive, die einerseits die Hegemonie von angebotenen Identifizierungsangeboten und SprecherInnenpositionen sieht, aber auch die Möglichkeit, sich von ihnen zu distanzieren, sie zu reformulieren oder auch zumindest teilweise zu verwerfen.

Im Beitrag von *Katja Strobel*, „Gemeinsam sind wir stark!“ oder „Selbst ist die Frau!“? Herrschaftskritisches zur Frauenbewegung in Deutschland“ wird die aktuelle Situation der Frauenbewegung in den Blick genommen. Am Beispiel der sexuellen Befreiung zeigt sie die Ambivalenz auf, die – im Nachhinein betrachtet – die Neue Frauenbewegung mit ihrer Betonung von individueller Selbstbestimmung, prägt. Im neuen ‚Postfeminismus‘ sieht sie Chancen, was ‚Tabubrüche‘ und Forderungen von Gruppen angeht, die in der Frauenbewegung tendenziell ausgegrenzt wurden. Sie stellt aber auch die Frage nach der Politikfähigkeit angesichts einer Fixierung auf Diversität und plädiert für ein stärkeres Engagement feministischer Gruppen in globalisierungskritischen Bewegungen.

Der zweite Teil, **Feministisch-theologische Kontexte**, beginnt mit dem Thema ‚Migration‘ und dem Artikel von *Gemma Tulud Cruz*, ‚Die Suche nach globaler wirtschaftlicher Gerechtigkeit aus einer Gender-Perspektive: Theologische Herausforderungen und Perspektiven auf Frauenmigration im Kontext der Globalisierung‘. Sie berichtet von philippinischen Migrantinnen in Hongkong, die vor allem als sogenannte *domestic helpers* arbeiten. Auf vielfältige Weise ist diese Arbeit ‚genderisiert‘. Nicht nur, dass auf dem Arbeitsmarkt eine Geschlechtersegregation stattfindet, die Frauen dem reproduktiven Sektor zuordnet, sondern auch die Migration als familiäre Überlebensstrategie unterliegt den Geschlechterkategorien, da es vor allem die Frauen sind, die migrieren. Darüber hinaus erfahren die Frauen durch die Migration genderisierte Gewalt, die durch staatliche Maßnahmen institutionalisiert wird. Philippinische Migrantinnen erfahren

eine dreifache Ausbeutung nach Geschlecht, Rasse und Klasse. Gemma Tulud Cruz fordert eine Wahrnehmung dieser Wirklichkeit und ihre Einbeziehung in feministisch-theologische Konzepte.

Das Thema der Migration als Herausforderung für feministisch-theologisches Engagement im ‚Norden‘ nimmt *Sandra Lassak* unter dem Motto ‚International – solidarisch – sozialkritisch‘ unter die Lupe. Sie legt ihren Schwerpunkt auf die gemeinsamen Auswirkungen der Globalisierungsprozesse für Frauen im globalen Süden wie im Norden, die sich vor allem an den Veränderungen in der Arbeitswelt festmachen lassen. Sie sieht diese Gemeinsamkeiten als möglichen Ansatzpunkt für eine ‚Globalisierung der Schwesterlichkeit‘. Auf der anderen Seite gilt es aber auch, die unterschiedlichen Kontexte wahrzunehmen und die sich verschärfenden Hierarchien zwischen Frauen. Diese zeigen sich zum Beispiel an der äußerst prekären Situation vieler, oft illegalisierter Migrantinnen, die in den Haushalten mit Haus-, Versorgungs-, Erziehungs- und Pflegearbeit deutschen Frauen ihre Karriere ermöglichen. Sandra Lassak sieht es als eine dringende Herausforderung für feministische Theologinnen in Deutschland an, sich damit zu befassen, wie sie zu diesem Phänomen stehen. Voraussetzung dafür ist, sich persönliche Fragen bezüglich der Begegnung mit ‚Fremden‘ zu stellen.

Mit dem ‚Manifest der Superprekaria‘ dokumentieren wir schließlich ein neu verabschiedetes Papier des europäischen Netzwerkes R.E.S.P.E.C.T. (Rights, Equality, Solidarity, Power, Europe Cooperation Today), das in Berlin Migrantinnen, die in der Hausarbeit tätig sind, unterstützt. RESPECT macht Öffentlichkeitsarbeit, z.B. in Form von Kampagnen, die sich für die Einhaltung von Mindeststandards und die Sicherung von Grundrechten der Beschäftigten einsetzen, unabhängig von ihrem Aufenthaltsstatus, und fördert den Austausch auf lokaler, nationaler und europäischer Ebene. Susanne Schultz, Mitarbeiterin von RESPECT, zeigte in ihrem Vortrag, inwieweit Ausbeutung und Gewalt, das Erleiden unwürdiger Lebens- und Arbeitsbedingungen auch die Situation der überwiegend illegalisierten Migrantinnen in der Bundesrepublik kennzeichnet. Das ‚Manifest der Superprekaria‘ ist eine aus Migrantinnen-Perspektive verfasste Deklaration, die ihre prekäre Situation eindringlich deutlich macht und sowohl Vorurteile über MigrantInnen aufs Korn nimmt, als auch sich von der ‚inzwischen weit verbreiteten Rede von Prekarisierung‘ und

davon, „revolutionäres Subjekt“ sein zu müssen, abgrenzt. Es geht ihr um „Politisierung des Alltags“, Visionen einer anderen Gesellschaft und konkrete Strategien der Kämpfe um Anerkennung und soziale Rechte.

Der zweite Abschnitt über ‚Politik und Religion‘ beginnt mit der grundsätzlichen Frage nach der Rolle des Glaubens in der politischen Frauenbewegung, denen sich *Sophia Lizares Bodegon* in ihrem Beitrag ‚Spiritualität und Glaube im politischen Handeln von Frauen auf den Philippinen‘ stellt. Vor dem Hintergrund der sich auf Grund der Globalisierungsprozesse verschlechternden Arbeits- und Lebensbedingungen von Frauen auf den Philippinen zeigt sie, wie Frauen für eine Veränderung der Situation kämpfen: „traditionelle Politik, Zivilgesellschaft einschließlich einer autonomen Frauenbewegung, und (...) von Spiritualität geleitete Bewegungen.“ Letzteren misst sie eine große Bedeutung zu, vor allem in Form von Graswurzelbewegungen, die sich an Streiks und Aktionen beteiligt haben, sich aber auch in Liedern, Symbolen und Ritualen ausdrücken.

Lizares zeigt am Beispiel von vier Lebensgeschichten, dass sich politisches und christliches Bewusstsein und Handeln gegenseitig inspirieren und produktiv kritisieren kann. Glaube und Spiritualität spielen eine wichtige Rolle in der Motivation, dem Verleihen von Selbstbewusstsein und dem Eröffnen von Alternativen für den politischen Kampf.

*Romi Márcia Bencke* und *Graciela Cornaglia*, sind brasilianische Theologinnen, die im CECA (Centro Ecumênico de Evangelização e Assessoria), einem ökumenischen Zentrum für Evangelisation, Ausbildung und soziale Beratung und Unterstützung im Süden Brasiliens arbeiten. Sie berichten von einem Weiterbildungsprogramm für Frauen aus armen Bevölkerungsteilen. Ziel dieser Kurse ist es, Frauen über ihre Bürgerinnenrechte aufzuklären und sie zu juristischen Multiplikatorinnen auszubilden (*promotoras legais populares*). Das 1973 während der Militärdiktatur gegründete Zentrum engagiert sich für eine ‚Demokratisierung des Staates (...) mit dem Ziel, soziale und politische Reformen innerhalb eines revolutionären Horizontes durchzuführen.‘ Die sozio-theologische und politische Arbeit des CECA und die verschiedenen Kurse richten sich vor allem an Menschen aus unterschiedlichen Basisbewegungen (Gewerkschaften, Bürgerrechts-

bewegungen, Basisgemeinden etc.) mit dem Ziel, Benachteiligte zu fördern und ihnen Perspektiven zu eröffnen.

Als Hindernisse für eine gerechtere Welt, benennen die Autorinnen einerseits die Lage Brasiliens im Allgemeinen. Es ist eines der Länder mit der größten Einkommenskonzentration, und somit mit der größten Armutsrate. Andererseits ist als Hinderniss im Besonderen die prekäre Lage der Frauen, die von Gewalt in der Ehe, wenig Bildungschancen und geringen Löhnen geprägt ist, zu nennen. Aufgabe der Kirche sei es – so die Autorinnen – eine Religiosität zu fördern, die Frauen dabei hilft, sich gegen die historisch etablierten, unterdrückerischen Normen zur Wehr zu setzen, die bei der Bewältigung von Alltagsproblemen hilft und ein solidarisches Verhalten fördert.

Etwas ‚aus der Reihe‘ fällt der Beitrag der angolanschen Theologin *Virginia Inácio dos Santos*, ‚Die Situation angolanscher Frauen – eine Nachkriegs-Analyse‘. Die Autorin nahm am Seminar teil und verbrachte danach einige Zeit mit uns in Münster. Trotz der Begrenzung der Ressourcen und der notwendigen Eingrenzung des Themas unseres Seminars ist uns bewusst, dass ein großes Defizit und Desiderat sowohl der feministischen Theorie wie auch Theologie die Kontakte zu afrikanischen Ländern sind. Wir haben deshalb den Besuch von Virginia Inácio dos Santos als Chance gesehen, ihre angolansche Perspektive kennen zu lernen. Ihr Artikel gibt vor allem Einblicke in die Situation angolanscher Frauen nach dem Ende des Krieges und muss vor der Fragestellung nach der Bedeutung Angolas im Spannungsfeld internationalistischer hegemonialer Politik gelesen werden. Virginia Inácio dos Santos zeigt auf, wie ein scheinbarer Bürgerkrieg zu einem Kampffeld internationalistischer Kriegsführung wurde, der ein potenziell reiches Land zerstörte und in ein Armenhaus verwandelte. Vor dem Hintergrund dieser Situation geht es ihr vor allem darum darzustellen, wie die Suche nach Überlebensstrategien angolanscher Frauen für sich und ihre Familien angesichts dieses hoffnungslosen Szenariums aussehen. So steht ihr Artikel vor allem für die Darstellung eines bestimmten Kontextes von Frauen, der einerseits geprägt ist durch Leid, Armut und Ausbeutung, aber auch von Widerstand und Neuanfang erzählt. Das Thema ‚Globalisierung‘ ist insofern implizit enthalten, als wir ihren Beitrag als Signal für den

Anfang eines Dialogs mit Theologinnen auf dem afrikanischen Kontinent setzen.

**„Religion und Politik queer-gelesen“** ist die Überschrift eines Artikels, „Befreiungstheologie: Reflexionen über Politik, Sexualität und Globalisierung“ von *Marcella Althaus-Reid*. Sie schreibt aus der Perspektive der Queer-Theorie, die Geschlechterverhältnisse und -identitäten von Grund auf in Frage stellt und dies als den virulenten, vernachlässigten Punkt der Analyse kapitalistisch-patriarchaler Gesellschaften sieht. Von der Befreiungstheologie ausgehend, die – auf einer grundsätzlichen Ebene vergleichbar mit dem Anliegen der Queer-Theologie – das Selbstverständnis der traditionellen Kirche radikal in Frage gestellt, sie sozusagen ‚deplaziert‘ hat, kritisiert Marcella Althaus-Reid, dass die Verfechter(-innen) der Befreiungstheologien und ihre in einer oberflächlichen Analyse der Geschlechter-Ideologie verfangen blieben. Da jedoch sowohl die Konstruktion von Geschlecht politisch und Klassenverhältnisse sexuell wirksam sind – so ihr Plädoyer – müssen beide Ansätze zusammen gedacht werden.

In den **„Zwischenständen“** greifen wir einiges von den Diskussionen auf, die vor, während und nach des Seminars geführt wurden. Wir hoffen, dass die Dialogform zum Widerspruch, Zustimmung und weiteren Ideen reizt und laden die LeserInnen ein, diese an uns weiter zu geben, um gemeinsam weiterzudenken und nicht nur immer mehr Stimmen zu sammeln, sondern auch auf lange Sicht Handlungsperspektiven im Kampf für eine solidarische Welt zu entwickeln.

Münster, Dezember 2005  
Institut für Theologie und Politik  
Feministischer Arbeitskreis

Kontakt: [strobel.itp@muenster.de](mailto:strobel.itp@muenster.de)  
[lassak.itp@muenster.de](mailto:lassak.itp@muenster.de)

## Teil I

# Globalisierung und Neoliberalismus aus feministischer Perspektive

## Globalisierung und Neoliberalismus aus feministischer Perspektive

Globalisierung und Neoliberalismus aus feministischer Perspektive zu betrachten bedeutet, grundsätzliche Anfragen an das gegenwärtige Wirtschaftssystem zu formulieren. These der Organisatorinnen des Seminars ist es, dass das neoliberale und kapitalistische System immanent auf der Unterdrückung von Frauen und ihrer unbezahlten Arbeit im Reproduktionsbereich aufbaut – ohne sie würde das System nicht funktionieren.

In ihrer Analyse verweist Verónica Schild jedoch schon auf die Komplexität, mit der Feministinnen unvermeidlich konfrontiert werden: Neoliberale Mechanismen wirken auf zwei Ebenen, nämlich der wirtschaftlichen ebenso wie der kulturellen. Schild zeigt, dass es auf wirtschaftlicher Ebene weltweit eine Feminisierung der Arbeit gibt, die oft geprägt ist von Prekarisierung und einem „Wettlauf nach unten“. Die Tatsache, dass sich die Arbeitsverhältnisse der Verliererinnen der Globalisierung beständig verschlechtern, fördert die Umverteilung von unten nach oben, hin zu den Gewinnerinnen der Globalisierung. In diesem Prozess nehmen Hierarchien von Frauen untereinander zu. Damit dieses neoliberale Projekt der Umverteilung gelingen kann, muss es kulturell begleitet werden. In demokratischen geprägten Gesellschaften geschieht dies, indem eine „Modernisierung“ der Gesellschaft propagiert wird.

Dabei werden die ehemals emanzipativen Begriffe der Frauenbewegungen wie „persönliche Autonomie“ und „wirtschaftliche Ermächtigung“ umgedeutet und Frauen auf den Markt ausgerichtet. Dies spiegelt sich im neuen Bild der „Unternehmerin ihrer selbst“ wider, wie Susanne Schultz in ihrem Beitrag aufzeigt. Mit Hilfe von Foucaults Konzept der „Gouvernementalität“ zeigt sie, dass diese



neoliberale Umdeutung zudem internalisiert, also praktisch unbemerkt und unhinterfragbar gemacht wird. Anstatt aber, so Katja Strobels These, diesen Prozess der neoliberalen Umdeutung und Vereinnahmung zurückzuweisen, hat die Frauenbewegung ihren Anspruch, die patriarchalen und kapitalistischen Verhältnisse anzugreifen, nicht eingelöst, sondern im Gegenteil andere, neue Normen etabliert. Kennzeichnend für eine solche neoliberale Umdeutung ist die mit ihr einhergehende Ambivalenz, in die Frauen verstrickt werden: Einerseits ist mehr Selbstbestimmung durch wirtschaftliche Autonomie möglich, andererseits wird der Erwartungsdruck auf Frauen größer, für den Arbeitsmarkt zur Verfügung zu stehen, also zum Beispiel Familie und Beruf gut zu „timen“ und erst dann Kinder zu bekommen, wenn es mit dem Berufsleben vereinbar ist.

Vor diesem Hintergrund ist es schwierig, Ansätze für Widerstand zu formulieren, denn Selbstführung und neoliberale Umdeutungen scheinen eine Gegenwehr kaum möglich zu machen. Aber ist dies nicht vielleicht ein Mechanismus des Neoliberalismus, um Widerstand zu verhindern?

Im Hinblick auf Widerstand schlägt Susanne Schultz zum Beispiel vor, genauer zu untersuchen, wie Selbsttechniken denn eigentlich angeeignet, aber eben auch zurückgewiesen werden. So ließen sich die ursprünglichen Konzepte wieder in ihre Kontexte einarbeiten und neu politisieren. Katja Strobel tritt zudem dafür ein, den feministischen Kampf als Teil des Kampfes gegen das kapitalistische und neoliberale System zu sehen. Damit ist es unerlässlich, sich mit anderen Gruppen in sozialen Bewegungen, also zum Beispiel GlobalisierungskritikerInnen, zu verbünden. Zugleich ist es wichtig, den Kampf an internationale Kontexte und Kämpfe anzubinden und eine soziale Kraft zu entfalten, die es ermöglicht, sich Begriffe wie Solidarität oder Gerechtigkeit wieder anzueignen.

Daran knüpft sich die Frage, wie Widerstand überhaupt zu denken ist. In einer Zeit, in der es keine Massenproteste von ArbeiterInnen mehr gibt, wie wir sie von traditionellen emanzipativen Bewegungen kennen, mag es ungleich schwerer sein, Widerstand überhaupt zu sehen bzw. einzelne Widerstandsgruppen miteinander in Verbindung zu bringen, insbesondere in der deutschen Linken, die dazu neigt,

sich lieber aufzusplintern als im gemeinsamen Kampf über kleine Differenzen hinwegzusehen.

Gleichzeitig sollten wir dabei bedenken, dass Widerstand bewusst unsichtbar gemacht wird und öffentliche Diskurse außerdem der neoliberalen Hegemonie unterworfen sind. In unserer Gesellschaft spielt beispielsweise das Thema Sexualität und der Körperkult eine große Rolle. Aber, so möchten wir mit Foucault fragen, ist dies nicht ein Ablenkungsdiskurs, der die Menschen beschäftigen soll, während es eigentlich um das neoliberale Umverteilungsprojekt geht?

Denken wir außerdem Foucaults Anregung von (temporären) „Widerstandspunkten“<sup>1</sup> weiter, wie sehen diese dann aus? Vielleicht sind es gerade die Räume, in denen anders gedacht, gelebt, gehandelt wird, die den Ansatz für Veränderung beinhalten. Dabei sollten wir uns nicht dem neoliberalen Leistungsprinzip verschreiben und Widerstand nur in Bezug auf großen öffentlichen Erfolg gelten lassen. Widerstand hat viele Formen, große Massenproteste sind nur ein Teil davon. Heute mag es auch um alltäglichen Widerstand gehen, der ebenso wichtig ist und der unter anderem den Aufbau von ‚Netzen von Widerstandspunkten‘ beinhaltet. Diese sollten eine gewisse Sicherheit, auch in existentiellen Notlagen, gewährleisten, aber nie zum Selbstzweck werden, damit das Ziel – die Veränderung des Ganzen – im Blick bleibt.

---

<sup>1</sup> vgl. Foucault, Michel, Sexualität und Wahrheit, Band1: Der Wille zum Wissen, Frankfurt, 15. Aufl. 1983, S. 118.

## Globalisierung und Frauen Gewinnerinnen und Verliererinnen

*Verónica Schild*

Globalisierung hat sich bei Rechten und Linken zu einem sehr bekannten Begriff entwickelt und er wird dafür verwendet, die gegenwärtige Entwicklung des internationalen Kapitalismus zu beschreiben. Er bezeichnet vor allem ökonomische Prozesse, und besonders die angebliche neue Dimension des Wachstums im Welthandel. Globalisierung beschreibt den Prozess der zeitlichen und räumlichen Verdichtung des Welthandels und die Liberalisierung der Weltwirtschaft, mit der die Reduzierung von Hindernissen für den grenzüberschreitenden Fluss von Waren, Dienstleistungen und Kapital einhergeht.

Wir können zumindest sagen, dass Globalisierung ein umstrittenes Konzept ist. Für die, die einer extremen Sichtweise anhängen, bezieht sich Globalisierung auf Phänomene, die angeblich noch nie da gewesen sind, sowohl in ihrem Ausmaß als auch in ihrem Einfluss. Für sie hat sich eine wirklich globale Wirtschaft herausgebildet – oder bildet sich gerade heraus, in der die verschiedenen nationalen Ökonomien und auch das nationale wirtschaftliche Management zunehmend irrelevant werden. Die politische Konsequenz dieser Sichtweise zeigt sich in der Behauptung, dass die Nationalstaaten selbst passiv, wenn nicht irrelevant geworden sind und zwar vor dem Hintergrund der supranationalen Einheiten. Ein bedeutender Effekt dieser extrem globalistischen Sichtweise ist es, jede radikale Reform nationaler ökonomischer Strategien als unmöglich zu bezeichnen. Dies stellt für

diejenigen kein Problem dar, die den Schluss ziehen, diese Globalisierung nütze allen oder werde im Laufe der Zeit allen nützen. Für diejenigen aber, die diesen Optimismus nicht teilen und die anerkennen, dass der Kapitalismus in seiner gegenwärtigen Phase negative Auswirkungen hat, für sie führt diese Analyse in eine Sackgasse.

Ich möchte hier vorschlagen, von der alternativen Lesart auszugehen: der Lesart derer, die skeptisch geblieben sind gegenüber den Behauptungen, dass die Transformationen, die mit dem Begriff Globalisierung assoziiert werden, neu sind. Ich möchte außerdem darauf hinweisen, dass in wichtigen Aspekten „die existierende internationale Ökonomie weniger offen und integriert ist als das Regime, das von 1870 bis 1914 bestand“<sup>1</sup>. SkeptikerInnen betonen, dass ein entscheidender Faktor der Weltwirtschaft, nämlich Arbeit, relativ immobil bleibt. Mehr noch, sie erinnern uns daran, dass Nationalstaaten die anhaltende Fähigkeit haben, die internationale Ökonomie zu regulieren. Immerhin finden wirtschaftliche Interaktionen vor allem zwischen Nationalstaaten statt, selbst wenn sich einige zu Handelsblöcken zusammenschließen. Zu guter Letzt bieten SkeptikerInnen eine Sichtweise an, die letztlich optimistisch ist, was die Möglichkeiten der Veränderung angeht, auch wenn die Art des Optimismus unter ihnen variieren mag.

SkeptikerInnen bieten einen wichtigen Ausgangspunkt für die Frage von Globalisierung und Frauen, ebenso für die Frage der sozialen Gerechtigkeit als einem theoretischen und praktischen Ziel, einer Praxis also, die unvermeidlich auf einem Dialog zwischen Nord und Süd basieren muss. Sie erinnern uns an die langfristige historische Perspektive, die wir einnehmen müssen, um das Phänomen zu verstehen, das viele einfach als unvorhergesehen und neu sehen wollen. Sie erinnern uns auch an die Hierarchie der Ungleichheit und der Verletzbarkeit in nationalen und regionalen Kontexten, die gekennzeichnet ist von der Erfahrung des Kolonialismus und Imperialismus, die fort dauert und oft noch verschlimmert wird durch die neuen Trends in der Entwicklung des internationalen Kapitalismus. Gleichzeitig können wir nicht übersehen, dass diese Trends Differenzierungen und Ungleichheit *innerhalb* der Regionen in Nord und Süd vergrößert haben. Im Kontext genereller Verletzbarkeit sind manche

---

<sup>1</sup> Hirst and Thompson 1999, S.2.

Länder des Südens um einiges besser gestellt als andere. Als Feministinnen wissen wir, dass diese strukturelle Analyse von Globalisierung ein unvollkommener Anfang bleibt, insofern als sie immer noch die Genderfrage ausblendet.

Feministinnen haben viel zum Thema Gender und Globalisierung gesagt. Mir scheint es angemessen, im Hinblick auf unser Seminar, den Aspekt der Feminisierung der Arbeitskraft anzusprechen und den Einfluss, den sie auf die Arbeitswelt von Frauen hat. Feminisierung der Arbeit bezieht sich auf einen Prozess, der länderübergreifend stattgefunden hat, der parallel verlief zur allgemeinen Flexibilisierung der Arbeit und zur Deregulierung des Marktes. Ein Prozess, der mit der Verschlechterung der Arbeitsbedingungen verbunden ist, mit unterschiedlichen Auswirkungen für Frauen und Männer. Er ist ein Teil des „Wettlaufs nach unten“, der aus dem globalen Wettbewerb resultiert<sup>2</sup>. Weiterhin ist die Feminisierung der Arbeit mit der schnellen Formierung der weiblichen Arbeitskraft auf dem gesamten Globus verbunden, die sich in den letzten Jahrzehnten vollzogen hat – ein Phänomen, das zu einem Großteil mit dem Wachstum des Dienstleistungssektors und der Niedriglohnproduktion verbunden ist. Diese Entwicklung ist sogar in den Ländern festzustellen, in denen die Teilhabe von Frauen an der Erwerbsarbeit traditionell wenig verbreitet und sozial nicht akzeptiert war. Neben diesen Entwicklungen, so erinnern uns feministische Ökonomen wie Lourdes Benería, sind dies aber nicht die einzigen Sektoren, in denen die Feminisierung der Arbeitskraft stattfindet.

Wie die länderspezifischen Beiträge auf diesem Seminar zeigen werden, hat sich die Arbeitswelt der Frauen in den letzten Jahrzehnten bedeutend geändert. Sie hat sich auch in einer Art und Weise geändert, die Ähnlichkeiten und Unterschiede in Nord und Süd aufweist. Einige allgemeine Trends können wir im Dienstleistungssektor benennen, zum Beispiel die, die mit der Ausweitung der Aktivitäten auf den globalen Märkten zusammenhängen. Beispielsweise werden gering qualifizierte Arbeiterinnen für die Dateneingabe und Datenverarbeitung im Versandhandel angestellt, bei Fluglinien und Bahnunternehmen, Anbietern von Kreditkarten und anderen finanziellen

---

<sup>2</sup> Benería 2003, S.82.

Dienstleistungsunternehmen wie Banken und Versicherungen. Viele dieser Aktivitäten finden im Ausland statt. Eine chilenische Firma hat beispielsweise einen Untervertrag mit der Telefongesellschaft in El Salvador für die telefonische Wetteransage geschlossen und bildet nun chilenische Frauen aus, mit salvadorianischem Akzent zu sprechen. Dies ist nur ein Beispiel für das Rekrutieren von Frauen aus dem Ausland für 'pink collar office' Aktivitäten<sup>3</sup>. Auch das Potential qualifizierterer Frauen wird durch spezialisierte Tätigkeiten ausgeschöpft. Kanadische Krankenhäuser schließen beispielsweise Verträge mit ÄrztInnen und LaborantInnen in Indien ab, um Röntgenbilder und andere medizinische Testergebnisse zu interpretieren, und Steuerberatungs-Unternehmen nehmen BuchhalterInnen, ebenfalls in Indien, unter Vertrag, um Formulare für die Einkommensteuerrückzahlung ihrer KundInnen zu bearbeiten. Viele dieser ArbeiterInnen sind Frauen. Auch die zunehmende Migration von Frauen aus Ländern mit niedrigem Einkommen während des letzten Jahrzehnts ist Ausdruck der veränderten Arbeitswelt von Frauen. Tatsächlich ist in Deutschland die Frage von ausländischen Hausangestellten zentral, und viele dieser Arbeiterinnen kommen nun auch aus den Ländern des ehemaligen Ostblocks. Dieses Phänomen der migrantischen Arbeiterinnen im ‚Versorgungs‘-Sektor (*care sector*) wiederholt sich in Regionen des Südens. Zum Beispiel wissen wir von philippinischen Arbeiterinnen, die für einige Zeit in die Golfstaaten auswandern. Auf der Suche nach einem besseren Leben hat es seit neuerem auch peruanische Krankenschwestern, Lehrerinnen und Sozialarbeiterinnen, verheiratete und unverheiratete, nach Chile getrieben, um dort als Haushaltshilfen und Kinderfrauen zu arbeiten. Wie viele es sind, ist nicht leicht zu schätzen, weil diese Migration informell und temporär ist. Klar ist, dass Migrantinnen leichter Arbeit im Ausland finden als Männer, und erste Studien zeigen die Bedeutung, die ihr Weggehen von der eigenen Familie für die Versorgung ihrer Kinder, für ihre Familie und ihre Gemeinschaften hat. Die sogenannte ‚Versorgungskrise‘ (*crisis of care*) in Ländern mit hohem Einkommen und mit einer hohen Integrationsrate von Frauen in den Arbeitsmarkt ist der Ursprung für den hohen Bedarf an weiblicher migrantischer Haushalts-

---

<sup>3</sup> Übersetzt etwa die ‚rosaroten Büroarbeiterinnen‘ – das weibliche Gegenstück zu den ‚blue collar workers‘ – also den ‚Blaumännern‘ bei uns (Anm. d. Übers.).

oder ‚Versorgungs‘-Arbeit. Mehr und mehr ist das Angewiesensein auf migrantische Haushaltshilfen nicht nur auf wohlhabende Frauen beschränkt, wie das vor einigen Jahrzehnten der Fall war, sondern es ist auch verbunden mit dem Einfluss der Flexibilisierung der Arbeit. Mit dem großen Drängen der Frauen auf den Arbeitsmarkt zur Aufbesserung des Familieneinkommens entsteht eine ‚Versorgungskrise‘ in den wohlhabenden Ländern, denn sinkende Löhne zwingen Männer und Frauen, länger zu arbeiten, und dies scheint die Nachfrage nach migrantischen Arbeiterinnen zu intensivieren. Philippinische Kinderfrauen in Kanada scheinen heute zum Beispiel ‚Versorgungs‘-Arbeit für ein breites Spektrum der Mittelklasse zu gewährleisten, nicht nur für Karrierefrauen. Schließlich hat die Globalisierung auch die Tätigkeit internationaler Netzwerke in einem anderen boomenden Gebiet von Frauenarbeit erleichtert, dem der Prostitution und der damit verbundenen Dienstleistungen.<sup>4</sup>

Die Verbindungen zwischen Gender und Globalisierung, wie Lourdes Benería uns ins Gedächtnis ruft, „sollten nicht nur als Reaktion auf die strukturellen und wirtschaftlichen Kräfte gesehen werden. Sie sind auch bestimmt von der Interaktion zwischen diesen Kräften und den verschiedenen Mechanismen, durch die die Gender-Konstruktionen während der letzten 30 Jahre neu konstituiert wurden.“<sup>5</sup> Es sind kulturell und sozial spezifische Prozesse, und um ihr Entstehen und ihren Einfluss auf Frauen (und Männer) zu verstehen, müssen wir uns die Globalisierung notwendigerweise in historischer Perspektive ansehen. Anders gesagt müssen wir die Mechanismen betrachten, durch die nationale Wirtschaftssysteme, soziale Beziehungen und kulturelle Prozesse restrukturiert werden. Diese Prozesse sind wiederum essentiell wichtig, um die nationalen Wirtschaftssysteme global zu verbinden. Karl Polanyi, der über einen früheren Moment in der Entwicklung der Marktwirtschaft und die Unterordnung des

---

<sup>4</sup> Für diesen Sektor sind die Daten auch nicht verlässlich. Trotzdem geben existierende Schätzungen einen Hinweis auf seine Größe und Bedeutung für bestimmte Länder. Zum Beispiel war die Schätzung für die Zahl der Prostituierten in Indonesien in 1993 und 1994 140.000 bis 230.000, auf den Philippinen zwischen 400.000 und 500.000 und in Thailand zwischen 200.000 und 300.000. Die am weitesten auseinandergehenden Schätzungen gibt es für Malaysia mit irgendwo von 43.000 bis 600.000 (Lim 1998).

<sup>5</sup> Benería, 2003, p. 77.

sozialen Lebens unter sie schrieb, stellte fest, dass die „Marktwirtschaft nur in einer Marktgesellschaft existieren kann. Das bedeutet, sie kann nur existieren, wenn sie von angemessenen Veränderungen in Normen und Verhaltensweisen begleitet wird, die den Markt funktionsfähig machen.“<sup>6</sup> Diese bedeutende Einsicht blendet allerdings aus, dass „die Verbindungen zum Markt historisch gesehen für Frauen und Männer immer unterschiedlich waren und sind, und das hat Konsequenzen für ihre Präferenzen, Wahlmöglichkeiten und Entscheidungen ebenso wie für ihr Verhalten.“<sup>7</sup> Heute sind diese Mechanismen in neoliberale Projekte eingebunden. Deshalb müssen wir uns der Verbindung zwischen Neoliberalismus – um genauer zu sein, einer neoliberalen, nach dem sozialen Geschlecht strukturierten Formierung des Staates – und Globalisierung zuwenden.

Globalisierung ist nicht nur ein externer Impuls, der zu veränderten sozialen Beziehungen, kulturellen Praktiken, Werten und Normen führt. Sie ist durch die Projekte der neoliberalen Reform ‚verinnerlicht‘ und hat damit eine historisch spezifische Prägung. Die Kommodifikation (alles wird zur Ware), Korporatisierung (Umwandlung von staatlichen Einrichtungen in (öffentliche) Unternehmen), und Privatisierung von bisher öffentlichem Vermögen sind charakteristische Merkmale des Neoliberalismus. Seine hauptsächliche Errungenschaft ist die der Umverteilung. Den Arbeiten David Harveys und anderen folgend, könnten wir sagen, dass, auf einer sehr allgemeinen Ebene, der Neoliberalismus von Anfang an ein Projekt war, das die Macht des reichsten Teils der Bevölkerung wieder herstellen sollte. Reichtum und Einkommen wurden umverteilt von der Masse der Bevölkerung hin zu den oberen Klassen und von verletzlicheren zu reicheren Staaten (Harvey 2004, S. 21). Im Süden, und hier ist Chile unter General Pinochet in den 1970er Jahren ein paradigmatischer Fall, sind Experimente neoliberaler Formierung eines Staates oft durch staatlichen Zwang durchgeführt worden. In letzter Zeit allerdings, unter dem Banner des Strebens nach Demokratie und Markt, wurde eine Kombination von staatlicher Gewalt und Marktzwang zusammen mit der Herstellung eines Konsenses ausprobiert. Im

---

<sup>6</sup> Benería 2003, S. 68.

<sup>7</sup> Benería 2003, S. 74.



Norden, in Ländern wie Großbritannien, den USA, Kanada und vor kurzem auch Deutschland, in denen es nicht möglich war, Gewalt nach chilenischer Art anzuwenden, war es nötig, auf die Organisation eines Konsenses ebenso zurückzugreifen wie auf den Zwang, der durch den Markt ausgeübt wurde. Neoliberalismus muss also als Mechanismus verstanden werden, nationale Wirtschaftssysteme global zu verbinden. Das heißt, dass dies nicht ein ausschließlich wirtschaftlicher Prozess ist, den man auf ein Bündel spezifischer wirtschaftlicher Politiken reduzieren kann, einschließlich der zwangsweisen Auswirkungen für ArbeiterInnen. Es ist auch ein kultureller Mechanismus oder eine Strategie zur Herstellung von Konsens. So wird der Neoliberalismus im Norden wie im Süden als neuestes und notwendiges Projekt der Modernisierung von Institutionen, der Gesellschaft und von BürgerInnen propagiert.

Die große Mehrheit der Frauen weltweit arbeitet in der unbezahlten Produktion, die nur indirekt mit dem Markt verbunden ist, und die Normen und Verhaltensweisen, die mit dem Markt verbunden sind, gelten nicht für den Bereich der unbezahlten Arbeit, in dem Waren und Dienstleistungen eher für den Gebrauch als für den Markt produziert werden. Unter diesen Voraussetzungen ist es ein Muss für Feministinnen zu verstehen, wie Frauen in den Markt integriert wurden und wie ihnen die Zustimmung dazu entlockt werden konnte. Wir müssen zum Beispiel fragen, wie Gender-Konstruktionen während der letzten 30 Jahre in verschiedenen Kontexten wieder gefestigt wurden. Wenn Frauen typischerweise durch ihren Ort im Produktionsprozess anderen Motivationen folgen als persönlichem Gewinn, nämlich Fürsorglichkeit, Liebe und Uneigennützigkeit, was sind dann die Mechanismen, durch die sie auf den Markt ausgerichtet wurden und werden?

Die feministische Bewegung hat bei dieser Ausrichtung eine wichtige Rolle gespielt, und zwar dadurch, dass sie die Notwendigkeit für Frauen betonte, größere finanzielle Autonomie, Verhandlungsmacht und Kontrolle über ihr Leben anzustreben. Die Sprache der eigenen Ermächtigung und Emanzipation wurde den Gender-sensiblen Modernisierungen der sozialstaatlichen Institutionen angepasst, einschließlich der Reformulierung sozialer Rechte und Pflichten und der Strukturierung von Wohlfahrts- und Sozialhilfeprogrammen für Arme. Dies geschah und geschieht oft mit Hilfe der aktiven

Teilnahme feministischer Expertinnen in den Einrichtungen des Staates und der Zivilgesellschaft, Expertinnen, die sich für das Fortschreiten der Emanzipation von Frauen einsetzen. Dieser Trend zeigt die neuen, komplexen Differenzierungen und Hierarchien zwischen Frauen auf, die es nicht nur global gesehen, sondern auch in nationalen Kontexten gibt. Er macht deutlich, dass einige arbeitende Frauen, einschließlich der neuen Kategorie von Expertinnen und Bürokratinnen, deren Fortkommen auf ihrer Gender-Expertise beruht, von der neoliberalen Restrukturierung und Globalisierung profitieren. Sie haben einen Grad von Gleichheit mit gebildeten, berufstätigen Männern der Mittelklasse erreicht und müssen als Gewinnerinnen der neuen Ordnung angesehen werden. Vorausgesetzt, dass wir uns für die große Mehrheit der Frauen interessieren, die Verliererinnen der Globalisierungsprozesse sind, müssen wir einige der zentralen Elemente in unserem Engagement für die Emanzipation der Frauen kritisch untersuchen. Wir müssen uns selbst zum Beispiel fragen, in welchem Ausmaß die Betonung von persönlicher Autonomie und wirtschaftlicher Ermächtigung zur Selbstausbeutung der Mehrheit der Frauen führt: Zusätzlich zur schieren ökonomischen Notwendigkeit nötigt wohl auch diese Betonung viele zur Aufnahme bezahlter Arbeit. Gleichzeitig wird dies dafür benutzt, viele andere, notfalls durch Zwang, dazu zu drängen, dasselbe zu tun. Das ist der Kontext, in dem wir während der nächsten Tage der Frage nachgehen werden, wie eine weltweite Frauenbewegung vielleicht aussehen könnte. Eine wichtige Frage, sowohl für in der Praxis Arbeitende als auch für feministische Wissenschaftlerinnen, wird es sein, danach zu fragen, was die Bedingungen einer kritischen, transnationalen feministischen Bewegung sind. Welches sind die Orte für und Formen von Solidarität, um solch eine Bewegung aufzubauen? Und schließlich ist zu fragen, in dieser komplexen Welt, die in letzter Zeit noch komplexer gemacht wurde durch die imperialistische Kriegshetze der Vereinigten Staaten im Namen des Christentums und der westlichen Werte: Welche Rolle soll die jüdisch-christliche Tradition in unserem Bestreben spielen, Allianzen mit Feministinnen aus anderen Teilen der Welt einzugehen? Wird sie Elemente der Orientierung und für den Traum von einer anderen Welt bieten? Wird sie, wie unsere Organisatorinnen fragen, uns die Fähigkeit vermitteln zu reden und zu handeln? Und schließlich, wird sie uns in die Lage versetzen, aktiv denen zuzuhören, die

aus anderen Traditionen kommen, und uns helfen, uns in einem fruchtbaren Dialog zu engagieren und von einer besseren Welt für Frauen zu träumen und sie aufzubauen?

*Übersetzung: Katrin Steiner*

### Literatur

Benería, Lourdes (2003). *Gender, Development, and Globalization. Economics as if All People Mattered*. New York: Routledge

Gwynne Robert N. and Cristobal Kay, eds. (2004). *Latin America Transformed. Globalization and Modernity*. Second Edition. London: Arnold

Harvey, David (2004). *Neo-liberalism and the Restoration of Class Power*. Unpublished Manuscript

Hirst, Paul and Grahame Thompson (1996). *Globalization in Question*. Cambridge: Polity Press

Lim, Lin, ed. (1998). *The Sex Sector. The Economic and Social Basis of Prostitution in South East Asia*. Geneva: ILO

Polanyi, Karl (1957). *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press



Der Hype der ‚Gouvernementalität‘  
Anschlüsse und Blockaden für eine feministische  
Theoriebildung. Ein Thesenpapier

*Susanne Schultz*

In den Sozialwissenschaften hat in den letzten Jahren ein Konzept reißenden Absatz gefunden, das sich auf das Spätwerk von Michel Foucault bezieht und Anlass für eine ganz neue Gattung, die ‚Gouvernementalitätsstudien‘, gegeben hat.<sup>1</sup> Bei Foucault<sup>2</sup> verweist das schillernde Konzept der Gouvernementalität auf verschiedene Dimensionen seiner Machtkritik: Zum einen ist es ein analytisches Konzept, um sich damit von einer Perspektive auf den Staat als isolierte und homogene Einheit zu distanzieren und stattdessen die sich verändernden Trennungen und Beziehungen zwischen dem Politischen, dem Sozialen, dem Ökonomischen, dem Privaten in den Blick zu nehmen. Mit dem breiten Begriff der Regierung als ‚Führung der Führungen‘ schlägt Foucault zudem vor, Prozesse der Fremdregierung und der Selbstregierung zusammenzudenken, also zu fragen, wie makroökonomische und makropolitische Transformationen mit der Veränderung von ‚Selbstverhältnissen‘ und ‚Selbsttechnologien‘ zusammenhängen, ohne dabei das eine auf das andere zu reduzieren

---

<sup>1</sup> Zur Einführung: Burchell/ Gordon/ Miller 1993; O’Malley/ Weir/ Shearing 1997; Pieper/ Gutiérrez Rodriguez 2003; Bröckling/ Krasmann/ Lemke 2000; Lemke 2000b.

<sup>2</sup> Vgl. Foucault 2000; 2004.

oder aber beides als Gegensatzpaar zu verstehen.<sup>3</sup> Als historisches Konzept verweist Gouvernamentalität zudem bei Foucault auf die Analyse des Liberalismus und auf die Frage danach, wie dieser Machtverhältnisse unter der Bedingung, die Freiheit des Einzelnen zu postulieren, rekonzipiert und reorganisiert hat.

Die ‚Gouvernentalitätsstudien‘ konzentrieren sich allerdings in ihren empirischen, aktualitätsbezogenen Arbeiten weniger auf diese übergeordneten Verschiebungen als darauf, die Transformationen der letzten Jahrzehnte zu verstehen. Eine vorrangige Fragestellung ist es, wie veränderte Selbsttechnologien und Selbstverhältnisse heute in Zusammenhang stehen mit dem politisch-ökonomischen Projekt des Neoliberalismus. So untersuchen diese Forschungsarbeiten die Entwicklung neuer Ansprüche daran, wie wir unser Leben selbst verwalten; sie fragen, wie die Anforderungen an Individuen, mehr Eigenverantwortung in der Existenzsicherung, der Lebensplanung oder des Zeitmanagements, in der gesundheitlichen Selbstsorge oder in der Verwaltung psychischer ‚Ressourcen‘ zu übernehmen, mit einem veränderten Verhältnis zwischen Staat und Individuen verknüpft ist. Deutlich wird in diesen Untersuchungen neoliberaler Subjektprogramme, dass diese auf viele Konzepte – wie etwa individuelle Autonomie, Selbstbestimmung oder *empowerment* (Ermächtigung) – zurückzuführen sind, die einmal von herrschaftskritischen sozialen Bewegungen entwickelt wurden. Insofern legen diese Forschungen auch die Frage nahe, wie diese einmal mit emanzipatorischen Ansprüchen formulierten Konzepte auf der Basis ihrer Individualisierung und ‚Verbetriebswirtschaftlichung‘ reformuliert und uminterpretiert worden sind. Dies ist auch für eine feministische Reflektion der Geschichte von Frauenbewegungen und ihrer programmatischen Konzepte zentral.

---

<sup>3</sup> Die Frage nach ‚Selbstverhältnis‘ (als Überbegriff) und ‚Selbsttechnologien‘ versucht, die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Macht nicht in eine Richtung aufzulösen, sondern sie anders zu stellen. Grundsätzlich gilt, dass das Selbst keine voraussetzungslose Einheit ist, sondern wir uns alltäglich zu uns selbst ins Verhältnis setzen. Ob das Selbst sich dabei immer machtkonform bearbeitet oder auch auf Technologien mit widerständigen Effekten zurückgreift, ist eine Frage, die Foucault gerade nicht eindeutig beantwortet, sondern er verlagert die Frage vom Selbst zu den Technologie-Archiven, die uns für unser Selbst-Verhältnis zur Verfügung stehen.

*Alte Hüte?*

Auf den ersten Blick erscheint einiges, was heute die Attraktivität der Gouvernementalitätsstudien für die sozialwissenschaftliche Forschung ausmacht, für eine feministische politische Theoriebildung eher als ein alter Hut. So betrifft der Ansatz Foucaults, Subjektivierungsprozesse in eine Machtkritik ‚von unten‘ zu integrieren, spätestens seit dem Slogan Simone Beauvoirs, nicht zur Frau geboren, sondern dazu gemacht worden zu sein, den Kern feministischer Politisierungstrategien. Auch die von den Gouvernementalitätsstudien herausgearbeitete Problematik des Postulats der Selbstbestimmung zieht sich seit über zwanzig Jahren durch feministische politische Theoriebildung. Im Kontext von Reproduktions- und Gentechnologien sowie Bevölkerungspolitik drehte sich die Auseinandersetzung etwa um die Frage, inwieweit ‚selbstbestimmte‘ Praktiken der Pränataldiagnostik eine individualisierte Form der Eugenik hervorgebracht haben.<sup>4</sup> Wenn etwa Thomas Lemke in einem Standardwerk der deutschsprachigen Gouvernementalitätsstudien die Ambivalenzen des Selbstbestimmungsbegriffes im Rahmen der gesellschaftlichen ‚Genetifizierung‘<sup>5</sup> herausarbeitet, die Geschichte der antieugenischen und feministischen Diskussionen darum aber ausblendet, so zeugt dies auch von einem gewissen akademischen Bedarf der Enthistorisierung, um eigene Lernprozesse als neues Input stilisieren zu können.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Vgl. Waldschmidt 2003; Schultz 1994.

<sup>5</sup> Genetifizierung ist die Verwendung von Erkenntnissen der Genetik zur Erklärung kausaler Zusammenhänge (menschliches Verhalten, gesellschaftliche Verhältnisse). Definition nach Schroeder-Kurth und Lunsdorf, Quelle: [www.hausarbeiten.de/faecher/hausarbeit/etk/10759.html](http://www.hausarbeiten.de/faecher/hausarbeit/etk/10759.html), Stand: 23.11.2005, Anm. d. Red.

<sup>6</sup> Vgl. Lemke 2000a.

*Das Angebot der Gouvernentalitätsstudien:  
'Programmatische Subjektivitäten' jenseits dichotomer Zugänge*

Allerdings können die Gouvernentalitätsstudien auch als theoretisches Angebot gelesen werden, bestimmte Dichotomien zu überschreiten, in denen die feministischen Auseinandersetzungen oftmals verfangen waren, wenn es darum ging, bestimmte Konzepte wie Selbstbestimmung oder *empowerment* entweder als Herrschaftsinstrumentarien oder als Emanzipationsprogramme zu interpretieren. Indem die Gouvernentalitätsstudien so etwas wie „programmatische Subjektivitäten“<sup>7</sup> einführen, distanzieren sie sich von dem Dualismus, dass wir das individuelle Subjekt entweder als Einfallstor (beispielsweise biopolitischer) Herrschaftsstrategien, als (Mit-)Täterin, als Trägerin eines falschen Bewusstseins, oder aber als Opfer der Umstände, der Sozialisation oder machtförmiger Institutionen (etwa medizinischer Experten und Technologien) vereindeutigen müssen. Vielmehr können wir diese Subjektprogramme als ein in einem bestimmten Kontext vorherrschendes Archiv von Selbsttechniken, Identifizierungsangeboten und SprecherInnenpositionen verstehen, das den Subjekten zur Verfügung steht, das sie sich aneignen, aber auch wiederum reformulieren und kontextualisieren oder auch zumindest teilweise verwerfen können.<sup>8</sup>

Inzwischen gibt es einige Arbeiten, die aus einer feministischen Perspektive versuchen, neoliberale Restrukturierungen unter Rückgriff auf die Gouvernentalitätsstudien und über einen solchen Zugang zu ‚programmatischen Subjektivitäten‘ zu verstehen. So hat Veronica Schild gezeigt, dass Frauenorganisationen in Chile im Rahmen ihrer Professionalisierung und NGOisierung dazu beigetragen haben, den ‚feministischen Lehrplan‘, also etwa die Förderung von Selbstwertgefühlen oder den Entwurf eigenständiger ‚Lebensprojekte‘, erfolgreich in das politisch-kulturelle Projekt des Neoliberalismus einzuschreiben.<sup>9</sup> Es entstand eine klientelistische Projekte-Politik

---

<sup>7</sup> Pühl/ Schultz 2001.

<sup>8</sup> Anne Waldschmidt schlug einen solchen Zugang in Bezug auf die Humangenetik schon lange vor dem deutschen Hype der Gouvernentalitätsstudien vor (Waldschmidt 1996).

<sup>9</sup> Vgl. Schild 2002.



für unterprivilegierte Frauen, die vor allem darauf abzielt, individuelle Fähigkeiten und Ressourcen zu mobilisieren, um diese Frauen erfolgreich als Kleinstunternehmerinnen oder billige Arbeitskräfte in den Arbeitsmarkt zu integrieren, während der alte Impetus einer kollektiven politischen Basismobilisierung weitgehend verloren gegangen ist. Auch Katharina Pühl stellt zur Diskussion, inwiefern eine vertriebswirtschaftliche Politik des Gendermainstreaming oder Existenzgründungsprogramme für Frauen heute auf der Vorstellung einer ‚Unternehmerin ihrer selbst‘ aufbauen. Die in dieser Vorstellung enthaltenen Konstruktionen über ‚weibliche Stärken‘ oder Kriterien wie Motivation, Authentizität oder Kommunikation werden ökonomisiert, entkontextualisiert und entpolitisiert.<sup>10</sup>

Auch im Bereich von Gesundheits- und Biopolitik gibt es eine Reihe von Arbeiten, die untersuchen, wie sich programmatische Subjektivitäten im Kontext neoliberaler Restrukturierungen und vor dem Hintergrund einer feministischen Bewegungsgeschichte verändert haben. So reflektiert etwa Lorna Weir die Art und Weise, wie heute Schwangere in der Vorsorge zu einem umfangreichen Risikomanagement aufgerufen sind, innerhalb dessen der Fötus als Subjekt und als Patient konstituiert wird.<sup>11</sup> Diese Entwicklungen seien nicht ohne die Geschichte von Gesundheits- und Frauenbewegungen zu verstehen, welche umfangreiche Informationen, informierte Zustimmung und PatientInnenautonomie gefordert haben. In meinen Arbeiten zu internationaler Bevölkerungspolitik und der NGOisierung internationaler Frauengesundheitsbewegungen zeige ich die Ambivalenzen heutiger Konzepte des *empowerment* und der reproduktiven Rechte und Gesundheit auf.<sup>12</sup> Sie sind einerseits weiterhin ein wichtiger Einsatz gegen repressive Zwangsprogramme und Menschenrechtsverletzungen im Rahmen von Sterilisationsprogrammen oder Verhütungsmittelpolitik. Gleichzeitig haben sie aber auch dazu beigetragen, neue ‚programmatische Subjektivitäten‘ in der internationalen Politik zu etablieren, die für staatliche demographische Strategien zur Reduktion von Geburtenzahlen in Afrika, Asien

---

<sup>10</sup> Vgl. Pühl/Schultz 2001; Pühl 2003.

<sup>11</sup> Vgl. Weir 1996.

<sup>12</sup> Vgl. Schultz 2003a; 2003b; 2005.

und Lateinamerika förderlich bzw. mit diesen kompatibel sind. Denn reproduktive Rechte und Gesundheit sind heute zu Konzepten geworden, die ein ausdifferenziertes Set von individuellen Regeln des ‚reproduktiven Verhaltens‘ formulieren. Diese beinhalten, wie Frauen ihre Sexualität und Fortpflanzung individuell möglichst ‚selbstbestimmt und verantwortlich‘ managen und gesundheitliche Risiken minimieren sollten, indem sie die Zahl, den Zeitpunkt und den Abstand zwischen Geburten möglichst adäquat ‚timen‘ und ‚spacen‘. Demgegenüber blenden diese Konzepte Problemstellungen, für deren Diskussion sie einmal entwickelt wurden – wie die gesellschaftliche Organisation von Kinderbetreuung, die geschlechtliche Arbeitsteilung, die Institution der Heteronormativität, die Struktur des öffentlichen Gesundheitssystems etc. – weitgehend aus, bzw. reduzieren diese auf nicht veränderbare Umweltbedingungen für das individuelle Handeln.

*Zur gleichzeitigen Festschreibung und Flexibilisierung  
von Geschlechterhierarchien*

Welche Erkenntnisse können solche Untersuchungen über ‚neoliberal-feministische‘ Subjektprogramme, wie ich sie hier verkürzt und schematisch aufgeführt habe, hervorbringen? Meines Erachtens können sie dazu beitragen, den heutigen Paradoxien einer gleichzeitigen Festschreibung und Flexibilisierung von Geschlechterhierarchien auf die Spur zu kommen. Dazu einige Anregungen:

In der Konstruktion der ‚*Unternehmerin ihrer selbst*‘ werden Geschlechterzuschreibungen oftmals gleichzeitig zur flexiblen Ressource wie zur unhinterfragbaren Umweltbedingung. Dabei entsteht eine Paradoxie zwischen voluntaristischer Überschreitung und deterministischer Setzung: Frauen werden zu Individuen, die alle Ressourcen nutzen können und sollen, um sich individuell möglichst leistungsfähig, dynamisch und effektiv an die Verhältnisse anzupassen. Auch Geschlechterzuschreibungen werden in diesem Kontext zu einer individuell handhabbaren, flexibel einsetzbaren Ressource, wenn es

etwa darum geht, ‚männliche‘ und ‚weibliche‘ Anteile ins Spiel zu bringen und zu nutzen. Andererseits durchbrechen solche auf Arbeits- und Leistungsfähigkeit fixierten Selbstmanagementstrategien nicht nur nicht die binären Konstruktionen der Zweigeschlechtlichkeit selbst. Sie beruhen auch darauf, dass bestimmte Lebensbedingungen und strukturelle Geschlechterordnungen gleichzeitig dethematisiert und unsichtbar gemacht werden. So wird etwa die Erwartung an Frauen, weiterhin hauptsächlich für Haus- und Sorgearbeit zuständig zu sein, zur unhinterfragbaren Voraussetzung, sozusagen zur Umweltbedingung, innerhalb derer sich das selbstverantwortliche Individuum orientieren und bewegen muss.

Ein weiteres Beispiel sind Strategien des *empowerment*, die auf der Konstruktion einer Zielgruppe von ‚zu Ermächtigenden‘ oder ‚Disempowerten‘ aufbauen und somit oftmals Zuschreibungen bestärken, die sie zu überwinden versprechen. Prinzipiell stellen sie einen Beratungs- und Betreuungsbedarf für diejenigen fest, die damit gerade als nicht empowered konstruiert werden.<sup>13</sup> Denn sie brauchen als Ausgangsbedingung das inaktive bis ohnmächtige, nicht genug informierte, nicht (genug) handlungsfähige oder nicht selbstverantwortlich bzw. rational handelnde Subjekt, das in Beziehung zu einem staatlichen Programm, einer Bildungsinitiative etc. gestellt wird. Letztere repräsentieren das benötigte Wissen und stellen Ressourcen und Motivation zur Verfügung. Über die kritische Reflexion dieser allgemeinen Konstellation hinaus ist es meines Erachtens wichtig, die in *empowerment*-Programmen mobilisierten Subjektprogramme auszudifferenzieren. Einerseits gibt es eher appellative Anrufungen, die ein bereits ‚ressourcenreiches‘ und aktives Individuum voraussetzen, das sozusagen nur noch den letzten Kick braucht, andererseits eher präskriptive Strategien, die mit pädagogisch bevormundenden bis repressiven Sanktionen einhergehen können, um ein als unfähig und extrem unselbstständig vorausgesetztes Subjekt zu maßregeln und zu seinem/ihrer eigenen Besten in die richtige Richtung zu lenken. Der Unterschied zwischen appellativen und präskriptiven Dimensionen neoliberaler Subjektprogramme ist zwar kein absoluter und nicht immer klar abgrenzbar. Dennoch denke ich, dass eine feministische,

---

<sup>13</sup> Vgl. Cruikshank 1999, Könninger 2001; Bröckling 2001, Schultz 2003a.

antirassistische und klassensensible Perspektive ihn stärker in den Blick nehmen muss, als dies die Gouvernamentalitätsstudien bisher getan haben. Eine solche Analyse muss untersuchen, inwiefern dieser Unterschied mit sozialen Hierarchisierungsmustern zusammenhängt und fragen, inwiefern die Zuschreibung, zur Selbstbestimmung und Selbstverantwortung nicht fähig zu sein, ein zentrales Element programmatischer Subjektivitäten im Neoliberalismus ist.

Auch in den Untersuchungen zu Körper- und Biopolitik kann die Gouvernamentalitätsperspektive helfen, eine Paradoxie zwischen deterministischer Festschreibung und voluntaristischer Überschreitung aufzuspüren. In der Gesundheitspolitik können wir eine Verschiebung weg von der Konstruktion universeller biomedizinisch begründeter Erklärungen von Krankheit (Pathologien) und passiver PatientInnen hin zu so etwas wie der Produktion einer ‚*künstlichen Natürlichkeit*‘ beobachten. Die expandierenden Anforderungen an die Individuen, möglichst natürlich, gesund und wohltuend mit dem eigenen Körper umzugehen, beruhen darauf, dass Gesundheit und Natürlichkeit Zustände sind, die nicht vorausgesetzt werden, sondern über bestimmte Verhaltensnormen erst aktiv hergestellt werden sollen<sup>14</sup> – allerdings auf der Grundlage eines als unhintergebar gesetzten psychosomatischen, epidemiologischen, biomedizinischen oder genetischen Wissens.<sup>15</sup> So zeigt zum Beispiel Lealle Ruhl, dass es heute ein expansives Regime von Anforderungen in der Schwangerenvorsorge gibt, das von Gymnastik über Alkoholabstinenz bis zur Vermeidung von Stress usw. reicht, und das nahe legt, eine „natürliche Geburt“ und eine „gesundes Kind“ hänge von den Anstrengungen des Individuums ab, eine solche „gesunde Weiblichkeit“ erst herzustellen.<sup>16</sup> Das zunehmend komplexere Expertenwissen über ‚Risiken‘ geht dabei einerseits als unhinterfragbare Prämisse ein, produziert aber gleichzeitig Unsicherheiten und den Bedarf nach

---

<sup>14</sup> Die Überlegungen entsprechen der Verschiebung zwischen frühen und modernen Formen des Liberalismus bei Burchell (1993: 271) vom freien Individuum, das qua menschlicher Natur vernünftig ist, zu einem Rationalitätsprinzip, das unternehmerische, ökonomische Rationalität erst als künstliches Produkt eines bewusst eingeschlagenen *style of conduct* konzipiert.

<sup>15</sup> Zu Psychosomatik vgl. Greco 1993; zu genetischem Wissen Lemke 2000a.

<sup>16</sup> Vgl. Ruhl 1999.

Information, die das Individuum anstacheln, aktiv zu werden und Eigenverantwortung zu übernehmen – bzw. Schuldbewusstsein zu entwickeln, da die expansiven Anforderungen sowieso tendenziell unerfüllbar sind.

Ähnlich habe ich im Kontext der internationalen Bevölkerungspolitik untersucht, wie das Wissen über die Ursachen von Müttersterblichkeit zwar nicht mehr einfach eine biologische, universelle Verletzlichkeit von Frauen konstruiert, sondern vielfältige soziale Bedingungen für Todesfälle infolge von Abtreibungen, während der Schwangerschaft oder bei der Geburt ermittelt werden.<sup>17</sup> Das Paradoxe an der Form, wie dieses Wissen dann aber in bestimmte Risikokategorien und individuelle Verhaltenscodices übersetzt wird, ist, dass nicht die sozialen Bedingungen – wie etwa eine mangelnde Gesundheitsinfrastruktur in der Geburtshilfe – direkt thematisiert und adressiert werden. Vielmehr setzen Bevölkerungsprogramme diese Erkenntnisse vor allem um, indem sie bestimmten sozialen Gruppen bestimmte Risikokategorien auf den Leib schreiben, indem sie also etwa das extrem hohe ‘life time risk’ einer ‚afrikanischen Frau‘ ermitteln, im Laufe ihres Lebens an einer Geburt zu sterben. Solche Risiken, die den Einzelnen sozusagen an den Körper geheftet werden, werden insofern zu ihrer Natur, nämlich zu ihrer unveränderbaren ‚Umweltbedingung‘, vor deren Hintergrund sie ihre Schwangerschaften individuell möglichst gut managen sollten, sprich unter diesen Bedingungen keine oder wenig Kinder bekommen sollten. Die epidemiologisch als soziale Durchschnittsrealität erhobene Verletzlichkeit ist zwar etwas anderes als die klassische, in der feministischen Medizinkritik von jeher angegriffene biomedizinische Pathologisierung des weiblichen Körpers. Sie blendet soziale Bedingungen von Gesundheit zwar nicht aus, schreibt sie aber fest, macht sie zu einer unhinterfragbaren Prämisse, während mögliche Prozesse der Veränderung darauf reduziert sind, die Individuen zu ‚befähigen‘, zu ‚empowern‘, sich an diese Verhältnisse anzupassen.

---

<sup>17</sup> Vgl. Schultz 2003a; 2005; vgl. Morsy 1995.

*Grenzen der Untersuchung programmatischer Subjektivitäten*

Soviel zu möglichen Anregungen der Gouvernamentalitätsstudien für eine feministische Reflexion paradoxer neoliberaler Subjektprogramme. Im Folgenden möchte ich jedoch darauf hinweisen, dass die Gouvernamentalitätsperspektive auch gravierende Probleme aufweist, bzw. in ihrer theoretischen Perspektive begrenzt ist und mit anderen gesellschaftstheoretischen Zugängen und kritischen Forschungsstrategien kombiniert werden muss.

Im Gegensatz zu der Betonung, die ich hier auf die programmatische Dimension der untersuchten Subjektivitäten lege, lassen viele dieser Studien den Status der untersuchten Selbsttechnologien im Unklaren und legen damit so etwas wie deren unmittelbare Gültigkeit bzw. Hegemonie nahe, ohne dies genauer zu untersuchen.<sup>18</sup> Dabei sind diese Forschungen oftmals schon alleine deshalb begrenzt, weil sie vor allem Regierungsprogramme, Beratungsliteratur oder Managementkonzepte untersuchen, demgegenüber aber alltagspraktische, subkulturelle oder lokal begrenzte Diskurse darüber, wie Subjekte sich selbst regieren sollen, eher vernachlässigen. Es fehlen Untersuchungen, wie die Subjekte sich diese vorgeschlagenen und angeratenen Selbsttechnologien tatsächlich aneignen, sie dabei vielleicht aber auch wieder umformulieren bzw. sich ihnen verweigern. Hier liegt auch das Potenzial für Widerstandsstrategien: Wenn es der spezifische Gehalt der neoliberalen Subjektivitäten ist, emanzipatorische Forderungen in individuelle Flexibilitäten umzuformulieren, also zu individualisieren und zu entkontextualisieren, so besteht immer auch die Möglichkeit, diese Konzepte wieder zu rekontextualisieren und zu repolitisieren.

Katherine Rankin hat beispielsweise gezeigt, dass eine Analyse des programmatischen Subjektes der 'economic rational woman', wie es in Kleinkreditprogrammen in der internationalen Entwicklungspolitik entworfen wird, in seinen lokalen Übersetzungen nur verstanden werden kann, wenn untersucht wird, wie Vorstellungen über Familienorganisation, ökonomische Muster der Arbeitsteilung und Formen der Frauenorganisation in die Umsetzung dieser Programme eingehen, und wie daraus sehr heterogene Modelle

---

<sup>18</sup> Vgl. Bührmann 2005.

entstehen, was eine Kleinkreditnehmerin ist und wie sie sich verhalten sollte.<sup>19</sup>

Insofern die Verortung und Reichweite der untersuchten programmatischen Subjektivitäten oftmals unklar ist, können die Gouvernentalitätsstudien auch keine Aussagen darüber machen, inwiefern diese hegemonial sind. Auch untersuchen die Forschungen nicht, was denn die Bedingungen der Hegemonie solcher Subjektprogramme sind; denn um die untersuchten Selbstverhältnisse nicht als etwas erscheinen zu lassen, was sich von selbst als Programm von oben nach unten durchsetzt, müssen die Erkenntnisse der Gouvernentalitätsstudien in eine Forschung einbezogen werden, die diese Subjektivitäten stärker in eine gesellschaftstheoretische, staatskritische, ökonomiekritische, Geschlechterordnungen analysierende Perspektive rückbindet, als es viele dieser Studien derzeit tun. Nur so kann die kritische Forschung dem Anspruch gerecht werden zu klären, wie denn die neoliberalen Selbstregierungsmechanismen mit makroökonomischen und -politischen Strategien der ‚Fremdregierung‘ zusammenhängen, inwiefern diese also bestimmte Formen der Selbstregierung zwar nicht determinieren, wohl aber bremsen oder befördern.

Ein weiteres Problem der Gouvernentalitätsstudien ist es, dass sie sich auf liberale Dimensionen des Regierens konzentrieren, also auf Machtverhältnisse, die gerade darüber funktionieren, dass bestimmte individuelle Freiheiten angeregt und bestimmte Handlungsoptionen gefördert werden. Damit tendieren sie jedoch dazu, repressive Momente von Zwang und Gewalt zu verdrängen.<sup>20</sup> Wie gezeigt ist es mein Vorschlag, dass diese Dimensionen von Machtverhältnissen auch in die Analyse programmatischer Subjektivitäten einbezogen werden können, wenn stärker zwischen appellativen und präskriptiven Subjektprogrammen unterschieden wird und die sehr unterschiedlichen Formen der Durchsetzung und Verbreitung dieser programmatischen Selbsttechnologien in die Analyse miteinbezogen werden. Hintergrund für eine solche Analyse muss es sein, diese in den Zusammenhang mit sozialen Hierarchisierungsmustern zu

---

<sup>19</sup> Vgl. Rankin 2001.

<sup>20</sup> Vgl. Brunnett/Gräfe 2003; Lemke 2000b; Valverde 1996.

stellen. Diese Erweiterung der Perspektive ist insbesondere für denjenigen Mainstream der Gouvernementalitätsstudien wichtig, die – im Unterschied zu den hier erwähnten Arbeiten – das neoliberale Subjekt oftmals als neutrales, also auch als geschlechtsneutrales untersuchen. Eine solche Perspektive läuft dann Gefahr, die Idee eines unabhängigen, abstrakten, isolierten und autonomen Individuums der Theorien der Moderne, wenn auch kritisch, zu reproduzieren. Mit der starken Setzung, dass Eigenverantwortung und Selbstsorge heute zentrale Motive der Regierung durch Selbstregierung sind, tendieren solche Untersuchungen vorherrschender Subjektprogramme somit auch dazu, zu verdrängen, dass es entlang sozialer, geschlechtsspezifischer und ethnisierender Hierarchien durchaus auch hegemoniale Subjektprogramme gibt, die nicht nur auf die Sorge für das Selbst, sondern auf die Sorge für andere ausgerichtet sind. Gerade hier liegt eine Dimension, die eine feministische Forschung in die Untersuchung paradoxer neoliberaler Subjektivitäten mit einbringen muss und damit die bisherigen Gouvernementalitätsstudien erweitern bzw. überschreiten muss.

## Literatur

### Monographien:

Bröckling, Ulrich/ Krasmann, Susanne/ Lemke, Thomas (Hg.) 2000: Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen. Frankfurt a.M.

Burchell, Graham/ Colin Gordon/ Peter Miller 1993: The Foucault Effect. Studies in Governmentality. Hempstead

Cruikshank, Barbara 1999: The Will to Empower. Democratic Citizens and other Subjects, Ithaca/London

Foucault, Michel 2004: Geschichte der Gouvernementalität, 2 Bände, Frankfurt a.M.



Könninger, Sabine 2001: Das Konzept des Women’s Empowerment in der internationalen bevölkerungspolitischen Debatte, unveröffentl. Magisterarbeit Universität Hannover, Fachbereich Politische Wissenschaft

Pieper, Marianne/ Gutiérrez-Rodríguez, Encarnación (Hg.) 2003: Gouvernementalität. Ein sozialwissenschaftliches Konzept in Anschluss an Foucault. Frankfurt a. M./New York

Schultz, Susanne 2005: Vom Protest zur Verwaltung reproduktiver Risiken. Die NGOisierung der internationalen Frauengesundheitsbewegungen und das hegemoniale Projekt der Bevölkerungspolitik nach Kairo, unpublished dissertation at the Free University of Berlin, Department of Political Science

Waldschmidt, Anne 1996: Das Subjekt in der Humangenetik. Expertendiskurse zu Programmatik und Konzeption der genetischen Beratung 1945 – 1990. Münster

Aufsätze/ Artikel:

Brunnett, Regina/ Gräfe, Stefanie 2003: Gouvernementalität und Anti-Terrorgesetze. Kritische Fragen an ein analytisches Konzept in: Pieper/ Gutiérrez Rodríguez, a. a. O. S. 50-67

Bührmann, Andrea 2005: Das Auftauchen des unternehmerischen Subjekts und seine gegenwärtige Hegemonialität in: Forum Qualitative Sozialforschung, Vol. 6, Nr. 1, Art. 16, Online-Journal:[www-qualitative-research.net/fqs-texte/1-05/05-1-16-d.htm](http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/1-05/05-1-16-d.htm)

Foucault, Michel 2000: Die ‚Gouvernementalität‘ in: Bröckling/ Krasmann/ Lemke, a. a. O., S. 41-67

Greco, Monica 1993: Psychosomatic Subjects and the ‘duty to be well’. Personal Agency within Medical Rationality, in: *Economy and Society*, Jg. 22, Nr. 3, S. 357-372

Lemke, Thomas 2000a: Die Regierung der Risiken. Von der Eugenik zur genetischen Gouvernementalität, in: Bröckling/Krasmann/Lemke, a. a. O., S. 227-264

Lemke, Thomas 2000b: Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien. Ein kritischer Überblick über die governmentality studies in: Politische Vierteljahresschrift, Jg. 41, Nr. 1, S. 31-47

Morsy, Soheir 1995: Deadly Reproduction among Egyptian Women. Maternal Mortality and the Medicalization of Population Control. In Ginsburg, Fayne/ Rayna Rapp. Conceiving the New World Order, 162-176

O'Malley, Pat/ Weir, Lorna/ Shearing, Clifford 1997: Governmentality, Criticism, Politics in: Economy and Society, Jg. 26, Nr. 4, S. 501-517

Pühl, Katharina 2003: Der Bericht der Hartzkommission und die ‚Unternehmerin ihrer selbst‘: Geschlechterverhältnisse, Gouvernementalität und Geschlecht. In: Pieper/ Gutierrez Rodriguez, a. a. O., S. 111-135

Pühl, Katharina/ Schultz, Susanne 2001: Gouvernementalität und Geschlecht – Über das Paradox der Festschreibung und Flexibilisierung der Geschlechterverhältnisse, in: Sabine Hess/ Ramona Lenz (Hg.): Geschlecht und Globalisierung, Königstein Ts., S. 102-127

Rankin, Katherine N. 2001: Governing Development, Neoliberalism, Microcredit, and Rational Economic Women in: Economy and Society, Vol. 30, Nr. 1, 18-37

Ruhl, Lealle 1999: Liberal Governance and Prenatal Care: Risk and Regulation in Pregnancy, in: Economy and Society, Jg. 28, Nr. 1, S. 95-117

Schild, Verónica 2002: Wie Frauen im Namen von Frauen regiert werden, Chilenischer Feminismus in den 90er Jahren, in: *Solidaridad* Nr. 220/221, S. 4-10

Schultz, Susanne 1994: Feministische Bevölkerungspolitik? Zur internationalen Debatte um Selbstbestimmung in: Eichhorn, Cornelia/ Grimm, Sabine 1994 (Hg.): *Gender Killer. Texte zu Feminismus und Politik*, Berlin/Amsterdam, S. 11-23

Schultz, Susanne 2003a: Von der Regierung reproduktiver Risiken. Gender und die Medikalisierung internationaler Bevölkerungspolitik, in: Pieper/ Gutiérrez Rodríguez, a. a. O., S. 68-89

Schultz, Susanne 2003b: Neoliberale Transformationen internationaler Bevölkerungspolitik. Die Politik Post-Kairo aus der Perspektive der Gouvernementalität, in: *Peripherie. Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der Dritten Welt*, Jg. 23, Nr. 92, S. 443-480

Valverde, Mariana 1996: “Despotism” and Ethical Liberal Governance. In: *Economy and Society*, Vol 25, Nr. 3 (1996), S. 357-372

Waldschmidt, Anne 2003: Normierung oder Normalisierung: Behinderte Frauen, der Wille zum ‚Normkind‘ und die Debatte um die Pränataldiagnostik. In: Graumann, Sigrid/ Schneider, Ingrid (Hg.): *Verkörperter Technik – Entkörperter Frau. Biopolitik und Geschlecht*. Frankfurt a.M./New York, S. 95-109



„Gemeinsam sind wir stark!“ oder „Selbst ist die Frau!“?

Ein herrschaftskritischer Blick  
auf die Frauenbewegung in Deutschland

*Katja Strobel*

Meinem Beitrag liegt die These zu Grunde, dass die Frauenbewegung in Deutschland in den letzten Jahrzehnten, zumindest im Rückblick, nicht immer ihren Anspruch umsetzen konnte, patriarchale und kapitalistische Verhältnisse anzugreifen und zu verändern, sondern dass in mancherlei Hinsicht eine schleichende Aufnahme neoliberaler Ziele und Verwertungsinteressen stattgefunden hat, und dass auch darauf die (Selbst-)Marginalisierung der feministischen Bewegung zurückzuführen ist.

Dies möchte ich an zwei Beispielen zeigen, die mit dem Thema Selbstbestimmung und mit der Frage nach politischer Wirkmächtigkeit zu tun haben.

Zuerst beziehe ich mich auf die Neue Frauenbewegung, die in den 60er Jahren aus der StudentInnenbewegung entstanden ist. Auf ihre Errungenschaften baut natürlich meine Existenz auf. Allerdings habe ich sie selbst nicht miterlebt, sondern muss sie aus Erzählungen und Untersuchungen rekonstruieren. Ich greife hier das Thema ‚sexuelle Befreiung‘ und kurz die Forderung der Erwerbsarbeit für Frauen heraus.

Der zweite Teil bezieht sich auf eine bestimmte Art des Postfeminismus und hier besonders die Frage von Partikularität und der politischen Strategie.

*Ambivalenzen in der Neuen Frauenbewegung*

Sexualität erscheint immer noch – ungeachtet der Forderung aus StudentInnen- und Frauenbewegung, das Private sei politisch – als etwas ganz Individuelles, Privates, und die ‚sexuelle Befreiung‘ scheint eine unangefragte Errungenschaft der Neuen Frauenbewegung zu sein. Bestimmt haben Frauen durch die Veränderungen mehr Freiheit erfahren, aber die ‚sexuelle Befreiung‘ ist auch eins der Beispiele dafür, wie die Forderung nach weiblicher Selbstbestimmung mit Zutun der Feministinnen in ihr Gegenteil verkehrt wurde.

Ich beziehe mich bei meinen Ausführungen auf Analysen von Andrea Trumann.<sup>1</sup>

Der Anspruch der antiautoritären Bewegung auf sexuelle Befreiung wurde auf patriarchale Weise eingelöst und scheiterte aus einer kapitalismuskritischen und feministischen Perspektive. Denn es wurden Normen kritisiert, aber gleichzeitig neue aufgestellt wie z.B. wechselnde PartnerInnen, Fixiertheit auf den Orgasmus, schnelle Bedürfnisbefriedigung und Abwertung der Zweierbeziehung. Frauen waren für diese Normen nicht sozialisiert und das bedeutete, dass die weibliche Sexualität ab- und die männliche aufgewertet wurde.

Die Form der Kontrolle wurde also lediglich verändert: Diese angeblich selbstbestimmte weibliche Form trennt die lustbestimmte von der fortpflanzungsfixierten Sexualität und überträgt – im Fall der lustbestimmten – das (auf die Sozialisation bezogen) ‚männliche‘ Leistungsprinzip auf Frauen. Die Disziplinierung funktioniert nun nicht mehr über die Unterdrückung der Sexualität, sondern über die zu erreichende Lust. Der Kampf um den tollsten Orgasmus als Konsument und Konsumentin ist nunmehr das Bestimmende. Für den anderen Teil, die fortpflanzungsorientierte Sexualität, bedeutete Selbstbestimmung nun, dass die Kontrolle komplett in der Hand der Frauen gelegt wurde. Dies wurde nun, nach Erfindung und Verbreitung der Anti-Baby-Pille, besser möglich, aber eben auch zur Pflicht. Die Ambivalenz ist deutlich: Einerseits ist mehr Selbstbestimmung möglich. Andererseits sind die Frauen somit viel besser für den Arbeitsmarkt verwendbar, da sie die Phasen des Kinderkriegens selbst

---

<sup>1</sup> Vgl. Trumann, Andrea: *Feministische Theorie. Weibliche Subjektbildung im Spätkapitalismus*, Stuttgart 2002, besonders 40-49.

„Gemeinsam sind wir stark!“ oder „Selbst ist die Frau!“?

bestimmen können und müssen. Weiterhin wird die Verantwortung auf die Frau abgeschoben, wenn sie z. B. ein ‚Kosten verursachendes‘ Kind mit Behinderung auf die Welt bringt oder durch Kinderreichtum verarmt.

Ein weiterer Aspekt ist, dass die ‚Freisetzung der sexuellen Energie‘ als Ziel der StudentInnenbewegung im Nachhinein betrachtet nicht zu ihrer Befreiung führte, sondern augenscheinlich in den Kauf von Produkten umgesetzt wurde, die mit sexueller Energie besetzt sind. Anschauliche Beispiele aus der Werbung dürften euch und Ihnen zuhauf in den Sinn kommen.

Nun möchte ich kurz auf die Forderung nach Integration der Frauen in die Erwerbsarbeit eingehen. Hier wurde nach dem selben Prinzip das Leistungsprinzip auf Frauen übertragen. Obwohl das Problem der Doppelbelastung durch Familie und Beruf gesehen wurde, führte dies lange Zeit nicht dazu, dass sich die Forderungen der Frauenbewegung dahingehend geändert hätten, die Übernahme der Verantwortung von allen für die gesellschaftlich notwendigen Arbeiten wie Versorgungs-, Pflege- und Erziehungsarbeit sowie die dafür notwendige Umstrukturierung der Existenzsicherung einzufordern.

Die berechtigte Forderung nach Existenzsicherung und finanzieller Unabhängigkeit für Frauen erwies sich in dieser Form als Anpassung an den Arbeitsmarkt, der die weiblichen Arbeitskräfte brauchte.

Ein weiteres Beispiel für die Modernisierung des Kapitalismus durch die Frauenbewegung sind die Frauenprojekte, die durch Eigenarbeit eine Existenzsicherung versuchten. Dort wurden die prekären, selbstausbeuterischen Arbeitsverhältnisse eingeübt, die heute den Trend der neoliberalen Arbeitswelt bestimmen – wobei auch hier die Ambivalenz zwischen neuer Unabhängigkeit und nachträglich festzustellender ‚kapitalistischer Pionierarbeit‘ gesehen werden muss.

*Postfeminismus: Anschluss und Fragen*

Unter ‚Postfeminismus‘ verstehe ich hier nicht, dass der Feminismus keine Bedeutung mehr habe, sondern ich beziehe mich auf einen Teil der Queer-Bewegung, dessen Ausgangspunkt die Kritik von Migrantinnen am weißen, ausschließenden Feminismus ist. Dieser Postfeminismus betont, dass Unterdrückung immer im Zusammenhang mit den Kategorien Geschlecht – Ethnie – Klasse gesehen werden muss, aber auch, dass diese Kategorien und zugeschriebenen Identitäten radikal in Frage gestellt werden müssen.

Der Postfeminismus bezieht sich auf die Postmoderne und den Poststrukturalismus, die dadurch charakterisiert werden können, dass sie das ‚autonome‘ Subjekt der Aufklärung dekonstruieren und jeden Wahrheitsanspruch ablehnen und einen Pluralismus der Anschauungen ohne Hierarchien anstreben. Ein wichtiger Aspekt dabei ist die Einsicht, dass Sprache nie die Wirklichkeit abbilden kann, sondern immer mehrdeutig ist. Es gibt vielschichtige, internalisierte Mechanismen der Macht, die sich nicht in Sprache ausdrücken. Im Bezug auf die Geschlechterkategorien hat vor allem Judith Butler dies in Form der ‚heterosexuellen Matrix‘ untersucht: die der Gesellschaft, der Arbeitswelt und allem Zusammenleben zu Grunde liegende Struktur der Zwangs-Heterosexualität und normativen Zweigeschlechtlichkeit.

Der Kapitalismus könnte ohne diese Struktur nicht funktionieren – dazu muss man sich nur die geschlechtliche Arbeitsteilung und das Verhältnis von Arbeit und Entlohnung vor Augen führen, das ich vorhin schon erwähnt habe.

Es geht also im Postfeminismus darum, nicht nur die Produktionsverhältnisse und die Reichtumsverteilung, sondern auch andere Kategorien anzufragen. Dazu gehören neben dem Geschlechterverhältnis und dem autonomen Subjekt noch viele weitere Kategorien wie die der Nation, der Kultur etc. Das Ziel ist m. E. die Denkbarekeit anderer Verhältnisse als der bestehenden, und dadurch das Freisetzen verändernder Energien.

Phantasia und Subversivität zeichnen z. B. die als postfeministisch bezeichnete ‚riot-grrrrl‘-Bewegung aus, die sich im Bereich



subkulturellen Frauen-Punkrocks bewegt.<sup>2</sup> Sie deuten auf subversive Weise Begriffe wie *girl*, *lady*, Schlampe, Hure durch Selbstbezeichnung um – ähnlich wie wir das von der MigrantInnen-Bewegung mit dem Begriff ‚Kanake‘ kennen. Die Frauen und Mädchen irritieren das Patriarchat durch ironische sexualisierte Selbstinszenierung bei gleichzeitig antisexistischen und antirassistischen Inhalten. Sie fordern ein eigenes Profil für die Adoleszenz ein. Ihrer Kritik an der ‚traditionellen‘ Frauenbewegung, die die speziellen Bedürfnisse junger Frauen und Mädchen oder von Migrantinnen – und, wie ich als weiteres Beispiel hinzufügen möchte, von Frauen mit Behinderung – nicht zum Thema machte und damit Ausschlussmechanismen produzierte, ist zuzustimmen.

Allerdings habe ich durchaus kritische Anfragen an das Konzept des „Patchwork der Minderheiten, dem keine Mehrheit gegenübergestellt werden kann“<sup>3</sup>. Dieses Konzept strebt keinerlei Macht, auch keine Definitionsmacht, an, sondern empfindet sich jenseits der Macht und fordert die permanente Hinterfragung der Hintergründe und Kontexte ein. Als kritischen Punkt sehe ich bei diesem Konzept, dass es, wie es die postmodernen Netzwerk-TheoretikerInnen im Rahmen der weltweiten Widerstandsbewegung tun, die Partikularität in den Mittelpunkt stellt und die Politik sozialer Bewegungen nur noch als punktuelle Aktionen und Solidarität an zufälligen Knotenpunkten möglich macht.

Ich frage mich, ob wir es uns angesichts der strategischen Stärke der neoliberalen StrategInnen – die nicht der Fokus, aber die im Blick zu behaltende Realität sein soll – leisten können, lediglich punktuelle Solidarität zu üben und ansonsten darauf zu vertrauen, dass die vielen partikularen Kämpfe auch im Gesamten ihre Wirkung entfalten. Ist die Frage nach Definitionsmacht, nach politischem Einfluss, nach gesellschaftlich wahrnehmbarer Mitgestaltung von Erziehungs-

---

<sup>2</sup> Die riot grrrl-Bewegung wurde von Musikerinnen 1991 in den USA gegründet, anlässlich der Themen Gewalt gegen Frauen und sexueller Missbrauch. Vgl. Vrenegor, Nicole: Vergesst Annika. Zehn Jahre nach dem Aufbruch der riot grrrls ist die Bewegung nicht tot, in: *analyse & kritik* Nr. 466. Für die folgenden Ausführungen vgl. Sabisch, Katja: *Spielarten des Postfeminismus: Die 'riot grrrl'-Bewegung*, Quelle: <http://sites.knup.de/ladyshake/spielartenpostfeminismusrrriot.pdf>, Stand: 23.11.2005.

<sup>3</sup> a.a.O., S.9

instanzen, Medien, öffentlichen Räumen etc. wirklich obsolet geworden? Meines Erachtens dürfte es sich lohnen, über gemeinsame Anliegen und Strategien der unterschiedlichen Kämpfe und Bewegungen zu streiten.

### *Schlussfolgerungen*

Ziel kann letztendlich nicht die Integration von Frauen oder Randgruppen in die bürgerliche Gesellschaft sein, obwohl es natürlich wichtige Teilziele gibt, wie zum Beispiel die Durchsetzung von Rechten für hier lebende illegalisierte MigrantInnen. Aber es geht um die Vision von einer Gesellschaft, in der alle Menschen, unabhängig von physischer und psychischer Verfassung, Alter, Geschlecht und Abstammung gleiche soziale Rechte haben und ein menschenwürdiges Leben führen können. Dass dies keine Floskel ist, zeigt sich immer wieder daran, wie schwierig es ist, gegen Hoffnungslosigkeit, Resignation und die Fixiertheit auf das individuelle Schicksal den Glauben an gesellschaftliche Veränderungsmöglichkeiten stark zu machen.

Feministische Bewegungen können von der Bewegung, die diese veränderte Gesellschaft zum Ziel hat, nur ein Teil sein. Sie haben einen bestimmten Fokus, nämlich den der Geschlechterverhältnisse, der realen Diskriminierung und Ausbeutung von Frauen. Hier gibt es die besondere Aufgabe, über den Tellerrand zu sehen, die eigenen Kampffelder zu den Problemen in anderen Kontexten in Beziehung zu setzen, sich transnational zu vernetzen, indem gemeinsame Kategorien und Strategien erarbeitet werden. Gleichzeitig stehen wir in der Verantwortung, gegen Verschlechterung der Verhältnisse für Frauen hier, wie zum Beispiel die neuen Arbeitsmarktgesetze, vorzugehen.

Im Blick muss bleiben, dass es um das gesamte menschenverachtende kapitalistische System und seine Grundlagen geht, bei denen das Geschlechterverhältnis neben anderen eine konstitutive Rolle spielt. Dabei gilt es – und könnte es die besondere Aufgabe der feministischen Theologie sein –, die Hoffnung auf Alternativen jenseits des Bestehenden zu stärken und auch ein Geschichtsbewusstsein zu vermitteln.

„Gemeinsam sind wir stark!“ oder „Selbst ist die Frau!“?

Feministische Bewegungen müssen angesichts der realen politischen Machtverhältnisse Bündnisse eingehen mit z.B. MigrantInnen-Bewegungen, Erwerbsloseninitiativen, globalisierungskritischen und internationalistischen Bewegungen, und sich als Teil des globalen Widerstands gegen ein globales neoliberales Krisenmanagement verstehen.

Es muss darum gehen, den Begriff weiblicher Autonomie und Selbstbestimmung zu hinterfragen und neue, unangepasste Formen politischer Intervention zu entwerfen, die den Widerstand gegen neoliberale Kooptation und Entpolitisierung des Feminismus deutlich macht. Es gilt, uns Begriffe wie Solidarität oder Gerechtigkeit wieder anzueignen und Kollektive zu bilden, in denen die utopische Hoffnung Raum hat und ‚Autonomie‘ nur in Zusammenhang mit gegenseitigem und globalem Verwiesensein als Grundbedingung unserer Existenz zu denken ist.

#### Literatur

Trumann, Andrea: Feministische Theorie. Weibliche Subjektbildung im Spätkapitalismus, Stuttgart 2002

Vrenegor, Nicole: Vergesst Annika. Zehn Jahre nach dem Aufbruch der riot grrrls ist die Bewegung nicht tot, in: analyse & kritik Nr. 466 vom 18.10.2002

Sabisch, Katja: Spielarten des Postfeminismus: Die ‘riot grrrl’-Bewegung, Quelle: <http://sites.knup.de/ladyshake/spielartenpostfeminismusrriot.pdf>, Stand: 23.11. 2005



## Teil II

### Feministisch-theologische Kontexte

## Feministisch-theologische Kontexte

Die fortschreitenden Prozesse neoliberaler Globalisierung und die damit verbundenen weltweiten Umgestaltungs- und Ausschlussprozesse haben komplexe Auswirkungen auf das Leben von Frauen. Eine kritische feministisch-theologische Reflexion, die in den alltäglichen Erfahrungen von Frauen wurzelt, stellt daher auch feministische Theologinnen aus dem globalen Norden und Süden vor neue Herausforderungen. Die Frage danach, wie Frauen in verschiedenen Kontexten diese Globalisierungsprozesse (er)leben, ist unausweichlich.

Die mit diesen Entwicklungen einhergehende Armut und Arbeitslosigkeit und ungleiche Verteilungsmechanismen haben neue Machtverhältnisse und ein gesellschaftliches Gefälle hervorgebracht, das sich nicht mehr durch die einfachen Koordinaten von ‚Nord und Süd‘ und kolonialistische Theorien bestimmen lässt. Denn wie im sogenannten ‚Norden‘ die Armut beständig ansteigt, Menschen unter immer prekärer werdenden Lebens- und Arbeitsbedingungen leben, so sind im sogenannten ‚Süden‘ Reichtums- und Wohlstandsinseln entstanden. Trotz aller Unterschiedlichkeit von Wohlstandsverhältnissen im internationalen Maßstab sind in den verschiedensten Regionen der Welt ähnliche Erfahrungen von Globalisierungsfolgen zu beobachten.

Die Machtverhältnisse müssen vor diesem Hintergrund einer neuen Analyse unterzogen werden. Dabei spielt auch die Frage, inwieweit neoliberale Politik das Verhältnis von Geschlecht und Macht verändert hat, eine wichtige Rolle.

Neoliberalismus produziert zwischen Frauen einerseits neue Spaltungen, wie es vor allem am Phänomen der Migration deutlich wird. Das Thema Migration bildete daher einen Schwerpunkt auf dem Kongress und nimmt auch in diesem Teil des Buches, in dem wir uns mit verschiedenen Frauenkontexten und deren feministisch-

theologischen Antwortversuchen beschäftigen, eine zentrale Rolle ein.

Die globalen Prozesse und die damit einhergehenden neuen Macht- und Ungleichverhältnisse fordern auch feministische Theologinnen zur Standortbestimmung heraus.

Geht es um Maßnahmen, die das Leben von Frauen sinnvoll zum Besseren verändern, ihnen mehr Freiheit und mehr Rechte ermöglichen sollen, so ist eine feministische Theologie im Sinne einer kritischen Befreiungstheologie gefragt, die eine veränderte Reflexion und Praxis zum Ziel hat. Einer kritischen, befreienden feministischen Theologie geht es nicht nur um das Aufbrechen des zweigeschlechtlichen Systems und die damit verbundenen Ungleichheiten zwischen Männern und Frauen, sondern auch um die Anklage sämtlicher Formen von Unterdrückung, Diskriminierung und Ausbeutung.<sup>1</sup> In ihrer sozio-politischen Analyse berücksichtigt feministische Theologie deshalb die Komplexität der Herrschaftsverhältnisse und den Unterdrückungszusammenhang Klasse, Ethnie und Geschlecht, denn sexuelle Differenz ist eng verwoben mit anderen sozialen, religiösen oder ethnischen Differenzen, auch zwischen Frauen.

In Anlehnung an befreiungstheologische Traditionen sind demnach die Orte einer kritischen feministischen Theologie die gesellschaftlichen Ränder, dort wo sich Gruppen und Bewegungen im Kampf und Widerstand gegen Ausgrenzung und Benachteiligung organisieren.

Wie Elisabeth Schüssler Fiorenza es bereits 1987 formulierte, sind „Die wirtschaftliche Ausbeutung der Frau und das weltweit verbreitete Phänomen ihrer Armut (...) somit ein hauptsächliches Thema der feministischen Theologie.“<sup>2</sup> Feministische Theologie muss in den realen Ausbeutungserfahrungen von Frauen ihren Ausgangspunkt nehmen.

---

<sup>1</sup> Vgl. Flatters, Jutta, Eickmeier, Andrea, *Globale Visionen – konkrete Schritte*, in: Vermessen! Globale Visionen – konkrete Schritte. Wegmarken durch den feministischen Alltag. Arbeitsbuch zu Elisabeth Schüssler Fiorenzas kritischer Befreiungstheologie, Münster 2003, S. 7.

<sup>2</sup> Schüssler Fiorenza, Elisabeth, Der endlose Tag, in: *Concilium*, 23. Jg., Heft 6, Dezember 1987, S. 435.

Ausbeutungs- und Unterdrückungserfahrungen von Frauen sind kontextuell verschieden und haben viele Gesichter, wie es auch in den vorliegenden Beiträgen deutlich wird.

Es kann sich dabei um Erfahrungen von Gewalt handeln, die physischer männlicher oder auch struktureller Art sind, indem Frauen von rechtlichen Grundlagen ausgeschlossen sind oder kaum Zugangsmöglichkeiten haben, ihren Rechtsanspruch gültig zu machen. Von einer solchen Situation berichtet uns Romi Marcia Bencke aus Brasilien.

Aber auch die Situation von Arbeitsmigrantinnen, deren Zahl weltweit im Ansteigen begriffen ist, spiegeln die Erfahrung von Verarmung, Ausbeutung und Gewalt wider, wie es Gemma Tulud Cruz in ihrem Artikel zur Situation philippinischer Hausmädchen darstellt. Und auch ein Blick in den bundesdeutschen Kontext zeigt, wie sehr vor allem die Lebenssituation von Migrantinnen von Prekarität und dem alltäglichen Überlebenskampf geprägt ist.

Kritische feministische Theologie muss sich im jeweiligen Kontext der gesellschaftlichen Verhältnisse positionieren, d.h. ihren Standort bestimmen, wenn sie von den realen Unterdrückungs- und Ausbeutungserfahrungen von Frauen in verschiedenen Lebenszusammenhängen ausgeht. Sie unterzieht diese Situationen einer feministisch-theologischen Reflexion und Analyse mit dem Ziel, befreiende Veränderungen einzuleiten.

In diesem gemeinsamen Kampf um globale Gerechtigkeit sind gemeinsame Visionen und Utopien notwendig.

Wie viele andere Befreiungsbewegungen ist feministische Theologie inspiriert von dem Traum einer von Herrschaft und Unterdrückung befreiten Welt. Zentral ist dabei die Hoffnung, dass eine andere (göttliche) Wirklichkeit in der Geschichte anbrechen wird. Es geht deshalb darum, Ungerechtigkeiten und Ausgrenzungsprozesse, von denen besonders Frauen betroffen sind, anzuklagen und zu bekämpfen und sich in diesem Kampf mit anderen Bewegungen, die dieselbe Vision einer gerechten Welt teilen, zu verbünden. Feministische Befreiungstheologie bleibt nicht auf der Ebene der Gesellschaftsanalyse stehen, sondern sie zeigt konkrete Alternativen und Handlungsmöglichkeiten auf.



In ihrem Kampf um Befreiung bezieht sie sich auf jüdisch-christliche Traditionen und eignet sich diese neu an. Durch diesen neuen Lese- und Interpretationsprozess kann die christlich-jüdische Tradition Frauen in ihrem Kampf um Überleben und Veränderung ‚ermächtigen‘, stark machen sowie biblische Texte zu einer Quelle spiritueller Visionen und Kraft werden lassen.

Inwieweit sich Glaube und politisches Handeln von Frauen beeinflussen und der Glaube Motivationsfaktor im politischen Kampf von Frauen ist, zeigt uns das philippinische Beispiel im Artikel ‚Spiritualität und Glauben im politischen Handeln von Frauen auf den Philippinen‘ von Sophia Lizares Bodegon. Der Glaube ist dabei jedoch nicht nur Quelle der Motivation und Orientierung im politischen Engagement von Frauen, sondern stiftet zugleich auch neue Bande zwischen Frauen: „Im Glauben begründeter Widerstand von Frauen gegen Globalisierung entspringt einer Gemeinsamkeit von Erfahrungen, die zu komplexerer Vernetzung und gegenseitiger Bestärkung zwischen Individuen drängen.“

Feministische Theologie, die eingreifend und verändernd wirken möchte, muss deshalb von unten, aus den konkret gelebten Erfahrungen von Frauen kommen und versuchen die verschiedenen Frauen mit ihren jeweils anderen Realitäten miteinander ins Gespräch zu bringen. Nur indem sie die gesellschaftlichen Verhältnisse mit ihren Differenzen und Gemeinsamkeiten im Blick hat und miteinander zu vermitteln sucht, können konkrete Visionen und Utopien formuliert und artikuliert werden. Denn ohne Visionen im Sinne einer gemeinsam gestalteten möglichen Zukunft kann keine gemeinsame Sprache gefunden werden und nichts Neues entstehen. Um eine zukunftsweisende Perspektive, eine Hoffnung zu formulieren, ist die Interpretation der Geschichte und damit der gegenwärtigen Verhältnisse unerlässlich.

Die Analyse der verschiedenen Kontexte und der Erfahrungen sowie der von Frauen geführten Kämpfe und die Frage nach der Vermittelbarkeit untereinander verweisen auf die Notwendigkeit der Interdisziplinarität feministischer Befreiungstheologie. Eine solche sucht die Begegnung und Auseinandersetzung mit Frauen anderer wissenschaftlichen Disziplinen und gleichermaßen mit Frauen, die in Sozialen Bewegungen organisiert sind.

Dieses Anliegen, Frauen aus verschiedenen Kulturen und Arbeitsbereichen miteinander ins Gespräch zu bringen und einen ‚Dialog auf gleicher Augenhöhe‘ zu führen, erweist sich in der Umsetzung oftmals als nicht so einfach. Das mag zum einen an den unterschiedlichen kulturellen, sozialen und materiellen Voraussetzungen, die Frauen mitbringen, liegen, aber ebenso an den immer noch bestehenden Herrschaftsverhältnissen, die die Beziehungen von Frauen auch untereinander strukturieren und beeinträchtigen.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, wer an einem solchen Dialog teilnimmt und wer außen vor bleibt bzw. nicht berücksichtigt wird. Wie wirken bei einer solchen Selektion die Mechanismen neoliberaler Globalisierung? Denn diese schafft nicht nur Ausschlussmechanismen innerhalb von Gesellschaften, sondern ganze Regionen, ja mitunter sogar Erdteile werden abgekoppelt. So sind zum Beispiel afrikanische Länder von (welt)wirtschaftlichen Strukturen und Interaktionen weitestgehend ausgeschlossen, sodass in vielen Diskurs- und Diskussionszusammenhängen ihre Verhältnisse ausgeblendet werden.

So müssen wir uns selbstkritisch die Frage stellen, ob die Abwesenheit einer afrikanischen Perspektive auf dem Seminar ‚Globalisierung und Frauen‘ in diesem Sinne eine ‚Globalisierungsfalle‘ ist, in die wir getappt sind, indem wir vor allem europäische, asiatische und nordamerikanische Verhältnisse im Blick hatten.

Fehlte zwar eine Referentin des afrikanischen Kontinents, so waren immerhin einige TeilnehmerInnen afrikanischer Herkunft anwesend, wie beispielsweise die angolische evangelische Theologin Virginia Inácio dos Santos. Dies nahmen wir zum Anlass, sie um einen Beitrag für diese Publikation zu bitten.

Auf dem Seminar ergaben sich Anfragen, zu denen die verschiedenen Beiträge Impulse und Anregungen geben:

Wie und wo positioniert sich eine feministische Befreiungstheologie angesichts der sich verändernden Weltzusammenhänge und worin liegt ihr Beitrag in der Umgestaltung bestehender Verhältnisse?

Wo befinden sich gegenwärtig die Orte einer feministischen Befreiungstheologie, wenn es ihr um die Anerkennung der Rechte und Würde von Frauen geht und ihr Ausgangspunkt die eindeutige

Parteinnahme für diejenigen Frauen ist, die von der Ausbeutung des patriarchalen Systems am meisten betroffen sind?

Inwieweit lässt sie sich von globalen Phänomenen wie weibliche Migration herausfordern?

Welche Bedeutung hat ihre Stimme in den weltweiten Kämpfen von Frauen gegen Diskriminierung und Ausbeutung?

Gibt es Möglichkeiten miteinander in einen internationalen und interkulturellen Dialog zu treten, um gemeinsame Ziele und Visionen zu entwickeln?

Diese Fragen sollen die LeserInnen der nachfolgenden Artikel einladen, an Ideen und Fragen mit- und weiterzudenken, wie Wege und Möglichkeiten grenzüberschreitender Solidarität zwischen Frauen eröffnet und die Vision weltweiter Schwesterlichkeit Wirklichkeit werden kann.



## 1. Migration



# Die Suche nach globaler wirtschaftlicher Gerechtigkeit aus einer Gender-Perspektive

## Theologische Herausforderungen und Perspektiven auf Frauenmigration im Kontext der Globalisierung

*Gemma Tulud Cruz*

### *Einführung*

Migration ist ein Phänomen, das so alt ist wie die Menschheit. Heute aber definieren die Dichte, die Schnelligkeit, die vielen Richtungen und folglich die Komplexität der Mobilität die menschliche Geographie radikal neu und geben uns neue Einblicke ins Menschsein. Im Internationalen Migrationsbericht der Vereinten Nationen von 2002 heißt es beispielsweise, dass es rund 175 Millionen MigrantInnen gibt, von denen sich 105 Millionen oder 60% in entwickelten Ländern befinden. Tatsächlich ist der Umfang der Migration in den letzten Jahrzehnten derart groß, dass man davon ausgeht, sie sei für zwei Drittel des Bevölkerungswachstums in den Industrieländern verantwortlich.<sup>1</sup>

Die Migration, wie wir sie heute erleben, hat viel mit der Globalisierung zu tun, weil sie stark von der Wirtschaft diktiert und kontrolliert wird.<sup>2</sup> Die wirtschaftliche Polarisierung, die die Globalisierung

---

<sup>1</sup> Vgl. 'Global Trends', in: *Migration News* Vol. 10, No. 2 (April 2003).

<sup>2</sup> Vgl. Parnell, Mike: *Population Movements and the Third World* (London: 1993), S. 29-30.

geschaffen hat, hat nicht nur eine mobilere transnationale Elite<sup>3</sup> erzeugt, sondern auch eine abhängigere Unterklasse. Aufgrund der Verschärfung von Armut, Arbeitslosigkeit und Unterbeschäftigung verlassen jeden Tag Tausende von Menschen auf der ganzen Welt ihr Heim und ihr Land auf der Suche nach Arbeit oder besseren Arbeitschancen. Die dauerhaften Einwanderer und Flüchtlinge, die ebenfalls Arbeit suchen, nicht mitgezählt, belaufen sich weltweite Schätzungen von ArbeitsmigrantInnen durch die Internationale Arbeitsorganisation auf bis zu 120 Millionen im Jahr 1995.<sup>4</sup> Und dies beinhaltet noch nicht all jene, die ihr Heil in unregulierter Migration oder Migration ohne Papiere suchen, oder ihr zum Opfer fallen.<sup>5</sup>

Weil die stets wachsenden Millionen armer Menschen aus den Drittweltländern eine riesige Arbeitsreserve darstellen, sind ArbeitsmigrantInnen, vor allem Frauen, die ‚heiße Ware‘ von heute, die zu ‚billigen Preisen‘ als Teil des ‚Ressourcenkreislaufs‘ oder des Kapitals in der Welt ‚erworben‘ werden kann. Betrachten wir den Fall der Migration weiblicher Hausangestellten. Es gibt einen globalen, strukturellen Handel mit Dienstmädchen. Dieser Dienstmädchenhandel

---

<sup>3</sup> Sie hat sogar eine distinkte Form von MigrantInnen geschaffen, nämlich die „ausgebildeten Durchreisenden“ – Manager großer Firmen, Berater und Techniker, die von einer internationalen Niederlassung eines transnationalen Unternehmens zur nächsten wechseln oder versetzt werden, und die „transnationalen MigrantInnen“ – die Elite der reichen Unternehmer, die Staatsangehörigkeiten „kaufen“ können und hin und her unterwegs sind oder „ihre Zeit zwischen Melbourne als dem Ort der Schule ihrer Kinder, Hongkong als dem Familienwohnsitz und Vancouver als Firmensitz aufteilen“. Papastergiadis, Nikos: *The Turbulence of Migration* (Cambridge: 2000), S. 40,44.

<sup>4</sup> Vgl. Taran, Patrick; Geronimi, Edurado: *Globalization, Labor and Migration: Protection is Paramount* (Geneva: International Labor Organization), S. 6.

<sup>5</sup> Erwähnenswert ist an dieser Stelle, wie Frauen durch Menschenhandel, der MigrantInnen in Sklaverei hält oder zur Prostitution zwingt, leichte Opfer dieser (irregulären) Migration) werden. Laut UNIFEM (United Nations Development Fund for Women) könnte sich die Zahl der Frauen und Kinder, die allein in Südostasien dem Menschenhandel zum Opfer gefallen sind, auf 225.000 von insgesamt 700.000 pro Jahr weltweit belaufen. Auch in Zentralasien ist der Menschenhandel auf dem Vormarsch, insbesondere aus Usbekistan. Bis zu 10.000 Personen, vor allem junge Frauen, werden von internationalen Verbrechenssyndikaten ins Sexgeschäft gezwungen. Diese viele Milliarden schwere Industrie steckt auch hinter dem Handel mit Philippininnen und Russinnen in US-Militärbasen in Korea; hinter der illegalen Wanderung von 400 Frauen aus Bangladesh nach Pakistan jeden Monat; und hinter der irregulären Einreise von 300 Thai-Frauen jedes Jahr nach Australien.



macht Millionen von Frauen durch ihre Vermittler und Arbeitgeber, durch die Herkunfts- und Aufnahmeländer, durch ihre eigenen nächsten Verwandten, und nicht zuletzt durch andere Frauen, zu Opfern. Um ihm ein konkreteres Gesicht zu geben, erlauben Sie mir, mit Ihnen den Fall der philippinischen Hausangestellten in Hongkong zu teilen:

*Philippininnen als Hausangestellte in Hongkong*  
*Eine Kontextualisierung*

Die philippinische Migration nach Hongkong begann in den 1970er Jahren, als Hongkong einen Wirtschaftsboom erlebte und die philippinische Wirtschaft ihren Tiefpunkt erreichte. Weil Hausfrauen in Hongkong mehr Möglichkeiten hatten, arbeiten zu gehen – oder zur Arbeit gezwungen waren, um die wachsenden wirtschaftlichen Zwänge zu erfüllen –, und lokale Hausangestellte teuer waren, wuchs die Nachfrage nach billigen oder eingewanderten Hausangestellten. Dieser Nachfrage entsprachen die Philippininnen. Die fortschreitende Industrialisierung Hongkongs zog einheimische Arbeiter, darunter Frauen, in Jobs, die besser bezahlt waren als der wachsende Dienstleistungssektor. Dies verstärkte die Nachfrage nach den englisch sprechenden Philippininnen, die nun in Scharen kamen, was Hongkong heute zur Gaststadt für mehr oder weniger 150.000 philippinische Haushaltshilfen, ‘domestic helpers’ oder ‘DHs’, wie sie im Volksmund genannt werden, macht. Während sie die Mehrzahl von Hongkongs ausländischen Haushaltshilfen und die größte ethnische Gruppe unter den MigrantInnen ausmachen, ist das Leben für die philippinischen DHs eine Saga, die aus dem beengenden Muster der Gender-Migration geboren wird, von Gender-Übergängen intensiviert und mit der Erfahrung von Gender-Gewalt und ungerechten Arbeitsbedingungen besiegelt wird.

### *Gender-Migration*

Die Migration philippinischer DHs nach Hongkong ist in vielerlei Hinsicht geschlechtsspezifisch.<sup>6</sup> An aller erster Stelle ist der globale Arbeitsmarkt ein geschlechtsspezifischer Markt, da Frauen, insbesondere arme und ärmere farbige Frauen, nach wie vor in Jobs abgeschoben werden, die mit dem Dienstleistungssektor oder der Versorgungsarbeit assoziiert sind. Zweitens ist die Entscheidung der philippinischen DHs, auszuwandern, die häufig eine Familienstrategie für soziale Verbesserung darstellt, ebenfalls geschlechtsspezifisch. Das liegt daran, dass die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung, die ihre Wurzeln in Gender-Stereotypen hat, eine Hauptrolle dabei spielt, die Frauen als diejenigen auszusuchen, denen es zufällt, wegzugehen und im Ausland zu arbeiten. Philippinische Familien denken, dass es nur ‚natürlich‘ ist, dass sich die Tochter, Schwester oder Ehefrau um den Job bewirbt, denn Hausarbeit ist Frauenarbeit. Im Falle unverheirateter Frauen nutzen die Familien häufig die aufgedrückte und unter den Frauen verbreitete ‚Sprache der Fürsorglichkeit‘, die Fürsorge sehr weit, z.B. emotional, körperlich usw. fasst, um die Frauen dazu zu bewegen, der Migration und Arbeit als DH zuzustimmen. Besonders Eltern zapfen das stark verinnerlichte Verantwortungsgefühl der Frauen an, wenn sie sie für die Migration auswählen. Hope Antone, eine philippinische feministische Theologin in Hongkong, bestätigt dies, wenn sie sagt:

„...Frauen wurden früh im Leben dazu sozialisiert, vielfache Verantwortlichkeiten im Haus zu übernehmen – für ihre Geschwister, ihre Eltern, die Alten, und manchmal sogar für andere in der Gemeinde. Diese Ideologie der Häuslichkeit haben sie so verinnerlicht, dass viele Asiatinnen spüren, dass es ihr Schicksal oder ihre Bestimmung ist, sich zu opfern, damit diejenigen, die von ihnen abhängen, ein besseres Leben haben mögen. Daher wird die Migration nicht nur aus bloßen ökonomischen Gründen zu

---

<sup>6</sup> Salazar Parrenas, Rachel: *Servants of Globalization: Women, Migration and Domestic Work* (Stanford, CA: 2001) liefert dazu eine inhaltsreiche Diskussion und Fallbeispiele, basierend auf ihrer Studie zu philippinischen Hausangestellten in Rom und Los Angeles.

einer Option, sondern auch aufgrund des ideologisch-kulturellen Faktors der Gender-Sozialisation zur Ideologie der Häuslichkeit und der vielfachen Verantwortlichkeiten.<sup>77</sup>

### *Gender-Übergänge*

Die philippinischen DHs durchlaufen auch geschlechtsspezifische Übergänge, wenn sie in Hongkong arbeiten und leben. Für verheiratete DHs ist die Schuld, eine ‚abwesende Mutter‘ zu sein, eine Quelle großer Bedrückung. Wurzel ihrer Schuld ist das, was sie als Verstoß gegen den richtigen Platz und die richtige Rolle einer ‚guten‘ christlichen Frau – nämlich zu Hause, bei ihrem Mann und ihren Kindern – sehen. Diese persönliche und sogar gesellschaftliche Wahrnehmung ihres Aufenthalts in Hongkong als eines Verrats an ihrer primären Pflicht und Verantwortung wird schließlich zu so etwas wie einem Mühlstein um ihren Hals. Diese Wahrnehmung ist so stark, dass manche von ihnen sich noch nicht einmal von ihren Kindern verabschieden und auch nicht sofort sagen, wohin sie in Wahrheit gehen.

Um ihre Schuld zu erleichtern, finden diese DHs eine *tagasalo* (eine Stellvertreterin), indem sie ihre direkte Fürsorgeverantwortung auf eine andere Frau übertragen, z.B. ihre Mutter, eine Schwester, eine Cousine, oder ihre älteste Tochter, oder die Dienste einer ärmeren Philippinin bezahlen, damit sie ihre eigene Hausangestellte wird. Trotzdem versuchen sie noch, ihre Abwesenheit durch transnationale Mutterschaft wettzumachen. Diese emigrierten Mütter sind oft als ‚Handy-Mütter‘ bekannt, da sie versuchen, ihre Verantwortlichkeiten als Mutter über das Handy zu erfüllen. Manche helfen sogar über das Handy ihren Kindern bei den Hausaufgaben.

---

<sup>77</sup> Antone, Hope S.: ‘Asian Women and the Globalization of Labor’, in: *The Journal of Theologies and Cultures in Asia*, Vol. 2 (2003), S. 102. Siehe auch Boonprasat Lewis, Nantawan: ‘Uneven Development, Capitalism, and Patriarchy’, in: *The Power of Naming: A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology* ed. Elisabeth Schüssler-Fiorenza (New York: Orbis Books, 1996): S. 92f.

*Gender-Gewalt*

Gender-Gewalt plagt die philippinischen DHs ebenfalls. **Wirtschaftlich** sind sie und die anderen ausländischen DHs schon etliche Male viktimisiert worden, um Hongkongs wirtschaftlichen Kummer zu beenden oder zu erleichtern. Die Lohnkürzungen<sup>8</sup>, die nur auf Hausangestellte abzielten – eine Beschäftigung, von der die Hongkonger Regierung weiß, dass sie von Frauen dominiert ist – hatten zum Ziel, der Verlangsamung von Hongkongs Wirtschaft entgegenzuwirken. Die DHs werden bereits auf den Philippinen systematisch arm gemacht. Da Hausangestellte in Hongkong sowieso die am geringsten bezahlten ArbeiterInnen sind, bedeutet, sie für weitere Lohnkürzungen auszusuchen, ‚die Armen noch ärmer zu machen‘.

Die Hongkonger Regierung verstärkte diese institutionalisierte geschlechtsspezifische Gewalt noch weiter mit dem Vorschlag, den Mutterschutz für ausländische Haushaltshilfen aufzuheben. Zurechtgemacht wurde der Vorschlag als eine Maßnahme, die den Arbeitgebern ‚Flexibilität‘ geben soll, das Arbeitsverhältnis mit der DH auf der Grundlage ‚gegenseitigen Einvernehmens‘ zu beenden. Laut eines Briefes der Koordinationsstelle für Asiatische MigrantInnen (Asian Migrant Coordinating Body, AMCB), eines Dachverbands der ausländischen DHs in Hongkong, ist der Vorschlag nicht nur ‚diskriminierend, da er nur auf jene anzuwenden ist, die unter die Kategorie der ausländischen Haushaltshilfen fallen.‘ Er ist auch ‚rassistisch, da er versucht, Arbeiterinnen bestimmter Nationalitäten von einem Recht auszuschließen, das einheimischen Arbeiterinnen und denen anderer Nationalitäten offen steht‘, und ‚sexistisch, da er auf die Unterdrückung von Frauen abzielt‘, indem er davon ausgeht, dass

---

<sup>8</sup> Nachdem es der Hongkonger Regierung 1998 nicht gelungen war, die angestrebte Lohnkürzung von 20% (die Arbeitgeber wollten 35%) durchzusetzen, reduzierte sie während der Wirtschaftskrise von 1999 ihren Mindestlohn um 5%. Aufgrund eines wachsenden Haushaltsdefizits setzte die Hongkonger Regierung eine weitere (und höhere) Gehaltskürzung für Verträge nach dem 1. April 2003 durch, was den monatlichen Mindestlohn von bereits niedrigen HK\$ 3.670 auf HK\$ 3.270 reduzierte. Siehe ‚RP maids‘ dilemma in HK: Take pay cut or be jobless‘, [http://archive.inq7.net/archive/2001-p/nat/2001/dec/24/nat\\_7-1-p.htm](http://archive.inq7.net/archive/2001-p/nat/2001/dec/24/nat_7-1-p.htm), Zugang am 31. Oktober 2003; Tien, James: ‚Hong Kong is suffering: Even the foreign maids must be willing to sacrifice‘, in: *SCMP* (22. November, 2002); und Roderick, Daffyd: ‚Making the Poor Even Poorer‘, in: *TIME Asia* (25. August, 2003).

„Schwangerschaft und Mutterschaft ein ‚Hindernis‘ für effektivere und produktivere Arbeit darstellen.“ Weiterhin bringt der Vorschlag, so AMCB, „uns zurück ins Zeitalter der Sklaverei, in der das Recht, Kinder zu haben, als eine Bedrohung der Produktivität angesehen wurde“<sup>9</sup> – eine Verletzung der Reproduktionsrechte der DHs, die für Arbeiterinnen auf der ganzen Welt hart erkämpfte Rechte darstellen.

**Körperlich** erfährt eine DH Gender-Gewalt in den Händen ihrer Vermittler und Arbeitgeber, und zwar in erster Linie durch Körperkontrolle und Disziplin. Kleiderordnungen werden durch die Dienstmädchenuniform auferlegt. Diejenigen, die die DH keine Uniform tragen lassen, verlangen von ihr, Jeans und T-Shirt oder andere ‚harmlose‘ Kleidungsstücke zu tragen. Gleichzeitig ‚verwandeln‘ die Vermittler, nach den Wünschen der zukünftigen Arbeitgeber, den Körper und das Erscheinungsbild der DH, indem sie ihr das Körpergewicht, die Haarlänge, die Erscheinung des Gesichts (kein Make-up), die Form ihrer Schuhe usw. vorschreiben. Dann wird der Körper der DH, neben dem Röntgengerät und der Waage, im Rahmen des Bewerbungsverfahrens zahlreichen Tests unterworfen. Diese umfassen Tests auf Hepatitis, Syphilis und Herpes und sogar einen Schwangerschaftstest. Wenn die DH die ‚Körper-Qualitätskontrolle‘ besteht, wird sie zweimal fotografiert: eine Nahaufnahme des Gesichts und ein ‚Ganzkörper‘-Foto.

Arbeitgeber, insbesondere Arbeitgeberinnen, möchten keine hübschen Hausangestellten. Wenn sie etwas hat, was die Mehrheit der Gesellschaft als körperliche Unvollkommenheiten betrachtet, wie Akne, Narben, Muttermale, und einen ein wenig (aber nicht zu sehr) dunklen Teint, wird es umso wahrscheinlicher, dass sie angestellt wird. Die Hautfarbe ist ein Faktor, der den chinesischen ArbeitgeberInnen wichtig ist. Viele von ihnen vermeiden Frauen mit dunklerer Hautfarbe, weil eine dunkelhäutige Frau angeblich den Kindern Angst macht. Sie wählen außerdem solche, die eher chinesisch aussehen. Als Folge davon gibt es eine Zahl von Arbeitsverhältnissen,

---

<sup>9</sup> Siehe den Bericht ‚Maternity benefits for maids opposed‘, in: *Philippine Daily Inquirer* (4. Juli 1997), S. 3. Nicole Constable zitiert in *Maid to Order in Hong Kong: Stories of Filipina Workers* (Ithaca: 1997), S. 72, eine ähnliche Verletzung der Reproduktionsrechte, als an einer DH (ohne ihr Wissen) eine Abreibung vorgenommen wurde, als ihr Arbeitgeber sie für eine körperliche Untersuchung und einen Schwangerschaftstest zum Arzt brachte.

die die DHs ‚von Flughafen zu Flughafen‘ nennen. Das sind jene, die in dem Moment bereits beendet waren, als die Arbeitgeberin sie am Flughafen sah und bemerkte, ‚wie schön‘ oder ‚wie dunkel‘ sie waren.

**Sexuelle** Gewalt erfahren DHs in erster Linie durch sexuelle Annäherungen, wie Küsse, Berührungen etc. Andere beschwerten sich darüber, von ihren Arbeitgebern beim Baden oder Umziehen beobachtet zu werden, im Badezimmer oder Schlafzimmer auf Video aufgenommen zu werden, und im Schlaf berührt zu werden. Manche männliche Arbeitgeber machen aus ihren DHs ‚Ersatzfrauen‘, insbesondere, wenn die Ehefrau nicht in der Lage zu sein scheint, angemessene ‚sexuelle Dienste‘ zu leisten. Manche DHs werden sogar praktisch zu Sexsklavinnen gemacht.

### *Ungerechte Arbeitsbedingungen*

Ungerechte Arbeitsbedingungen verursachen jedoch einige der verbreitetsten, aber auch unterdrückendsten Erfahrungen philippinischer DHs. So bieten viele ArbeitgeberInnen schlechte Unterkünfte. Die DHs müssen in der Küche oder im Wohnzimmer auf dem Fußboden, in der Nähe des Badezimmers oder unter dem Tisch schlafen, wo sie keine Privatsphäre haben.<sup>10</sup>

Die Körper der DHs leiden ebenfalls, da sie zu Arbeitstieren gemacht werden. Eine Studie des Asian Migrant Center aus dem Jahr 2001 zeigt auf, dass möglicherweise mehr als 5.000 der damaligen philippinischen DHs praktisch unter Sklaverei leiden (0-1 Tag im Monat frei).<sup>11</sup> Neben ihrem ‚offiziellen‘ Job als DH müssen manche außerhalb der Wohnung ihrer ArbeitgeberInnen arbeiten, entweder

---

<sup>10</sup> Es haben sich auch DHs beklagt, dass sie in Schränken, Pappkartons, auf der Toilette und auf der Waschmaschine schlafen müssen, weil ihre Arbeitgeber ein kleines Haus haben. Siehe ‚No More Sleeping in the Bathroom‘, in: *TNT Hong Kong*, Vol. 2, No. 2 (Februar 1996), S. 28, und Lee, Julian: ‚Filipino maids‘ act of resistance‘, <[http://info.anu.edu.au/mac/Newsletters\\_an\\_Journals/ANU\\_Reporter/\\_pdf/vol\\_29\\_no\\_07](http://info.anu.edu.au/mac/Newsletters_an_Journals/ANU_Reporter/_pdf/vol_29_no_07)> Zugang am 3. November 2003.

<sup>11</sup> Vgl. Asian Migrant Center, *Baseline Reserach on Racial and Gender Discrimination Towards Filipino, Indonesian and Thai Domestic Helpers in Hong Kong*, (Hongkong: 2001), S. 29.

als unbezahlte DHs bei deren Eltern, Verwandten oder Freunden, oder als Sekretärinnen, Krankenschwestern, Kellnerinnen, Tellerwäscherinnen, Medizintechnikerinnen, Köchinnen, Verkäuferinnen, Kuriere, Hausiererinnen, Fabrikarbeiterinnen und Forscherinnen.

Die Vermittler tragen zu dieser Verdinglichung der DHs auch bei, in dem sie für ihre ‚Produkte‘ eine dreimonatige Garantie geben. Sie ‚verpacken‘ ihre ‚Produkte‘, indem sie ihre ‚Produkte‘ sogar im Cyberspace als weit überlegen, besser ausgebildet und ‚gehorsamer‘ anpreisen. Manche Vermittlungsagenturen bieten sogar bis zu dreimal kostenlosen ‚Ersatz‘ an, falls der/die ArbeitgeberIn nicht mit dem ‚Produkt‘ zufrieden ist. Eine Agentur hat sogar einmal ein ‚Sonderangebot‘ mit einem ‚15 %igen Rabatt‘ auf dem Preisschild durchgeführt, zur Feier ihres 15jährigen Bestehens.<sup>12</sup> Die DHs werden dann wie zu Waren in einem Laden, wo man die ultimative Freiheit hat, zu wählen, welche man kaufen möchte, und die ‚Ware‘ kostenlos zurückgeben kann, wenn sie ‚beschädigt‘ ist.

Geraldine Pratt erzählt in ihrem Artikel *Inscribing Domestic Work on Filipina Bodies* eine andere Form der Verdinglichung, bei der „der Körper einer Hausangestellten und ihre Funktion als Dienerin noch weiter verdinglicht wird, indem zwischen ihr und der Dekoration des Haushalts eine Äquivalenz hergestellt wird“. Die Arbeitgeberin ließ Cora, das philippinische Dienstmädchen, eine Uniform tragen, die zu ihrem Porzellan (der Arbeitgeberin) passte. Cora wurde sogar gebeten, ihre schwarze Uniform zu tragen, wenn das schwarze Porzellan in Gebrauch war.<sup>13</sup>

Diese Erfahrungen philippinischer DHs in Hongkong, die aus ihrer Migration als Frauen im Kontext der Globalisierung entspringen, werfen einige kritische Fragen auf: Wie geht man mit erzwungener, ethno- und geschlechtsspezifischer Migration, die mit ungerechten Situationen beladen ist, um? Was bedeuten diese für dich und mich, und für die Menschheit als ganzer? Wie spricht man über ein Zeitalter von angeblich globalem Wohlstand und Überfluss, wenn globale Armut, insbesondere globale Feminisierung der Armut, die **wirkliche**

---

<sup>12</sup> Vgl. Constable, Nicole: *Mail to Order in Hong Kong*, S. 61.

<sup>13</sup> Vgl. Pratt, Geraldine: ‘Inscribing Domestic Work on Filipina Bodies’, in *Places through the Body*. Hrsg. Nast, Heidi J. und Pile, Steve (London: 1998), S. 289.

Wirklichkeit sind? Und vor allem, wie kann man über menschliche Würde und soziale Verantwortung überhaupt nur sprechen, wenn diese täglich auf dem Altar des globalen Kapitals geopfert werden? Dies sind, so glaube ich, einige der Fragen, die theologischen Reflektionen unterzogen werden müssen.

### *Theologische Herausforderungen und Perspektiven*

Wie die Erfahrung der Philippinischen DHs in Hongkong zeigt, wird Arbeitsmigration durch den globalen Kapitalismus, das Wahrzeichen der Globalisierung, intensiviert und missbraucht. Die vorherrschende Marktwirtschaft ist hegemonial, da sie jedwede Bande mit anderen Institutionen wie Religion, Familie und Politik zertrennt oder missachtet, und sogar die Macht der Nationalstaaten an sich reißt. Sie ist ausbeuterisch, da sie alles unter dem Gesichtspunkt der Kosten, des Nutzens und des Tauscherts betrachtet – auf Kosten der Menschenwürde, vor allem der der Schwachen in der Gesellschaft. Und schließlich ist sie geschlechtsspezifisch, da sie die Ungleichheit zwischen Männern und Frauen verstärkt, wobei letztere die Opfer sind.

Kurz gesagt ist die vorherrschende Marktwirtschaft ungerecht, insbesondere gegenüber Frauen.<sup>14</sup> Während die Beteiligung der Frau am Arbeitsmarkt unter der Ägide der Globalisierung tatsächlich zugenommen hat, überlagert der globale Markt ‚weibliche‘ Rollen, die über Sexualität, Reproduktion und Häuslichkeit definiert sind, einfach mit einem Marktethos der Kommodifizierung (alles wird zur Ware) und der Dominanz derjenigen, die bereits Ressourcen besitzen. Daher ergibt sich die Vorherrschaft der Länder der Ersten über die der Dritten Welt, der reichen Chinesinnen über arme Philippininnen, und der finanziell besser gestellten philippinischen DHs über ärmere Philippininnen auf den Philippinen. In der Ontologie des globalen Kapitals sind Frauen sowohl Konsumentinnen als auch Konsumierte, Eigentum und Ware.

---

<sup>14</sup> Vgl. Sowle Cahill, Lisa: 'Justice, Gender, and the Market', in: *Concilium* 2 (1997), S. 133-42.



Der schlimmste Teil trifft die Arbeitsmigrantinnen, denn die Arbeitsmigration ist nicht in die globale Wirtschaft integriert. Das ist der Grund, warum die Arbeit von MigrantInnen als billig und ausbeuterisch bekannt ist. Diese strukturelle Verleugnung der Arbeitsmigration hat ernste Folgen, insbesondere für Frauen, die doppelt ausgebeutet werden. Da ihre Arbeit durch die internationale Arbeitsteilung ausgegrenzt und durch die globale Wirtschaft entwertet wird, wird ihnen nur eine minimale Würde zugestanden, wenn überhaupt. Infolgedessen ist die Einhaltung der Menschenrechte ebenfalls minimal und sogar null. So ist zum Beispiel die Hausarbeit ‚unsichtbar‘, da sie innerhalb der Grenzen der ‚Privatsphäre‘ einer bestimmten Familie oder eins bestimmten Haushalts geleistet wird. Sie geht auch normalerweise nicht in die üblichen Arbeitsstatistiken ein und ist von der Arbeitsgesetzgebung ausgeschlossen. Wenn der Hausarbeit ein gewisses Maß an Gesetzen zugesprochen wird, wie z.B. ein Mindestlohn wie im Fall der philippinischen DHs in Hongkong, ist sie nicht nur die am schlechtesten bezahlte Arbeit. Sie ist auch das erste Opfer in Zeiten wirtschaftlicher Verlangsamung oder Umstrukturierung.

Wie gehört die christliche Theologie in all dies hinein? Wie kann sie die vorherrschende Marktwirtschaft aus einer Perspektive des Glaubens erklären? Und vor allem, wie kann sie einen Diskurs entwickeln, der das Wohlergehen **verschiedener** Frauen **vollständig** berücksichtigt?

Feministische Theologinnen glauben, dass es in dieser Frage eine Interaktion der dreifachen Ausbeutung oder Unterdrückung der Frau gibt, nämlich Gender, Rasse und Klasse. Elisabeth Schüssler-Fiorenza sagt z.B., dass es „strukturelle Verbindungen zwischen dem geschlechtsspezifischen Wirtschaftssystem des kapitalistischen Patriarchats, seinen rassistischen Fundamenten und der weltweiten Armut von Frauen“ gibt, und dass „die globale Kolonialisierung und die systematische Ausbeutung der Arbeit von Frauen in Produktion und Reproduktion als Ursache dafür gesehen werden müssen.“<sup>15</sup> In ihrem Artikel *Interaction of Racism, Sexism, and Classism in Women's Exploitation*

---

<sup>15</sup> Schüssler Fiorenza, Elisabeth: 'The Endless Day: Introduction', *Concilium* 194 (1987), S. xviii-xix.

fügt Shawn Copeland hinzu, dass dies sehr offensichtlich bzw. stark auf farbige Frauen zutrifft, insbesondere auf Hausangestellte, die als Bedingung für ihre Arbeit ihre eigene Person verkaufen müssen.<sup>16</sup>

Da die globale Wirtschaft auf ungerechten Beziehungen ruht, die ihre Wurzeln in sozio-politischen und religiös-kulturellen Beziehungen haben, muss die Gerechtigkeit die oberste theologische Kategorie sein, mit der die christliche Theologie auf diese Realität antwortet. Üblicherweise stammt der theologische Diskurs mit Blick auf wirtschaftliche Gerechtigkeit aus der klassischen lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Obwohl diese eine beachtliche theologische Basis bietet, um der Not der Frauen als Opfer wirtschaftlicher Ungerechtigkeit zu begegnen, hat dieser theologische Diskurs seine Grenzen. Zuerst ist der Überbegriff der ‚Armen‘ problematisch, da der das ‚Subjekt‘ totalisiert. Die Frauen unter die Kategorie ‚Arme‘ zusammenzufassen trägt nicht notwendigerweise der Tatsache Rechnung, dass es ein ‚weibliches Gesicht‘ der Armut<sup>17</sup> oder der globalen wirtschaftlichen Ungerechtigkeit gibt. Diese Unfähigkeit des wirtschaftspolitischen Diskurses der klassischen Befreiungstheologie, die geschlechtsspezifischen Aspekte der Wirtschaft zu integrieren, marginalisiert die Erfahrung und die Perspektive der Frauen.

Die philippinischen DHs leiden nicht nur, weil sie arm sind, sondern auch, weil sie Frauen sind. Eine Option für die Armen als eine Option für die armen Frauen<sup>18</sup> macht es also notwendig, die Dichotomie zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen umfassend zu demaskieren, insbesondere in Hinblick auf die Frage, wie diese Dichotomie Gender und sexuelle Unterschiede konstruiert, kontrolliert, diszipliniert, begrenzt, ausgrenzt und unterdrückt und so im Endeffekt patriarchale Machtstrukturen aufrecht erhält. Geschlechtsspezifische Gerechtigkeit in der globalen Wirtschaft bedeutet, diese durchgehende Dichotomie zur zerschlagen, denn sie ist der Hauptgrund, warum Frauen ein paar Krumen oder gar nichts in Sachen

---

<sup>16</sup> Vgl. Copelan, Shawn: 'Interaction of Racism, Sexism and Classism in Women's Exploitation', *Concilium* 194 (1987), S. 24.

<sup>17</sup> Elina Vuola gibt in *Limits of Liberation: Feminist Theology and the Ethics of Poverty and Reproduction* (New York: 2002) eine eloquente Kritik zu diesem Thema.

<sup>18</sup> Siehe a.a.O., S. 141-55, für eine umfassende Liste und Diskussion feministischer Theologinnen, insbesondere lateinamerikanischer feministischer Theologinnen, die sich mit diesem Thema befassen.

wirtschaftlicher Rechte und Möglichkeiten bekommen. Schüssler Fiorenza beklagt beispielsweise, dass Frauen als wirtschaftlich Abhängige gesehen werden. Sie arbeiten angeblich für Taschengeld, bis sie heiraten, und für etwas Geld extra, um das Gehalt ihrer Ehemänner zu ergänzen. Als solches wird die aktive wirtschaftliche Teilnahme der Frau nicht ermutigt. Wenn sie arbeiten, erwartet sie ein diskriminierendes Gehaltssystem. Schüssler-Fiorenza zitiert ein Beispiel für ein diskriminierendes Gehaltssystem im Neuen Testament. Die Pastoralbriefe legen beispielsweise fest, dass eine Witwe/Älteste nur die Hälfte des Gehalts oder der Ehre erhalten soll, die einem männlichen vorstehenden Ältesten zustehen. Während männliche Älteste und Vorsteher der Gemeinde unabhängig von ihrem Familienstand und Einkommen bezahlt werden sollten, sollten Witwen/Älteste nur dann finanzielle Unterstützung von der Gemeinde erhalten, wenn sie absolut ohne familiäre Unterstützung dastünden (1 Tim. 5:3-16).<sup>19</sup>

Die Suche nach globaler wirtschaftlicher Gerechtigkeit unter einer Gender-Perspektive zu betrachten bedeutet also, dass Liebe im Kontext von Gerechtigkeit aufgefasst werden muss. Wirtschaftliche Ungerechtigkeit, die Frauen angetan wird, hat ihre Wurzeln in Beziehungen, die oft im Reich des Privaten liegen. Eine Gleichsetzung von Gerechtigkeit mit Liebe wird das ‚emotionale Kapital‘ solcher Ungerechtigkeit treffen, das heißt die patriarchale und romantisierte Idee einer Liebe, die Frauen in ihrem eigenen Heim und in dem anderer Frauen versklavt hält. Es ist wichtig für die christliche Theologie, offen zu legen, wie die Privatsphäre, insbesondere die Familie, geschlechtsspezifische Ideologien und Praktiken produziert und reproduziert, da diese ein bedeutender Teil der Politik sind, die die geschlechtsspezifische Migration und Übergänge der DHs bestimmt.

Gerechte/liebende Beziehungen dürfen jedoch nicht mit komplementären Beziehungen verwechselt werden. Das ist billige Gerechtigkeit. Es ist Quasi-Gerechtigkeit, Gerechtigkeit pro forma. Es ist Ausbeutung unter dem Deckmantel der Zuneigung, genau wie den DHs ins ‚Gewissen‘ geredet wird, für ihre Familien auszuwandern, indem aus ihrer Verantwortlichkeit und ihrem Sinn für Aufopferung als ‚gute‘, ‚christliche‘ Ehefrauen/Töchter/Schwestern Kapital geschlagen wird. Komplementarität kann Geschlechtsunterschiede als

---

<sup>19</sup> Schüssler Fiorenza, Elisabeth: 'The Endless Day: Introduction', S. xx.

Unterdrückungswerkzeug benutzen. Authentische gerechte/ liebende Beziehungen sind durch Gegenseitigkeit gekennzeichnet, die Gerechtigkeit ohne bedeutungsvolle Unterschiede ist. Gegenseitige Beziehungen ermöglichen es anderen oder bemächtigen andere, ihre Fähigkeiten zu entdecken und zu entwickeln und ihre Beiträge zu leisten, während man selbst gleichzeitig die eigenen leistet. Es geht um Sensibilität und Solidarität, Affinität und Ermöglichung.

Die Suche nach globaler wirtschaftlicher Gerechtigkeit aus einer Gender-Perspektive beinhaltet auch, die üblichen Kategorien feministischer Analyse, nämlich Gender, Klasse und Rasse, auszuweiten, um auch den Fall der Migrantinnen einzuschließen, die unter besonderen Formen der Unterdrückung leiden, eben weil sie Migrantinnen sind. Dies verlangt an aller erster Stelle, die ArbeitsmigrantInnen, insbesondere die Hausangestellten, unter einer Gender-Perspektive zu betrachten. Wir müssen den MigrantInnen ein ‚weibliches Gesicht‘ geben. Wir müssen eine Analysekategorie finden, die uns helfen könnte, die wirtschaftliche Situation der Frau in der Migration<sup>20</sup> aus einer Glaubensperspektive zu betrachten.

### *Schlussfolgerung*

Die Suche nach globaler wirtschaftlicher Gerechtigkeit aus einer Gender-Perspektive macht es also notwendig, die Erfahrungen und die Perspektiven verschiedener Frauen auf zwei Gebieten zu behandeln: die produktive und die reproduktive Arbeit.<sup>21</sup> Arbeit außerhalb des Hauses bedeutet wirtschaftliche Unabhängigkeit und

---

<sup>20</sup> Ein neues Konzept in diesem Zusammenhang ist, bei dessen Entwicklung die christliche Theologie helfen kann, ist die Idee der ‚Geschenkwirtschaft‘ (*gift economy*). Dies hat sehr viel mit dem bedeutenden Beitrag der MigrantInnen zur Wirtschaft ihres Heimat- und ihres Gastlandes zu tun. So erhalten zum Beispiel die Rücküberweisungen von MigrantInnen die Wirtschaft einiger Drittweltländer wie der Philippinen über Wasser. Siehe Johnson, Scott, Contreras, Joseph: ‘The Migration Economy’, Newsweek Cover Story (19. Januar 2004), S. 36-40.

<sup>21</sup> Robb, Carol S.: ‘Principles for a Woman-Friendly Economy’, in: Journal of Feminist Studies in Religion Vol. 9, Nos. 1-2 (Spring/Fall 1993), S. 147-60, für eine gute Darstellung dieses Themas.

zu einem gewissen Grad persönliche oder politische Unabhängigkeit. Dies ruht aber immer noch sehr stark auf der unterdrückerischen Reproduktionsethik, die seit Jahrhunderten im Bereich des Privaten existiert. Wie die transnationalen DHs und Mütter zeigen, überwinden diese beschränkenden Ideologien und Praktiken Grenzen und Entfernungen. Schließlich ist die Suche nach globaler wirtschaftlicher Gerechtigkeit aus einer Gender-Perspektive nicht nur eine Frage, ob Frauen **frei** sind, zu arbeiten, sondern auch, ob Frauen **befreiende** Arbeit haben.<sup>22</sup> Genauer gesagt geht es darum, wie die globale Wirtschaft uns als Mittel nicht nur zur Befriedigung unserer Mägen, sondern auch zur Schaffung von Lebensbedingungen, die zur wahrer Befreiung führen, dienen kann. Genau wie Jesus' Geschichte nicht mit seinem Tod, sondern seiner Wiederauferstehung endete, muss die christliche Theologie darauf bestehen, dass in Gottes großer Wirtschaft der Erlösung Liebe und Leben, und nicht Leiden und Tod, die endgültige Erfahrung des Christen sind.

*Übersetzung: Julia Diemer*

Literatur:

Artikel:

'Global Trends', in: *Migration News* Vol. 10, No. 2 (April 2003)

'Maternity benefits for maids opposed', in: *Philippine Daily Inquirer* (4. Juli 1997)

'No More Sleeping in the Bathroom', in: *TNT Hong Kong*, Vol. 2, No. 2 (Februar 1996)

---

<sup>22</sup> Anne Carr, "Women, Work and Poverty", in *The Power of Naming: A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology*, 87.

Antone, Hope S.: 'Asian Women and the Globalization of Labor', in: *The Journal of Theologies and Cultures in Asia*, Vol. 2 (2003)

Boonprasat Lewis, Nantawan: 'Uneven Development, Capitalism, and Patriarchy', in: *The Power of Naming: A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology* ed. Elisabeth Schüssler-Fiorenza (New York: Orbis Books, 1996)

Carr, Anne: 'Women, Work and Poverty', in *The Power of Naming: A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology*

Copelan, Shawn: 'Interaction of Racism, Sexism and Classism in Women's Exploitation', *Concilium* 194 (1987)

Johnson, Scott, Contreras, Joseph: 'The Migration Economy', *Newsweek* Cover Story (19. Januar 2004)

Pratt, Geraldine: 'Inscribing Domestic Work on Filipina Bodies', in *Places through the Body*. Hrsg. Nast, Heidi J.; Pile, Steve (London: 1998)

Robb, Carol S.: 'Principles for a Woman-Friendly Economy', in: *Journal of Feminist Studies in Religion* Vol. 9, Nos. 1-2 (Spring/Fall 1993)

Roderick, Daffyd: 'Making the Poor Even Poorer', in: *TIME Asia* (25. August, 2003)

Schüssler Fiorenza, Elisabeth: 'The Endless Day: Introduction', *Concilium* 194 (1987)

Sowle Cahill, Lisa: 'Justice, Gender, and the Market', in: *Concilium* 2 (1997)

Tien, James: 'Hong Kong is suffering: Even the foreign maids must be willing to sacrifice', in: *SCMP* (22. November, 2002)

Monographien:

Asian Migrant Center, *Baseline Reserach on Racial and Gender Discrimination Towards Filipino, Indonesian and Thai Domestic Helpers in Hong Kong*, (Hongkong: 2001)

Constable, Nicole: *Maid to Order, in Hong Kong: Stories of Filipina Workers* (Ithaca: 1997)

Parnell, Mike: *Population Movements and the Third World* (London: 1993)

Papastergiadis, Nikos: *The Turbulence of Migration* (Cambridge: 2000)

Salazar Parrenas, Rachel: *Servants of Globalization: Women, Migration and Domestic Work* (Stanford, CA: 2001)

Taran, Patrick; Geronimi, Edurado: *Globalization, Labor and Migration: Protection is Paramount* (Geneva: International Labor Organization)

Vuola, Elina: *Limits of Liberation: Feminist Theology and the Ethics of Poverty and Reproduction* (New York: 2002)

Quellen im Internet:

'RP maids' dilemma in HK: 'Take pay cut or be jobless,' <[http://.archive.inq7.net/archive/2001-p/nat/2001/dec/24/nat\\_7-1-p.htm](http://.archive.inq7.net/archive/2001-p/nat/2001/dec/24/nat_7-1-p.htm)>  
Zugang am 31. Oktober 2003

Lee, Julian: 'Filipino maids' act of resistance', <[http://info.anu.edu.au/mac/Newsletters\\_an\\_Journals/ANU\\_Reporter/\\_pdf/vol\\_29\\_no.\\_07](http://info.anu.edu.au/mac/Newsletters_an_Journals/ANU_Reporter/_pdf/vol_29_no._07)> Zugang am 3. November 2003





International – solidarisch – sozialkritisch  
Migration als Herausforderung für feministisch-theologisches  
Engagement im ‚Norden‘

*Sandra Lassak*

Vor dem Hintergrund der bisher vorgestellten Analysen möchte ich die Frage danach aufwerfen, welchen Beitrag eine feministische Theologie bei der Gestaltung einer Globalisierung von unten, die feministisch und internationalistisch sein soll, leisten kann.

Welchen aktuellen politischen Herausforderungen hat sich eine feministische Theologie hier im sogenannten Norden zu stellen und wie hat sie sich angesichts dieser Herausforderungen zu verorten? Unter Bezugnahme auf das fokussierte Thema weiblicher Migration im Kontext gegenwärtiger Globalisierungsprozesse geht es um die Standortbestimmung einer feministischen Theologie hier im Norden im Rahmen diesen Entwicklungen: Wo sind wir als Christinnen, feministische Theologinnen aufgefordert, Widerstand gegen soziale, ethnische und sexistische Diskriminierung und Ausgrenzung zu leisten?

*Globalisierung und Geschlechterverhältnisse*

Die gegenwärtige Entwicklung der Weltwirtschaft ist durch Brüche und radikale Veränderungen der bestehenden wirtschaftlichen, politischen, rechtlichen, ökologischen und kulturellen Verflechtungen charakterisiert, bei denen sich nationale und ökonomische Räume

zunehmend entgrenzen. Weltweit und innerhalb von Staaten nehmen Arm-Reich-Gegensätze zu. Die Auswirkungen neoliberaler Globalisierung und die damit verbundenen Prozesse zeigen sich vor allem am Phänomen der internationalen Arbeitsteilung. In Bezug auf die Lohnarbeit hat in fast allen Ländern eine deutliche Tendenz zu Privatisierungen, Flexibilisierung und Informalisierung stattgefunden. Diese Deregulierung des Arbeitsmarktes hatte die Entstehung prekärer Arbeitsverhältnisse, ungesicherte Beschäftigungsverhältnisse, die nicht mehr Existenz sichernd sind, zur Folge. Die zunehmenden Migrationsbewegungen und vor allem die undokumentierte Migration besonders nach Europa sind eine Antwort auf die neoliberale Deregulierung des Arbeitsmarktes und das damit verbundene kontinuierliche Wachstum eines informellen Sektors.

Die Widersprüchlichkeiten und Ungleichzeitigkeiten, die die Globalisierung kennzeichnen, spielen sich besonders auf dem Feld der Geschlechterverhältnisse ab.

Frauen sind aufgrund ihrer gesellschaftlichen Position in den einzelnen Gesellschaften und Kulturen sowie ihrer dreifachen Vergesellschaftung<sup>1</sup> besonders von diesen Prozessen betroffen. So treten Frauen immer klarer als Verliererinnen der sogenannten Globalisierung hervor, was jedoch nicht heißt, dass alle Frauen zu den Verliererinnen und alle Männer zu den Gewinnern der Globalisierung zählen. Neoliberale Globalisierungsprozesse schreiten vor allem auf Kosten der Länder des Südens immer weiter voran. Die Reduzierung der Autonomie und der Rechte von Frauen oder die Feminisierung der Armut sind nur einige der Folgen dieser Prozesse.

Auf der anderen Seite entstehen durch diese Globalisierungsprozesse auch neue ‚Beziehungsverhältnisse‘ zwischen Frauen, sei es, dass sich Erfahrungshorizonte annähern (Reichtumsinseln im Süden, Verarmung, Prekarisierung von Lebenssituationen, Demontage des Sozialstaates in BRD/Europa) oder Leben miteinander in Beziehung

---

<sup>1</sup> „Im Sinne der dreifachen Vergesellschaftung von Ilse Lenz erfahren Frauen nicht nur eine Vergesellschaftung über das Klassen- und Geschlechterverhältnis, sondern auch insbesondere durch die Einbindung in den Nationalstaat und auf internationaler Ebene.“ Gutiérrez Rodríguez, Encarnación: Intellektuelle Migrantinnen – Subjektivitäten im Zeitalter der Globalisierung. Eine postkoloniale dekonstruktive Analyse von Biographien im Spannungsverhältnis von Ethnisierung und Vergeschlechtlichung. 1999, S. 249 (Anm. d. Red.).

gesetzt werden, die neue Herrschaftsverhältnisse/Hierarchien konstituieren (Migrantinnen als Hausarbeiterinnen einheimischer Frauen).

Eine zunehmende Überlagerung von Klassen- und Geschlechterverhältnissen, von Migration und rassistischer Diskriminierung bringt unter dem Druck der Globalisierung vollkommen neue Abhängigkeits- und Ausbeutungsverhältnisse hervor.

### *Globalisierung der Schwesterlichkeit<sup>2</sup> – feministische Kämpfe weltweit*

Die Neustrukturierung der Geschlechterverhältnisse kann somit zum gemeinsamen Bezugspunkt von Frauen im Norden und Süden werden, die sich der aktuellen neoliberalen Globalisierung weltweit entgegenstellen wollen. Denn Macht und Herrschaft produzieren und provozieren immer auch Widerstand und an vielen Orten der Welt kämpfen Frauen gegen Unterdrückung und Ausbeutung. Diese Bildung neuer Sozialer Bewegungen und damit auch feministischer Bewegungen ist die andere Seite neoliberaler Globalisierungsprozesse. Allerdings finden diese Kämpfe oftmals lediglich auf lokaler Ebene statt, ohne Vernetzungen über den eigenen Kontext hinaus.

Im Rekurs auf das Postulat der Frauenbewegung: „Eine Frau ist erst dann befreit, wenn alle Frauen befreit sind“ gilt es, diese Kämpfe im Sinne einer Globalisierung der Schwesterlichkeit zusammen zu bringen, Kräfte zu bündeln und gemeinsame Strategien zu entwerfen.

Aufgrund der unterschiedlichen Kontexte und Situationen, in denen Frauen leben, scheint die Suche nach Gemeinsamkeiten und Netzwerkbildung in ihrer Umsetzung jedoch kaum möglich. Denn bereits die Wahrnehmung sozialer Gegensätze sowie Versuche, mit Frauen anderer Kontexte in Dialog zu treten und kontinuierliche Begegnungs- und Arbeitsphasen zu etablieren, erweisen sich als schwierig.

---

<sup>2</sup> Das Konzept der Schwesterlichkeit ist hier nicht zu verstehen als natürliche Verbundenheit eines einheitlichen Subjekts Frau, sondern zielt auf eine feministische Solidarität, die in gemeinsamen historischen Erfahrungen und den Kämpfen gegen unterdrückerische Strukturen wurzelt und dadurch Frauen unterschiedlichster Gruppen miteinander verbindet.

Nichtsdestotrotz – wenn wir davon ausgehen, dass Lebenskontexte von Menschen durch Globalisierungsprozesse immer mehr miteinander verwoben werden, so ist die Auseinandersetzung mit Menschen eben dieser anderen Kontexte absolut notwendig.

Offene Diskussionen und die Analyse der Nord-Süd-Beziehungen sind für die Schaffung einer Verständigungsbasis zwischen Frauen aus den verschiedenen Kontexten unerlässlich.

*„Die Herrin und die Magd“ – ‚Neue‘ Hierarchien zwischen Frauen*

Interkulturelle Dialogprogramme geben vor, dass ein Austausch zwischen Menschen verschiedener Kulturen herrschaftsfrei sei. Dies entspricht aber nicht der Realität.

Damit wir als Frauen aus unterschiedlichen Kulturen, sozialen Klassen und Ethnien gemeinsame Ziele entwickeln können, müssen wir die Machtverhältnisse und die Geschichte, die unsere jeweilige Situation bestimmen, im Blick haben. D.h. wir müssen uns beispielsweise als deutsche mittelständische Frauen über unser eigenes Sein klar werden. Wir sind Teil einer Dominanzgesellschaft – nicht nur im Verhältnis zu den Ländern des Südens, den ehemaligen Kolonialländern (500 Jahre Kolonialismus haben uns materielle Überlegenheit verschafft, die als kulturelle Überlegenheit interpretiert wird)<sup>3</sup>, sondern auch innerhalb unserer bundesdeutschen Gesellschaft schafft die Globalisierung durch die Integration von Frauen in den Arbeitsmarkt neue Ungleichheiten und Machtverhältnisse zwischen Frauen. Erinnerung sei in diesem Zusammenhang an die These der Bildung einer neuen, vor allem aus osteuropäischen, asiatischen und teilweise auch lateinamerikanischen Migrantinnen bestehenden sog. ‚Dienstmädchenklasse‘ und die damit verbundene Rede von einer neuen internationalen Arbeitsteilung im Reproduktionsbereich. Globalisierung und Flexibilisierung des Arbeitsmarktes hat im Haushaltsbereich zwei Klassen von Frauen hervorgebracht, die „Herrin und die Magd“ wie

---

<sup>3</sup> Vgl. König, Angela, *Interkulturelle feministische Arbeit?*, in: Wagner, Silvia, Nützel, Gerdi, Kick, Martin: *(Anti-)Rassistische Irritationen, Biblische Texte und interkulturelle Zusammenarbeit*, Köln 1991, S. 233 – 234.

die Politikwissenschaftlerin Brigitte Young dieses Phänomen beschreibt.<sup>4</sup>

Auf der einen Seite steht die berufstätige, weiße, mittelständische Frau und auf der anderen Seite die osteuropäische, asiatische oder lateinamerikanische Migrantin, die ermöglicht, dass die andere außerhalb des Haushalts ihrer Beschäftigung nachgehen kann. Migrantinnen werden somit Teil einer Unterstützungsstruktur, die hiesigen Frauen berufliche Karrieren erlaubt. Obwohl die in Haushalten arbeitenden Migrantinnen oftmals hochqualifizierte Akademikerinnen sind, die in ihren Herkunftsländern arbeitslos wurden und für die Migration eine Überlebensstrategie ist, werden sie aufgrund ihrer materiellen Bedürftigkeit allzu oft als Unterlegene angesehen. Diejenigen, die weniger haben als wir, die unsere Lebensweise nicht teilen können oder wollen, werden schnell als defizitär oder minderwertig betrachtet.

Auch in der Geschichte der deutschen Frauenbewegung lassen sich Spuren eines internen paternalistischen und rassistischen Umgangs mit Migrantinnen und schwarzen Frauen nachweisen. Sei es, dass sie als Gruppe oft unsichtbar waren, oder dass ihnen als Individuen einseitig die Opferrolle zugeschrieben wurde. Und wenn Rassismus wahrgenommen wurde, so wurde er zum Sexismus hinzugefügt „Wir sind alle unterdrückt, wenn auch unterschiedlich stark“. Aber Sexismus und Rassismus sind qualitativ unterschiedlich, weiße Frauen sind nicht nur Unterdrückte, sondern stehen auch auf der Seite der UnterdrückterInnen.

Deshalb erscheint uns ein neuer internationaler Feminismus als absolut notwendig, der die Rolle des Patriarchats im aktuellen System der weltweiten Dominanz analysieren muss, denn patriarchale Gesellschaften produzieren Dominanzverhältnisse über Frauen jeglicher Art, sei es ökonomisch, politisch, sozial oder kulturell. Als Frauen aus westeuropäischen Gesellschaften müssen wir aufhören, Migrantinnen zu definieren und uns immer wieder neue Bilder von ihnen zu machen.

---

<sup>4</sup> Vgl. Young, Brigitte F., Die „Herrin und die Magd“. Globalisierung und die neue internationale Arbeitsteilung, <http://www.trend.partisan.net/trd0900/t190900.htm>

*Was hat nun eine Feministische Theologie dazu zu sagen  
oder sagt sie überhaupt etwas?*

Feministische Theologie sucht nach Befreiung aus Unterdrückung und Unrechtssituationen in einer pluralen und komplexen Welt, denn ihr geht es „(...) um die Transformation der Sicht der Welt und um die Transformation unserer Lebensbedingungen und Handlungsmöglichkeiten.“<sup>5</sup> Das bedeutet, sich an den Rändern zu bewegen und die christliche Hoffnung, die wir bekommen haben, in jeweils neuer Weise weiterzugeben.

Nur ausgehend von den konkreten Erfahrungen ist es möglich, darüber nachzudenken, wie Befreiung im jeweiligen Kontext aussehen kann. Ausgehend von der Utopie, Befreiung für alle zu erreichen, muss sich feministische Theologie als Befreiungstheologie realisieren.

Feministische Theologie, die ausgeht von konkreten historischen Realitäten von Frauen und zugleich globale Zusammenhänge im Blick hat, Partei ergreifen möchte, wo Frauen marginalisiert werden, ist somit herausgefordert, die Situation von Migrantinnen in den Blick zu nehmen.

Wenn feministische Theologie im Sinne von Elisabeth Schüssler Fiorenza „(...) eine radikal demokratische politische Theologie der Befreiung, die den gesellschaftlichen und kirchlichen Emanzipationskämpfen von Frauen verpflichtet ist“<sup>6</sup> ist und sich in den jeweiligen Erfahrungen von Unterdrückung und Ausbeutung, die Frauen im jeweiligen Kontext machen, verortet, so bedeutet dies, bezogen auf unsere bundesdeutsche Lebenswirklichkeit, sich beispielsweise als westeuropäische feministische Theologinnen ohne Migrationshintergrund nach unserem Umgang mit Migrantinnen zu fragen:

Wie begegnen wir hier bei uns Migrantinnen und wie gehen wir mit ihnen um?

Wo und wie kann eine gerechte Praxis aussehen, die sich gegen gesellschaftliche Ausschlusskriterien wendet und zum Ziel hat, gleiche

---

<sup>5</sup> Jost, Renate / Kubera, Ursula (Hrsg.), *Befreiung hat viele Farben. Feministische Theologie als kontextuelle Befreiungstheologie*, Gütersloh 1991, S. 23.

<sup>6</sup> Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Grenzen überschreiten: Der theoretische Anspruch feministischer Theologie*, (Theologische Frauenforschung in Europa, Bd. 15), Münster 2004, S. 91.

Rechte und gutes Leben für alle zu ermöglichen und nicht aus Machtausübung, Unterwerfung und einer bloß augenscheinlichen Integration besteht?

Die nachfolgenden feministisch-theologischen Denkanstöße zur Migrationsthematik zielen vor allem auf die Frage danach, weshalb gerade dieses Phänomen eine kontextuelle und (gerade auch) feministisch-theologische Herausforderung darstellt. Diese feministisch-theologische Auseinandersetzung mit dem Thema der Migration impliziert auch die Frage danach, ob feministische Theologinnen überhaupt noch an Orten gesellschaftlicher Ausgrenzung präsent sind.

MigrantInnen leben aufgrund ihres überwiegend illegalisierten Status isoliert. Sie erfahren gesellschaftliche Kriminalisierung, gelten überwiegend als Störfaktor und bestenfalls als ‚billige Arbeitskräfte‘. Aufgrund ihres illegalisierten Status werden ihnen wichtige Grundrechte verwehrt (z. B. das Recht auf Wohnung, auf medizinische Versorgung oder auf Schulbesuch). In vielen Fällen arbeiten sie unter unwürdigen Arbeitsbedingungen, wie zu lange Arbeitszeiten, einem niedrigen Lohnniveau, welches sich meistens nach dem Lohnniveau der Herkunftsländer richtet, mitunter erhalten sie sogar gar keinen oder nur einen Teil des zugesicherten Lohnes. Auch die ihnen zustehenden gesetzlichen Bestimmungen, wie z. B. die Lohnfortzahlung im Krankheitsfall oder bei Urlaub, die auch für geringfügig Beschäftigte gelten, werden kaum eingehalten. Darüber hinaus berichten viele Frauen, die in Privathaushalten beschäftigt sind, von sexuellen Belästigungen. Aus Angst vor Kündigung trauen sie sich nicht, ihre Rechte einzufordern, geschweige denn Anzeige zu erstatten.

Diese Alltagsrealität zeigt, dass die Lebenssituation von immigrierten Frauen und Kindern durch massive Einschränkungen und gesellschaftliche Ausgrenzung geprägt ist. Die Auseinandersetzung mit der Situation von Migrantinnen ist eine unerlässliche feministische sowie feministisch-theologische Herausforderung, denn gerade an der Migrationsthematik werden die verschiedenen Weisen gesellschaftlicher Ausgrenzung und Benachteiligung mit Vehemenz deutlich: die soziale, rassistische und vor allem auch die sexistische.

*Migration – Ort feministisch-theologischer Praxis?*

Wenn also die Situation von Migrantinnen Thema feministisch-theologischer Reflexion und Praxis wird, so müssen an erster Stelle Migrantinnen als Subjekte ihrer Biografie wahrgenommen werden. Die Auseinandersetzung mit dieser Thematik erfordert zugleich aber auch eine eigene kritische Standortvergewisserung, denn als westeuropäische, weiße Theologin bin ich ebenfalls in das Geflecht von Dominanz, von Über- und Unterordnung verstrickt und der Gefahr ausgesetzt, allzu leicht an Herrschaftsdiskurse anzuknüpfen.

Außerdem ist das Bewusstwerden des eigenen kulturellen und sozialen Kontextes die Voraussetzung für jeden Dialog.

Im Nachdenken darüber, inwieweit die Auseinandersetzung mit der Situation von Migrantinnen auf unseren Kontext bezogen ein Ort feministisch-theologischen Engagements sein kann, muss unser erster Anspruch in der Veränderung von Herrschaftsverhältnissen bestehen.

Wir müssen wir uns also fragen, von welchem Ort aus wir feministische Theologie treiben und wie wir möglichst herrschaftsfreie Dialogprozesse anstoßen können. Da „(...) real existierende Frauen nicht nur durch die Geschlechterdifferenz, sondern immer auch durch Rassen, Klassen und kulturelle Herrschaftsdifferenzen bestimmt werden“<sup>7</sup>, sind auch die Beziehungen zwischen Frauen nicht herrschaftsfrei. Auch Frauen sind in Herrschaftsstrukturen verflochten und Frauen können andere Frauen beherrschen oder zum Opfer anderer Frauen werden.

Übertragen auf unsere Auseinandersetzung mit der Migrationsthematik aus der Perspektive westeuropäischer Theologinnen verweist dieser Sachverhalt schon auf die Schwierigkeiten und Ambivalenzen, die in dieser Auseinandersetzung enthalten sind. Denn sollten vom Standort einer feministischen westeuropäischen Theologin aus Migrantinnen als Zielgruppe einer politischen bzw. feministisch-theologischen Praxis erscheinen, bleibt kritisch zu prüfen, ob sich nicht dahinter Vereinnahmung bzw. Verobjektivierung für unser politisch und feministisch-theologisches Arbeiten verbirgt.

---

<sup>7</sup> Schüssler Fiorenza, Grenzen überschreiten, S. 98.



Das heißt: Kann meine feministisch-theologische Arbeit zur Situation von Migrantinnen sich lediglich in caritativem Engagement äußern, wenn es um die konkrete Umsetzung dieser Arbeit geht, weil ich selbst nicht zur Gruppe der Migrantinnen gehöre?

Auf der anderen Seite können wir fragen: Ist eine erste Annäherung vielleicht nur über caritative bzw. soziale Arbeit möglich?

Wichtig erscheint bei der Auseinandersetzung mit der Migrationsthematik demnach an erster Stelle eine Verhältnisbestimmung zwischen uns und der Anderen, der sogenannten Fremden.

Wir müssen uns fragen, wo und wie wir überhaupt mit Fremden, mit der Situation von Migrantinnen konfrontiert werden und dabei auch überprüfen, wie die Art dieser Begegnung aussieht, welche Bilder und Zuschreibungen wir im Kopf haben, und wie sich vor diesem Hintergrund Wahrnehmungs- und Interaktionsprozesse zwischen Frauen aus den verschiedenen kulturellen Kontexten gestalten. Zu fragen ist auch, wie Fremdheit erzeugt wird und welche Mechanismen bei den Fremdzuschreibungen, die wir vornehmen, fungieren und was sich hinter dieser Definition und Festschreibung der anderen als Fremden verbirgt.

Diese Bezeichnung und die damit oftmals verbundene Ausgrenzung als Fremde, als Gäste oder einfach als Andere entspricht der binären Logik der abendländischen philosophischen Tradition. Diese Logik besteht aus sich gegenüberstehenden hierarchischen Polen, in dem das eine Gegenüber immer dem anderen höhergestellt ist. Der auf Basis dieser Logik konstruierte Diskurs<sup>8</sup> vollzieht somit die Trennung von Innen und Außen, die Spaltung eines Selbst vom Anderen. Diejenigen, die den dominanten Bevölkerungsgruppen angehören

---

<sup>8</sup> Unter Diskurs wird ein ‚Fluss‘ von Wissen bzw. sozialen Wissensvorräten durch die Zeit verstanden, der Vorlage für individuelles und kollektives Handeln beinhaltet. Durch ihre zeitliche Kontinuität erscheint das diskursive Wissen als Wirklichkeit. Die Bedeutung von Wirklichkeit hängt von den versch. Kontexten in Raum und Zeit ab. (Bsp. Homosexualität) Im Diskurs werden Handlungsvorlagen für Individuen und Kollektive bereit gestellt. Denn in Diskursen werden Symbole, Argumente und Inhalte transportiert, die Vorgaben für Subjektivitäten bilden, mit denen sich die Individuen identifizieren können. Identifikation hat dann für die Subjekte bestimmte Handlungsangebote / und -muster zur Folge (s. Geschlechterdiskurs). Diskurse üben Macht über Subjekte aus und schaffen Zwänge. Vgl. Celik, Semra, *Positionen türkischer Migrantinnen im Einwanderungsdiskurs*, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis, 26. Jg. (2003), Heft 63/64, S.30.

und somit auch den Diskurs beherrschen, der die Beschreibung von Menschen als Fremde und die damit verbundenen Handlungsvorlagen zulässt, haben die Möglichkeit, vielfältige Bilder und Vorstellungen auf die Anderen zu projizieren. Zur Folge hat dies, dass Menschen oftmals auf bestimmte Eigenschaften reduziert werden und Migrantinnen allzu leicht als homogene Gruppierung angesehen werden, ohne zu berücksichtigen, dass sie Menschen mit vielfältigen Identitäten sind.

Um Bande der Solidarität zwischen Frauen zu knüpfen, ist jedoch das Sichtbarmachen von Differenzen<sup>9</sup> zwischen Frauen – seien sie persönlicher, kultureller, sozialer oder religiöser Art – notwendig.

Auch lassen sich Migrantinnen, die unter mehrfacher Unterdrückung leiden, nicht einseitig auf den bloßen Status als Opfer fest-schreiben, sondern sie sind es auch, die selbst Überlebens- und Widerstandsstrategien entwickeln. Sie gründen beispielsweise Organisationen und Netzwerke und kämpfen für eigene, selbstbestimmte Räume. Sie selbst interpretieren ihre Realität, bestimmen ihre Forderungen und Ziele und definieren, was für sie Befreiung bedeutet.

Um also mit Frauen anderer Lebenswirklichkeiten ins Gespräch zu kommen und in wirkliche Auseinandersetzung zu treten, ist das Wahrnehmen und Zulassen von Differenz, von Verschiedenheit und Vielfalt unerlässlich. Es geht darum, Trennendes sichtbar zu machen und von dort ausgehend nach Gemeinsamkeiten zu suchen.

### *Feministische Globalisierung von unten gemeinsam gestalten*

Wenn es einer kritischen feministischen Theologie gemäß ihrer Grundoption für die Armen und Ausgegrenzten, insbesondere Frauen, um die Überwindung von Unterdrückungsstrukturen und

---

<sup>9</sup> Vgl. dazu die Definition von Differenz bei Schüssler Fiorenza: „Kritisch-feministisch gesehen, meint meines Erachtens Differenz immer beides: einerseits Unterdrückungsstrukturen und Ideologien, die das Leben von *Frauen* als *Frauen* nach kyriarchalem Maßstab bestimmen und andererseits gesellschaftlich-kirchliche Potential-Strukturen, kulturell religiöse Visionen und emanzipatorisches Erbe, Vorgaben, die *Frauen* als vielbegabte Menschen mit einmaliger Würde und bestimmender Autorität verstehen können.“ (Schüssler Fiorenza, Grenzen überschreiten, S. 94 - 95).

erfülltes und gutes Leben gleichermaßen für alle geht, so sind feministische Theologinnen zur Mitgestaltung einer ‚Globalisierung von unten‘ aufgefördert.<sup>10</sup> Kritische Feministische Theologie, die sich als Teil der feministischen Bewegung und sozialer Bewegungen versteht, sucht dabei den Kontakt und die Auseinandersetzung mit Frauen anderer kultureller und sozialer Kontexte. Ebenso geht es ihr darum, an soziale feministische Bewegungen anzuknüpfen, sich solidarisch an den alltäglichen Kämpfen von Frauen zu beteiligen und an internationalistischer Vernetzung, einem sogenannten „weltweiten und immer dichteren Spinnennetz“<sup>11</sup>, mitzuwirken.

Aufgrund der gegenwärtigen globalen Transformationsprozesse erachten wir die Mitwirkung an einer Globalisierung von unten in Zusammenarbeit mit Frauen und Theologinnen sowie feministischen Bewegungen aus dem Süden im Sinne der gemeinsamen Arbeit an einem gemeinsamen Projekt als notwendig. Dieses gemeinsame Arbeiten an einem gemeinsamen Projekt bedeutet auch Themen zu definieren, die uns auf die unterschiedlichste Weise betreffen. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob eine feministisch-theologische Auseinandersetzung mit dem Thema Migration als einem markanten Beispiel für die Auswirkungen von Globalisierungsprozessen, Ansatzpunkte für eine internationalistische feministische Theologie bietet.

Wie bereits erwähnt, ist bei diesem gemeinsamen Dialog- und Arbeitsprozess die Berücksichtigung und Wahrnehmung der verschiedenen Kontexte und der darin erfahrenen und gelebten Realitäten von Frauen, besonders die marginalisierter Frauen, notwendig. Und es bedarf einer kritischen Vergewisserung des eigenen Standortes: Wo stehen wir, welche Rolle haben wir? Welche Geschichte haben wir und wie verbindet sie uns (z.B. die Erfahrungen des Kolonialismus), wie gestalten sich dadurch Beziehungen? Und welche theologische Sprache geht aus den unterschiedlichen Kontexten hervor, wie ist

---

<sup>10</sup> Vgl. dazu auch die Ausführungen zum Thema ‚Globalisierung von unten‘ in der feministischen Theologie bei Christiane Rösener. U.a. verweist Rösener dabei auch auf einige Beispiele feministisch-theologischen Engagements für eine alternative Globalisierung. (Vgl. Rösener, Brot, 62-64).

<sup>11</sup> Schaumberger, Christine, *Den Hunger nach Brot und Rosen teilen. Auf dem Weg zu einer kritisch-feministischen Theologie der Frauenarbeit*, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, 23. Jg., Heft 6, Dezember 1987, S. 511.

Verständigung trotz aller bestehenden Unterschiedlichkeiten möglich? Gibt es Wege und Möglichkeiten, um mehrsprachig zu werden?

Wie und welche Formen von Dialog und Austausch können angestoßen werden, die sich der Verständigungsschwierigkeiten bewusst sind, aber zugleich gemeinsame Reflexionen und längerfristiges Miteinander zum Ziel haben?

Eine Möglichkeit kann z.B. die Umsetzung von sog. Revers-Programmen sein, in denen Frauen aus anderen Kontexten hier eine Zeitlang mitleben, unsere Lebenswirklichkeiten kennen lernen und aus ihrer Sicht analysieren.

Außerdem ist für eine gemeinsame Analyse und Praxis der Aufbau von Netzwerken zwischen Theologinnen aus Nord und Süd wichtig, damit sie dadurch ihre jeweils gelebten Globalisierungserfahrungen und die damit verbundenen Ausgrenzungsmechanismen analysieren und von dort ausgehend Visionen und Handlungsalternativen entwickeln.

Gemeinsam gelebte und miteinander geteilte Erfahrungen, der Austausch und die verschiedenen Perspektiven und Interpretationsmodelle können erste Schritte auf dem Weg zur Entwicklung eines sogenannten femininen Plural und einer gemeinsam gestalteten feministischen befreienden Theologie, die vielfältige Erfahrungen und Visionen von Befreiung zulässt, sein.

## Literatur

Arango, Luz Gabriela, *Geschlecht, Globalisierung und Entwicklung*, in: Peripherie. Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der Dritten Welt, Nr. 85/86, 22. Jg, Mai 2002, S. 84-107

Celik, Semra, *Positionen türkischer Migrantinnen im Einwanderungsdiskurs*, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis, 26. Jg. (2003), Heft 63/64, S. 29-39

Jost, Renate / Kubera, Ursula (Hrsg.), *Befreiung hat viele Farben. Feministische Theologie als kontextuelle Befreiungstheologie*, Gütersloh 1991

Heidemanns, Katja, „Männer verwalten den Wohlstand, Frauen den Mangel?“, in *Katechetische Blätter*, Nr. 123, Jg. 1998, Heft 5, S. 303-308

König, Angela, *Interkulturelle feministische Arbeit?*, in: Wagner, Silvia, Nützel, Gerdi, Kick, Martin: (Anti-)Rassistische Irritationen, Biblische Texte und interkulturelle Zusammenarbeit, Köln 1991

Plonz, Sabine, „Betet und arbeitet!“ – *Globalisierung und Biblische Theologie in der Geschlechterperspektive*, in: *Junge Kirche* 4/03, S. 40-48

Rösener, Christiane, *Vom Brot, das mehr wird durch Teilen. Feministische Theologien aus Nord und Süd im Dialog*, Frankfurt a.M. 2001.

Schaumberger, Christine, *Den Hunger nach Brot und Rosen teilen. Auf dem Weg zu einer kritisch-feministischen Theologie der Frauenarbeit*, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, 23. Jg., Heft 6, Dezember 1987

Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Grenzen überschreiten: Der theoretische Anspruch feministischer Theologie*, (Theologische Frauenforschung in Europa, Bd. 15), Münster 2004

Thallmayer, Claudia /Eckert, Karin (Hg.), *Sexismen und Rassismen. Lateinamerikanerinnen zwischen alter und neuer Welt*, Wien 2004

Young, Brigitte, *Widersprüchlichkeiten der Globalisierung*, in: Randzio-Plath (Hg.), *Frauen und Globalisierung. Zur Geschlechtergerechtigkeit in der Dritten Welt*, Bonn 2004, S. 18-24

Young, Brigitte F., *Die „Herrin und die Magd“: Globalisierung und die neue internationale Arbeitsteilung*, Quelle im Internet: [www.renner-institut.at/download/texte/ young.pdf](http://www.renner-institut.at/download/texte/young.pdf), Stand: 26.11.2005)



# Manifest der SUPERPRECARIA

*RESPECT-Initiative Berlin*

Dieses Manifest handelt von der SUPERPRECARIA. SUPERPRECARIA ist der Name, den wir den superprekären Arbeits- und Lebensbedingungen jenseits der Sicherungsnetze des Sozialstaats geben – und der Politik, die dies zu verändern sucht. SUPERPRECARIA kennzeichnet den Unterschied zu der inzwischen weit verbreiteten Rede von Prekarisierung. Denn die zunehmende Unsicherheit der Arbeit und die Anforderung der Mobilität und Flexibilität betrifft mehr oder weniger alle. Das tägliche Balancieren der SUPERPRECARIA findet aber nicht nur außerhalb der geregelten Arbeitswelt statt, sondern auch als Drahtseilakt, hier ohne Papiere zu leben. SUPERPRECARIA bedeutet die ständige Drohung, von einem Moment auf den anderen alles verlieren zu können, nicht nur Arbeit oder Wohnung, sondern auch das ganze Leben hier mit allen sozialen Beziehungen.

Ihre breiteste Spur hinterlässt die SUPERPRECARIA in Privathaushalten, wo sie auf vielfältige Weise hantiert. Sie sorgt dafür, dass Badezimmer und Küchen blitzen, die Wäsche gebügelt ist, die Kinder nicht allein sind und die Alten und Kranken betreut werden. SUPERPRECARIA füllt die Lücken im heutigen ‚neoliberalen Patchwork-Alltag‘. Nur durch ihre wohltuende Heimsuchung ist es möglich, dass es immer wieder individualisierte Lösungen dafür gibt, die gesellschaftlichen Probleme der Haus- und Betreuungsarbeit zu bewältigen und dass – so kommt es ihr zu Ohren – Konflikte darum in Kleinfamilien, WGs oder Bürogemeinschaften nicht eskalieren.

SUPERPRECARIA benennt das skandalöse Unsichtbarmachen dieser Arbeit, die nebensächliche Selbstverständlichkeit, mit der vorausgesetzt wird, dass ihre Arbeit jederzeit abgerufen werden kann und jederzeit kündbar ist. Sie weist auf die Dreistigkeit hin, diese Arbeit schlecht zu bezahlen und damit zu kalkulieren, dass sie enorm entrechtet ist: SUPERPRECARIA bezeichnet die Situation, dass der Lebensunterhalt von diesen ‚Nebensächlichkeiten‘ abhängt. Und sie steht für die Orte in Alemania, wo alltäglich um Geld für Unterkunft, Essen und die U-Bahnkarte gekämpft werden muss und wo es meist keinen oder bloß einen prekären Aufenthaltsstatus gibt; so dass politische und rechtliche Handlungsspielräume massiv begrenzt und eingeschränkt werden.

Was also tut SUPERPRECARIA? Sie sammelt ihre ziemlich unterschiedlichen Freundinnen, die ihr zu Diensten sein wollen, um sich und macht zum Politikum, was nicht als öffentlich gilt, sondern ins Private verschoben ist – aus dem Gebiet des gesetzlich Geregelt in einen Bereich inoffizieller Regeln. Oft ist dieser politische Zusammenhalt aber selbst eine prekäre Situation des Arbeitens, die immer mal wieder Mühen, Enttäuschungen und Konflikte bereitet. SUPERPRECARIA ist keine ‚santa precaria‘, die sich anbeten ließe und immer schon die richtige Antwort hätte. SUPERPRECARIA ist auch eine gesellschaftspolitische Herausforderung; denn ihre Forderungen sind oftmals widersprüchlich, ihre Fragen ungelöst; sie überschätzt sich manchmal selbst und ist dann wieder ratlos. Manchmal mit Skepsis und manchmal mit Sympathie stellt sie sich der Politik anderer feministischer, linker, antirassistischer und nicht zuletzt gewerkschaftspolitischer Organisationen als ihren möglichen BündnispartnerInnen: RESPECT!

### *Die Politik der SUPERPRECARIA gegen Prekarisierung*

SUPERPRECARIA sieht sich oft in der Rolle, ultimativer Bezugspunkt für die Politik gegen Prekarisierung zu sein. Viele gesellschaftskritische Projekte hoffen heute ängstlich auf ihre Ankunft, bei der sie sie umarmen, ihr schmeicheln und sie auf ein Podest stellen wollen



und sind doch froh, dass sie niemals kommt, um den Vorsitz einzunehmen:

SUPERPREKARIA lacht über die Entdeckung prekärer Arbeits- und Lebensbedingungen als etwas Neues: Als gäbe es diese erst jetzt mit dem Abbau des Sozialstaates und der Deregulierung vormals formalisierter Arbeitsverhältnisse. Schließlich existieren deregulierte und entrechtete Arbeitsverhältnisse bereits so lange, wie eine imperiale Weltordnung Zonen der ‚Unterentwicklung‘ herstellt und ausbeutet. Sie existieren so lange, wie der Aufenthalts- und StaatsbürgerInnenstatus die Position einer ArbeitnehmerIn auf dem deutschen Arbeitsmarkt festlegt und ihm oder ihr vielfache und entwürdigende Hürden und Beschränkungen auferlegt. Und sie existieren so lange, wie ArbeitgeberInnen in deutschen Privathaushalten unterprivilegierte Frauen als verfügbaren Dienstleistungspool voraussetzen und ohne Vertrag und soziale Absicherung anstellen. Schließlich existieren sie so lange, wie Arbeiten, die etwa in Beziehungen und Kleinfamilien erledigt werden, nicht als Arbeiten angesehen werden, sondern als persönliche Zuwendungen... Ohne Debatten um die Weltwirtschaftsordnung, um Migration, Haus-, Sorge- und Sexarbeit macht die Debatte um Prekarisierung für die SUPERPREKARIA also keinen Sinn. RESPECT!

SUPERPREKARIA wundert sich über die hoffnungslosen Versuche, Prekarisierung nur isoliert auf den Arbeitsplatz oder den Arbeitsvertrag zu beziehen. Denn SUPERPREKARIA verknüpft untrennbar die verschiedenen Aspekte des Alltagslebens, die mit prekären Situationen verbunden sind: Nicht nur der Zugang zu Arbeitsplätzen, Arbeitsverträgen und Arbeitsrechten sind Ziel ihrer Politik, dies zu fordern macht nur Sinn zusammen mit umfangreicheren sozialen Absicherungen: also Gesundheitsversorgung, Schul- und Betreuungsmöglichkeiten für Kinder, Zugang zu Wohnungen, die Möglichkeit, sich politisch äußern zu können und nicht dauernd von Polizei und Abschiebehäft bedroht zu sein. SUPERPREKARIA will die Unterschiede zwischen bezahlter, unbezahlter und schlecht bezahlter Arbeit benennen und auf dieser Grundlage überlegen, mit wem sie Allianzen bilden kann. All das geht eigentlich ganz einfach: indem wir uns anschauen, wie wir den ganzen und nicht nur den halben Tag verbringen und mit wem und wessen Arbeit wir wie zu tun haben, wer uns bei was unterstützt, wen wir unterstützen und welche

sozialen, ökonomischen und emotionalen Beziehungen daraus entstehen: RESPECT!

Der SUPERPRECARIA geht es bei dieser Politisierung des Alltags auch darum, Vorgeschichten und Ausgangssituationen mitzudenken, aber zu ihren Bedingungen. Sie hasst den täglichen Zwang, sich immer wieder plausibel machen zu müssen – durch Migrationsgeschichten, Familiengeschichten oder Aufenthaltsstatusgeschichten. Es geht ihr etwa um ihre Biographie als Intellektuelle. Es geht ihr um die Analyse der Weltwirtschaftsstrukturen und um die Frage, wie ihre eigenen Wege damit verknüpft waren und sind. Es geht ihr darum zu würdigen, was es heißt, sich erst neu zurechtfinden zu müssen, Leute kennen zu lernen, Wohnungen und Jobs zu finden und dennoch das Gebot des Nicht-Auffallens perfekt zu beherrschen, um nicht in die Fänge der Ausländerbehörden zu geraten. Und SUPERPRECARIA benennt die sexistischen Gewaltverhältnisse, in denen sie sich als Frau bewegt, und fragt sich, wo sie in diesen verfangen ist und wo sie sich Handlungsspielräume erkämpft hat.

Manchmal geht es ihr auch darum, diese Warteschleife zu benennen, dieses Gefühl, hier trotz allen Ackerns auf der Stelle zu treten - und die Zeit zerrinnt; oder die ungute Konstellation, von mehr oder weniger wohlwollenden Unterstützerinnen abhängig zu sein. Oder den Stress, nicht nur von anderen abhängig zu sein, sondern selbst eine zu sein, auf die andere setzen: wenn das versprochene Geld für die Mutter überwiesen werden müsste oder wenn es wieder nicht klappt, die Kinder nachzuholen.

Jetzt verliert die SUPERPRECARIA den Faden, weil ihr Alltag so viele unterschiedliche Geschichten umfasst, dass eine einzige Geschichte über sie immer falsch ist... Über Prekarisierung zu reden, macht für sie Sinn, wenn wir bei all den unterschiedlichen, hierarchisierten und in individuelle Lagen zerbröselnden Alltagsen diese immer wieder gegenseitig erzählen und dabei die Differenzen herausfinden und anerkennen und auf deren Grundlage Gemeinsamkeiten und Querverbindungen für Bündnispolitik suchen. RESPECT!

*Die prekäre Politik der SUPERPRECARIA*

Wie gesagt, die SUPERPREKARIA ist keine Heldinnenfigur: Sie ist weder makellose Ikone der Unterdrückung noch des Widerstands und sitzt auch als drei- oder fünffach Unterdrückte nicht einfach schon am richtigen politischen Ort. SUPERPREKARIA muss sich dauernd den Kopf darüber zerbrechen, welche Strategien und Forderungen wo Sinn machen und wann sie nach hinten losgehen könnten.

So will SUPERPREKARIA zum Beispiel beides: Dass es Putz- und Babysitterjobs unter guten Arbeitsbedingungen gibt und dass Arbeitsrechte in diesen Jobs auch ohne Aufenthaltsstatus einklagbar sind. Aber eigentlich will sie gar keine solchen Jobs, sondern andere berufliche Entfaltungsmöglichkeiten oder andere Formen der Existenzsicherung. Und sie will die Anerkennung von Qualifikationen und Ausbildungen, die sie längst hat. Denn sie ist kein geborenes oder von der Mama einmal dazu erzogenes ‚Dienstmädchen‘ und hat es auch nie sein wollen.

SUPERPREKARIA ist schließlich Feministin und trotz all ihrer Forderungen im hier und jetzt auch Visionärin: Ihr großes Projekt ist immer noch die Umverteilung und Neubestimmung ALLER Arbeit, eben auch der Reproduktions- oder Sorgearbeit – oder wie auch immer diese Tätigkeiten auf weiterhin prekäre Art und Weise benannt werden. Sie will, dass diese Arbeiten in ihrer Bedeutung, Dimension, Qualifikation und Wichtigkeit anerkannt und gewürdigt werden. Sie will, dass es mehr kollektive und öffentliche Formen der Umverteilung gibt, statt dass diese Arbeiten als ‚Frauenarbeit‘ gelten und nach rassistischen und sozialen Hierarchien ‚zwischen Frauen‘ umdelegiert werden. Sie fragt, welche Arbeiten von wem und wie verrichtet werden und wer unter welchen Umständen für sich arbeiten lässt. Welche Arbeiten könnten ganz anders sein und welche sind eigentlich unnötig oder bescheuert? Diese Tätigkeiten als Frauenarbeit zurückzuweisen heißt auch, die sozial differenzierten Anforderungen an unterschiedliche Frauen, eine Frau zu sein, zum Politikum zu machen. Sie zeigt mit dem Finger auf die Baustellen der Weiblichkeit in ihrer Fragilität. RESPECT!

SUPERPRECARIA will überhaupt darüber nachdenken, wie gegen die Idee der Dienstleistungsgesellschaft politisch vorgegangen werden kann. Sie gräbt die Geschichte kolonialer Frauenbilder, kolonialer Herrschaft und Ausbeutung aus – und fragt sich, was davon heute wie weiterlebt. Und sie fragt sich dann, wann sie mehr Antirasistin als Feministin ist. RESPECT!

SUPERPRECARIAS Politik ist auch prekär, wenn es um den Aufenthaltsstatus geht: Einerseits geht es darum, ein Recht für alle einzuklagen, sich legalisieren zu können, um der Entrechtung, Kriminalisierung und Entwürdigung möglichst vieler, die als ‚Illegale‘ abgestempelt sind, möglichst schnell ein Ende zu bereiten. Andererseits erscheint der SUPERPRECARIA der Satz plausibler, dass es nicht um Papiere für alle, sondern um keine Papiere für niemanden geht. Denn sie schaut auf die Erfahrungen ihrer europäischen NachbarInnen und weiß, dass jede staatliche ‚Legalisierung‘ nur allzu oft wieder neue Ausschlüsse und Bewegungseinschränkungen hervorbringt. Überhaupt will sie ihre staatskritischen Visionen weiterhin im Auge behalten. Doch das ist auch eine lange Geschichte... RESPECT!

Erstmal schaltet die SUPERPRECARIA wieder einen Gang zurück: Denn all diese politischen Fragen stellen sich auf hohem Niveau – und sind angesichts des absolut prekären Verhältnisses der Gewerkschaften zu SUPERPRECARIA eher (und das hoffentlich!) ‚Zukunftsfragen‘. Überhaupt nicht prekär sind die Forderungen der SUPERPRECARIA, wenn es darum geht, die Handlungsspielräume ihrer oft in die Defensive gezwungenen Politik zu vergrößern: Sie setzt auf Selbstorganisation. Und sie wendet sich heute an die Gewerkschaften mit dem einfachen Slogan: Arbeitsrechte für alle, den doch eigentlich alle Gewerkschaften in dieser Allgemeinheit gerne unterschreiben.

### *Die gar nicht prekären Forderungen an die Gewerkschaften*

RESPECT führt den Kampf um Arbeitsrechte mit den vielen Gesichtern der SUPERPRECARIA. Das beginnt bei dem alltäglichen Kampf, sich nicht alles gefallen zu lassen. RESPECT für die Arbeit im Verborgenen und RESPECT für diejenige, die sie macht! Die

Anerkennung dieser Tätigkeiten als Arbeit erfordert die Einhaltung von bestimmten Regeln: Wichtig sind klare Vereinbarungen über Anfang und Ende der Arbeitszeit, über die Arbeit, die es zu machen gibt, und eine angemessene Entlohnung. SUPERPREKARIA bezieht sich auf das Recht, bei der Unfallversicherung angemeldet zu werden, auf Lohnfortzahlung bei Krankheit, auf entsprechende medizinische Versorgung und auf bezahlte Urlaubstage. Schließlich gibt es das Recht auf Unversehrtheit: SUPERPREKARIA fordert RESPECT für ihre emotionalen und körperlichen Grenzen. Nicht zuletzt bedeutet das, dass der mehr oder weniger klammheimliche Anspruch der sogenannten ArbeitgeberInnen auf Überlegenheit, der oft mit dem Kauf von Arbeit einhergeht, offengelegt und zurückgewiesen wird. Und der Kampf um Arbeitsrechte bedeutet auch, dass eine alltägliche Auseinandersetzung darum stattfindet, wie Haus- und Sorgearbeit umverteilt und reorganisiert werden könnte, statt sie auf billige Arbeitskräfte abzuschieben.

### *Arbeitsrechte unabhängig vom Aufenthaltsstatus*

SUPERPREKARIA fordert die Gewerkschaften als Verbündete dazu auf, sich öffentlich für die Verbreitung dessen stark zu machen, was bereits Geltung hat. Dass Leute ohne Aufenthaltsstatus rechtlos wären, ist ein Mythos: Recht auf Entlohnung und Recht auf Leistungen aus der Unfallversicherung gelten für alle gleichermaßen. Sie sind nicht vom Aufenthaltstitel abgeleitet, sie sind weder national, noch ethnisch oder geschlechtlich definiert. Das ist es, was ein umfassendes Bündnis zwischen Arbeitenden ermöglicht und emphatisch zur Grundlage gemeinsamer Kämpfe gemacht werden muss. Statt die Entrechtung mancher klammheimlich als Begründung der Privilegierung anderer durchgehen zu lassen, gilt es zu sehen, dass die Entrechtung mancher die Rechte aller aushöhlt. RESPECT!

## Konkrete Forderungen an die Gewerkschaften

Offensiv Kontakt zu sozialen Bewegungen suchen, nicht im Büro sitzen bleiben

Eintritt in die Gewerkschaft für alle vereinfachen

Beratungsangebote für MigrantInnen anbieten: zu Arbeitsrechten, Fragen des Aufenthalts und sozialen Rechten allgemein

Für die Ratifizierung der „Internationalen Konvention zum Schutz der Rechte aller Wanderarbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen“ aktiv werden

Recht auf Legalisierung fordern und voranbringen

RESPECT heißt: Arbeitsrechte und soziale Mindeststandards für alle!

## RESPECT

RESPECT! (Rights, Equality, Solidarity, Power, Europe Cooperation Today!) ist ein europaweites Netzwerk, das 1998 gegründet wurde, um MigrantInnen in der bezahlten Hausarbeit zu organisieren und ihre Rechte zu verteidigen – und dies unabhängig von ihrem Aufenthaltsstatus. Diesem Netzwerk gehören MigrantInnen-Organisationen und Beratungseinrichtungen in verschiedenen Ländern Europas an (siehe [www.solidar.org](http://www.solidar.org)).

Das deutsche RESPECT-Netzwerk wurde im Februar 2000 bei einem Treffen von feministischen Aktionsgruppen, MigrantInnen-Organisationen und Beratungsstellen in Berlin gegründet. Die RESPECT-Initiative Berlin existiert seit 1999 und ist ein freier Zusammenschluss von Frauen, die feministische und antirassistische Perspektiven auf Reproduktionsarbeit und Globalisierung entwickeln. Ziel ist die Selbstorganisation der Hausarbeiterinnen, ist eine aktionistische Politik und ist Druck auf die Integration der Forderungen in Gewerkschaftspolitik. Kontakt: [kontakt@respect-netz.de](mailto:kontakt@respect-netz.de)

## 2. Politik und Religion





# Spiritualität und Glaube im politischen Handeln von Frauen auf den Philippinen

*Sophia Lizares-Bodegon*

## *I. Einführung*

Vor drei Wochen wurden mehr als hundert Menschen verletzt und mindestens sieben getötet, als tausend Polizisten und Soldaten Wasserwerfer und Tränengas einsetzten, um eine Demonstration gegen die Verwaltung von Hacienda Luisita aufzulösen.<sup>1</sup> Unter den 116 Verhafteten sind 16 Frauen. Die gewaltsame Auflösung der Demonstration wurde von Frauenorganisationen als „Verrat am Vertrauen nicht nur der arbeitenden Bevölkerung, sondern ganz besonders der Arbeiterinnen und der Arbeiterschaft im allgemeinen“<sup>2</sup> verurteilt.

---

<sup>1</sup> Die Auflösung fand am 16. November 2004 statt, nachdem ArbeiterInnen eine Anordnung des Arbeitsministeriums, die Arbeit wieder aufzunehmen, zurückgewiesen hatten. Die Anordnung zur Auflösung der Demonstration beruht auf Machtbefugnissen, die dem Arbeitsministerium 1976 während der Ära des Kriegsrechtes verliehen wurden. Die ArbeiterInnen verlangten höhere Löhne und bessere Sozialleistungen sowie die Wiedereinstellung von 327 ArbeiterInnen, darunter auch GewerkschaftsführerInnen. Jo Clemente, Ronald Dizon, 'Strikers dispersed at Hacienda Luisita; 7 dead', *Inquirer News Service* 17 November 2004. Christine Avendano, 'Take the rap on Luisita carnage', *Inquirer News Service* 25 Nov 2004.

<sup>2</sup> Erklärung zur gewaltsamen Auflösung der ArbeiterInnenproteste bei Hacienda Luisita, unterzeichnet von mehreren Gruppierungen, darunter die *IMA Foundation, Inc.*, *Buklod ng Kababaihan*, *Womenhealth Philippines*, *Women's Education and Development Productivity Research and Advocacy (WEDPRO), Inc.*

Hacienda Luisita ist eine Zuckerplantage und -fabrik im Besitz der Familie von Corazon Aquino, die 1986 als erste Frau Präsidentin der Philippinen wurde. Die Demonstrationsauflösung wurde von Arbeitsministerin Patricia Sto. Tomas angeordnet, einer Frau im Kabinett der Präsidentin Gloria Macapagal Arroyo, der zweiten Frau, die Präsidentin wurde.

Ironischerweise waren sowohl Aquino als auch Arroyo durch bis dahin beispiellose Massenbewegungen gegen unterdrückerische und korrupte Regime an die Macht gebracht worden. In beiden Fällen hatten die institutionelle Kirche und viele einzelne ChristInnen eine bedeutende Rolle gespielt und die Wirkung eines Glaubens hervorgehoben, der aus der Privatsphäre herausgeholt und in den öffentlichen Raum eingebracht wird, wobei sie eine neue Sozialethik verkündeten. Anfang 2005 erklärte Arroyo das Jahr 2005 zum „hundertsten Jubiläumsjahr der feministischen Bewegung auf den Philippinen“. Der jüngste Fall von Polizeigewalt ist jedoch nur eine Erinnerung an die Widersprüche von Geschlecht, Ökonomie, Politik und christlicher Ethik in einer globalisierten Welt.

Dieser Vortrag versucht die allgemeine Frage anzugehen: Welche Rolle – wenn überhaupt eine – spielt, im Kontext der Globalisierung, der Glaube in der politischen Frauenbewegung auf den Philippinen? Er stellt drei logisch daraus folgende Fragen: Wie beeinflussen sich Glaube und politisches Handeln von Frauen gegenseitig? Welche theologischen und politischen Fragen wurden aufgrund des politischen Engagements von Frauen aufgeworfen? Welche Ressourcen kann die philippinische Erfahrung anderen politischen Frauengruppen in einer Zeit der Globalisierung anbieten?

### *Methode*

Dies ist eine begrenzte Studie, basierend auf einer Sichtung der Literatur sowie auf drei Fallstudien, die Ansatzpunkte für eine tiefergehende Reflexion bieten. Die Fallstudien beruhen auf Antworten, die von drei politischen Aktivistinnen im Oktober 2004 gegeben wurden. Die Studie bezieht sich auch auf einen autobiographischen Text, der von einer vierten Frau geschrieben wurde. Ich habe nicht die Absicht, ein System vorzustellen, sondern, wie das Evangelium, Geschichten

und etwas, das als Lieder bezeichnet werden könnte. Wir haben nicht alle Antworten (und noch nicht einmal alle Fragen!). In einer Zeit, in der die Bewegung für die Befreiung der Frauen orientierungslos und auf dem Rückzug zu sein scheint,<sup>3</sup> könnten die Lehren von den Philippinen vielleicht Hoffnung bieten, in Richtung einer Neuerfindung der politischen Frauenbewegung und der Frauen selbst.

## *II. Die Anliegen und das politische Handeln der Frauen*

Die Philippinen sind ein überwiegend christliches Land, in dem Patriarchat, Oligarchie und die Unterordnung von Frauen untrennbar mit der Geschichte des Kolonialismus, heutiger Unterdrückung und militarisierter Globalisierung verwoben sind. Dies trifft ebenso für die Geschichte des Widerstands von Frauen zu.

Wie in vielen ‚Entwicklungsländern‘ war eine Folge der Globalisierung auf den Philippinen die Feminisierung der Arbeit. Während Frauen 37,8 Prozent der formalen Arbeitskraft stellen, bevorzugen die am schnellsten wachsenden Sektoren des Arbeitsmarktes Frauen als Arbeiterinnen. In den Gebieten der Export-Produktion in Bataan, Baguio, Mactan und Cavite sind sieben von zehn ArbeiterInnen Frauen, das heißt doppelt so viele wie im nationalen Durchschnitt. In diesen Gebieten ist jedoch die Organisation der ArbeiterInnen stark eingeschränkt, und aufgrund von flexiblen Arbeitsvereinbarungen besteht eine große Unsicherheit der Arbeitsplätze. In Verbindung mit dem von den USA geführten ‚Krieg gegen den Terror‘ sind weitere Anti-Terror-Gesetze entworfen und angenommen worden, die sich unter anderem auf die Organisationsfähigkeit der Arbeiterinnen auswirken.

Der gesetzliche Mindestlohn (vorausgesetzt, dass er gezahlt wird!) beträgt weniger als die Hälfte des Bedarfs einer sechsköpfigen Familie.<sup>4</sup> Bereits diese Einzelstatistik wirft die Frauenfrage auf. Auf den

---

<sup>3</sup> ‘Roundtable Discussion on Feminist Theories and Perspectives’, Proceedings Asian Workshop on Women and Globalization, Quezon City, Philippines, 22-24 November 2001.

<sup>4</sup> Der Tagesbedarf einer sechsköpfigen Familie beträgt 650 Peso, der Mindestlohn pro Tag beträgt 310 Peso (das entspricht ca. 9,60 € bzw. 4,60 €, Anm. d. Red.).

Philippinen ist es die Frau, die zu Hause dafür sorgen muss, dass sie mit dem vorhandenen Einkommen auskommt, und in der Regel ist es die Mutter, die als letzte isst, wenn überhaupt etwas übrig bleibt. Hunger ist eine ständige Bedrohung für 80 Prozent der Bevölkerung, die Stromkosten und die Preise für Wasser und Brennstoff sind in schwindelnde Höhen gestiegen.

Aufgrund ihrer kulturell definierten Rolle als Versorgende zahlen Frauen den größten Teil des Preises der Globalisierung und der damit zusammenhängenden Strategien der Liberalisierung, Privatisierung und Dezentralisierung. Im Bericht zur Globalisierung des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen heißt es: „Der Markt belohnt Fürsorgetätigkeit so gut wie gar nicht“ und „bestraft Individuen, die Zeit mit diesen Tätigkeiten verbringen, die verhindern, dass diese Zeit in Qualifikation für bezahlte Arbeit oder in bezahlte Arbeit investiert wird.“<sup>5</sup>

Die Zunahme des SubunternehmerInnentums hat die Arbeit auch physisch in das häusliche Umfeld gebracht. Während dies den traditionellen Verpflichtungen der Frauen, für die Familie zu sorgen, entgegenkommt, sind diese Jobs oft prekär und schlecht bezahlt, und den Frauen bleiben sehr wenig Möglichkeiten, sich zum Einsatz für ihre Rechte zu organisieren. Durch zeitweilige Arbeit in anderen Ländern machen Frauen einen großen Teil der ‚Exporte‘ aus, die insgesamt die meisten Devisen ins Land bringen. Die Annahme von Arbeit im Ausland begann in den 1970er Jahren als Absicherung gegen ArbeiterInnenunruhen auf dem Land.

Man konnte vielfach sehen, was die Globalisierung verursacht: drückende Armut, den fehlenden Zugang zur Befriedigung der Grundbedürfnisse einschließlich Nahrung, sauberer Luft und sauberen Wassers oder der Sicherheit am Arbeitsplatz, und eine Missachtung der internationalen Abkommen zur Unterstützung ökonomischer, sozialer und kultureller Rechte, die die philippinische Regierung unterzeichnet hat. Das Problem mit der Globalisierung ist, dass sie nicht nur das ist – das Problem ist, dass sie auch den Geist verkrüppelt und die Seele zerstört.

Zur Zeit können Frauen hoffen, die Situation zu verändern, indem sie organisierte politische Aktionen leiten oder daran teilnehmen. Es

---

<sup>5</sup> Globalisierung mit menschlichem Antlitz. UNDP-Bericht 1999, S. 80.

gibt im Wesentlichen drei Wege: traditionelle Politik, Zivilgesellschaft einschließlich einer autonomen Frauenbewegung, und millenaristische<sup>6</sup> oder von Spiritualität geleitete Bewegungen.

### *1. Frauen in der traditionellen Politik*

Mehr als 70 Jahre, nachdem die Frauen das Wahlrecht erreicht haben, wird die formale Politik weiterhin von wohlhabenden Männern dominiert.<sup>7</sup> Der Reichtum der Familie und die politische Erfolgsgeschichte sind, ebenso wie Berühmtheit, Schlüssel zu formaler politischer Macht. Eine Studie zeigt, dass Frauen zu Wahlen antreten, „um eine Familientradition fortzusetzen.“<sup>8</sup> Die Verbindungen der Frauen mit Männern spielen ebenfalls eine Rolle. Aquino ist die Witwe des Senators Benigno Aquino, dessen Ermordung bei einem Anschlag zu dem Wendepunkt wurde, der zur Aufhebung des Kriegsrechts und zur Absetzung des autoritären Präsidenten Ferdinand Marcos führte. Arroyo ist die Tochter des früheren Präsidenten Diosdado Macapagal. Abgesehen von ihren engen Beziehungen mit mächtigen Männern in der Familie wurden sie auch von der katholischen Kirche unterstützt, die von Männern angeführt wird.<sup>9</sup>

Dennoch hat sich der prozentuale Anteil von Frauen im Repräsentantenhaus in den letzten 20 Jahren verdreifacht. Heute machen 37 Frauen 16 Prozent der Mitglieder des Repräsentantenhauses aus.

---

<sup>6</sup> (Millenarismus (lat. mille = tausend) bzw. Chiliasmus (griech. chílioi = tausend) sind Sammelbezeichnungen für durch Endzeiterwartungen geprägte religiöse Bewegungen, siehe auch Abschnitt II.3., Anm. d. Red.)

<sup>7</sup> Carmel V. Abao and Elizabeth U. Yang, 'Women in politics: limits and possibilities – the Philippine case', Bonn 1998, Electronic edition, Bonn FES Library 2001.

<sup>8</sup> Abao und Yang, 13.

<sup>9</sup> Jaylyn Silvestre, 'The Rise of Women Leaders in the Philippines: A Study of Corazon Aquino and Gloria Macapagal Arroyo', The Berkeley McNair Research Journal. Anmerkung d. Aut.: Die vor Kurzem gewählte Senatorin ist Luisa Estrada, die Frau des abgesetzten Präsidenten Joseph Estrada. Jüngere Frauen sind in die gesetzgebenden Gremien und Lokalregierungen eingetreten. Zu diesen gehören Pia Cayetano, die Tochter eines früheren Senators, der Rechtsberatung im Radio anbot, und Jamby Madrigal, die von einer reichen Landbesitzerfamilie abstammt. Die leidenschaftliche Kämpferin gegen Korruption, Miriam Defensor Santiago, ist in den Senat zurückgekehrt. Sie ist mehr oder weniger die Ausnahme, die nicht in das Schema passt.

Vier von 24 SenatorInnen sind Frauen.<sup>10</sup> Neue Gesetze stellen sicher, dass Frauengruppen im Kongress und in den Lokalregierungen vertreten sein müssen. Seit dem 'People Power'-Aufstand 1986 wurden neue Gesetze zum Schutz von Frauen verabschiedet. Es gibt einen Philippinischen Plan für eine auf die Geschlechterfrage reagierende Entwicklung (Gender-Responsive Development), und von Gesetz wegen muss ein Anteil der ausländischen Entwicklungshilfe (Overseas Development Assistance, ODA) zur Finanzierung von Frauenprojekten verwendet werden. Aber wenn Frauen nicht die Dominanz-Strukturen der Eliten angreifen, macht es dennoch keinen Unterschied, wie viele Frauen in der Politik mitmachen.

## 2. Die autonome Frauenbewegung

Viele der parlamentarischen Reformen wurden über das ‚Parlament der Straße‘ durchgesetzt. Frauen engagierten sich in der philippinischen Revolution gegen Spanien Ende des 19. Jh. und im Widerstand gegen den US-amerikanischen Kolonialismus Anfang des 20. Jh. Von den 1970er Jahren an machten philippinische Frauen sich eine explizitere Frauen-Agenda zu eigen. Die erste Gruppierung, die eine feministische Agenda entwarf, war *Makibaka* (*Makabayang Kilusan ng Bagong Kababaihan* – ‚Nationalistische Bewegung Neuer Frauen‘). Diese wurde jedoch in den Untergrund gezwungen und wurde dem allgemeinen Kampf für nationale Befreiung eingegliedert.

Auf *Makibaka* folgten Anfang der 1980er Jahre *die Kilusan ng Kababaihang Pilipina* (Pilipina, Bewegung Philippinischer Frauen), die Gender-Fragen im Mainstream-Diskurs gesellschaftlicher Entwicklung zu verankern versuchte, und die *Katipunan ng Kababaihan para sa kalayaan* (*Kalayaan*, Frauenorganisation für Freiheit), um die Diskussion feministischer Themen innerhalb der nationalen Befreiungsbewegung fortzusetzen. Aus der Bewegung, die gegen die Verletzung der Menschenrechte unter dem Kriegsrecht protestierte, entstanden Gruppen wie z. B. *GABRIELA* (*the General Assembly Binding Women for Reforms, Integrity, Equality, Leadership and Action* – allgemeine Versammlung zur Verbindung von Frauen für Reformen, Integrität,

---

<sup>10</sup> Statistiken des philippinischen Repräsentantenhauses und des philippinischen Senats.

Gleichheit, Führung und Aktion), *Kilusang ng Kababaihan na Tumataguyod sa Demokrasya (Kabatid)*, und das Frauen-Rechtsbüro (WLB – Women’s Legal Bureau). Frauengruppen spielten eine Schlüsselrolle beim Sturz der Marcos-Diktatur, der Einsetzung von Corazon Aquino als erster Präsidentin des Landes, und schließlich der Aufnahme von Gender-sensibler Politik.

Bis zu den Wahlen 1992 stellten die verschiedenen Frauengruppen die erste politische Frauen-Agenda mit zehn Punkten zusammen. Sie wurde von der *Ugnayan ng Kababaihan sa Pulitika*, dem *Women’s Political Caucus* (Politisches Frauen-Gremium) vorgestellt und deckt ein breites Spektrum Gender-bezogener Ziele ab, so z. B. die Einhaltung internationaler humanitärer Gesetze, ein Ende der Umweltzerstörung, Strafgesetze gegen sexuelle Belästigung am Arbeitsplatz und gegen geschlechtsspezifische Diskriminierung bei der Anstellung, die Bereitstellung von Fördermitteln für Unternehmungen von Frauen, die für ihren eigenen Lebensunterhalt sorgen, sowie die Ernennung von mehr Frauen auf allen Ebenen der Politik.<sup>11</sup>

Frauengruppen haben sich entlang verschiedener Linien vermehrt und weiterentwickelt, die sich auf Fragen von Gender, Klasse und Nationalität beziehen. Es ist zu beobachten, dass sie sich entlang dreier Hauptlinien bewegen, „die sich jedoch nicht gegenseitig ausschließen“: 1) anwaltschaftlich orientierte Frauenorganisationen, die in der offiziellen Politik und in institutionellen Abläufen auf Reformen drängen, 2) ideologische/politische feministische Organisationen; und 3) Nichtregierungsorganisationen, die spezifische Unterstützung und Bildung für Graswurzel-Frauen<sup>12</sup> anbieten.<sup>13</sup> Wachsendes Interesse gilt der Frauengesundheit sowie der Partizipation an Wahlpolitik und der Schaffung eines politischen Umfeldes, das Frauen unterstützt. Auch wenn es Spannungen gibt und viele Zerwürfnisse gegeben hat, sind sich diejenigen, die sich als Feministinnen bezeichnen, in folgenden Punkten einig:

- in der Unterschiedenheit der Frauenbewegung vom allumfassenden politischen Kampf;

---

<sup>11</sup> Fe Liza Co., ‘Women and the ballot’, Philippine Graphic Magazine, 4 May 1992. Quelle: <http://www.kababaihan.org/ukp/agenda.htm>.

<sup>12</sup> Frauen in Basisgruppen, Anm. d. Red..

<sup>13</sup> Abao und Yang, S. 21.

- in der Notwendigkeit, Klasse und Gender gemeinsam zu behandeln; und
- in der Dringlichkeit, sowohl die praktischen Bedürfnisse von Frauen (z. B. Lebensunterhalt ebenso wie Gesundheitsversorgung und andere soziale Dienste) als auch strategische Interessen (z. B. Geschlechtergleichheit, Selbstbestimmung und Empowerment von Frauen) in die Politik zu tragen.<sup>14</sup>

### 3. Millenaristische und von Spiritualität geleitete Bewegungen

Seit vorgeschichtlichen Zeiten sind philippinische Frauen als Herrscherinnen und Priesterinnen Führungspersonen in religiös-politischen Kontexten gewesen. Pesigan eröffnet einen aufregenden Blick darauf, wie Schamaninnen und ihre Praktiken sich sogar bis heute gehalten haben und zu einer neuen Blüte gelangt sind. Er schreibt, dass „neun von zehn religiösen Führungspersonen in zeitgenössischen Volksgruppen Frauen sind.“ Diese Schamaninnen oder *babaylanes*

„führen Rituale des Zusammenhalts aus und verkünden entweder symbolische oder offene Reaktionen auf Wandlungs- und Entwicklungserscheinungen, die von ihren AnhängerInnen bereitwillig befolgt werden.“<sup>15</sup>

Sie haben Proteste gegen Autobahnen und andere Bauprojekte angeführt, die empfindliche Ökosysteme bedrohen. Sie sind „nicht nur Heilerinnen, Exorzistinnen und Medien mit prophetischen Gaben, sondern haben in ihren jeweiligen Gemeinschaften auch einheitsstiftende und katalytische Funktion, indem sie die Einheit in dem einzigen Glauben an das Spirituelle, das vereint, vorwegnehmen.“<sup>16</sup>

Der kirchliche Sektor, der zahlenmäßig von Frauen dominiert wird, ist eine ernstzunehmende Kraft in den politischen Kämpfen sowohl innerhalb als auch außerhalb der Legalität. Mehr als akademische Versuche war das politische Engagement insbesondere

---

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Pesigan, Guillermo, 'Women Folk Religious Leaders' Discourse on Salvation and Development', in: *Old Ties and New Solidarities: Studies on Philippine Communities*. Charles J-H Macdonald and Guillermo M. Pesigan (eds.), Ateneo de Manila University Press, Quezon City, p 48.

<sup>16</sup> Pesigan, 157.



in den Graswurzel-Bewegungen der Ausgangspunkt für die Entwicklung der feministischen Theologie auf den Philippinen. Sie erblühte mehr und mehr in jeder Begegnung mit dem Feind von Angesicht zu Angesicht auf den Barrikaden eines Streiks, in Militär-Festungen oder in den Hallen des Vatikan; in jeder langen Nacht, in der *talambuhay* (die eigene Lebensgeschichte) mit Freunden und Freundinnen geteilt wird; mit jedem Lied, Symbol und Ritual, das die Gemeinschaft stärkt und das Verständnis einer Frau für den Sinn ihres Lebens und die Freundschaft Gottes auf ihrer Reise vertieft. Dem Ökofeminismus und dem Dialog mit Menschen anderen Glaubens und anderer Spiritualität wird größere Aufmerksamkeit gewidmet. Im Zusammenhang des Globalisierungsdiskurses arbeiten Frauen in der Kirche an Theologien gegen Götzendienst und Imperium.

### *III. Fallstudien*

#### *1. Hintergrund*

Die vier Frauen in dieser Studie sehen sich selbst in politische und persönliche Wandlungsprozesse eingebunden. Bei der Reflexion der verschiedenen Richtungen von Frauenpolitik unterscheiden sie sich darin, ob sie einen Wandel durch das Eintreten für *'good governance'* und das Angehen patriarchaler Probleme herbeiführen wollen, oder ob sie das Patriarchat in Problemen des Kolonialismus und der Globalisierung verorten.

Mary John Mananzan, OSB, begann ihr Engagement in der politischen Frauenbewegung als Aktivistin gegen die Marcos-Diktatur in den 1970er Jahren. Nach der Teilnahme an einer Konferenz des Weltkirchenrates 1977 wurde ihr klar, dass ein gesellschaftlicher Wandel nur möglich sein würde, wenn Frauen nicht länger unterdrückt würden. Anfang der 1980er Jahre war sie Mitbegründerin mehrerer Frauenorganisationen – der FILIPINA, des Center For Women Resources, und GABRIELA. Sie war 18 Jahre lang Vorsitzende von

GABRIELA. Während dieser Zeit stand GABRIELA an vorderster Front der erfolgreichen Kampagne für den Abriss der US-Militärstützpunkte, der Anti-Nuklear-Kampagne, und einer Serie von Protesten gegen die Explosion des Ölpreises. Vieles von dieser Arbeit setzt sich in einer allgemeinen Kampagne gegen die schädlichen Folgen der Globalisierung fort. Mananzan ist seit längerer Zeit Dekanin und Präsidentin des St. Scholastica-College in Manila, und außerdem Generalsekretärin des Ökumenischen Zusammenschlusses von TheologInnen aus der Dritten Welt (Ecumenical Association of Third World Theologians, EATWOT).

Andrea Lizares-Si, Rechtsanwältin von Beruf, war 1995 in Peking und setzt sich seitdem dafür ein, mehr Frauen zur Partizipation an Regierungsverantwortung zu bewegen. Sie ist an einer Stiftung für Frauenrechte beteiligt, hält Trainingsseminare für Frauen in der Politik, und unterstützt Kandidatinnen. 1998 und 2001 war sie auf der Liste der Frauenpartei, Abanse Pinay, nominiert. 1995, 1998 und 2001 leitete sie die erfolgreiche Kampagne der Frauenrätin, die für drei Legislaturperioden im Amt war. Bis vor kurzem war sie Mitglied der Stadtverwaltung, „um eine Selbstverpflichtung zum Engagement in Regierungsverantwortung auszuleben.“ Zunehmend engagiert sie sich für die Befreiung der Frauen in zwischenmenschlichen Beziehungen.

Mila Aguilar ist eine Dichterin, die bei der Ausarbeitung der politischen Kampagnen-Agenda des Präsidentschaftskandidaten Eddie Villanueva half. Dieser war einmal politischer Aktivist und ist jetzt der Anführer einer großen Gruppe philippinischer CharismatikerInnen. Die Agenda befasst sich mit Frauenfragen einschließlich der Ehe. An Frauenpolitik ist Mila Aguilar indirekt durch ihre Arbeit mit politischen Bewegungen beteiligt. Als einen Wendepunkt in ihrem Leben sieht sie ihre Entdeckung der philippinischen und christlichen Spiritualität zusammen mit der Patriarchatskritik an. Sie hält Vorlesungen und schreibt über den Babaylanismus.

Christine Tan, RGS, verbrachte 48 ihrer 72 Jahre in der Religion. Nachdem sie sich einige Jahre im Zentrum der Macht aufgehalten hatte – als Provinzialin ihrer Kongregation, Vorsitzende der

‘Association of Major Religious Superiors of Women’, und Gründerin mehrerer religiöser und Menschenrechts-Organisationen – lebte sie 22 Jahre lang mit der armen Stadtbevölkerung von Manila. Sie starb letztes Jahr an Krebs.

## 2. Ergebnisse

### *Auslöser des Engagements*

Die Frauen begannen mit einem grundlegenden Glauben, der sich im Zuge einer aus ihrem Engagement entstandenen Kritik ihrer religiösen Glaubensinhalte vertiefte. Dies begründete einen Durchbruch für stärker zielgerichtetes Engagement in ermächtigender und verändernder Arbeit.

Mananzan war bereits in der nationalen Befreiungsbewegung engagiert,

„inspiriert von Christi Option für die Armen und von der Verlautbarung der Kirche, dass die Arbeit für Gerechtigkeit und die Veränderung der Welt unverzichtbare Voraussetzungen für die Verkündigung des Evangeliums sind.“

Ihre Teilnahme an der Konferenz des Weltrates der Kirchen brachte sie dann zu der Einsicht, dass die Befreiungsbewegung auf den Philippinen in den 1970er Jahren blind gegenüber der Geschlechterproblematik war. Dies bewegte sie dazu, sich in einer Kampagne für die Anerkennung der Frauenanliegen als wesentlichen Teil des Befreiungskampfes einzusetzen, und die Ermächtigung von Frauen in die Agenda der Veränderung einzubeziehen. Als eine „Frau in der Kirche“, sagt sie, musste sie auch die unterdrückenden Aspekte der Religion kritisieren und die befreienden Aspekte, die Frauen ermächtigen konnten, stärker hervorheben.

Eine ähnliche Missionsorientierung ist auch bei Lizares-Si nicht ohne Einfluss, die sagt:

„Unsere Arbeit mit Frauen hat sich immer wie eine Berufung angefühlt. Die Schwerpunktverlagerung von Anwaltschaft und Aktionen gegen Gewalt

und Diskriminierung von Frauen hin zu Frauen in der Politik und verändernder Politik wirkte ermächtigend und erreichte viel.“

Aguilars gleichzeitige „Bekehrung“ zur indigenen philippinischen Spiritualität und zum christlichen Glauben entstand aus einer Kritik nicht nur am Patriarchat, sondern auch an der „Sünde des Ethnozentrismus“. Ihrer Ansicht nach erwuchs die politische Frauenbewegung auf den Philippinen nicht aus dem westlichen Feminismus, sondern beruht auf einer tief verankerten vorkolonialen Geschichte des Babaylanismus. Sie glaubt, dass Feminismus sowohl Männern als auch Frauen inhärent ist und nur erweckt werden muss.

Für Tan war es ihre Einführung in die asiatische Spiritualität, die

„mich umwarf und mich auffing, als ich um Atem ringend nach Gott rief ... Das war der Anfang eines Paradieses in mir, einer Welt, so schillernd, dass sie meine Sinne durchstieß und durch sie hindurch in die Außenwelt drang, und meine Gedanken, Pläne, Taten und Träume in eine flammende Leidenschaft für Gerechtigkeit und Frieden verwandelte.“

Die Sprache entspringt deutlich einer Grenzerfahrung. Sie ist verwandt mit Erfahrungen, die von Führerinnen millenaristischer Frauengruppen berichtet werden, die eine ähnliche ‚Salbung‘ empfinden.

Im Glauben begründeter Widerstand von Frauen gegen die Globalisierung entspringt einer Gemeinsamkeit von Erfahrungen, die zu komplexerer Vernetzung und gegenseitiger Bestärkung zwischen Individuen drängen. Die Wichtigkeit des Persönlichen auf den Philippinen vorausgesetzt, sind tiefe Freundschaften und Partnerschaften von wesentlicher Bedeutung. Zum Beispiel arbeiteten Andrea Si und Celia Flor gemeinsam am Gender Mainstreaming in einer Stadtverwaltung: „Die Aktions-Plattformen in Peking und viele der Dinge, die dort gesagt wurden, brachten mich dazu, die Schwesternschaft der Frauen zu lieben.“ Tan hatte Frauen als Vorbilder:

„Wie ich meine Gemeinschaft, meine Kongregation liebe. Mit Wehmut erinnere ich mich an eine Nonne, die durch das, was sie tat, meine Werte formte.“

*Wechselwirkung zwischen Glaube und politischem Engagement*

Das Engagement in politischer Frauenarbeit bewirkte eine Intensivierung des Glaubens. Mananzan berichtet, ihr Glaube habe sich vertieft, weil er dadurch „gereinigt“ worden sei, dass ihr klar wurde,

„was die authentischen Werte von Religion waren, und was kulturelle Einflüsse, die aus der patriarchalen Gesellschaft kamen. Es vertiefte meine Spiritualität, weil ich darin die großartigen Möglichkeiten der Befreiung der Frauen sah, die von legalistischer Religiosität behindert wird ... Ich weiß nur, dass mein Glaube einfacher geworden ist. Ich habe weniger Absolutheiten. Und ich bin aufnahmebereiter – ich empfangen die Juwelen anderer Religionen mit offenen Armen und integriere sie in meine eigene Spiritualität, insbesondere die des Ostens (Hinduismus und Buddhismus).“

Mananzan und Tan entsprechen nicht dem Stereotyp von verärgerten, schrillen Frauen, sondern sie berichten, dass sie eine kontemplative Spiritualität entwickelt haben, die, wie Mananzan sagt, „in befreiendes Handeln einfließt.“ Dies macht einen Unterschied in der Art, wie sie die politische Agenda für Frauen verfolgen: Sie können „sich wegen dieser inneren Stärke und Kraftquelle verbindlicher einlassen, und es kann sein, dass sie auch weniger anfällig für Verzweiflung oder Frustration sind.“

Eine innige Beziehung zu Gott zu haben gab Tan das Gefühl, unbesiegbar zu sein:

„Wie gesund es war, missverstanden zu werden, besonders von denen, auf die es ankam; wie erfüllt von Glauben es war, die Feindin des Diktators zu sein, die Zielscheibe der Rechtsradikalen. Wie befreiend es war, nicht von der Flut mitgerissen zu werden. Es hat keine Kritik oder Zensur gegeben, die sich nicht in der Stille der asiatischen Meditation ins Nichts aufgelöst hätte. Es hat keine Angst gegeben, die nicht verschwunden wäre, während sie mit Gott, dem Partner und Liebenden, vereint wurde.“

Gott als in der Welt aktiv zu sehen, hat Lizares-Si inspiriert. „Aufgrund unseres Engagements in der Politik gab es viele Zeiten, in denen wir sehen konnten, wie Gottes Hand unser Leben lenkte und Dinge geschehen ließ, deren Geschehen wir uns nicht hätten vorstellen können.“ Sie glaubt, dass der Glaube die Frauen in ihrer Mitte hält, ihnen die Hoffnung erhält und sie gegen Korruption abschirmt:

„Echter Glaube macht immer einen Unterschied, weil er einer Frau die Konzentration auf ihre Mission erhält, sie vor schädlichen Kompromissen und dem Streben nach Eigeninteressen schützt, und ihr Weisheit und Kraft gibt, zu tun, was richtig ist. Eine Politikerin trägt eine Menge Probleme auf ihren Schultern. Es ist nicht möglich, so viele Probleme alleine zu tragen, deshalb ist es wichtig, zu wissen, dass Gott derjenige ist, der die Probleme trägt und Lösungen ermöglicht.“

Der Glaube könnte die Funktion eines Filters haben, bemerkt Lizares-Si. So sieht sie, während die Frauenbewegung sie kritisch gegenüber christlichen Glaubensinhalten gemacht hat, dass

„wir als Geschöpfe nicht die Art von Verfügungsmacht über uns selbst und unser Leben haben, die manche der führenden Stimmen der Frauenbewegung einfordern. Das ließ uns kritischer darauf schauen, was wir als feministische Wahrheiten verkünden.“

In dem Bewusstsein, wie wichtig religiöse Lehre dafür ist, Frauen entweder an ihrem Platz zu halten oder sie zu befreien, begann sie ein Jahr nach Peking für einen Master-Grad in Theologie zu arbeiten. Nach dessen Abschluss hat sie sich für einen Master-Studiengang in Ehe- und Familienerziehung eingeschrieben, und arbeitet im Moment mit der „Ekklesia of Women“, einer Gruppe asiatischer Theologinnen.

„Echten Glauben“ zu haben ist für Aguilar wesentlich. Sie unterscheidet „echten Glauben von vorgespielem Glauben, oder Glauben von Herzen von formal bekanntem Glauben“:

„Man muss auch unterscheiden zwischen den unterschiedlichen Plänen Gottes für unterschiedliche Völker und Führungspersonen, oder für die Welt als ganze. Gloria Arroyo z. B. bekennt sich zum Glauben, aber das macht sie in keiner Weise weniger korrupt. George Bush wird eines Tages bekennen, der Sohn Gottes selbst zu sein (Wenn ihr nicht für uns seid, seid ihr gegen uns‘ ist das Vorspiel dazu), aber das bedeutet nicht, dass das, was er tut, richtig ist. Glaube ist eine komplizierte Sache, weil Gott ein komplizierter Gott ist – Er ist kein Gott des ‚schwarz-oder-weiß‘. Er könnte Gloria und George erlauben, für einige Zeit zu herrschen, bevor Er selbst mit ihnen aufräumt. Dennoch bedeutet die Möglichkeit, dass es so sein könnte, nicht, dass wir aufhören sollten, sie zu bekämpfen.“

Trotz ihres Sinnes für Selbstermächtigung zögert Lizares-Si allerdings, öffentlich über den Glauben zu sprechen, der sie in ihrer

politischen Arbeit motiviert. Sie steht der Art, wie philippinische PolitikerInnen sich auf Gott berufen, kritisch gegenüber: Sie reden davon, Gott habe sie zur politischen Macht berufen, nur um am Ende

„genauso manipulativ und falsch zu sein wie die, die sich nicht offen zum Glauben an Gott bekennen. Was hätten wir damit gewonnen, wenn wir ausdrücklich über unser Gefühl reden würden, dass unsere Arbeit mit Frauen und Politik unsere Berufung ist? Das Wichtige ist, dass die Menschen an unserem Leben erkennen, dass wir Frauen des Glaubens sind, die jede Arbeit tun, die zu tun unser Glaube uns ruft.“

### *Ethische Fragen*

Vor zwanzig Jahren wurde Tan mit der Exkommunikation gedroht, falls sie sich weigern sollte, mit ihrer Kampagne gegen das Kriegrecht aufzuhören. Was sind jetzt die heißen Eisen für Frauen in den Überschneidungsbereichen von Glaube und Politik? Innerhalb der römisch-katholischen Kirche sind es wohl die alten Themen der Frauenordination, Ehescheidung und die reproduktiven Rechte der Frauen. Mananzan z. B. hat „Schwierigkeiten“, die Weigerung der römisch-katholischen Kirche, Frauen zu ordinieren, „zu akzeptieren“. Sie stimmt auch den Lehren über die reproduktiven Rechte der Frauen nicht zu, da sie täglich Frauen aus Graswurzel-Bewegungen begegnet, „die das Gefühl haben, wegen der Kompromisslosigkeit der Kirche mit dem Rücken zur Wand zu stehen.“ Lizares-Si beschäftigt sich mit der Vorstellung der Kirche, die Rolle der Frau im Haushalt sei von Gott festgelegt.

Interessanterweise werden direkte Angriffe auf das Patriarchat und die institutionalisierte Religion nun im offiziellen politischen Raum geäußert, und das in einem Land, wo trotz der formalen Trennung von Kirche und Staat die Linien leicht verschwimmen, da die katholische Kirche die Macht hat. Vor kurzem hielt die Abgeordnete Risa Hontiveros-Baraquel, die sich selbst als „katholische Feministin“ bezeichnet, eine Rede vor dem Kongress, um gegen den „Brief an die Bischöfe der katholischen Kirche zur Zusammenarbeit von Männern und Frauen in Kirche und Welt“ von Kardinal Joseph Ratzinger zu

protestieren.<sup>17</sup> Sie sagte, Ratzingers Brief, der von Johannes Paul II. gebilligt wurde, habe die „schmerzhafteste Marginalisierung“ der feministischen Bewegung durch den Vatikan noch einmal festgeschrieben. Sie kämpft für einen

„authentischen Humanismus, der anerkennt, dass die Beziehungen zu uns selbst, zu anderen, zur Gesellschaft, zur materiellen Welt und zu einem Transzendenten engstens miteinander verbunden sind, nicht auseinandergerissen und in einen illusorischen Widerspruch zueinander gestellt.“<sup>18</sup>

Anderen die Brücke zwischen dem Persönlichen und dem Politischen zu zeigen, scheint die Herausforderung und das Charisma der Frauenbewegung zu sein.

#### *IV. Schlussfolgerungen*

Im Gegensatz zu dem, was man erwarten könnte, ist Glaube nicht von politischem Handeln abgeschnitten. Frauen auf den Philippinen bringen das Heilige aus der Privatsphäre hinaus in den öffentlichen Raum. Diese Studie zeigt, dass die Wechselwirkungen zwischen Glauben oder Spiritualität und dem politischen Handeln von Frauen

- in einem grundlegenden Glauben verwurzelt sind, der durch eine rigorose Kritik der eigenen Glaubensinhalte und Selbstverpflichtungen gestärkt wurde. Die Fähigkeit, sich zu distanzieren und eine neue Grundlage zu finden, bildete einen Durchbruch, der zu zielgerichteterem Engagement in ermächtigender und verändernder Arbeit führte. Sowohl Glaube als auch Ideologie werden gereinigt, indem Frauen mehr und mehr in der Lage sind, zwischen patriarchalen Werten/Legalismus und authentischer Religion und Spiritualität zu unterscheiden. Auf die gleiche Weise können auch befreiende christliche Vorstellungen dazu genutzt werden, ‚feministische Wahrheiten‘ zu hinterfragen.

---

<sup>17</sup> „Feminismus ist Humanismus“, Abgeordneten-Rede (*privilege speech*) gehalten von Akbayan Rep. Ana Theresia Hontiveros-Baraquel vor dem Repräsentantenhaus, 9. August 2004.

<sup>18</sup> ebd.



- auf mehr Einfachheit zielen, auf konkretes Handeln und die konkrete Existenz, auf Freiheit und Misstrauen gegenüber großartigen, unpersönlichen Planungen und Systemen. Es gibt eine Befreiung von den Zeiten des ‚grimmig entschlossenen‘ Aktivismus, sogar einen stärkeren Sinn für Demut im Zuge des Erkennens der Bewegung des Geistes in der Welt.

„Was Schmeichelei, Positionen, Lobreden angeht, mit denen ich überschüttet werde – das sind nur Seifenblasen, die mit einem Niesen verschwinden ... Drohungen sind (auch) nur Seifenblasen, die keinen Schaden hinterlassen.“

schrrieb Tan. Es gibt eine neue Freude an Gefühlen und Emotionen, an Geheimnis und Staunen. Die Arten, die Wirklichkeit zu verstehen, sind inklusiver, dialogischer, und zielen mehr auf gegenseitigen Wandel als auf beherrschende moralische Hegemonie.

- die Herausbildung eines stärkeren Selbst unterstützen, wo Frauen gefährliche Pfade betreten, um die Mächte von Kirche, Staat, Clan und Kongregation herauszufordern. Das Selbst ist kein verhandelbarer Gegenstand. Tan zitiert eine Schwester Joan, die sagte:

„Was ist störender für die bestehenden Verhältnisse als eine erfahrene, ältere religiöse Persönlichkeit, die nicht kontrolliert, nicht bedroht, nicht bestraft werden kann, die auf eine obszöne Weise lebendig ist.“

Es gibt eine radikale Veränderung im Verständnis des Selbst und der Beziehungen, aktive Teilnahme an der Neuorganisation der persönlichen, zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Ordnung. Die Frau ‚setzt ihr eigenes Zeichen‘, ‚schreibt ihre eigene Geschichte (‘herstory‘)‘.

- von menschlichen Freundschaften und von einer Gemeinsamkeit der Erfahrungen vertieft werden, die Frauen als Schwestern verbinden, die sich und alle Menschen guten Willens gegenseitig ermächtigen. Die Erschaffung des Selbst geht einher mit dem Schmieden von Solidarität mit anderen, die auch Selbst sind, innerhalb von kollektiven ‚Erinnerungen und Vergessen‘ im Kontext der Dynamiken von Klasse, Ethnizität, Geschlecht, Religion, Alter und Rasse. In einem fragmentierten Zeitalter ist die Erhaltung der Spannung zwischen Individuation und Solidarität ein

wichtiger Impuls innerhalb der Ökumene, wobei diese „mehr als Gesamtheit der Beziehungen und weniger als Strukturen und Gesetze.“<sup>19</sup> verstanden wird.

- auf Spiritualität und nicht auf institutionalisierter Religion oder Glaubenslehre beruhen. Dies nimmt die Phantasie in Anspruch und bewirkt eine Offenheit von Frauen für Berufungen zu verändernder Arbeit. Sie sehen den befreienden Geist Gottes in Aspekten asiatischer Spiritualitäten und indigenen Quellen des Feminismus, ebenso wie in der Führungsrolle von Frauen als Heilerinnen, Exorzistinnen, Prophetinnen, einende und katalytische Persönlichkeiten in ihren Gemeinschaften, ‚die die Einheit in dem einzigen Glauben an das Spirituelle, das vereint, vorwegnehmen‘.

Glaube und Spiritualität fördern die Konzentration auf das Wesentliche, Weisheit und innere Stärke, so dass Frauen in der Politik weniger anfällig für Verzweiflung, Frustration, Korruption und eigen-nütziges Verhalten sind. Die Unterscheidung zwischen ‚echtem‘ und ‚vorgespielem‘ Glauben, zwischen Glauben ‚von Herzen‘ und ‚öffentlich bekanntem‘ Glauben deutet darauf hin, dass tiefe und leidenschaftliche Spiritualität eine wirkliche, wenn auch subjektive Kraft sein kann und immer gewesen ist. Im Gegensatz zu der Kritik, dass postmoderne Ansätze tendentiell zur Desorientierung politischer AkteurInnen beitragen, zeigen diese Fälle, dass unterschiedliche Stränge, wenn sie zu einem vielfarbigen Gewebe verknüpft werden, ermächtigende Perspektiven und kreative Ansätze bieten, die nicht nur den Verstand herausfordern, sondern auch die Seele beruhigen und den Geist erheben. Auf den Philippinen waren Zeiten intensiver politischer Aktivität immer von organisierten Formen der Heilung geprägt, die die Kraft der Geister und die Intimität mit Christus kombinierten.<sup>20</sup> Heute bewegt sich die Kraft des Geistes Christi in

---

<sup>19</sup> Konrad Raiser. 1991. *Ecumenism in Transition: A Paradigm Shift in the Ecumenical Movement*, WCC, p. 86 in Hong Jung Lee. 2001. „Fragments and Links in an Unjust World“ in *Christian Mission in Western Society*. Simon Barrow and Graeme Smith (eds.), London: Churches Together in Britain and Ireland.

<sup>20</sup> Cannell, Fenella. 1999. *Power and Intimacy in the Christian Philippines*. Ateneo de Manila University Press, Quezon City. pp 199-200.

prophetischem und befreiendem Handeln von Frauen und Männern. Aber zuerst müssen wir es tun, damit wir es sehen.

Die Frage von Glaube im Verhältnis zu Macht hat mit dem Selbst zu tun, mit der Zugehörigkeit zu einer Familie und einer Glaubensgemeinschaft, und mit Bürgerschaft in einer grenzenlosen Welt. Weit oben auf der philippinischen Agenda steht die Frage, wie die menschlichen Bindungen gesegnet werden können, da der traditionelle patriarchale Haushalt vor politische und theologische Herausforderungen gestellt ist. Mütterlichkeit, Mutterschaft und Elternschaft werden insbesondere neu gedacht werden müssen, da die Widersprüche zwischen den geschlechtsbezogenen Voreingenommenheiten, die die Möglichkeiten für Frauen einschränken, und auf der anderen Seite den ökonomischen Trends, die Frauen aus dem Haushalt heraus- und in neue öffentliche Rollen hineinziehen, wachsen. Neue Männlichkeiten werden aufblühen müssen.

„Auch wir sind Kirche!“ Vielleicht werden es in diesem vorherrschend katholischen Land die katholischen Laien-Frauen sein müssen, die dies immer und immer wieder öffentlich erklären müssen. Indem sie ihre Ansprüche deutlich machen, können sie vielleicht den Aufbau der Kirche – nicht als Kathedrale, sondern als Gemeinschaft – beschleunigen. Vielleicht würden Frauen in der philippinischen ökumenischen Bewegung mit dieser Erklärung neu zur Solidarität angeregt werden. Wie Hontiveros-Baraquel und andere müssen Frauen in der Kirche weiterhin die „patriarchalen Interpretationen (in der Bibel)“ aufzeigen, „die Frauen in unseren männlich dominierten Gesellschaften von der Verheißung vollen menschlichen Lebens ausschließen“, und sie müssen eine neue Christologie bekannt machen. Christliche Frauen werden lernen müssen, wie sie mit muslimischen Schwestern zusammenleben. Es muss an der Erneuerung der Theologie gearbeitet werden. Mananzan hat vor 16 Jahren eine Agenda für die Erneuerung der Theologie entworfen. Diese Agenda bleibt auch heute relevant.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Sie enthält u. a. die Themen Neuinterpretation der Schrift, historisch-kritische Reflexion der Kirchenlehre aus der Sicht der Frauen, Wiederentdeckung der großen Frauen in der Kirchengeschichte, fundamentale Infragestellung der hierarchischen

Welche Ressourcen haben die Filipinas im Hinblick auf den Wiederaufbau der politischen Frauenbewegung im Kontext der Globalisierung anzubieten? Unsere Geschichten darüber, wie der Glaube einen Unterschied macht, ebenso wie die Unterscheidung der Natur dieses Glaubens. Wir bieten unsere Hoffnung für Gesellschaften an, die Kraft unserer Spiritualitäten, und unsere Freundschaft. Zusammen mit anderen Frauen und Männern hoffen wir auf Gesellschaften und Persönlichkeiten, die nicht kontrolliert und unterdrückt werden können, nicht durch den Entzug ausländischer Hilfe oder den Einmarsch ausländischer Truppen bedroht werden können, nicht durch Tod oder Gefangenschaft bestraft werden können, weil ihr Geist frei ist und weil sie auf obszöne Weise lebendig sind angesichts von Beziehungen, die den Körper und den Geist zerstören.

Ich verlasse Sie mit einem Bild, der Bewegung von Frauen, die Seide in der Luft weben, in dem Wissen darum, was sie zurücklassen und was sie mitnehmen, wenn sie weitergehen. Es ist ein Stück weißer Seide, und kein Staubfleck kann sich daran halten.<sup>22</sup> Ich danke Ihnen.

*Übersetzung: Christine Berberich*

---

Struktur der Kirche, ihrer einschnürenden Vorschriften, ihrer diskriminierenden Praxis und die sexistische Sprache ihrer Liturgie.

‘Women and Religion’ in *Women and Religion: A Collection of Essays, Personal Histories, and Contextualized Liturgies*. 1988. Mary John Mananzan, OSB (ed.), Institute of Women’s Studies, St. Scholastica’s College, Manila.

<sup>22</sup> Sophia Lizares-Bodegon begann ihren Vortrag gemeinsam mit den TeilnehmerInnen des Seminars mit einigen Bewegungen aus dem Shibashi, der philippinischen Form des Qi Gong. Die Bilder waren ‚Winken am See‘, ‚die Wolken wegschieben‘, ‚mit den Wellen rollen‘, ‚Seide in der Luft weben‘, ‚einen Regenbogen malen‘, ‚die Taube fliegt auf‘. Der Schluss des Textes bezieht sich auf diese Bewegungen.

## Quellen

Interviewpartnerinnen (Oktober 2004):

Sr. Mary John Mananzan, OSB  
Andrea Lizares-Si  
Mila Aguilar

## Literatur

Abao, Carmel V. and Elizabeth U. Yang 1998, 'Women in politics: limits and possibilities – the Philippine case', Bonn, Electronic edition: Bonn FES Library 2001

Cannell, Fenella 1999, 'Power and Intimacy in the Christian Philippines', Ateneo de Manila University Press, Quezon City

Co, Fe Liza 1992. 'Women and the ballot', Philippine Graphic Magazine, 4 May. <http://www.kababaihan.org/ukp/agenda.htm>

David, Randolph S. 2004, 'Nation, Self and Citizenship: An Invitation to Philippine Sociology', Anvil, Quezon City

Lanuza, Gerry 2004, 'Introduction: The Constitution of Self', in David, 'Nation, Self and Citizenship: An Invitation to Philippine Sociology', Anvil, Quezon City, pp.191-207

Pesigan, Guillermo 2000, 'Women Folk Religious Leaders' Discourse on Salvation and Development', in: 'Old Ties and New Solidarities: Studies on Philippine Communities', Charles J-H Macdonald and Guillermo M. Pesigan (eds.), Ateneo de Manila University Press, Quezon City

Raiser, Konrad 1991, 'Ecumenism in Transition: A Paradigm Shift in the Ecumenical Movement', WCC, p. 86 in: Hong Jung Lee 2001, 'Fragments and Links in an Unjust World' in: 'Christian Mission in

Western Society', Simon Barrow and Graeme Smith (eds.), London: Churches Together in Britain and Ireland

Raymundo, Alice, 'A Critical Look at Current State Policy on Women: Prospects and Limitations', in: 'Women and Globalization', Proceedings of the Asian Workshop on Women and Globalization organized by the International South Group Network, held in Quezon City, Philippines, 22-24 November 2001, pp 103-109

Statement on the Hacienda Luisita violent dispersal of workers signed by groups including the IMA Foundation, Inc, Buklod ng Kababaihan, Womenhealth Philippines, Women's Education, Development Productivity Research and Advocacy (WEDPRO), Inc. 24 November 2004

Tan, Christine. Untitled manuscript, circulated October 28, 2003

Women in Religion

Religion and Society

United Nations Development Program. 1999. Globalization with a Human Face

# Promotoras Legais Populares<sup>1</sup>

## Erfahrungen geschlechtsspezifischer Arbeit in der Ökumene

*Romi Márcia Bencke und Graciela Cornaglia*

„Eine lange Reise beginnt mit einem einzigen Schritt“  
Lao Tse Tung

*CECA<sup>2</sup> – ein ökumenisches Zentrum  
für Evangelisierung, Weiterbildung und Beratung*

Dieses Zitat von Lao Tse Tung inspiriert, von der Geschichte des CECA und seinen Zielen zu sprechen, denn es bringt die Dynamik der Geschichte zum Ausdruck, die Notwendigkeit unsere Kontexte

---

<sup>1</sup> Promotoras Legais Populares ist ein Projekt gegen zivilgesellschaftliche, rassistische, soziale und sexistische Diskriminierung von Frauen und wendet sich vor allem an Frauen aus den armen sozialen Schichten. Es geht darum Kurse, Weiterbildungsprogramme für Frauen anzubieten, um sie über ihre rechtliche Situation innerhalb ihres alltäglichen Kampfes gegen Gewalt und Diskriminierung aufzuklären. Als Promotoras legais populares werden die Frauen bezeichnet, von denen dieses Projekt organisiert und durchgeführt wird. Neben Kursen, Seminaren, Diskussionsveranstaltungen initiieren sie auch Kampagnen, z.B. gegen die Straflosigkeit von Gewalt an Frauen. Dieses Projekt existiert in verschiedenen lateinamerikanischen Ländern, seit 1992 in Brasilien.

<sup>2</sup> CECA = Centro Ecumênico de Evangelização, Capacitação e Assessoria, Übersetzung siehe Überschrift

immer wieder neu zu beleben ausgehend von den historischen Kontexten, in denen wir uns befinden.

Das CECA entstand 1973, im Kontext von Militärdiktatur und der Suche nach Demokratie in Brasilien und Lateinamerika.

Die Organisation wird tief geprägt von der Theologie der Befreiung und der *Educação popular*<sup>3</sup>.

Das CECA wurde gegründet, um verschiedenen populären Bewegungen Hilfe und Unterstützung zu gewährleisten und diese zu fördern, vor allem die Basisgemeinden im Bundesstaat Rio Grande do Sul. Die Arbeit des Zentrums basiert deshalb auf zwei Säulen: Evangelisierung und Katechese, die sich beide auf die Methodologie von Paulo Freire beziehen.<sup>4</sup> In diesem Kontext Ökumene zu leben, bedeutete die Diversität der Subjekte und Akteure der gesellschaftlichen Veränderung zu stärken. Ausgehend vom sozialen Engagement der Kirchen bedeutete dies, an der Demokratisierung des Staates mitzuarbeiten (daran mitzuarbeiten, den Staat auf demokratischem Weg zu erobern) mit dem Ziel, soziale und politische Reformen innerhalb eines revolutionären Horizontes durchzuführen. Das war der erste Schritt der Reise, die das CECA begonnen hatte.

In den 1980er sowie den beginnenden 90er Jahren vollzogen sich weitreichende Veränderungen in den Aktionsformen derjenigen Institutionen, die an den Transformationsprozessen beteiligt waren. In dieser Zeit fanden einige wichtige Ereignisse statt: der kalte Krieg wurde beendet, die Sowjetunion brach zusammen, der Mauerfall in Berlin fand statt und Kriege geringerer Intensität wurden beendet (El Salvador, Nicaragua, Angola, Afghanistan, Kambodscha). Diese Ereignisse mündeten in eine geopolitische und ökonomische Neuordnung der Welt, indem sie eine neue Periode in der Geschichte einleiteten, die Ignacio Ramonet als amerikanische Neo-Hegemonie bezeichnete. Diese neue Periode brachte auch die Theologie der

---

<sup>3</sup> Da die eigentliche Übersetzung ‚Volkserziehung‘ nicht passt, sondern dem Begriff eigene für den lateinamerikanischen Kontext spezifische Konnotationen zugrunde liegen, bleibt der Begriff unübersetzt.

<sup>4</sup> Paulo Freire, brasilianischer Pädagoge, entwickelte Ende der 60er Jahre die ‚Pädagogik der Unterdrückten‘, Für ihn ist „Lernen (...) nicht das ‚Fressen‘ fremden Wissens, sondern die Wahrnehmung der eigenen Lebenssituation als Problem und die Lösung dieses Problems in Reflexion und Aktion“. zitiert nach Lange, Ernst: Einführung, in: Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, Hamburg 1987, S. 14. (Anm. d. Red.)



Befreiung in ernsthafte Krisen, nachdem die alten historischen Referenzen zerstört worden waren.

Obwohl Papst Johannes Paul II. 1986 gesagt hatte, dass die Theologie der Befreiung angebracht, notwendig und nützlich sei, unterstützte er auf der anderen Seite einen Prozess, den Enrique Dussel als Restauration bezeichnete und der innerhalb der Kirche durch die Nominierung von konservativen Bischöfen und Nuntien, die sich der Theologie der Befreiung entgegen stellten, immer größer wurde. Die Unterordnung unter diese Entwicklungen bedeutete, dazu beizutragen, dass diese konservative Linie des Evangeliums unter den Armen Verbreitung fand.

Aufgrund dieser Veränderungen war es notwendig, unsere eigene Praxis zu überprüfen, um unsere Reise fortzusetzen, deren Ziel eine transformierte (verwandelte) Schöpfung ist, die Ökumene. Als ökumenische Organisation, die sich tief mit dem Kampf der Armen identifiziert, lesen wir unser Verständnis von Ökumene neu, welche einen Beitrag zur sozialen und ökonomischen Veränderung hin zu einer demokratischen, gerechten und partizipativen Gesellschaft leisten möchte.

Auf diese Art und Weise ist unsere Mission motiviert durch den Glauben an einen gerechten und solidarischen Gott, der mit seinem Volk auf dem Weg ist. Dieser Glaube wird in einem radikalen Ökumenismus gelebt, der Barrieren überwindet und nach neuen Formen der Geschlechterbeziehungen sucht, indem wir Bildungsprogramme anbieten, deren Grundlage die Menschenrechte sind.

*Welche Hindernisse müssen überwunden werden  
für eine andere mögliche Welt?*

Sich auf diesen radikalen Ökumenismus einzulassen, der sich nicht nur um die institutionellen Beziehungen zwischen den Kirchen kümmert, bedeutet an erster Stelle den sozialen Kontext Brasiliens in den Blick zu nehmen, der durch tiefe Ungleichheiten geprägt ist. Brasilien ist ein Land mit 170 Mio. Einwohnern, die neuntgrößte Volkswirtschaft mit der viertschlechtesten Einkommenskonzentration auf

dem Planeten. Diese Daten machen deutlich, dass 1% der reichsten Familien 15% der Einkommen des Landes beansprucht, während auf die Hälfte der Armen, zu denen 85 Mio. Personen gehören, lediglich 12% kommen. 50 Mio. Personen leben unterhalb der Armutsgrenze mit einem monatlichen Einkommen von 28,59\$.

Von dieser Ungleichheit sind vor allem die Frauen auf verschiedenen Ebenen betroffen, angefangen von der Schulbildung bis hin zur Garantierung von Rechten.

Die folgenden Daten zeigen beispielhaft, inwieweit Frauen von der ökonomischen Ungleichheit betroffen sind:

- 54,6% der Frauen, die verantwortlich für den Haushalt sind, haben lediglich 4 Jahre oder noch weniger die Schule besucht und erhalten nicht mehr als 74,3 US\$ monatlich
- Frauen bekommen nur etwas mehr als 2/3 der monatlichen Einkommen von Männern
- Jede fünfte Frau hat Gewalt erfahren. 70% der Frauen deklarieren, dass sie Opfer ihres Partners sind

Angesichts dieser Zahlen ist es praktisch unmöglich, von der Ökumene und der Identifikation mit einem Projekt der sozialen und ökonomischen Veränderung zu sprechen, ohne reale und konkrete Formen der Bildung und Ausbildung zu suchen, die darauf zielen, diese Realitäten zu überwinden. Aus der Analyse dieser Hindernisse entstand das Projekt ‚Zugang für alle zum Recht‘, dessen Ziel darin besteht, Frauen Möglichkeiten an die Hand zu geben, wie sie der Gewalt vorbeugen und ihre Rechte verteidigen können und sie darüber hinaus zu bestärken, ihr eigenes Lebensprojekt zu entwerfen und sie dafür zu qualifizieren, dass sie intervenieren, dass sie einen Einfluss auf die öffentlichen Politiken für Frauen und ihre Realisierung haben.

Diese Frauen, die an solchen Weiterbildungsprogrammen teilgenommen haben, agieren in ihren jeweiligen Zusammenhängen als *Promotoras Legais Populares* (PLPs) und haben folgende Funktion:

- Aktionen zu entwickeln, die Frauen die Möglichkeit geben, von ihren Gewaltsituationen zu sprechen und Hilfe zu bekommen

- Die Diskriminierung zu bekämpfen, die Gewalt zu denunzieren und ihr vorzubeugen, die Zivilgesellschaft und die Schaffung öffentlicher Gender-Politiken (Politiken, die die Geschlechterfrage betreffen) zu verteidigen

*Demokratisierung und Zugang zum Wissen  
für den Aufbau der Ökumene*

Zu den wesentlichsten Prinzipien der Forderung ‚Zugang zum Recht für alle‘ gehört die Verpflichtung auf eine Bildung, die auf demokratischen Prinzipien basiert, sowie die Respektierung verschiedener Lernmöglichkeiten, die bedingt sind durch die sozialen, geschlechtsspezifischen, religiösen und ökonomischen Unterschiede, wie es Damke zum Ausdruck bringt:

„Wissen wird verstanden als ein Recht für alle. Deshalb kann niemand von dem Wissen ausgeschlossen werden, das die Menschheit im Laufe der universalen Geschichte produziert hat ebenso wenig wie von der Produktion neuen Wissens.“ (Damke, 1995, S.70)

Eine der größten Herausforderungen in diesen Aktionen, die der Artikulation und Organisation von Frauen dienen, sowie ihnen ein Wissen über ihre Rechte vermitteln wollen, liegt darin, dass diese Frauen eine kritische Haltung gegenüber den kulturellen und religiösen Dimensionen entwickeln, die ihren Kontext prägen.

Ausgehend von der Verpflichtung auf einen radikalen Ökumenismus fordern wir die Frauen heraus, einen in der Gesellschaft präsenten und durch diese, und in einigen Fällen auch durch die Kirchen, legitimierten Patriarchalismus zu hinterfragen. Die ersten Schritte sind, dass die Frauen gemeinsam mit anderen Frauen eine lange Reise beginnen hin zur Selbstorganisation und Intervention, indem sie Brüche provozieren, um neue Beziehungen zu schaffen. Auf diese Art und Weise materialisiert sich die Aussage Demos:

„Der Bürger oder die Bürgerin sind politisch gesehen arm, wenn sie nur einfordern, sich aber nicht organisieren, um zu reagieren, sie verbinden sich

nicht miteinander, um gemeinsam Forderungen aufzustellen, sie kommen nicht zusammen, um Einfluss zu nehmen.“ (1993, S.23)

Das zuvor dargestellte Verständnis ermöglicht eine kritische Wahrnehmung von Religion, indem wir sie als kulturelles Instrument verstehen, das dazu beigetragen hat, bestimmte Herrschaftssysteme zu legitimieren, die gesellschaftlich vermittelt wurden, wie z.B. unsere Art und Weise, wie wir die Welt sehen und sie organisieren, gewisse Werte, z.B. moralische, die wir schätzen. Die Religion als kulturelles Phänomen verstärkt die als patriarchal charakterisierten Werte in der Familie, durch die institutionalisierte auferlegte Autorität des Mannes über die Frau. Dieses System durchdringt die ganze soziale Ordnung der Produktion und des Konsums, der Politik, der Kultur und Rechtsprechung. Immer wieder werden dadurch auch die theologischen Gebäude einiger christlicher Linien, die ideologisch die Unterordnung der Frau beinhalten, unterstützt. Diese bestehen weiterhin darauf, dass das Handlungsfeld der Frau auf den privaten Bereich und auf ihre reproduktive Rolle beschränkt bleibt. In einigen dieser Diskurse wird die Frau auch als die mit Schuld behaftete beschrieben und als Sünderin unterjocht. Die einzige Möglichkeit, sich aus diesem Status zu befreien, liegt dann darin, die Vorherrschaft der Männer zu akzeptieren und ihnen zu dienen.

Diese durch das Patriarchat begründete religiöse Sichtweise führt dazu, dass die Frau weiterhin als diejenige angesehen wird, die für die Reproduktion zuständig ist, als ‚Königin von Haus und Heim‘, wo sie souverän herrschen kann. Wenn es ihr in einigen Fällen gestattet ist, außerhalb des Hauses zu arbeiten, dann aber nur unter der Bedingung, dass diese Arbeit ihre häuslichen Pflichten nicht beeinträchtigt, d.h. ihre Sorge für den Haushalt, für die Kinder und hauptsächlich für den ‚Chef der Familie‘, ihren Herrn oder Ehegatten.

Sobald sich aber Frauen organisieren, um ihre Rechte einzufordern, wie z.B. eine bessere Anerkennung auf dem Arbeitsmarkt, das Recht, über ihren eigenen Körper selbst entscheiden zu können (Reproduktionsrechte), oder wenn sie die schlechte Behandlung durch ihre Partner anklagen, dann erhalten sie sofort eine Antwort seitens der konservativen kirchlichen Kräfte, die sie beschuldigen, Konflikte zu säen und die familiäre Ordnung zu gefährden.

In dem nachfolgenden Ausschnitt aus einem Schreiben der Bischöfe der katholischen Kirche in Bezug auf den Beitrag von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt wird eindeutig die Frau zur Verantwortung gezogen, sogar für Probleme wie die der Gewalt, mit denen sich die Gesellschaft auseinandersetzen muss:

„Wir verstehen die Rolle der Frau als unersetzlich in allen Aspekten des familiären und sozialen Lebens, welches menschliche Beziehungen und die Sorge um den anderen betrifft. Das impliziert vor allem, dass die Frauen aktiv und mit Stärke in der Familie anwesend sind, denn diese ist die ursprüngliche und in gewissem Sinne auch souveräne Gesellschaft. In der Familie wird zuerst das Gesicht eines Volkes modelliert und es ist der Ort, an dem die Familienmitglieder die erste grundlegende Ausbildung erhalten. Jedes Mal, wenn diese fundamentalen Erfahrungen fehlen, dann leidet die ganze Gesellschaft Gewalt und wird selbst zur Produzentin vielfältiger Gewalt.“

Die Verbreitung von Handlungen und Diskursen, die darauf zielen, eine sexistische Rollenverteilung zu legitimieren, trägt dazu bei, dass das Patriarchat gestärkt wird, das arroganterweise glaubt, dass es durch die Gesetze Gottes legitimiert sei.

Dieses Verständnis wird oftmals dazu benutzt, die physische und psychische Integrität von Frauen und ihren Kindern zu verletzen, die in einem Umfeld leben, das von Respektlosigkeit und Gewalt gegen Frauen geprägt ist, die durch eine festgelegte (sexistische) Differenz legitimiert werden. Man glaubt, dass die Kinder, die Frucht dieser gewalttätigen Beziehungsverhältnisse sind, vermutlich Jugendliche und junge Erwachsene sind, die in der Gesellschaft und im Vorfeld in ihren eigenen Familien aggressive und gewalttätige Verhaltensweisen reproduzieren.

So Morrison und Biehl: „Da Gewalt prinzipiell erlernt wird, ist das Zuhause die erste Möglichkeit, jemandem beizubringen, gewalttätig zu sein.“<sup>5</sup>

Die Frauen, die Gewalt erleiden, brauchen keine Religion, die sie für die Probleme der Welt verantwortlich macht und ihnen auf der anderen Seite doch hilft, ihnen Trost spendet, Mut macht, um den Teufelskreis der Gewalt zu durchbrechen. Und so kommt Gregori zu dem Schluss:

---

<sup>5</sup> Morrison und Biehl 2000, S.25.

„Hinter der Realität von Frauen, die Unterdrückung bedeutet, existiert eine Identität, die aufgedeckt werden muss, die sich in ganz spontanen, intuitiven Charakteristika äußert, stark und selbstbewusst. Das ist als würde eine bessere und schönere Wahrheit existieren, die bedeckt ist von einem dunklen und unterdrückerischen Mantel.“<sup>6</sup>

Es ist ein fundamentales Anliegen, dass dieser religiöse Fokus in Bezug auf die Überwindung von Gewalt gegen Frauen gestärkt wird, indem man das Anwachsen der religiösen Bewegungen fundamentalistischer Prägung im Blick behält. Laut den Angaben des brasilianischen Instituts für Geografie und Statistik (IBGE = Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) gehören 18 Mio. BrasilianerInnen den pentekostalen Kirchen an, und die Mehrheit von ihnen sind Frauen. Diese Kirchen haben 18 Abgeordnete und drei Senatoren gewählt, und damit die konservative und legislative Basis Brasiliens gestärkt. Sie versuchen, politische Maßnahmen zu Gunsten von Frauen zu verhindern, besonders was die Reproduktionsrechte angeht. Das Anwachsen des Fundamentalismus hängt stark zusammen mit den fehlenden Bedingungen für ein würdiges Leben. Daher sind die Menschen empfänglicher für einen autoritären Gott, der Ordnung in das psychologische und soziale Chaos bringen kann.<sup>7</sup>

### *Herausforderungen, die sich daraus ergeben*

#### *a) in Bezug auf die Religiosität von Frauen*

In den Weiterbildungsprogrammen und Bewusstwerdungsprozessen wird vor allem diese Perspektive fokussiert, was einige Konflikte mit sich bringt, die jedoch auch positive Auswirkungen haben. So stellen die Frauen fest, inwieweit ihre religiösen Gemeinschaften konservativ sind und die Unterordnung der Frau unter historisch etablierte Normen predigen. Das durch die Weiterbildungskurse gewonnene Bewusstsein führte sogar mitunter zu einer augenblicklichen Distanzierung einiger PLPs von ihren religiösen Gruppen oder

---

<sup>6</sup> Gregori 1993, S. 55.

<sup>7</sup> vgl. Jacob 2004.

Bezugspunkten. Wie gesagt, diese Distanzierung ist immer nur ein Augenblick, denn der Appell an den Glauben und die Notwendigkeit eines spiritu-ellen Halts, um die alltäglichen Probleme bewältigen zu können, führ-ten dazu, dass die Frauen neue Formen suchten, ihre Spiritualität zu leben. Eine Spiritualität geprägt von der Mystik eines Gottes des Lebens, der sich solidarisch zu den Frauen verhält und der hilft, ein Klima des Vertrauens und eigene Räume zu schaffen, um Vorurteile und Leid zu reduzieren.

*b) in Bezug auf die soziale Intervention von Frauen*

Hinsichtlich gesellschaftlicher Intervention ist eine Herausforderung auf dieser langen Reise hin zu einer Gesellschaft, die die Rechte von Frauen respektiert, die Inkorporation dieser Rechte in staatliche Politik und nicht nur in politische Maßnahmen einzelner bundesstaatlicher Regierungen. Viele Regierungen kümmern sich nur um Geschlechterpolitiken, um damit die Anforderungen von internationalen Organisationen zu erfüllen. Folglich verteilen diese Politiken weder Macht noch finanzielle Ressourcen. Ohne unser Streben nach einem anderen ökonomischen und politischen System werden unsere Kämpfe bloße Verlegenheitslösungen werden. Das deutlichste Beispiel ist der neoliberale Minimalstaat und die Grenzen, die er den Kämpfen für sozialstaatliche Maßnahmen setzt.

*Schlussfolgerung*

Die verschiedenen Kirchen müssen aufhören, sich den Veränderungen zu verweigern, und die missionarische Aufgabe annehmen, tatsächlich befreiend zu sein, indem sie aus der Geschlechterperspektive die Möglichkeit aufgreifen, die zahlreichen Gräueltaten zu korrigieren, die oftmals mit ihrer Zustimmung geschehen sind.

Es ist notwendig, eine andere Mentalität zu konstruieren, die die partiarchalen Normen durchbricht, die auch heute noch heftigst seitens der Kirchen verteidigt werden.

„Vielleicht ist die soziale Ungleichheit zwischen Frauen und Männern die fundamentalste aller Ungleichheiten. Voraus geht ihr die Eta-blierung von Gesellschaften, die auf dem Privateigentum der Produktionsmittel basieren – in diesen ist sie im Bewusstsein tiefer verankert und wird als natürlich angesehen. Sein Fortbestehen nach den heftigen Veränderungen der sozialen Struktur offenbart seinen hartgesottenen, infiltrierten Charakter.“<sup>8</sup>

Durch den Ökumenismus, der aus sich selbst heraus den Respekt vor der Diversität und die Fähigkeit zu Veränderung repräsentiert, müssen die Kirchen sich davon befreien, mit den Mächtigen einher zu gehen, welche sie historisch begleiteten, um somit das Angesicht Gottes in den in der Geschichte Ausgeschlossenen zu sehen: den Armen, den Frauen, den Schwarzen, Indigenen und Homosexuellen.

*Übersetzung: Sandra Lassak*

## Literatur

AZEVEDO, Maria Amélia. Mulheres Espancadas: A Violência Denunciada. São Paulo: Ed. Cortez, 1985

BIEHL, Maria Loreto e MORRISON, Andrew R. A Família Ameaçada: Violência Doméstica nas Américas. Ed. Banco Interamericano. Fundação Getúlio Vargas

Bischöfliches Schreiben der Bischöfe der katholischen Kirche über die Mitarbeit von Männern und Frauen in der Kirche und in der Welt, [www.vatican.va](http://www.vatican.va), Stand 31. Mai 2004

CECA: Memória da Caminhada – Entrevista concedida ao CECA, em 21 de agosto de 1989, por Pe. Orestes Stragliotto, Pároco da Paróquia Santo Inácio e um dos Fundadores do CECA

---

<sup>8</sup> SAFFIOTTI, Apud, AZEVEDO, 1985, S. 47.



CECA - Plano Trienal 2002-2004. Relações de Gênero, e Defesa de Direitos Sociais de Justiça e Paz numa Perspectiva Ecumênica e Libertadora.

DAMKE, Ilda Righi. O Processo do Conhecimento na Pedagogia da Libertação: As idéias de Freire, Fiori e Dussel. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1995

DEMO, Pedro (1993) Pobreza Política. São Paulo: Ed. Cortez

DUSSEL, Enrique (1997) Teologia da Libertação: um panorama de seu desenvolvimento. Ed. Vozes, Petrópolis,RJ

GREGORI, Maria Filomena (1993) Cenas e Queixas: Um Estudo sobre Mulheres, Relações Violentas e a Prática Feminista. São Paulo: Ed. Paz e Terra

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – Perfil das Mulheres Responsáveis Pelos Domicílios no Brasil, in Série Estudos e Pesquisas informação Demográfica e Socioeconômica, número 8. Rio de Janeiro, 2002

Manual O que as Empresas podem fazer pela Erradicação da Pobreza - Instituto Ethos de Empresas e Responsabilidade Social, 2003

Quo vadis, irmão? - Revista Carta Capital – novembro de 2004, número 317, ano XI

RAMONET, Ignácio (1998) Geopolítica do Caos. Ed. Vozes, Petrópolis, RJ

STEIL, Carlos Alberto (2001) Estado, Movimentos Sociais e ONGs: A Guerra-Fria e a Globalização como Cenários de Compreensão da Realidade Social. In Humanas – Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da universidade do Rio Grande do Sul, Vol 24, nº 12



# Die Situation angolischer Frauen

## Eine Nachkriegs-Analyse

*Virginia Inácio dos Santos*

*„Es reicht nicht das Schweigen der Bomben oder das Zischen der Schüsse,  
notwendig ist eine Revolution des Geistes.“*

Camorteiro, Luanda 04.04.2002

### *Einführung*

Der vorliegende Artikel nimmt eine kritische Reflexion der Situation von Frauen in Angola in der Nachkriegszeit vor. Als die Anfrage an einen solchen Artikel kam, stand ich vor der Schwierigkeit, wie es möglich sein könnte, inmitten einer solch harten Realität, in der angolische Frauen leben, von ihnen zu sprechen.

Was geschieht mit den Menschen, die ihre Familien verloren haben und alleine zurück geblieben sind (ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschwister, ohne Onkel und Tanten, letztendlich ohne Verwandtschaft) und was impliziert diese Tatsache für die angolische Gesellschaft, deren Wesensmerkmal die Familie ist?<sup>1</sup> Vor dem Hintergrund der Bedeutung von Familie stellt sich die Frage, was aus den

---

<sup>1</sup> Im weiteren Verlauf des Artikels wird noch auf das in Angola existierende Konzept von Familie eingegangen werden. Eine vertiefte Lektüre zu diesem Thema bietet der Text von ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa: *Cultura Tradicional Banto*. Luanda, Secretario Arquidiocesano de Pastoral, 1985, S. 110.

angolanischen Frauen wird, die inmitten einer chaotischen und konfliktreichen Realität beständig vor der Aufgabe stehen, Leben zu erhalten. Und in einer Gesellschaft, die immer mehr von Selbstmord und Kriminalität ergriffen wird, steigt die Bedeutung von Lebenshaltung beständig an.

Zunächst werfen wir deshalb einen kurzen Blick auf die Situation in Angola, ihren Ursprung und aktuellen Stand.<sup>2</sup>

### *Nationaler Befreiungskampf*

Zuerst möchte ich an das Joch der portugiesischen Sklaverei erinnern, welches Angola seit Beginn der portugiesischen Invasion 1482 erlebte. Viele AngolanerInnen wurden aus ihren Familien gerissen und wie Waren auf den amerikanischen Kontinent exportiert. Diejenigen, die zurückblieben, wurden von den Portugiesen misshandelt und galten als Menschen ohne Seele.

Die von den Kolonialisten verbreitete Ideologie vom schlechten Eingeborenen, der einer teuflischen Religiosität nachhing, wurde im Laufe der Zeit immer stärker.

Erst am Ende der 500-jährigen Geschichte der Kolonisierung begann das Volk sich politisch zu organisieren. In dieser politischen Organisation liegen die Gründe für den 40 Jahre andauernden Krieg.

In den 50er Jahren provozierte die ökonomische Gewalt der Portugiesen und der Terror des Militärs die Geburt nationalistischer Bewegungen, die sich der portugiesischen Herrschaft entgegenstellen wollten. 1961 begann der bewaffnete Kampf von drei unterschiedlichen Bewegungen gegen die Kolonialmacht: MPLA (Movimento popular de Libertação de Angola = Volksbefreiungsbewegung Angolas), FNLA (Frente Nacional de Libertação de Angola = Nationale Befreiungsfront Angolas) und UNITA (União para a Independência Total para Angola = Vereinigung für die vollständige Unabhängigkeit

---

<sup>2</sup> Da es dazu zahlreiche Publikationen wie z.B. von João Paulo Guerra, Solival Meneses, Carlos Rocha Dilolwa u.a. gibt, werde ich an dieser Stelle nur eine skizzen-hafte Darstellung zur Einführung in die Thematik vornehmen.

Angolas).<sup>3</sup> An diesem Prozess der nationalen Befreiung waren auch viele Frauen beteiligt, z.B. Kimpa Vita und Nzinga Mbandi, die als Beispiele des Widerstands des angolischen Volkes gegen die Fremdherrschaft gelten, oder Deolina Rodrigues, Lucrecia Paim, Teresa, Irene Cohen und Engrácia, die Heldinnen des Befreiungskampfes des 20. Jahrhunderts genannt werden. Es gibt nicht einmal Schätzungen darüber, wie viele Frauen in der Guerilla des MPLA waren, aber Augenzeugenberichte verweisen auf einen wesentlichen Anteil. Im Jahr 1962 wurde die OMA (Organização da Mulher Angolana) als Frauenorganisation der MPLA gegründet. Diese Bewegung hatte Einfluss auf die Guerilla-Kräfte in und außerhalb Angolas.

Die Aufgaben von OMA bestanden vor allem in der Produktion von Nahrungsmitteln für die Guerilla, in der Organisation von Alphabetisierungs-Kampagnen, einer gesundheitlichen Grundversorgung und dem Transport von Waffen und Nahrungsmitteln in entfernte Gebiete. Wie in anderen Frauenorganisationen befanden sich in der Leitung vor allem Frauen mit einer höheren Bildung und familiären Verbindungen zur politischen Führung der Partei. Demgegenüber waren die Mitglieder Frauen unterschiedlicher sozialer und ethnischer Herkunft, die sich an den politischen Aktivitäten und der Gemeinschaftsarbeit beteiligten. Noch im Gründungsjahr 1962 initiierten OMA-Mitglieder zusammen mit Frauen anderer afrikanischer Länder gemeinsame Aktionen und gründeten die Gesamtafrikanische Frauenorganisation (OPM = Organização Pan-Africana das Mulheres).

Im Jahr 1973 wurde die Unabhängige Liga angolischer Frauen (LIMA = Liga Independente de Mulheres Angolanas) gegründet, die Frauenorganisation der UNITA, die ebenfalls eine wichtige Rolle im Befreiungskampf spielte. Nach offizieller Version geht die Gründung der LIMA auf die Initiative von Frauen aus verschiedenen Befreiungsbewegungen zurück. Im Gegensatz zur Leitung von OMA hatten die Frauen aus der Leitung der LIMA keine direkten verwandtschaftlichen Beziehungen zur UNITA-Führung, was zur Folge hatte,

---

<sup>3</sup> *Guia do terceiro mundo*. 1984/1985, S. 29.

dass es Angst vor den Repressalien gab, da die machtvolle Absicherung fehlte.<sup>4</sup>

Die Aktivitäten der Frauen in der UNITA während der Befreiungskämpfe richteten sich vor allem auf den Transport von Materialien, Nahrungsmittel und Waffen für die Kämpfer. Schwere Lasten wurden meist über lange Strecken auf dem Kopf transportiert. Die politischen Aktivitäten bestanden vor allem in der Mobilisierung von Personen und der Vorbereitung von jungen Leuten auf den bewaffneten Kampf. Auch die Frauen wurden zu politischen Aktivistinnen ausgebildet. Zur Zeit des Bürgerkriegs, nach der Unabhängigkeit, machten die Frauen an allen Fronten mit ihren Aktivitäten weiter und die Leitung der LIMA tauchte in sämtlichen politischen Kundgebungen innerhalb und außerhalb des Landes auf. In der Zeit nach der nationalen Unabhängigkeit entstanden weitere Frauenorganisationen, wie z.B. die liberale, demokratische Frauenaktion AMULID (*Acção da mulher liberal democrática*) oder die Frauenorganisation der liberal-demokratischen Partei PLD (*Organização Feminina do Partido Liberal Democrático*).

Nachdem die Portugiesen in einem 14-jährigen Kampf erfolgreich vertrieben werden konnten, wurde im Januar 1975 in Alvor ein Abkommen zwischen den verschiedenen nationalen Bewegungen und der portugiesischen Kolonialmacht zur Machtübergabe und zur Bildung einer Übergangsregierung unterzeichnet, die dem Land helfen sollte, das koloniale System zu überwinden und zur Autonomie zu gelangen, um somit das Volk auf mögliche Wahlen einer Regierung vorzubereiten.<sup>5</sup>

Dieses Abkommen wurde jedoch noch im gleichen Jahr gebrochen, sowohl von Seiten der angolanischen Parteien, denen es um Führungspositionen ging, als auch durch Interventionen von außen: Mächtige Länder versuchten, ihre Interessen in Bezug auf den Ressourcenreichtum Angolas zu sichern.

---

<sup>4</sup> Vgl. DUCADOS, Henda: *A mulher angolana após o final do conflito*. In: [http://www.c-r.org/accord/ang/accord15\\_port/12.shtml](http://www.c-r.org/accord/ang/accord15_port/12.shtml). Stand: 27.11.05.

<sup>5</sup> Vgl. GUERRA, João Paulo: *Savimbi: vida e morte*. Chicago: Editora Bertrand, 2002, S. 87.

*Partikulare Interessen – Kampf um die Hegemonie im Land*

Laut Vereinbarung sollte nach dem Rückzug der Portugiesen aus Angola eine Übergangsregierung aus Repräsentanten der verschiedenen Parteien gebildet werden. Dies geschah nicht. Die verschiedenen Interessen und die ideologischen Unterschiede der Bewegungen standen dem im Wege. Die FNLA und die UNITA sagten der MPLA den Kampf an.<sup>6</sup> Die FNLA orientierte sich an Völkerinteressen und erhielt Unterstützung durch Geheimdienste der USA und militärische Hilfe aus Zaire. Die UNITA, ähnlich wie die FNLA, nutzte das ethnische Argument und griff die MPLA militärisch an. Sie erhielt Unterstützung durch das Apartheids-Regime von Südafrika, dem US-Geheimdienst CIA und dem *Salazarismo*<sup>7</sup>. Die MPLA ergriff 1975 ihre Gegner und rief die Volksrepublik Angola aus. Mit Unterstützung der Sowjetunion führte sie Angola auf einen sozialistischen Weg.<sup>8</sup> Hier liegt die Ursache für den zweiten Krieg, der 27 Jahre dauerte. Jetzt waren die Feinde nicht mehr die ausländischen Kolonialherren, sondern die Angolaner selbst, die aus einer anderen Region oder einer anderen Volksgruppe kamen.

Die großen Naturreichtümer Angolas weckten den Appetit anderer Staaten, was zu einer Intensivierung des Konfliktes führte.

Angola wurde zu einem Kriegsschauplatz, auf dem internationale Mächte miteinander kämpften. Deutlich wird dies an der Unterstützung, die die verschiedenen angolischen Kriegsparteien erhielten. So bekam die FNLA chinesische Berater, finanzielle und militärische Unterstützung aus den USA, aus Sambia, Malawi und von Elitetruppen aus Zaire.

Die UNITA wurde im Laufe der Jahre von Senegal, Sambia, Tanzania, Somalia, Tunesien, Gabun, der Elfenbeinküste und Marokko militärisch ausgebildet. Von Saudi-Arabien und Kuwait wurde sie

---

<sup>6</sup> Eine vertiefte Lektüre zu dieser Auseinandersetzung bietet das Werk *Guia do terceiro mundo*, S. 29 und GUERRA, João Paulo: *Savimbi: vida e morte*, S. 267-330.

<sup>7</sup> Salazar war portugiesischer Diktator in der Zeit, als Angola portugiesische Kolonie war. Die UNITA hatte zunächst mit den Kolonialherren kooperiert, um die MPLA zu überwinden. In diesem Sinne wurde ihre Führung vom *Salazarismo* beherrscht. Vgl. dazu *Guia do terceiro mundo*, S. 29.

<sup>8</sup> Vgl. MENEZES, Solival: *Mamma Angola: sociedade e economia de um país nascente*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo – Papéis, 2000, S. 33.

finanziell unterstützt, während Israel Sondertruppen ausbildete.<sup>9</sup> Die von beiden Bewegungen bekämpfte MPLA wurde durch Berater, Truppen und militärische Hilfe aus Kuba und der UdSSR unterstützt.<sup>10</sup>

So entstand ein Krieg der großen militärischen Mächte, die die nationalen Bewegungen wie Marionetten benutzten, um ihre Ziele zu erreichen. Die Angolaner entzogen dem angolanschen Boden seine natürlichen Ressourcen wie Diamanten und Petroleum und kauften mit ihren Reichtümern Waffen.

### *Konsequenzen des verlängerten Krieges*

Um die Folgen, die ein 40-jähriger Krieg – zuerst 14 Jahre gegen den Kolonialismus, dann 27 Jahre Bürgerkrieg – für ein Land hat, einzuschätzen, ist es nicht notwendig, selbst die Erfahrung von Krieg gemacht zu haben. Die Folgen sind absolut zerstörerisch, angefangen von den physischen Schäden bis hin zu den materiellen Verlusten. Krieg ist immer katastrophal für die Bevölkerung, die ihn erleidet. Durch ihn verlieren wir, was wir niemals wieder erlangen können: das Leben. Krieg ist eine Erfahrung, die niemand verdient oder notwendigerweise erfahren müsste. Die Konsequenzen dieses Unheils betreffen alle Bereiche des menschlichen, tierischen, pflanzlichen Lebens, d.h. sie werden zu einer kosmischen Katastrophe. Alles verändert sich. Alles wird schwächer und nichts verändert sich zu seinem Vorteil. Und das menschliche Lebewesen ist das am meisten abhängige, leidet, verliert oder endet schmerzlichst. In diesem Sinne berichtet uns die Zeitung Angolapress:

„Frauen litten unter den direkten Folgen des Krieges auf verschiedene Weise. Außer der großen Zahl von Frauen, die in Folge der Kämpfe starben, wurden auch viele durch die Soldaten beider Seiten vergewaltigt. Viele Soldaten, die eigentlich die Bevölkerung schützen sollten, nutzten ihre Situation aus, um Frauen zu unterwerfen. Ihr Verhalten und ihre Einwirkung auf die Machtverhältnisse zwischen den zwei Geschlechtern hat vielleicht

---

<sup>9</sup> Vgl. Ebd., S. 114.

<sup>10</sup> Vgl. GUERRA, João Paulo: *Savimbi: vida e morte*, S. 11.



das Vertrauen von Frauen in Soldaten und Männer dauerhaft ausgehöhlt. Darüber hinaus waren Frauen auch zu einem größeren Anteil von Unfällen betroffen, die durch Minen verursacht werden, da sie für das Sammeln von Nahrung verantwortlich sind. Viele haben ihre Ehemänner und Söhne durch den Krieg verloren, wodurch mehr Frauen zum Kopf der Familie und des Haushalts wurden.“<sup>11</sup>

### *Soziale Konsequenzen*

Der Kolonialismus und der Krieg hatten eine große Landflucht zur Folge. Die Bevölkerung verlor ihre soziale und gemeinschaftliche Stabilität. Familien brachen auseinander, nicht nur aufgrund des Krieges, sondern auch durch die ideologischen Auseinandersetzungen. Zunächst wurde die Migration durch die Kolonialherren angestoßen und gefördert, indem sie entweder Arbeitskräfte für bestimmte Bereiche rekrutierten oder aber die Kleinbauern von ihrem Land vertrieben, um dieses selbst in Besitz zu nehmen.<sup>12</sup>

Vielfach wurden die AfrikanerInnen sowohl in der Industrie als auch auf den Feldern als Sklaven eingesetzt. Frauen wurden von den portugiesischen Herren (sexuell) ausgebeutet, ohne die daraus hervorgehenden Kinder zu akzeptieren.

Mit dem Beginn der Freiheitskämpfe und mit der Vertreibung der Kolonialherren nahmen die AngolanerInnen ihre Ländereien wieder in Besitz und besetzten die Häuser, die die Portugiesen zurück ließen. Viele Frauen, Witwen, getrennt Lebende und jugendliche Waisen wurden zunächst Teil dieser Hausbesetzungsbewegung. Die sozialen Bedingungen verbesserten sich allerdings nicht, denn kurz darauf begann der Bürgerkrieg, welcher 27 Jahre andauerte.

In diesem Krieg wuchs die Landflucht nochmals. Die Menschen verließen ihre Häuser und Felder und flohen soweit wie möglich, denn weite Teile des Landes wurden vermint. Die MPLA verminte

---

<sup>11</sup> DUCADOS, Henda: *A mulher angolana após o final do conflito*. In: [http://www.c-r.org/accord/ang/accord15\\_port/12.shtml](http://www.c-r.org/accord/ang/accord15_port/12.shtml). Stand: 27.11.05.

<sup>12</sup> DILOLWA, Carlos Rocha: *Contribuição à história económica de Angola*. 1978, S. 214.

den von der UNITA kontrollierten Teil und die UNITA den von der MPLA.

Die Straßen, vor allen Dingen die Brücken, wurden durch Bomben und Geschosse zerstört. Dadurch wurde die Bewegungsmöglichkeit der Menschen und die Zirkulation lebensnotwendiger Güter unmöglich.

Durch die 40 aufeinanderfolgenden Kriegsjahre waren angolische Frauen einem Krieg unterworfen, der keine Ende nahm. Aufgrund dieser langen Dauer des Krieges war die Gesellschaft, die Infrastruktur des gesamten Landes total zerstört. Ganze Familien wurden ausgelöscht, andere zerstört. Angesichts dieses Szenarios ist das Land, das jetzt auf drei Jahre Frieden blickt, lediglich ein Rest von Schutt.

### *Die Visionen des Sacharja*

Erinnern wir uns, wenn wir vom Rest Angolas sprechen, an den Propheten Sacharja, als dieser sich dem Rest Israels zuwendet und einem Restvolk Kraft zuspricht, das kaum Motivation hatte, das Land aufzubauen und wieder zur Wohnstätte Jahwes, des Herrn der Heere, zu machen (Sacharja8, 1-17).

So wie Sacharja von den Resten Israels sprach, so sprechen wir von den Resten Angolas.

Frauen verloren diejenigen, die sie am meisten brauchten. Nicht nur den Mann, Freund oder Sohn, sondern auch Brüder, Onkel, Tanten oder die Eltern. Zurück blieb ein Land in Schutt und Asche. Reste von Holz, Reste von Steinen, Häuserruinen, Reste von Ziegelsteinen, Reste, alles voller Reste.

Die Verminung der Felder waren Waffen gegen das eigene Volk, das ohne Produktionsmittel und völlig verarmt da stand. Dies führte zur Entwertung des Landes, das immer weniger produzierte und somit immer mehr auf Importe bis hin zur Grundversorgung angewiesen war. Die Verminung bedeutete Fallen für das Volk: Aufgrund der zerstörten Brücken und der fehlenden Transportmöglichkeiten war eine Flucht unmöglich. Der einzige Ausweg war, zu Fuß durch die Wälder zu fliehen auf der Suche nach einer Zuflucht. Viele von

denen, die versuchten durch die Wälder zu fliehen, traten auf die Minen. Ganze Familien starben auf diese Weise. Andere erlitten beträchtliche Verluste und viele wurden verstümmelt. Kinder, ältere Menschen und Jugendliche starben in den Wäldern aufgrund der Minen oder durch die Kälte oder die glühende Sonne, an Hunger, durch die Müdigkeit und mitunter auch durch die Angst, alleine zurück zu bleiben. Aber nicht alle wurden getötet, einige Personen blieben übrig, Reste von Menschen, Reste von menschlichen Körpern, verstümmelt, defekt, aber übrig geblieben. Es blieben Personen übrig mit verstümmelten Händen, verstümmelten Beinen, andere lediglich mit einem verstümmelten Oberkörper oder Kopf. Aber sie blieben übrig, alles Reste, denn Gott ist anwesend und Gott blieb mit dem Rest.

Viele dieses Restes, die den Hunger und alle Wunden des Krieges überlebten, schafften es, in die von der Regierung protegierten Städte zu gelangen. Allerdings waren die Städte auf den explosionsartigen Ansturm nicht vorbereitet, was eine große Destabilisierung zur Folge hatte. Die Wasserversorgung, elektrisches Licht und Wohnraum wurden zu den dringendsten Problemen, vor denen die Regierung und die Bevölkerung standen.

Während man also auf dem Land, an den Peripherien Angolas und in den Städten, z.B. Huambo, Benguela, Cunene, Bié, Malange und Huije<sup>13</sup> mit diesen Problemen zu kämpfen hatte und die arme Bevölkerung Luandas an Hunger litt und in prekären Lebensbedingungen lebte ohne irgendetwas zu essen zu haben, schlecht bekleidet war oder gar zerlumpt umherlief und in den Vorstädten ohne sanitäre Einrichtungen lebte, gingen einige elitäre Kreise in Luanda oder anderen Städten ihren Geschäften nach, importierten Autos mit einem Wert von 30, 40 oder 150 Mio Dollar.

Deshalb lässt sich festhalten, dass selbst in der Kriegszeit ein langer Prozess ökonomischer Transformation stattfand, von dem jedoch große Segmente der Gesellschaft ausgeschlossen waren. Sowohl öffentliche Mittel als auch ausländische Hilfen wurden an die Seite geschafft und in sogenannten „Untergrundwirtschaften“ oder

---

<sup>13</sup> Dies sind die vom Krieg am meisten betroffenen Städte.

„Parallelwirtschaften“ unterschlagen, einer Korruption also, die das Elendsszenario im Land immer schlimmer machte.<sup>14</sup>

Die Frauen, die auf dem Markt alle möglichen Produkte verkaufen, sind diejenigen, die die geringste Schulbildung haben und auch ein schlechtes Portugiesisch sprechen. Sie sorgen für ihre Familien, indem sie auf den Märkten und in den Straßen wie umherziehende Händlerinnen ihre Waren verkaufen. Die Sklavenarbeit hat zwar aufgehört, aber die reale Situation der Bevölkerung hat sich nicht verändert. Zur gleichen Zeit, wie es im Land Eliten gibt, die importierte und teure Autos erwerben können, existieren Menschen, die nichts zu essen haben. Die Armut im Land ist sehr groß, obwohl es ein Land ist, das reich an natürlichen Vorkommen ist und sehr fruchtbare Böden hat. Die Frauen der Regierungsmänner oder diejenigen mit einer etwas helleren Hautfarbe fühlen sich den armen Frauen gegenüber überlegen. Sie besetzen mit ihren Ehemännern die besten Orte öffentlicher Dienstleistungen und privater Konzerne, während es für dunklere Frauen wesentlich schwieriger ist eine gute Anstellung zu bekommen, wenn sie nicht mindestens einen einflussreichen Verwandten haben, der eine Minderheit vertritt. Nur wenige Frauen bekommen einen guten Arbeitsplatz ohne die Hilfe eines Freundes oder Verwandten.

Die Militarisierung der Bevölkerung hatte weitreichende Folgen für die Geschlechterverhältnisse. So litten beispielsweise junge Frauen, die sich prostituierten, unter schweren Gesundheitsschäden, niedrigem Selbstbewusstsein oder sozialer Ausgrenzung.<sup>15</sup>

Im Zusammenhang mit dem Memorandum von Luena (Friedensabkommen November 2002) initiierte die Regierung ein breites Programm der Demobilisierung, Entwaffnung und Reintegration. Entgegen den Empfehlungen der Weltbank und anderer Institutionen wurden die kämpfenden Frauen von jeder Leistung ausgeschlossen. Das Programm zahlte lediglich eine zuvor definierte Zahl von Soldaten der UNITA und der angolanischen Militärs aus, hatte aber nichts

---

<sup>14</sup> Vgl. MENENZES, Solival: *Mamma Angola: sociedade e economia de um país nascente*, S. 363.

<sup>15</sup> Vgl. DUCADOS, Henda: *A mulher angolana após o final do conflito*. In: [http://www.c-r.org/accord/ang/accord15\\_port/12.shtml](http://www.c-r.org/accord/ang/accord15_port/12.shtml). Stand: 27.11.05.

vorgesehen für Kriegsopfer, wie z.B. Witwen und Frauen der UNITA.<sup>16</sup>

Die Frauen, die von der UNITA entführt worden waren, standen vor der Entscheidung, ihre jetzigen Ehemänner zu verlassen und zu ihren ursprünglichen Haushalten zurückzukehren, wo sie der Gefahr ausgesetzt waren abgelehnt zu werden.

Darüber hinaus ist es immer noch schwierig, sowohl für Frauen als auch für Männer, Beziehungen zu denjenigen aufrecht zu erhalten, die nicht Parteimitglied der UNITA sind. Auf beiden Seiten herrscht großes Misstrauen und einige Vorbehalte, Anhängern der UNITA eine Stelle zu geben.

Deshalb arbeiten viele angolansiche Frauen auf den Märkten oder als Hausangestellte, wo sie ungefähr 50 US-Dollar verdienen. Andere tauschen an Straßenecken Dollar und versuchen ihren Lebensunterhalt als umherziehende Verkäuferinnen zu bestreiten, indem sie alles Mögliche verkaufen; andere wiederum sieht man vor ihren Häusern sitzen und auf Kunden für ihre Ware warten, sie werden als *muambemas* bezeichnet.<sup>17</sup> Frauen sind es vor allem, die den Unterhalt der Familie sichern. Sie finanzieren die Ausbildung ihrer Kinder, unterhalten ihre Ehemänner, von denen viele ohne Arbeit sind oder Angestellte im öffentlichen Dienst, wo sie ein Grundeinkommen von 100 US-Dollar erhalten, oftmals aber auch nur sehr verspätet ausgezahlt.

Man findet Frauen auch im öffentlichen Sektor als Angestellte bei großen privaten oder staatlichen Konzernen, als Lehrerinnen, Ingenieurinnen, Ärztinnen, Krankenschwestern oder Ministerinnen und Abgeordnete, aber das ist eine Minderheit. Die Analphabetenrate ist vor allem unter der weiblichen Bevölkerung sehr groß.

Es sind vor allem die kleinen Geschäfte, mit denen versucht wird, etwas für den Lebensunterhalt der Familie zu verdienen. Zum Beispiel im Verkaufen von Waren, die an der Haustür ausgestellt sind und auf die die Kinder Acht geben, während die Mütter zur Arbeit

---

<sup>16</sup> Vgl. ebd..

<sup>17</sup> Dieser in Angola angewendete Terminus bezieht sich auf Frauen, die Geschäfte machen. Diese Frauen reisen nach Brasilien, Südafrika, Namibia oder andere Länder, um Geschäft zu machen mit Kleidung, Schuhen, Möbeln, Schmuck und Haushaltsgegenstände. Sie nehmen von allem ein wenig mit, um es in Angola zu verkaufen und verkaufen ihre Produkte auf Raten, was man in Angola als *kilape* bezeichnet.

gehen. Dort ist alles zu finden: Bohnengerichte, Reis, eine Tasse Zucker, ein Löffel Butter, Sandwiches, süßes und salziges Gebäck oder *kisangua*<sup>18</sup>, Wurst in Stücken und vieles andere: alles um die Haushaltskasse aufzubessern. Es reicht in der Regel aber nicht, denn die Lebenshaltungskosten in Angola sind sehr hoch.

Das Volk ist frei von Sklaverei und es ist Frieden, aber es gibt keine menschenwürdigen Lebensbedingungen.

Und das Überleben der Familien liegt in den Händen der Frauen. In diesem Sinne ist die angolansische Frau eine heldenhafte Frau. Inmitten der Armut und vielem anderem, was man zu vergessen versucht, weil es so hart und deshalb schwer nachzuvollziehen ist, ist die angolansische Frau weiterhin froh und dynamisch. Drei oder vier Aufgaben nimmt sie auf sich. Sie hat einen öffentlichen Job, sie versucht aber auch eigene Geschäfte zu machen und reist dafür am Wochenende, dann ist sie auch noch *muambeira* und zur gleichen Zeit Mutter, Ehefrau, wenn sie einen Ehemann hat, und Hausfrau.

Die angolansischen Frauen haben in der Zeit vor dem Friedensschluss eine wirkliche Kreativität entwickelt, was die Lebensmittelproduktion betrifft. Nachdem die Felder einmal vermint waren, wurden die Gärten der Städte zu Anbaustätten, wo Mais, Kartoffeln und andere Gemüse angebaut wurden.<sup>19</sup> Andere brachten sogar ihre Haustiere, die eigentlich auf dem Land gehalten wurden, in die Städte und züchteten dort, um die Nahrungsversorgung zu organisieren. Wo heute die Minen noch nicht beseitigt sind, ist dies immer noch so. Die Gärten und Parks, eigentlich Plätze in den Städten, wo man sich trifft, wo Kinder und Jugendliche spielen, ältere Menschen zusammenkommen, wurden von den Frauen in kultiviertes Land verwandelt, um dort Grundnahrungsmittel anzubauen. Es stellt sich die Frage, in was sich wohl die Plätze Jerusalems verwandelt hatten, als der Prophet Sacharja den starken Wunsch formulierte, dass sie zu Plätzen des Ausruhens, des Treffens und Wiedersehens werden (Sach 8,4ff). Dieser Wunsch des Propheten wird heute zu unserem, zum Wunsch der Frauen Angolas, die ihre Kinder wieder in den Gärten spielen sehen möchten. Wir wollen, dass Frieden und Gerechtigkeit wirksam

---

<sup>18</sup> Ein regionales Getränk, welches aus Maismehl hergestellt wird

<sup>19</sup> In Angola heißt es – vor allen Dingen die Ältesten überliefern es –, dass man alles an jedem Ort anpflanzen kann. In der Zeit des Krieges, in der wir die Bedürftigkeit erlebten, haben wir erfahren, dass unsere Ältesten Recht haben.

werden. Jetzt, wo wir uns im Frieden befinden, wollen wir mit gebenden Händen, verliebt in die Schönheit des Lebens, in die Straßen, auf die Plätze und in die Gärten der Städte gehen. Dass die Pflanzungen wieder an ihren Orten stattfinden – auf den Feldern – und die Gärten wieder zu Gärten werden, die Plätze zu Plätzen. Dass die Gärten, die zur Zeit des Krieges Gärten des Überlebens wurden, zu Gärten des Lebens und des Zusammenlebens werden.

### *Unerschüttlicher Lebenswille*

Angolanische Frauen sind fröhlich, sie verlieren nicht ihre Haltung und sind stolz auf sich und auch etwas eitel. Sie feiern gern, veranstalten Feste, um das Leben zu feiern, selbst wenn sie noch am Morgen nichts anzuziehen haben. Manchmal ohne Grund werden Leute eingeladen, ein Fest gefeiert, gegessen und getrunken, getanzt bis tief in die Nacht oder bis zur Morgendämmerung. Diesen Charakterzug überträgt sie auch auf die angolischen Männer. Es ist tatsächlich ein Volkscharakter. Auf dieser Lebensfreude gründet auch die Fruchtbarkeit, ebenso wie auf der Erde, auf der sie lebt. Trotz der bitteren Erfahrungen im Lauf der Geschichte, den Verlust der Familie durch Sklavenhandel, Sklaverei, Massaker der Kolonialherren, Tod auf dem Schlachtfeld oder durch den Hinterhalt in nächtlicher Stille hat sie Leben geschenkt, das Land bevölkert.

Genauso wie der Boden fruchtbar ist, ist es das Volk. Die Familie stellt die wichtigste soziale Institution in allen sozialen Schichten dar, trotz allem, was passiert ist. Sieht man auf das Sterben der vergangenen Jahre, müsste das Volk heute sehr klein und dezimiert sein. Ist es aber nicht. Denn es pflanzte sich weiter fort und ließ sich von der Angst nicht besiegen, die Kinder durch Sklavenhandel oder im Krieg zu verlieren.

So unwahrscheinlich es auch erscheint, das Volk hat sich stark vermehrt. Der Präsident von Angola, José Eduardo dos Santos sagte in einer Verlautbarung über den Beginn des Wiederaufbaus in den Provinzen, dass

„wir uns in einem historischen Moment befinden, der unsere Intelligenz, unsere Weisheit und die Weisheit der Ältesten vor große Herausforderungen stellt. Denn trotz des Krieges ist der Index des Bevölkerungswachstums sehr hoch. 1975 waren wir ungefähr 5 Millionen EinwohnerInnen im ganzen Land, heute sprechen die Statistiken von 13 Millionen EinwohnerInnen.“<sup>20</sup>

Die Bevölkerung hat sich um mehr als das Anderthalbfache vermehrt.

Die Menschen in Angola suchen das Leben, das ihnen verweigert wurde. Im Durchschnitt haben die angolanischen Frauen sieben Kinder geboren. Durch die internationale Politik der Geburtenkontrolle ist die Rate auf durchschnittlich fünf Kinder zurückgegangen.

*Gegenwärtige Probleme:  
Rückkehr der Flüchtlinge, Vertreibung der Ausländer*

Heute, nach dem Ende des Krieges, kehren viele der früheren Kolonialherren oder deren Kinder nach Angola zurück und fordern ‚ihre Güter‘ (als würden sie ihnen gehören). Darüber hinaus kommen auch neue Investoren nach Angola und die Regierung verkauft Land sowohl an diese ausländischen Kapitaleigentümer als auch an die alten Kolonialisten. Sie bekommen Gebäude und zurückgelassene oder verkaufte Ländereien. Aufgrund der prekären Lebenssituation auf dem Land und der noch nicht abgeschlossenen Entminung der Felder will der größte Teil der Bevölkerung, der in die Stadt geflohen war, nicht zu seinen Herkunftsorten zurück. Sie haben in den Städten ein Leben erfahren, das sie so auf dem Land nicht haben können, wie z.B. Licht, Wasserversorgung und anderen Komfort, den die Stadt bietet. Deshalb ist es für sie nicht attraktiv, in ihre Häuser auf dem Land, in die Dörfer zurückzukehren. Vor allen Dingen bleiben Frauen zurück, die Partner und Kinder verloren haben und die nicht genug besitzen, um zurückzukehren und auf ihrem Land neu anzufangen, zu investieren. Dies nutzen die Investoren aus, um große Ländereien aufzukaufen.

---

<sup>20</sup> *Angola Hoje*. Independência: 27 anos comemorando em paz. Ano 3. no 6. Luanda: Editora Ltda, outubro /dezembro de 2002, S. 24.



Es ist wahrscheinlich, dass in naher Zukunft Angola dieselben Probleme haben wird wie Brasilien oder Zimbabwe oder Mosambik, wo es große Konflikte um den Landbesitz gibt. Indem wir diese Prozesse analysieren, können wir gemeinsam mit unserer Regierung und den Kirchen eine Entscheidung für eine andere Verteilungspolitik des Ertrags und des nationalen Erbes treffen. Die besitzlosen Frauen sind diejenigen, die wir jetzt in den Straßen Luandas treffen und die mit ihren Kindern um Almosen betteln. Andere sind dort den Tag über, als fliegende Händlerinnen oder auf den kleinen Märkten, an den Straßenecken ohne irgendeine Garantie auf Lohn, und das alles nur damit „das Feuer nicht erlischt“<sup>21</sup>.

Die Händlerinnen leiden besonders, wenn die Regierung der Provinz Luanda Besuch empfängt und die Stadt säubert, um ein gutes Bild abzugeben, denn dann stellt sie viel Polizei auf die Straßen, die hinter den Händlerinnen her schießen oder sie treten. Die Frauen, die die Polizisten kritisieren, werden gehohlet und getreten. Dasselbe geschieht mit Jugendlichen und Kindern. Oft sieht man Frauen mit ihren Babys am Straßenrand, geschlagen und ihrer Sachen beraubt. Wie oft haben wir *kinguilas*<sup>22</sup> weinen gesehen, weil man ihnen das Geld, für das sie den ganzen Tag gearbeitet haben, abgenommen hat. Die Frauen haben keinen Ort, wohin sie gehen könnten, um sich zu beschweren, denn es ist die Polizei selbst, die solche Dinge tut. Der einzige Trost ist zu weinen und zur Kirche zu gehen, um mit den Gebetsgruppen in den Gemeinden zu beten. Unsere Kirchen wissen darüber Bescheid, aber sie machen nichts, was diesen Benachteiligten ein Vorteil sein könnte. Obwohl eine Frauenorganisation wie OMA existiert, hat sie fast keine Stimme oder sie stellt sich taub in den Diskussionen, die die Regierung schädigen könnten. Es gibt in Angola keinerlei Kontrolle, die die Einhaltung der Menschenrechte garantiert. Unsere Kirchen müssten viel mehr tun und ernsthafte Entscheidungen treffen in Bezug auf die Respektlosigkeit gegenüber den Armen

---

<sup>21</sup> Eine in Angola gebräuchliche Ausdrucksweise, die ausdrückt, dass es an Essen nicht fehlen soll, denn nur wenn Nahrungsmittel vorhanden sind, wird das Feuer zum Kochen angezündet.

<sup>22</sup> Terminus aus dem Kimbundo, der soviel heißt wie ‚warten‘. *Kinguilas* sind die Frauen, die in Zelten oder an Ecken sitzen und darauf warten, dass jemand vorbei kommt, um Dollar zu wechseln.

und Marginalisierten. Es wäre notwendig, dass sie politische Entscheidungen trifft, Abkommen mit der politischen Macht trifft und deren Umsetzung überwacht, denn die Brutalität und die Respektlosigkeit seitens der Körperschaften, die eigentlich zum Schutz der Bevölkerung da sein sollten, haben alarmierende Ausmaße angenommen.

### *Rekonstruktion der Familie – die Gemeinschaft*

Die Vorstellung von Familie im angolanischen Volk ist vergleichbar mit der Vorstellung von Gott, d.h. für dieses Volk stellt die Familie die Quelle des Lebens, Sicherheit, Fortdauer und Beziehung dar. Jede Person hat eine Beziehung zum Sein und zum Leben, mit seinen Ahnen und seiner Familie. Dieses gemeinschaftliche Leben ist von absoluter Notwendigkeit für alle Personen und wird durch das gleiche Blut weitergegeben, durch Eheschließungen, Blutsbrüderschaften oder weil ein Einzelner im Bereich einer anderen Gruppe mit lebt.<sup>23</sup>

Die Menschen, die heute auf der Straße leben, haben alles verloren: Familien, materielle Güter, Nachbarn, Kollegen. Man trifft sie verstümmelt, um Almosen bettelnd.<sup>24</sup> Viele setzen ihrem Leben selbst ein Ende, denn für diese Menschen bedeutet es den größten Verlust, die Familie zu verlieren. Das heißt, den Lebenssinn zu verlieren, denn es ist die Familie, durch die das Leben der Ahnen beginnt und das sich bis auf die Nachkommen erstreckt und darin wird Gott erfahren. Denn Gott ist das Leben, vergangenes, gegenwärtiges und zukünftiges.

Es ist unmöglich solche Verluste wirklich zu ersetzen, aber sowohl die Regierung als auch die Bevölkerung sind nicht tatenlos. Es geht darum, den Schmerz des Restes, der allein Gelassenen, Verstümmelten, der Kinder, der älteren Menschen, Jugendlichen ein wenig zu lindern. So gibt es beispielsweise ein Fernsehprogramm mit dem Titel ‚couragierte Nation‘. Durch dieses Programm sollen Überlebende gefunden werden, die sich in den Städten, in den Dörfern und auch

---

<sup>23</sup> Vgl. ALTUNA Raul Ruíz de Asúa: *Cultura Tradicional Banto*, S. 53-55.

<sup>24</sup> Dies ist besonders stark in Luanda zu beobachten.

im Ausland aufhalten. Das Programm ist von großem Erfolg und hat schon viele Familien zusammengeführt. Oft kommt es auch vor, dass sich Familien einzelner Überlebender annehmen und sie in die eigene Familie integrieren. Diese sogenannten ‚Adoptionen‘ sind keine bloß mildtätigen Taten, sondern beruhen auf Sympathie beider Seiten. Es ist eine Art, Familie und Gemeinschaftsleben zurück zu gewinnen und damit den Menschen ihre Würde wiederzugeben. Das ist eine Form der angolnischen Gesellschaft Solidarität zu leben, die charakteristisch für dieses Volk ist.

### *Häusliche Gewalt*

In der Statistik unterscheidet sich Angola in Sachen häuslicher Gewalt nicht sehr von anderen Ländern. Die Zeit des Krieges war sehr lang und hat zu einer Brutalisierung der Menschen geführt, sie hat vor allen Dingen die Männer und ihre Arroganz brutalisiert.

„Das Rechtshilfezentrum der Organisation angolnischer Frauen (OMA) hat während der ersten Hälfte des Jahres in der Stadt Luanda 1834 Fälle von Gewalt im Haushalt festgestellt, von denen 784 ohne den Rückgriff auf rechtliche Organe gelöst wurde.“<sup>25</sup>

Die Auswirkungen des Krieges haben die Last der Arbeit der Frauen vergrößert, indem sie mehr Verantwortung für jene Aufgaben übernommen haben, die normalerweise den Männern zukamen, die im kulturellen und sozialen Kontext als ‚Ernährer‘ galten. Die Frauen haben die Verantwortung für die Erziehung der Kinder, sie haben für den Aufbau und die Reparatur der Häuser gesorgt, den Kontakt zu Behörden und politisch Verantwortlichen aufrecht erhalten und sämtliche soziale und religiöse Verpflichtungen übernommen. Auch in der Zeit des Friedens haben die Frauen diese Aufgaben weitergeführt, denn viele hatten ihre Männer durch Krieg oder Verlassen der Familie verloren:

---

<sup>25</sup> DUCADOS, Henda: *A mulher angolana após o final do conflito*. In: [http://www.c-r.org/accord/ang/accord15\\_port/12.shtml](http://www.c-r.org/accord/ang/accord15_port/12.shtml). Stand: 27.11.05.

„Die Einkünfte von Frauen im informellen Sektor der Wirtschaft verursachte einen wahren kulturellen Konflikt, denn er stellte die traditionelle Rolle der Männer in Frage, für das Familieneinkommen aufzukommen. Damit stand die Aufgabenverteilung zwischen den Geschlechtern in Frage. Diese Veränderungen erklären zum Teil das offensichtliche Anwachsen von Gewalt im Haushalt gegen Frauen und Kinder seit Beginn der 90er Jahre.“<sup>26</sup>

Dies hat Situationen geschaffen, die die Entscheidung der Frauen immer schwieriger werden ließ, ob sie heiraten oder nicht, besonders dann, wenn sie sexuelle Gewalt erlitten haben.

„Der Mangel an zur Verfügung stehenden Männern bedeutet auch, dass Heiraten mit dem Akzeptieren von Polygamie verbunden ist, die weiterhin eine gebräuchliche und sozial anerkannte Lebensweise in Angola ist. Zu der Zeit, als die Männer einige Jahre in anderen Regionen im Krieg waren, wurde die Gründung einer zweiten Familie als legitim angesehen.“<sup>27</sup>

### *Einige wenige, aber bedeutende gewonnene Kämpfe*

Inmitten so vieler Probleme ist die angolansische Gesellschaft sehr schwach und die Frauen leiden mit ihr unter den Folgen dieser allumfassenden Destabilisierung des Landes. Aber auch, wenn es gering erscheint, es wurde doch einiges zur Verbesserung der Situation in die Wege geleitet. Beginnen wir bei der Schaffung eines Familiengesetzes.

„Das Familiengesetz vom 20. Februar 1988 ist zunächst eine Hilfe in Bezug auf die sexuelle Nicht-Diskriminierung, indem es Frauen und Männern gleiche Rechte, Pflichten und Verantwortlichkeiten für die Eheleute in Bezug auf die Familie, die die Basis der Gesellschaft bildet, zuspricht. Dieses

---

<sup>26</sup> DUCADOS, Henda. *A mulher angolana após o final do conflito*. In: [http://www.c-r.org/accord/ang/accord15\\_port/12.shtml](http://www.c-r.org/accord/ang/accord15_port/12.shtml). Stand 27.11.05.

<sup>27</sup> Ebd..

Gesetz ist nicht nur für das Wohl der Frau von Vorteil, sondern auch für Kinder, die nun nicht mehr illegitim oder nicht anerkannt sind, sondern einen Vater haben und das Recht darauf, von ihm anerkannt zu werden.“<sup>28</sup>

Dies möchte ich durch ein weiteres, etwas längeres Zitat darlegen:

„Die Garantie gleicher Rechte, die in der ersten angolischen Verfassung festgeschrieben wurde, ermöglichte es, dass die Frauen, die negativ als das ‚schwache Geschlecht‘ bezeichnet werden, zu ihrem Recht kamen. Sie waren aber auch an den Unabhängigkeitskämpfen beteiligt und zeigten damit, dass sie an allen Bereichen des angolischen Lebens beteiligt sind. Dem entspricht aber nicht ihre Position auf dem Gebiet der Geschlechterverhältnisse, dort wird ihnen eine untergeordnete soziale Rolle zugeschoben. Während der 28 Jahre der Unabhängigkeit waren viele Kämpfe von Frauen notwendig, um erste Schritte zur Respektierung ihrer Rechte und die volle Anerkennung ihrer Fähigkeiten zu erreichen. Die intensive Arbeit der Anwaltschaft zugunsten der Rechte von Frauen, für die zunächst die Organisation angolischer Frauen (OMA) stand und die dann das Ministerium für Familie und Frauenförderung (MINFAMU) und seine Partner weitergeführt haben, hat viel zu einer veränderten Vorstellung beigetragen. Kern des Problems ist es aufzuzeigen, dass trotz der biologischen Unterschiede Mann und Frau die gleichen Rechte und Pflichten haben und dass die maskuline Hegemonie die Frucht eines Sozialisationsprozesses ist, der beiden Geschlechtern unterschiedliche Rollen zugeschrieben hat. Nur allmählich verändert sich gegenwärtig diese Situation.“<sup>29</sup>

Trotzdem sind Frauen heute immer noch in den meisten Fällen Mutter und Ernährerin. Sie sind die Hausangestellten, die schlecht bezahlt werden und den ganzen Tag arbeiten, 26 oder 28 Tage monatlich für nur 50 Dollar. Hausarbeit ist noch nicht gesetzlich geschützt und die Arbeitgeber zahlen, was sie wollen, es gibt keine soziale Kontrolle innerhalb der Arbeitsgesetze des Landes, ihre Arbeit ist mühevoll und würdig wie jede andere Arbeit, wird aber nicht wertgeschätzt, nicht einmal von den Frauen selbst, die früher Haus-

---

<sup>28</sup> FORTES, Carolina. <http://www.usaid.gov/our-work>. Stand 30.06.05. (Anm. d. Red.: Wahrscheinliche Quelle: US-Aid-Dokument: *A Participação da mulher na reconstrução de Angola no seu processo político e instituições*. In: [http://www.usaid.gov/our-work/cross-cutting\\_programs/wid/pubs/angola\\_portug\\_v1v2\\_0797.pdf](http://www.usaid.gov/our-work/cross-cutting_programs/wid/pubs/angola_portug_v1v2_0797.pdf). Stand: 27.11.05).

<sup>29</sup> FORTES, Carolina, a.a.O..

frauen waren und sehr gut die Mühe und Würde kennen, die in dieser Arbeit steckt.

Eine Frau aus diesem Bereich forderte deshalb: „Schätze deine Hausangestellte, gib ihr einen gerechten Lohn und denk nicht hypothetisch, dass du ihr irgendeinen Gefallen tust, denn was sie verdient, ist der Lohn ihres Schweißes. Sie plagt sich den ganzen Tag und ihre Arbeit ist nicht und war auch niemals weniger wert als die einer Ingenieurin oder Ärztin. Beide plagen sich, beide geben das Beste, was sie können und wissen, beide sind professionell und verdienen würdige und respektvolle Löhne in ihren Funktionen. Und dies sind die Charakteristika der Nächstenliebe, die von Jesus gepredigt und gezeigt wurde, von dem wir soviel in unseren Botschaften sprechen.“

### *Schlussfolgerungen*

Für die Kriegstreiber – die Eroberer von Hegemonie und Macht – ist es einfach, den Krieg zu planen und im gleichen Moment an den Wiederaufbau des Landes in der Nachkriegszeit zu denken. Allerdings denkt niemand an die körperliche Wiederherstellung der Menschen oder an die Wiederbelebung des Volkes. Es wird noch nicht einmal darüber geredet, denn sie wissen und sind sich dessen bewusst, dass menschliche Verluste nicht zu ersetzen sind.

Der Krieg in Angola wurde begonnen, um das Volk aus kolonialer Unterdrückung auf sozialer, religiöser und kultureller Ebene zu befreien. Dann bekam der Krieg einen politischen Charakter, und zwar dergestalt, dass es niemandem möglich war, das Land aus dieser Unheilsspirale zu befreien.

Der 40-jährige Krieg hatte eine menschliche und ökologische Verwüstung des Landes zur Folge, die heute tiefe Wunden und Narben hinterlässt, so tief, dass sie vielleicht nicht einmal im Laufe der Zeit heilen werden.

Es sind Wunden familiärer Desintegration, menschlicher Verluste, Reste von Menschen, die verstümmelt sind, Personen, die ganz allein geblieben sind, Kinder, die krank geboren werden aufgrund der Schießpulver, die in Luft und Atmosphäre zirkulieren. Schlussendlich

ist es eine Gesellschaft, ein Volk, zerstört in seinen tiefsten Werten, die es früher erhalten hat und die ihm Lebenssinn gaben.

Der 40-jährige Krieg hat auch die Natur zerstört. Seltene Tiere wie die Elefanten wurden ohne jede Kontrolle getötet oder geschmuggelt, viele Tiere starben und sterben immer noch in den Wäldern durch Minen, die im ganzen Land verteilt sind. Felder sind aufgrund von Minen unproduktiv. Es ist interessant und zugleich absurd, eine Ironie des Schicksals, dass die AngolanerInnen aufgehört haben, Nahrungsmittel anzupflanzen, um stattdessen Minen zu säen – und jetzt zu ‚ernten‘.

Wir haben die natürlichen Nahrungsmittel durch Minen ersetzt und das hat uns verändert. Kinder werden krank geboren. Die Lebenserwartung liegt bei maximal 40 Jahren. Das Volk ist ständig von verschiedensten Epidemien betroffen. Wir sind sehr arm und verelendet. Menschen sterben an Hunger, wenn wir keine Nahrung ernten, wenn wir es aber tun und nicht aufpassen, kommen wir durch die Minen um.

Unglücklicherweise ist dies immer noch die Situation des angolanschen Volkes, das momentan seit drei Jahren im Frieden lebt. Drei Jahre, in denen die Bomben verstummten und das Zischen der Schüsse aufhörte. Aber das Elend und die Armut zeigen immer mehr ihr Gesicht. Müde und untröstlich, niedergeschlagen und verzweifelt, warten wir mit Hoffnung auf bessere Tage, sehnen wir uns nach den Tagen, in denen wir ohne Angst mit vollen Bäuchen fröhlich sein können. Wir hoffen auf den Tag, an dem Gott zurückkehrt und zum Alltag der Menschen gehört und die Vorstellungen von Gemeinschaft und Solidarität wirksam werden und sich in unseren Familien, die wir bilden, verwirklichen.

Dieser Artikel wollte nicht nur Kenntnisse über die momentane Situation armer Frauen in Angola vermitteln, sondern auch über Kriegssysteme in der Welt und aufzeigen, dass die Beziehungen zwischen Politik und Religion in der Vorstellungswelt des angolanschen Volkes immer anwesend waren. Wir haben aufgedeckt, wie das angolansche Volk in diesem Prozess des Krieges Opfer interner und externer Mächtiger war. Manchmal denken wir, dass die Ursachen unseres Elends lediglich außerhalb liegen, aber in dieser Untersuchung haben wir gezeigt, dass sie sich kreuzen. Das Innere ist nicht

getrennt vom Äußeren – beide sind ein einziger Körper, jedoch in zwei verschiedenen Gestalten.

In diesem Sinn ist es dringlich, dass Friedensprozesse nicht nur in den Ländern, in denen Krieg geführt wird, in Gang gesetzt werden, sondern vor allem in den Ländern, die die Kriege anstoßen, entwerfen, planen und aufrecht erhalten.

*Übersetzung: Sandra Lassak*

## Literatur

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa: *Cultura Tradicional Banto*. Luanda: Editora Âncora, 1985

DILOLWA, Carlos Rocha: *Contribuição à história econômica de Angola*. 1978

DUCADOS, Henda: *A mulher angolana após o final do conflito*. In: [http://www.c-r.org/accord/ang/accord15\\_port/12.shtml](http://www.c-r.org/accord/ang/accord15_port/12.shtml). Stand: 27.11.05

FORTES, Carolina. <http://www.usaid.gov/our-work>. Stand: 30.06.05

(Anm. d. Red.: Wahrscheinliche Quelle : US-Aid-Dokument: *A Participação da mulher na reconstrução de Angola no seu processo político e instituições*. In: [http://www.usaid.gov/our\\_work/crosscutting\\_programs/wid/pubs/angola\\_portug\\_v1v2\\_0797.pdf](http://www.usaid.gov/our_work/crosscutting_programs/wid/pubs/angola_portug_v1v2_0797.pdf). Stand: 27.11.05)

GUERRA, João Paulo: *Savimbi: vida e morte*. Chicago: Editora Bertrand, 2002

*Angola Hoje*. A luta por um futuro melhor. Ano 2. nº 5. Luanda: Editora Ltda, junho / setembro de 2002



*Angola Hoje. Independência: 27 anos comemorando em paz.* Ano 3. nº 6. Luanda: Editora Ltda, outubro /dezembro de 2002

*Angola Hoje. A reconstrução de uma nação em paz.* Ano 2. nº 7. Luanda: Editora Ltda, janeiro / fevereiro de 2003

*Guia do terceiro mundo*, 1984/1985

*Noticias de Angola.* Informativo do consulado Geral de Angola no Rio de Janeiro. Ano 8 nº 182, 31/07/2002

*Noticias de Angola.* Informativo do consulado Geral de Angola no Rio de Janeiro. Ano 9 nº 193, 15/01/2003

*Noticias de Angola.* Informativo do consulado Geral de Angola no Rio de Janeiro. Ano 89 nº 195, 15/02/2003

MENEZES, Solival. *Mamma Angola: sociedade e economia de um país nascente.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo – Fapesp, 2000

TALI, Jean-Michel Mabeko. *Dissidências e Poder de Estado: o MPLA perante si próprio (1962 - 1977).* vol 2. Luanda: Editora Nzila, 2001, (coleção ensaios - 4)

VALAHU, Mugar. *Angola: chave de África.* Lisboa: Parceria A. M. Pereira, LDA, 1968

VICENTE, São. *O desafio Industrial de Angola.* Luanda: INALD (Instituto Nacional de Livro e de Disco), 1996



### III. Teil

#### Politik und Religion queer-gelesen

## Politik und Religion queer-gelesen

Der Beitrag von Marcella Althaus-Reid schien uns einen eigenen Titel wert. Ihr Ansatz der Queer-Theorie sprengt den feministischen Rahmen des Buches, da er Geschlechterverhältnisse ganz neu zu denken versucht bzw. radikal in Frage stellt. Dadurch erübrigt sich eigentlich ein feministischer Ansatz – wo es keine Frauen gibt, gibt es auch keinen Platz für feministische Theorie und Politik! Und doch ändert sich praktisch alles – Gesellschaften, die nicht mehr auf den Kategorien weiblich/männlich und auf Heterosexualität aufbauen können, wären grundlegend andere. Und Queer-DenkerInnen vertreten die These, dass es diese Erschütterung der Grundfesten der (sexuellen) Gesellschaftsordnung sei, die neoliberale kapitalistische Verhältnisse erst wirklich an der Wurzel angreifen kann.

Marcella Althaus-Reid zeigt in ihrem Artikel ‚Befreiungstheologie. Reflexionen über Politik, Sexualität und Globalisierung‘ Wege auf, wie dieses Denken mit dem befreiungstheologischen Ansatz zusammen gedacht werden kann, der die Befreiung der Armen ins Zentrum stellt.

# Befreiungstheologie

## Reflexionen über Politik, Sexualität und Globalisierung

*Marcella M. Althaus-Reid*

Am Anfang dieser Überlegungen zu Theologie, Sexualität und Ökonomie möchte ich kurz einige Debatten über Sexualität erwähnen, die in Argentinien vor ein paar Jahren von der römisch-katholischen Kirche erbittert bekämpft wurden. Die Kirche hat sich nicht nur kontinuierlich Gesetzesentwürfen der Regierung zur Legalisierung von Abtreibung, zu Verhütungspolitik und Familienplanung entgegenstellt, sondern vor allem gegen die eingetragene Lebenspartnerschaft, im Volksmund ‚Homo-Ehe‘ genannt, polemisiert. Hier sind wir mit der Tatsache konfrontiert, dass argentinische BürgerInnen, und besonders christliche, politische Persönlichkeiten sind, deren Identitäten, Handlungsfähigkeiten und Beziehung zu Gott wesentlich mit einer bestimmten Konstruktion von Sexualität verbunden sind, wie sie innerhalb der Kirche vorzufinden ist.<sup>1</sup>

Allen Debatten und polemischen Diskussionen liegt die traurige Tatsache zu Grunde, dass für viele Menschen die Kirche über die Liebe herrscht, sie in Wirklichkeit aber nicht viel über die Liebe weiß. Und das ist eine bedeutsame These. Ist sie wahr? Ich würde sagen, leider ja. Die Theologie weiß sehr wenig über die Liebe, obwohl sie ständig über die Liebe redet. Zum Beispiel zelebriert die Kirche

---

<sup>1</sup> Ich beziehe mich hier auf die römisch-katholische Kirche, die die Staatskirche in Argentinien ist, obwohl ich mich auch auf Beiträge anderer, protestantischer und pentecostaler Kirchen in dieser Region beziehen könnte.

Liturgien der Liebe (etwa indem sie Trauungen vornimmt), hat aber keine Theologie der Ehe. Die Christenheit klassifiziert den Austausch von menschlichen Zuneigungen, aber uns fehlt eine Theologie der liebenden Beziehungen. Und genau die sind der Ausgangspunkt für unsere heutigen Überlegungen: liebende Beziehungen, denn Ökonomie ist eine Beschäftigung mit Sachverhalten, die menschliche Bedürfnisse und menschliche Austauschprozesse betreffen. Was ich sagen will ist, dass wir nicht den wilden, grausamen Kapitalismus verstehen oder in Frage stellen können, ohne den Stellenwert des Austauschs menschlicher Zuneigungen in der Gesellschaft in Betracht zu ziehen, und/oder ohne in Betracht zu ziehen, wie die Kirche diese Beziehungen diszipliniert. Daher ist eine Theologie der Ökonomie eine Theologie der Liebe, und ich würde sagen, nicht der ‚offiziellen‘ Liebe, sondern der Queer-Liebe. Ich beziehe mich hier auf Theologie als den Ort von Queer-Reflexionen, das heißt, einen Ort der Widersprüche und Überraschungen, die den theologischen Diskurs überfluten, der Liebe erwähnt, manchmal ohne viel über Liebe zu wissen. Wirkliche Liebe ist ein Ort der Deplazierungen oder Ent-Ortungen<sup>2</sup> für die Theologie, einschließlich der Befreiungstheologie.

Wir haben schon begonnen, Überlegungen über Queer-Theorie und Theologie anzustellen, bevor ich das Wort ‚Queer‘ überhaupt definiert habe. Warum? Weil wir immer, wenn wir über theologische Ent-Ortungen sprechen, uns schon mitten im Queer-Denken befinden. In meinem vorangegangenen Beispiel wurde die Debatte über die Homo-Ehe ein Ort theologischer Ent-Ortungen, was bedeutet, auf eine Weise Theologie zu treiben, die die (heterosexuelle) Orthodoxie der Kirchen dezentriert. Wie das? Nun, in der Befreiungstheologie sind es die Subjekte der Unterdrückung, die den hermeneutischen Kreis in Bewegung setzen. In diesem Sinn sind die sexuell Ausgeschlossenen die theologischen Subjekte, die die theologische Praxis in einer Erfahrung der Liebe gründen, die die Kirche ignoriert oder verurteilt. Aber das ist nicht die Art und Weise, wie BefreiungskämpferInnen Theologie treiben. BefreiungskämpferInnen treiben Theologie mit dem Mittel der Hermeneutik des Verdachts, deren Funktion es ist, ideologische Konstruktionen zu entlarven, die in Kirche und

---

<sup>2</sup> Im Original: ‚*dislocations*‘.

Gesellschaft zum Heiligtum gemacht werden. Die Debatte über liebende Beziehungen, wie die Homo-Ehe, bringt neues Leben in die Befreiungstheologie und neue Subjekte und verschiedene Erfahrungen in unsere Praxis. In diesem Fall führt sie widersprechende Subjekte in die Theologie ein; rebellisches theologisches Denken von den Rändern her. Jede Theologie, die von den Rändern aus betrieben wird, muss notwendiger Weise einen theologischen Diskurs, der vom Zentrum ausgeht, entorten.

Das ist es, was Theologie von einer Queer- und einer befreienden Perspektive aus tut; sie deplaziert den vermeintlichen theologischen Ort der Reflexion, indem sie Fragen über sexuelle Themen in unseren kontextuellen Überlegungen über das Leben und die Erfahrung der Marginalisierten, der Armen aufwirft. Sie destabilisiert auch ein wenig, aber sie bringt ebenso Erfinder- und EntdeckerInnenlust in unsere theologischen Reflexionen. Lasst uns also beginnen, indem wir uns den Weg der Queer-Befreiungstheologie ansehen.

Die Befreiungstheologie war eine Theologie der ‚Deplazierungen‘, und zwar dadurch, dass sie um das damalige Verständnis von Zentrum und Peripherie herum ein geographisches Modell entworfen hat. Dieses Zentrum-Peripherie-Modell passt nicht mehr in unsere Zeit der globalen Expansion des Kapitalismus, aber vorher stimmte es. Vielleicht kennen Sie dieses Modell, das mit Achsen der Abhängigkeit von einem einzigen imperialistischen Zentrum arbeitet, wie z.B. der USA in Beziehung zu Lateinamerika. Diese Theorie warb für ein Verstehen des Dependenz-Modells, unter dem LateinamerikanerInnen lebten und versuchte eine Strategie der Entortung zu entwickeln. Diese Praxis hatte wichtige Konsequenzen im Kontext lateinamerikanischer Theologie, theologischer Methoden und auch in der Ekklesiologie, also im Verständnis der Bedeutung der Kirche und ihrer Organisation. Die Befreiungstheologie redete nicht nur über die Zentrum-Peripherie-Dynamik von Macht und politischer Kontinuität, sondern prangerte dieses Abhängigkeits-Modell in Kirche und Theologie auch an. Das war im Ganzen nicht originell, andere hatten das vorher auch schon getan, aber es wurde unterstützt und es kam aus den obersten Etagen in den Kirchen, wo Veränderungen und Herausforderungen wie diese damals durchaus willkommen waren. Die Befreiungstheologie brachte damals mehrere ‚Entortungen‘ hervor:

Zu allererst entorteten BefreiungstheologInnen den traditionellen Blick auf das Subjekt der Theologie, das heißt, auf die Frage, wer implizit die Glaubenden in der Theologie sind. Die neuen Subjekte der Theologie waren die Armen. Die Armen waren zwar auch vorher Teil der impliziten Gesamtheit der Glaubenden, aber der Unterschied war jetzt,

- 1) dass sie mit dem Bewusstsein eines Abhängigkeitsmodells angesprochen wurden,
- 2) dass ihre Stimmen nicht nur von der Kirche repräsentiert, sondern gehört wurden. Die Befreiungstheologie wollte den Stimmlosen eine Stimme geben.

Von den Armen als den impliziten EmpfängerInnen, Glaubenden oder sogar SchöpferInnen von Theologie gingen wichtige Herausforderungen und Veränderungen für Theologie und Kirche aus. Sie brachten ihre eigenen Probleme und ihre kulturelle Welt in die lateinamerikanische Theologie ein.

Zweitens, und als eine Konsequenz davon, wurde Theologie und die Organisation der Kirchen entortet. Die Basisgemeinden sind ein Beispiel für diese Entortung der Kirche oder für die ‚unpassende‘ Kirche, denn das Gemeinschaftsleben wurde wortwörtlich an den Rändern der Gemeinden und Ordensgemeinschaften organisiert, räumlich gesehen, aber auch strukturell. Mit der Befreiungstheologie haben die Kirchen keine neuen Mitglieder gewonnen, genau deshalb, weil sich ihre Mitglieder an den Rändern befanden und marginal blieben (wenn überhaupt, verloren militante, aber aus der Mittelklasse stammende Kirchen ihre Mitglieder).

Auch die systematische Theologie sah sich vor Herausforderungen gestellt. Dies war das Ergebnis einer Reflexion von einem kontextuellen Standort aus. Zum Beispiel gab es während der Jahre der Repression durch die Diktatur viele Diskussionen über die sakramentale Gegenwart Christi während des Abendmahls oder der Kommunion, was einer Problematik geschuldet war, die von den Überlebenden der Konzentrationslager in Argentinien aufgeworfen wurde.

Drittens war eine weitere wichtige Entortung die der Theologin und des Theologen. Dies war ein Hauptbeitrag der Befreiungstheologie zur Theologie weltweit: Die Identität und Rolle der



TheologIn. Sie erscheint hier als jemand, die nicht neutral ist, die Position bezieht und, obwohl sie nicht eine Gemeinschaft repräsentiert, als jemand, die irgendwie in Beziehung zu einer Gemeinschaft steht und über deren Angelegenheiten redet. Man kann sagen, das war die Diskussion über die ‚TheologIn an den Rändern‘, die ‚TheologIn an der Peripherie‘. Das Konzept der Peripherie in der Theologie wurde zu dieser Zeit entwickelt. Es wurde zu etwas, was nicht als Illustration, sondern als der neue Ort theologischer Praxis genutzt wurde. Die Kriterien der Orthodoxie (das richtige Dogma) standen in Kontrast zu den Kriterien der Orthopraxis (richtiges Handeln). Nicht, dass Dogmen verachtet wurden – nicht im Geringsten. Jeder, die heute, am Beginn des 21. Jahrhunderts, Gustavo Gutiérrez’ „Theologie der Befreiung“ liest, wird erstaunt sein, wie konservativ er in gewisser Weise war. Und doch war er kontrovers, einer einzigen Tatsache wegen: Er verlangte, dass christliche Dogmen sich im Handeln bewahrheiteten, und zwar in einem Handeln, das mit einer kritischen Wirklichkeit in Beziehung stand. Darin schuf er ein Paradoxon, was nicht ein ‚paralleles‘ Dogma bedeutet, sondern ein klärendes Dogma. Was ich damit meine: Ein Verständnis des Prozesses ideologischer Formation in der Konstruktion von Wahrheit in der Theologie.

Aus dem Gesagten wird bereits klar, dass es in der Befreiungstheologie eine ungelöste Spannung gibt, was die Fragen angeht: ‚Wie weit kann man gehen?‘ oder ‚Wo endet Ideologie und fängt der Glaube an?‘. Aber Befreiungstheologie zweifelte nicht an der Existenz Gottes oder an der Gültigkeit der Kirche. In der Befreiungstheologie bestand der Schlüssel immer darin, Prozesse ideologischer Formierung in Kirche und Theologie zu entschleiern, um Gott und das Volk Gottes zu befreien, indem sie hegemoniale, von Macht und Kontrolle bestimmte Beziehungen im Diskurs der Kirche entlarvte. Schließlich wollte die Befreiungstheologie die menschlichen Angesichter retten und einen ungezähmten Gott, jenseits der ideologischen Konstruktion theologischer Diskurse.

Lasst uns nun überlegen, was Queer-Theologie ist. Was ist Queer? In einem philosophischen Sinn ist Queer ein visuelles Konzept: Stellt euch eine querlaufende Bewegung vor, ein Übertreten oder eine Verdrehung von Ideen, welches einen Zusammenbruch von festgelegten sozialen Identitäten bewirkt oder, konkreter, von sexuellen

Identitäten, die wir normalerweise mit dem Wort ‚Queer‘ assoziieren. Wenn ich dies am Anfang unserer Überlegungen gesagt hätte, hätten Sie sich vielleicht gefragt: Was hat die Queer-Theorie mit der Befreiungstheologie zu tun? Aber wir haben schon von Deplazierungen, von Entortungen gesprochen, und von der Dynamik dieser Entortungen, die von der Befreiungstheologie erzeugt wurde. Es gibt eine Queer-Dynamik in der Befreiungstheologie: eine überschreitende, destabilisierende Art des Denkens, welches zum Ziel hat, die politischen Interessen und die Historiographie von Theologie und theologischen Wahrheiten zu zeigen. Nun könnten Sie mir widersprechen und sagen, dass Queer sich nur auf die Deplazierung sexueller Identitäten beziehe; Queer bedeute, keine festgelegte sexuelle Identität zu haben, oder zumindest eine nicht leicht zu definierende. Bei Queer geht es um sexuelle Vielfalt, während das Ziel in der Befreiungstheologie ist, Transformation im Leben der Armen zu bewirken, und vielleicht passen diese beiden Ziele nicht zueinander. Aber der springende Punkt ist, dass wir nicht so leicht die sexuellen von den politischen Identitäten trennen können. Vielleicht gehört in diesem Sinn ein Queer-Denken in der Theologie zur Basis jeglichen Entschleierns von Ideologie in Kirche und Theologie.

Lasst uns das im Detail ansehen: Queer-Theorie impliziert eine Hermeneutik des Verdachts und ein Misstrauen in festgelegte Identitäten. Diese Identitäten sind sexuelle Identitäten, aber die Queer-Theorie hält sie für fundamental für epistemologische Prozesse, das heißt, für die Art und Weise, wie wir das Leben verstehen. Für Judith Butler<sup>3</sup> ist die fundamentale Ideologie jeder Gesellschaft ein sexuelles Verstehen von Leben und Ordnung, welches in einem heterosexuellen System repräsentiert ist.

Es gibt drei Elemente, die in der Queer-Theorie eine Rolle spielen: Gender, Sex und Sexualität.

- 1) *Gender*: Dies bezieht sich auf das erwartete Verhalten der biologischen Geschlechter. Konkret, das Verhalten, was von Frauen und Männern erwartet wird.
- 2) *Sex*: Das ist das biologisch ‚vorgegebene‘.
- 3) *Sexualität*: Sie bezieht sich auf die sexuelle Praxis.

---

<sup>3</sup> Vgl. Butler, Judith, *Gender Troubles* (London: Routledge 1990).

Das ist sehr knapp, aber was Butler sagt ist, dass in der Konstruktion von Heterosexualität erwartet wird, dass diese drei Elemente zusammenpassen. Ein bestimmtes Gender-Verhalten soll einer männlichen oder weiblichen Sexualität gehorchen, welche vom biologischen Geschlecht einer Person von Geburt an vordefiniert ist. Die Queer-Theorie würde dem widersprechen und behaupten, dass in Wirklichkeit Gender, Sex und Sexualität nur selten zueinander passen und dass das ‚Zusammenpassen‘, das wir sehen, von Erziehung oder religiöser Gesetzgebung erzwungen ist – Sehnsüchte, Praktiken und Identitäten entsprechen nicht einfach den Erwartungen. Butler zeigt am Beispiel und Paradigma der Transsexualität, wie diese drei Elemente gegenseitig überkreuz laufen. Das biologische Geschlecht einer Drag-Queen<sup>4</sup> mag sich beispielsweise gegenteilig zu ihrer Sexualität und ihrem Gender-Verhalten befinden. Aber der Schlüssel ist hier die Rolle von Gender. Gender hat eine erziehende Rolle in der Sexualität. Gender diszipliniert Sexualität. Der Transvestit oder die Drag-Queen sind Beweise dafür, dass Gender-Verhalten wie in einer Theater-Performance erworben und imitiert werden kann. Gender hat dann, in Beziehung zu Sexualität, vielleicht eine tiefere Bedeutung als vermutet.

Heterosexualität ist eine Ideologie und vom System ‚Gender‘ produziert. Trotzdem ist es eine fragile Ideologie, welche auf vielerlei Weisen bestätigt werden muss. Grundsätzlich geschieht dies jedoch, laut Butler, durch Gender-Performances oder Wiederholungen; das heißt, durch die Art und Weise, wie z.B. ein Mädchen sprechen oder sich kleiden soll. Dieses Element der Wiederholungen zeigt für Butler die Instabilität der Heterosexualität, die auch auf eine negative Weise bestätigt wird, und zwar indem sie sich selbst gegen das bestärkt, was sie nicht ist. In diesem Sinn ist das Homosexuelle als eine Kategorie des Unmoralischen wichtig und erfüllt eine bestätigende Funktion in einem heterosexuellen System.

---

<sup>4</sup> Ein Mann oder auch ein (maskuline) Frau, die ihr Äußeres temporär deutlich ‚weiblich trimmt‘, mit Hilfe von Kleidung, aber auch künstlichem Busen etc. (Anm. d. Übers.)

Ist diese Art zu denken interessant, aber irgendwie weit weg von Befreiungstheologie? Die Wahrheit ist: nein. Aufgabe der Queer-Theorie wie der Befreiungstheologie ist es, Machtideologien zu entlarven, die – im Falle letzterer – in der Theologie am Werk sind. Die Befreiungstheologie folgt Butler vielleicht nicht, aber sie folgt Gramsci in seinem Verständnis davon, wie die Konstruktion des ‚gesunden Menschenverstandes‘ oder der Alltagspraxis sich in Wirklichkeit als unkritisches Bewusstsein erweisen kann. Aber wie kann dieses falsche Bewusstsein herausgefordert werden? Wie kann die Unterdrückte von sich selbst befreit werden?

Mechanismen von Macht und Kontrolle wiederholen sich in Kirchenstrukturen und brachten, in Allianz mit dem Staat, viele Dinge hervor, einschließlich eines Gottesbildes in Lateinamerika, das so unzugänglich und fern war wie ein abwesender Grundherr in Brasilien. Deshalb konnte die Befreiungstheologie durch die Basisgemeinden eine theologische Praxis erschüttern und ihres Ortes berauben, indem sie alternative Zentren der Reflexion und Entscheidungsmacht schuf. Sie entorteten die Kirche, und sie waren auch kreative Zentren, nicht nur liturgisch, sondern auch theologisch, dort wo viele wichtige Angelegenheiten von den Leuten diskutiert wurden. Trotzdem gibt es einen Unterschied. In der Queer-Theorie ist Sexualität die Ideologie, die es zu entlarven und zu unterlaufen gilt. In der Befreiungstheologie waren es vor allem Klassenstrukturen, obwohl Rasse und Gender heute auch einen gewissen Raum in der Debatte einnehmen. Gender in der Befreiungstheologie ist immer noch Gender in der Art, wie es von Butler ‚Performance‘ genannt wird, das heißt, es ist die Oberflächlichkeit von Gender Codes, die in Betracht gezogen wird, und nicht Sexualität. Können Queers und BefreiungstheologInnen einen gemeinsamen Weg einschlagen? Der springende Punkt dabei ist der folgende: Die Kreuzungen und Scheidewege von Sexualität und Gender, die die Basis von Identitätsformation ausmachen (einschließlich politischer Identität) können als theologische Prozesse gesehen werden. Und dieses Elemente von Sexualität und Gender sind auch konstitutiv für die Theologie.

Theologie ist ein sexueller Akt. Das war eine meiner Voraussetzungen.<sup>5</sup> Aber genauso ist auch Ökonomie ein sexueller Akt. Theologie beschäftigt sich mit heiligen sexuellen Erzählungen und versteht die Rolle von Gender so, dass sie die Hetero-Normalisierung von Gott und der Menschheit unter Kontrolle hält. ‚Genderisierungs‘-Prozesse sind in der Theologie sehr wichtig. Sexualität ist unstabil, genauso wie Gott. Daher ist es ein Genderisierungs-Prozess, durch den die Theologie Menschen und Konzepte festschreibt. Zum Beispiel schreibt sie eine reproduktive Theologie fest, die autorisiert ist durch legitime Bindungen und die Logik von Argumenten. Aber sie fixiert auch das unhinterfragte gegebene Verständnis von Menschheit und Gott. Die Genderisierung von Theologie sichert auf ihre Weise das reproduktive System theologischer Reflexionen und das Verständnis von Menschheit und Gott. In einer Queer- und befreienden Theologie wird der Schwerpunkt auf die befreiungstheologischen Einsichten gelegt, die einige dieser Formationen herausfordern und gleichzeitig auf neue Weise die sexuelle und ökonomische Basis westlicher Theologie sprengen. Denn Sexualität teilt Klassenbewusstsein mit und liebende Beziehungen organisieren und unterlaufen Institutionen.

‚Queeren‘ heißt dann also, einen Prozess zu erleichtern, in dem ein zugewiesener Platz der Zugehörigkeit verlassen wird. Obwohl dies einen sexuellen Bereich betrifft, ist es auch ein politischer. Die Queer-Theorie politisierte Sexualität und Identität, indem sie den Raum des Privaten und des Öffentlichen durcheinander bringt und indem sie ‚Liebe‘ als eine Kategorie konstituiert, die die ‚Regime des Normalen‘ verachtet.

Was hat das mit Theologie, und im Besonderen mit Befreiungstheologie zu tun? Theologie zu ‚queeren‘ muss eine widersprechende Praxis sein und eine Praxis, die Strukturen der Unterdrückung transformiert, die von den herrschenden Ideologien in Allianz mit christlicher Theologie normalisiert wurden. Obwohl Befreiungstheologie versteht, wie Theologie entideologisiert werden kann, hat sie leider ignoriert, wie die Sexualität als eine epistemologische Basis nicht nur zu unserem Gottesbild beiträgt, sondern auch zum Verständnis darüber,

---

<sup>5</sup> Vgl. Althaus-Reid, Marcella, *Indecent Theology* (London: Routledge 2000), Kap. 1.

wie Gesellschaft funktioniert. Ich erinnere mich an folgendes Statement von David Mulford, der der Staatssekretär des Finanzministeriums während der früheren Bush-Regierung war:

„Die Länder, die sich selbst nicht attraktiv machen, werden die Aufmerksamkeit der Investoren nicht bekommen. (...) Das ist wie bei einem Mädchen, das versucht einen Freund zu finden. Sie muss ausgehen, ihr Haar zurechtmachen, Make-up tragen.“<sup>6</sup>

Anne Runyan geht in ihrem Artikel „The Places of Women in Trading Places: Gendered Global/ Regional Regimes and Internationalised Feminist Resistance“<sup>7</sup> darauf ein, wieviel Gender-Ideologie und ‚date rape‘<sup>8</sup>-Ideologie in Wirklichkeit hinter dem Gerede von ausländischer Penetration und Investition in die Entwicklungsländer steckt. Es scheint, dass der ökonomische Fortschritt der Globalisierung auf intime Weise mit einer sexuellen Art des Wissens und Handelns verknüpft ist, die von der Ideologie der Heterosexualität stammt.<sup>9</sup>

Globale Regime sind nach sozialem Geschlecht strukturiert (gegendert). Die Formierung von Gender und die grundlegenden heterosexuellen ideologischen Formierungsprozesse, die dadurch bestärkt werden, durchdringen die Gesellschaften. Eine Queer-Theologie ist also eine interdisziplinäre Aufgabe, mit einem mehrstufigen System des Verdachts. Hier wird durch Theorie Praxis gemacht. Während heterosexuelle theologische Rahmen dazu tendieren, körperlos zu sein, fehlt es einer Queer-Theologie nicht an Begehren und Körperlichkeit. Dadurch, das ist zu betonen, hat Queer-Theologie den Armen die Sexualität zurückgegeben, und zwar auf mehr als einer Ebene. Auf der Ebene politischer und sozialer Analyse und auf der Ebene, darüber nachzudenken, was eine Theologie, die eine Sexualität von den Rändern her mit bedenkt, nun über uns selbst und Gott erzählen kann. Sie inspiriert uns, über alternative Wege nachzudenken, um

---

<sup>6</sup> Anne Sisson Runyan, „The places of Women in Trading Places: Gendered Global/ Regional Regimes and internationalised Feminist Resistance“ in E. Kofman und G. Youngs, *Globalization: Theory and Practice*, London: Cassell 1996, S. 239.

<sup>7</sup> Vgl. a.a.O., S. 238-52.

<sup>8</sup> Vergewaltigung durch Bekannte (Anm. d. Übers.).

<sup>9</sup> Wir beziehen uns hier auf Heterosexualität als Ideologie, nicht als eine sexuelle Option.

Gemeinschaften des Widerstands zu bilden. Verschiedene Arten zu lieben inspirieren vielleicht verschiedene Wege affektiven und ökonomischen Austauschs. Die lateinamerikanischen traditionellen Kulturen, wie zum Beispiel die peruanische, in der bisexuelle Spiritualität einen wichtigen Platz einnimmt, haben viel beizutragen, wie z.B. die Geschenkökonomie der *Ayni* und *«el cariño»* (wörtlich ‚die Zärtlichkeit‘)<sup>10</sup>, die mehr auf Muster der Gegenseitigkeit beruhen als auf Reproduktion und Profit. Eine queer-politische Theologin zu sein heißt dann, mit den von Kirche und Gesellschaft Ausgeschlossenen zu arbeiten und zu zeigen, dass sexuelle Formierung und die affektive Dimension menschlicher Beziehungen viel über die Art und Weise zu sagen haben, wie wir Gesellschaft und Politik organisieren, und wie wir über Gott denken.

*Übersetzung: Katja Strobel*

Literatur:

Butler, Judith, *Gender Troubles* (London: Routledge 1990)

Althaus-Reid, Marcella, *Indecent Theology* (London: Routledge 2000)

Runyan, Anne Sisson, The places of Women in Trading Places: Gendered Global/ Regional Regimes and internationalised Feminist Resistance, in: Kofman, E. und Youngs, G., *Globalization: Theory and Practice* (London: Cassell 1996)

---

<sup>10</sup> Für weitergehende Reflexion auf traditionelle lateinamerikanische Ökonomien und ihre Beziehung zu Strukturen der Affinität, vgl. Althaus-Reid, Marcella, *The Queer God* (London: Routledge 2003)





## Zwischenstände

Die Ideen dieses fiktiven Dialogs stammen einerseits aus der Abschlussdiskussion und Gesprächen mit TeilnehmerInnen des Seminars ‚Globalisierung und Frauen. Politische und feministisch-theologische Herausforderungen‘, 2.-4. Dezember 2004 in Münster, andererseits aus einer Diskussionsrunde auf der Herbsttagung der AG Feminismus und Kirchen vom 7.-9. Oktober 2005, auf der wir die Beiträge des Seminars zur Diskussion gestellt haben.

Zwei Teilnehmerinnen des Seminars unterhalten sich über Ergebnisse und Perspektiven:

*„Hast Du das gelesen in der taz? Nancy Fraser schlägt den Feministinnen vor, die Politik der Anerkennung und die der Umverteilung wieder ins Gleichgewicht zu bringen.<sup>1</sup> Warum diskutieren wir nicht einmal über ihre These, was die Strategie der sozialistischen Feministinnen nach 89/90 war, um ihrer Enttäuschung über den Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus – bei allen Enttäuschungen, die es über diesen auch vorher schon gab – Herrin zu werden: Die Strategie einer Identitätspolitik, die sich auf einmal nur noch ums Kulturelle kümmerte, die Differenzen anerkennen wollte, zu einem Zeitpunkt, da es mehr denn je notwendig gewesen wäre, sich um soziale Ungleichheiten zu kümmern. Dass die mit der Anerkennung der Differenzen sich automatisch auflösen würden, war eine illusionäre Hoffnung. Vielmehr müsste – auch kein neuer Gedanke – die Verbindung von beidem: Unterdrückung auf Grund von Differenzen wie Geschlecht, Hautfarbe oder Behinderung, und Unterdrückung auf Grund von sozialem Status, viel mehr im Mittelpunkt stehen. Was könnte das aber konkret für feministische Bewegungen heißen? Können wir nach den*

---

<sup>1</sup> vgl.: Fraser, Nancy: Frauen, denkt ökonomisch! in: taz Nr. 7633 vom 7.4.2005, S. 4-5.

*Diskussionen auf dem Seminar ‚Globalisierung und Frauen‘ letztes Jahr irgend etwas festhalten, als Basis zum Weiterarbeiten?“*

„Das Thema der sozialen Ungleichheit war auf jeden Fall stark präsent, und die Forderung, dass sich der Feminismus viel mehr wieder darauf beziehen muss, statt sich neoliberal vereinnahmen zu lassen. Konkret für unseren deutschen Kontext würde ich in puncto soziale Ungleichheit sagen: Es gibt im Moment keinen Konsens für einen neoliberalen Hardliner-Kurs. Viele fangen an drüber nachzudenken, ob es nicht doch anders gehen könnte. Auf der anderen Seite sind die frauendiskriminierenden Auswirkungen der Umstrukturierungen auf dem Arbeitsmarkt und im Sozialsystem überhaupt nicht im Bewusstsein. Die Linkspartei, die nun erstaunlich schnell Stimmen, auch im Westen, anziehen konnte, profiliert sich – trotz programmatischer Versprechungen – auch nicht gerade feministisch. Und was Frauenorganisationen angeht, scheint der neoliberale Konsens eher noch zuzunehmen. Selbsthilfe-Netzwerke für Unternehmerinnen veranstalten Coaching-Programme und Managerinnen-Kurse, aber sich organisierende Alleinerziehende oder weibliche Hartz IV-Empfängerinnen sind ziemlich selten.“

*„Und global gesehen?“*

„Ungebrochen ist jedenfalls die Diskussion über Gender Mainstreaming in der Entwicklungspolitik und in nationalen ‚Gleichstellungsprogrammen‘, obwohl sich inzwischen fast keine mehr vormachen lässt, diese Strategie hätte etwas mit emanzipatorischer Politik zu tun. Zur ‚Sichtbarmachung‘ trägt sie wohl bei, aber bei dem ganzen Bemühen um die Anwendung von anerkannten numerischen Methoden, Ungleichheit in Zahlenkolonnen auszudrücken, wurde total vergessen – und aus politischem Interesse vermieden! –, Machtstrukturen zu analysieren. Dadurch wurde der Frauenrechtsdiskurs entpolitisiert.<sup>2</sup> Das Weltsozialforum hat andererseits diesen Anspruch – Kritik an Machtstrukturen, am Kapitalismus und Neoliberalismus mit der

---

<sup>2</sup> vgl. Charkiewicz, Ewa: der globale feministische Kanon kritisch hinterfragt: Plädoyer für eine neue feministische Gesellschaftskritik, in: Informationsbrief Weltwirtschaft & Entwicklung, Sonderdienst Nr. 9-10/ Sept. 2005.

Anerkennung von Differenzen und dem Sichtbarmachen von Alternativen zu verbinden. Beeindruckend war im Januar 2005 in Porto Alegre zum Beispiel eine Veranstaltung des Weltfrauenmarsches, bei der Delegationen verschiedener – vor allem lateinamerikanischer – Länder von ihren Aktionen anlässlich des Marsches berichteten. In Deutschland ist die Idee leider nicht aufgegriffen worden.

*„Ich frage mich allerdings schon: Wie kann der Minimalkonsens ‚Eine andere Welt ist möglich!‘ in eine politische Diskussion münden, die mehr ist als punktueller Austausch? Aber wenn dieser punktuelle Austausch die lokale Arbeit inspiriert und zu kontinuierlichen Kontakten führt und zu Solidaritätsaktionen zwischen einzelnen Gruppen, das wäre ja schon sehr viel.“*

„Eben da wollen wir weiter dran arbeiten, auch unter feministischer Perspektive, die wir dringend brauchen, wie uns auch das Seminar ‚Globalisierung und Frauen‘ gezeigt hat. In Deutschland in den sozialen Bewegungen ist der Feminismus nur sehr marginal vertreten. Wir sehen aber auch Signale – zum Beispiel auf einer Diskussionsveranstaltung auf dem Sozialforum in Deutschland in Erfurt im Juli 2005 – dass es Bedarf gibt, das Thema auf die Tagesordnung zu setzen. Nur, wie? Wie können Feministinnen ihre Themen so stark machen, dass sie nicht ignoriert werden können? Sollte die Strategie darin bestehen, Frauengruppen zu gründen, oder doch eher, innerhalb von attac, Sozialforen, Bündnissen gegen Sozialabbau und anderen Initiativen die feministische Perspektive zu vertreten und einzufordern? Am besten beides, nur wo kommen die Ressourcen her?“

*„Und die Diskussionsveranstaltung auf dem Sozialforum, die Du erwähnt hast, hat ja wieder gezeigt: Kaum wird eine Diskussion darüber gestartet, wie die Marginalisierung überwunden werden kann, starten wieder die Debatten, die genau diese verursachen: Was ist eigentlich unsere gemeinsame Basis? Was ist eigentlich eine Frau?? Können wir überhaupt ‚wir‘ sagen??? – Schon wieder mitten im Anerkennungsdiskurs!“*

„In der Tat, das ist die virulente Frage: Streiten sich immer noch Konstruktivistinnen und Queers mit Feministinnen um die wichtigsten Ziele? Oder können nicht auch mehrere Ziele nebeneinander

verfolgt werden: Die Utopie einer Welt, in der die Menschen nicht mehr auf Rasse, Klasse und eins von zwei Geschlechtern festgelegt sind, sondern – was nun die Geschlechter angeht – einer Welt, in der es viel mehr Geschlechter und damit viele verschiedenen Formen von Sexualität gibt, aber auch viele verschiedene Formen des Zusammenlebens, der Verteilung von Versorgungsarbeit für Kinder und andere Pflegebedürftige. Aber auch konkrete Ziele, die soziale Gleichheit zum Ziel haben, wie die Verbesserung der finanziellen Absicherung Alleinerziehender, ein Schutzraum für Frauen, die unter Gewalt leiden oder verlässliche subversive Strukturen zur Unterstützung illegalisierter Migrantinnen. Beides eben...“

*„Schöne Vision, nur de facto geht das ja meist wirklich nicht zusammen. Oder zumindest sollte die Vereinbarkeit dieser Ziele mehr zum Thema gemacht werden, weil das Unverständnis sonst viel blockiert. Immer wieder sehen wir uns damit konfrontiert, dass für einige die Auffassung, dass Unterschiede zwischen Männern und Frauen – auch die biologischen, womöglich – lediglich konstruiert sind, nicht nachzuvollziehen oder sogar kontraproduktiv ist. Für andere ist genau das die Grundlage für ihre Utopie: Eine Welt, in der es keine Dualismen gibt – wie Paulus in Galater 3, 28f.: ‚Da gibt es keinen Juden noch Griechen, da gibtes keinen Sklaven noch Freien, da gibt es kein Männliches und Weibliches.‘<sup>3</sup>“*

„Aber es geht natürlich nicht darum, die Differenzen einfach zu ignorieren oder sie ‚wegzuwischen‘, das wär eine schöne Utopie: Alles eine Soße! Aber bei der paulinischen Aufzählung wird ja auch schon klar: Es geht um die Hierarchisierung, um Differenzierung, die zum Zweck der Hierarchisierung überhaupt erst gemacht wird, oder die durch Hierarchisierung erst zustande kommt, zum Beispiel bei Sklaven und Freien – die Klassenunterschiede eben. Boaventura de Sousa Santos sagte auf dem Forum für Theologie und Befreiung in Porto Alegre im Januar 2005: Es kommt darauf an, die Differenzen ohne Hierarchien zu denken und zu leben! Ja – aber davon sind wir soweit entfernt, das ist schon fast außerhalb der Vorstellungskraft. Wobei es natürlich ein Anfang wäre zu sagen, Differenz heißt immer mehr als

---

<sup>3</sup> aus: Das Neue Testament. Übersetzt von Fridolin Stier: München u. Düsseldorf 1989, S. 410. Dank für den Hinweis auf diese schöne Verbindung von Queer-Theorie und Paulus an Monika Altenbeck aus der AG Feminismus und Kirchen!

zwei – dann ist es auch schon schwieriger, Hierarchien festzulegen. Aber vorsichtig sein muss mensch natürlich: Es kann eben nicht darum gehen, z.B. die Differenz zwischen Sklaven und Freien anzuerkennen und vielleicht noch eine ‚Zwischenform‘ zu erfinden oder zu sagen: ‚Wir sind doch alle irgendwie unfrei...‘. Es gibt Differenzen, die müssen einfach nur bekämpft werden, zum Beispiel diese, oder auch die Differenz zwischen StaatsbürgerInnen und sogenannten ‚Staatenlosen‘. Darf mensch noch einen Begriff wie Gleichheit als Kampfbegriff verwenden? Klar ist, glaub’ ich, inzwischen geworden, dass individuelle Bedürfnisse und Fähigkeiten nicht unterdrückt werden dürfen. Aber als Ausgangspunkt finde ich ‚Gleichheit‘ wichtig, und da ist übrigens auch die Theologie eine mögliche Perspektive: Wir sind erst einmal vor Gott alle gleich und haben alle das Recht auf ein menschenwürdiges Leben. Und dann kommt die Freiheit dazu, die es geben muss – die einen wollen lieber ein Handwerk ausüben, die anderen malen... Aber was das Ökonomische angeht, sollte Gleichheit im Sinn von ‚jedeR muss die notwendigen Bedürfnisse, erfüllt bekommen‘ das Ziel sein.“

*„Ja, wobei dann auch eine ständige Diskussion darüber notwendig ist, was notwendige Bedürfnisse sind – und welche überflüssig sind und verhindern, dass alle ein würdiges Leben führen können.“*

„Und das ist ja in jeder Kultur, in jedem Kontext wieder verschieden. Es ist unmöglich, sowas wie universale Gerechtigkeitskriterien festzulegen, ohne zu vereinnahmen, meist werden diese Versuche ja auch schon vom ‚Westen‘ her unternommen – siehe die ‚Menschenrechtsdiskussion‘. Deswegen sollten die Kriterien für Recht und Unrecht, für Verteilung von Ressourcen etc. dann auch in kleineren Gemeinschaften ausgehandelt werden, finde ich. Allerdings, in Kontakt und Austausch sein wollen und müssen wir ja auch, von daher müsste es auch immer eine kontextübergreifende Diskussion geben über Dinge, die alle betreffen – zum Beispiel globale Verteilung von Wasser, Erdöl usw.“

*„Allein zwischen feministischen Gruppen in Deutschland einen gemeinsamen Nenner über notwendige und überflüssige Bedürfnisse zu finden ist ja schon unmöglich!“*

„Naja, Frau wird ja mal spinnen dürfen!“

*„Apropos spinnen: Haben wir, abgesehen von der Begründung von Gleichheit, ein Ergebnis, was die These angeht, dass es etwas bringt, sich als Feministin auf eine Tradition wie die christliche zu beziehen?“*

„Das haben wir nicht explizit besprochen, aber immer wieder sieht frau sich als feministische Theologin vor die Frage gestellt: Traditionen aneignen – oder verwerfen? Warum beziehen wir uns auf Jahrhunderte alte Texte aus einer patriarchalen Gesellschaft? Warum auf einen Messias, der als Mann und Rabbi in dieser Gesellschaft aufging – oder tat er das nicht? Wenn es stimmt, dass die Jesusbewegung in ihren Anfängen und in ihrer Intention eine egalitäre Gesellschaft wollte, dann könnte dies sehr wohl ein Bezugspunkt sein. Dies und aus der jüdisch-apokalyptischen Tradition, in der Jesus stand, der Glaube an etwas ganz anderes, ein Abbruch und Aufbruch, von niemandem vorhersehbar – wie schwer, diesen Gedanken in einer Gesellschaft anzubringen, die von einem Zeitgefühl der Ewigkeit beherrscht wird! Wem ist es schon heute plausibel zu machen, dass die Zeit durchbrochen werden könnte, dass das Ende kommt von allem, was wir machen, planen, vorhersehen können? Könnte uns Abstand verschaffen, zu all den angeblich faktischen Sachzwängen, die uns eingeredet werden.“

*„Trotzdem ist es ja wichtig, ein Bewusstsein der Gestaltbarkeit bewahren: Wir können nicht alles machen und planen, aber wir haben sehr wohl Einfluss auf unser Umfeld, es ist nicht egal, wie wir uns verhalten! Auch das zeigt uns die Bibel an unzähligen Stellen, wenn es darum geht, Regeln für ein gerechtes Zusammenleben aufzustellen oder sie in Frage zu stellen, wenn sie, beziehungsweise ihre geltende Auslegung sich im konkreten Kontext als unmenschlich erweisen. Im Zusammentreffen mit FreundInnen aus dem Süden wird uns immer wieder gesagt: Tut was in Eurem Kontext! Nehmt Einfluss auf die Institutionen, die die Armut verursachen und verschlimmern: Die reichen Regierungen, die Zusammenschlüsse in WTO und G8, die transnationalen Konzerne, die ja ihren Sitz, Verwaltung und Konzentration meistens im globalen Norden haben. Protest und gleichzeitig Aufbau von alternativen Strukturen, die die Utopie vorwegnehmen, die wir haben – zwei Richtungen, in die unser Engagement zur Vorbereitung auf grundsätzliche Veränderung gehen könnte.“*

„Deine Beispiele zeigen auch, dass Theologie nicht nur im Reden besteht. Theologie impliziert Handeln! Nur wird das bei uns leider nur selten deutlich. Da finde ich das schon sehr viel klarer in den Erzählungen von Romi Márcia Bencke auf dem Seminar. Da haben Theologinnen ein Zentrum aufgebaut, das Frauen als Promotorinnen ausbildet, um anderen Frauen zu helfen – bei der Gesundheitsvorsorge, Suchtprävention, beim Einstehen für ihre Rechte im Fall von Gewalt an Frauen etc..“

*„Naja, das gibt’s ja hier schon auch, nur oft so unpolitisch – was die Caritas macht zum Beispiel, oder Frauenhäuser, die von kirchlichen Organisationen betrieben werden... Ich finde das wichtig, dass wir aus dem Schema ‚revolutionärer Sünden – langweiliger/ grauer/ neoliberaler Norden‘ herauskommen, das lähmt ja nur. Klar gibt es immer faszinierende Inspirationen aus anderen Kontexten, aber oft ist es eben ein Problem, die in einen anderen Kontext zu übertragen – zum Beispiel die Basisgemeinden, das hat hier ja wohl nicht funktioniert. Oder eben auf andere Weise. Wichtig finde ich, dass – eben zum Beispiel in kleinen und größeren Gemeinschaften – Visionen erlebbar werden, ganz konkret zum Beispiel, dass mensch sich aufeinander verlassen kann, wenn’s brennt – zum Beispiel wenn ein naher Mensch stirbt oder bei existenziellen finanziellen Problemen. Oder auch, wenn es bei einem Treffen, einem Austausch zwischen Menschen aus verschiedenen Kontexten, so Augenblicke des Verstehens gibt, der gegenseitigen Bereicherung – vielleicht verbunden mit ganz viel Unverständnis, aber so ein Funke...“*

„Auf dem Seminar ist mir mal wieder ganz klar geworden, wie wichtig es ist, genau solche verlässlichen, tragfähigen kollektiven Strukturen aufzubauen, und zwar auch um diese beiden Ziele zu erreichen, die Nancy Fraser vorschlägt: soziale Gleichheit und Anerkennung von Vielfalt. Die kontroversen Diskussionen über Konstruktivismus, Queer-Theorie und -Politik, Judith Butler und Konsorten laufen immer wieder darauf hinaus, dass es nicht alles sein kann, mit individualistischen subversiven Strategien die Geschlechterordnung herauszufordern – dass das nicht reicht, um Armut, Unterdrückung und Tod zu bekämpfen. Ein kämpferisches Subjekt muss ein kollektives sein – natürlich Differenzen respektierend und untereinander streitend, aber es darf nicht sein, dass der neoliberale Super-Individualismus alle politisch-strategisch-kollektiven Formen zerstört. Meines Erachtens ist die jüdisch-christliche Tradition auch dabei

hilfreich, zumindest ist es das, was ich davon zumeist mitbekommen habe und auch von anderen kenne: Werte-Orientierung und Gemeinschaftserlebnisse. Zwei Elemente, die heute gebraucht werden – und die mehr als damals Sinn vermitteln könnten jenseits des Zwangs zur und doch Ausschlusses aus der Erwerbsarbeit. Daraus muss natürlich nicht zwangsläufig das Bedürfnis nach grundsätzlicher Veränderung der Gesellschaft erwachsen – kann aber. Und, was dazugehören würde: Ein Bewusstsein der globalen Vernetzung, des globalen Aufeinander-Angewiesen-Seins und der Gründe, woher die globalen Hierarchien und Ungleichheiten herkommen, dass da die Kirche sich ihres eigenen Anteils am Kolonialismus und Imperialismus bewusst sein muss, genauso wie wir in Deutschland uns unseres Nationalsozialismus-Erbes bewusst sein und uns dazu verhalten müssen.“

*„Aber kollektive Strukturen aufzubauen – das scheint hier so schwer! Im Süden scheint das mit den Kollektiven so eine Selbstverständlichkeit zu sein, oder zumindest um einiges leichter. Warum klappt das bei uns nicht, z.B. unter Arbeitslosen, Alleinerziehenden... Beziehungweise, es ginge ja darum, die verschiedenen gesellschaftlichen Milieus auch zusammen zu bringen. Aber bei uns ist das immer so total vereinzelt – sieh dir nur die Anti-Hartz-Bündnisse an, alles kläglich gescheitert. Es gibt so viele Ressentiments gegenseitig – von den ‚Linken‘ immer das Misstrauen gegen alles ‚Reformistische‘, und von Erwerbslosengruppen kenne ich das nun schon aus mehreren Städten, dass einfach keine Kraft, kein Interesse da ist, mit anderen zusammen zu arbeiten, dass eine Art Selbsthilfe schon anstrengend genug ist, da bleibt nichts mehr für Bündnisarbeit.“*

„Ja, aber andererseits, ich halte mich schon mit Hilfe kleiner kollektiver Strukturen ‚über Wasser‘, ich finde, auch wenn die Bündnisarbeit immer wieder frustrierend und schwierig und am Scheitern ist, muss es trotzdem diese kleinen Gruppen geben, zur Selbstvergewisserung und um es immer wieder mit Bündnissen zu versuchen. Politische, theologische, feministische Gruppen, die sich mit Politik auseinandersetzen und sich einmischen – das finde ich allerdings schon wichtig, dass sie mehr oder weniger regelmäßig auch versuchen, sich mit ihren Themen Gehör zu verschaffen, indem sie Veranstaltungen machen, oder sich an politischen Aktionen, Demonstrationen etc. beteiligen oder einfach mal sich damit zu Wort melden, dass auch alles ganz anders sein könnte, wenn nur viele es wollten. Dass das



alles im Moment nicht merklich was bewirkt in der ‚großen‘ Politik, sollte uns nicht dazu bringen, es ganz sein zu lassen. Es gibt immer die Hoffnung, dass das, was wir machen, irgendwann Früchte trägt, auch wenn wir es vielleicht nicht mehr mitkriegen.“

*„Allerdings kann Gruppen- oder Netzwerkbildung auch was ganz anderes heißen, wie wir schon festgestellt haben: Die vielen Frauen-Netzwerke, die irgendwelche Selbsthilfe-Seminare für selbständige Unternehmerinnen anbieten! Das ist wirklich reines Stützen der neoliberalen Vereinzelungs- und Effizienz- und Konkurrenz-Strategie!“*

„Deswegen geht es ja darum, darauf zu beharren, dass die Kategorie ‚soziale Gleichheit‘ fester Bestandteil von allem sein muss, was sich ‚feministisch‘ nennt – und mit diesem Ansatzpunkt Bündnisse einzugehen. Ich fände gut, wenn das Schule machen würde, was ich aus Berlin gehört habe – eine Gemeinschaft von Queers (Schwule/Lesben/Transgender...), die sich zu einem ‚Kaufhaus‘ zusammen geschlossen haben: Sie haben alle einzeln eine Ich-AG bewilligt bekommen, haben dann zusammen in einer Halle einen ‚Basar‘ draus gemacht und eine gemeinsame Kasse gehabt, von der dann alle einen gleichen Anteil bekamen, es wurde geyuckt, dass alle versorgt sind, auf Familien, zu Pflegende etc.... Das wären subversive Strategien, die doch Schule machen könnten! Ich weiß allerdings nicht, was in Berlin inzwischen draus geworden ist. Natürlich muss man zusätzlich gegen diese Umstrukturierungen kämpfen – so eine Solidarisierung dient ja letztendlich auch dazu, sich im bestehenden Mist einzurichten. Aber es muss eben irgendwie beides gehen – sich um das einzelne und kollektive Wohl zu kümmern, und gleichzeitig die Unruhe über das System weiter zu verbreiten und sich an öffentlichen Aktionen zu beteiligen.“

*„Dein Beispiel zeigt, dass kollektive Strukturen auch wichtig sind, um der institutionalisierten Unsicherheit etwas entgegen zu setzen. Ich glaub, da hängt viel dran – zum Beispiel der ganze Rassismus wird m.E. dadurch extrem gefördert. Und dadurch, dass so viele Angst um ihren Arbeitsplatz haben, schauen sie noch viel mehr darauf, einfach ‚ihre Schäfchen ins Trockene zu kriegen‘. Da wird gerade noch die Kernfamilie berücksichtigt, die ja doch irgendwie wichtig ist, um nicht ganz zu vereinsamen – und damit auch total mit Ansprüchen überlagert*

*wird, die sie eh nicht erfüllen kann –, aber drüber hinaus geht der Blick nicht... Genau die Konkurrenz, die wirtschaftlich effektiv sein soll, wird dadurch gefördert. Abgesehen davon, dass es immer mehr Menschen gibt, die so eine Familie aus unterschiedlichsten Gründen nicht haben, die auf Alternativen angewiesen sind, würde sie durch größere gemeinschaftliche Strukturen wie Hausgemeinschaft oder solche Icb-AG- oder andere Zusammenschlüsse entlastet werden.“*

„Vielleicht würde das auch was helfen gegen ein weiteres Phänomen, dessen sich ein sozialistischer Feminismus annehmen sollte: Wer kennt sie nicht, in Familie, Verwandtschaft, Bekanntschaft: Die hungrigen Mädchen, die kaum, dass ihre Großmutter-Generation nur noch als Kind die Not der Weltkriegszeit miterlebt hat, Essen nicht mehr schätzen können, sondern sich entweder zu Tode hungern oder fressen und kotzen? Zusammen mit dem anderen Körpertrend: Alles so operieren, dass es passt (die plastische Chirurgie boomt, ein wenig Emanzipation auf männlicher Seite gibt's auch schon: Daniel Küblböck lässt sich seine Ohren anlegen!), macht das Problem deutlich, worauf es befreiten Frauen der zweiten und dritten Generation ankommt: Kontrolle über den eigenen Körper – denn worüber sonst haben wir Kontrolle?? Wie weit ist es mit der Auto-Aggression gekommen? Wohin sind eigentlich Psychotherapie und Psychiatrie gekommen, mit einer Strategie, die Verwertbarkeit und Effizienz der Einzelperson an erster Stelle stellt und individuelle Verhaltensänderung als oberstes Ziel behält? Naja, wieso sollte sich dieser Zweig auch dem allgemeinen Trend entziehen können? – Nun, das sind dann Themen fürs nächste Mal...“

*„Was waren denn noch andere Perspektiven, die vermisst wurden, und die wir als Desiderate im Blick behalten müssen?“*

„Wir haben noch überhaupt nicht verstanden, wie sehr MigrantInnen, andere Kulturen und Religionen, unsere Gesellschaft verändert haben und verändern – und wie gut das ist! Wir müssten das viel mehr mit einbeziehen, bewusst haben und produktiv damit umgehen. Durch die Auseinandersetzungen mit theologischen und feministischen Ansätzen aus afrikanischen Ländern wollen wir uns auch mit anderen Perspektiven konfrontieren. Und mit Frauen verschiedener

Religionen, die für eine gerechtere Gesellschaft kämpfen, möchten wir auch ins Gespräch kommen...“

*„Wir müssen es aber auch endlich schaffen, den Austausch zwischen verschiedenen Kontexten auf Dauer zu stellen, kontinuierlich zu machen. Das spricht wieder dagegen, alle Perspektiven berücksichtigen zu wollen, sondern dafür, Schwerpunkte zu setzen und exemplarisch zu behandeln.“*

„Ein Bereich, in den wir endlich mal rein müssten, ist das Internet! Irgendwie haben Frauen da durch ihre Sozialisation doch noch ein tief sitzendes Misstrauen gegen dieses Medium, obwohl es echt wichtig wäre, das zu nutzen. Auf dem Weltsozialforum zum Beispiel hab ich mich mindestens auf drei Mailinglisten geschrieben auf feministischen Veranstaltungen – meinst Du, ich hätte irgendwann eine Mail bekommen? Nein!“

*„Hm, ich finde allerdings auch, dass es unersetzlich ist, sich zu treffen, es fehlt doch sehr viel bei E-Mail-Kommunikation... Abgesehen davon, dass so viele einfach keinen Zugang zum Netz haben, so global gesehen. Trotzdem hast du Recht...“*

„So und was machen wir jetzt mit all den Fragen ohne Lösungen?“

*„Weiß nicht – klein anfangen eben. Auf jeden Fall an den Fragen dran bleiben, erst mal in unseren jeweiligen Zusammenhängen schauen, was das heißen kann: für soziale Gleichheit und gleichzeitig für eine Vielfalt der Lebens-, Liebes-, Glaubens und Arbeitsformen zu kämpfen, und gleichzeitig das Ziel einer grundsätzlichen Veränderung nicht aus den Augen zu verlieren. Auf jeden Fall die guten Ideen unserer Mitstreiterinnen bewahren und weiterdenken fürs nächste Treffen... Ach ja, und mit anderen drüber reden, weiter erzählen dass es sowas gibt, so Verständigungsversuche und wie es gehen könnte, weiter zu arbeiten an sowas wie einer feministischen Globalisierung von unten...“*



## Die Autorinnen

*Marcella M. Althaus-Reid*, argentinische Theologin, Professorin für Systematische Theologie und Ethik an der School of Divinity der Universität von Edinburgh, Schottland

*Romi Márcia Bencke*, lutherische Pfarrerin und Koordinatorin im Bereich ökumenische Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit des CECA (Centro Ecumênico de Evangelização, Capacitação e Assesoria, Ökumenisches Zentrum für Evangelisierung, Weiterbildung und Beratung) in São Leopoldo, Brasilien

*Graciela Cornaglia*, Historikerin, Pädagogin und Koordinatorin des Programms «Acesso Popular à Justiça» (ungefähr übersetzbar mit „Zugang zum Recht für alle“) des CECA (s.o.)

*Virginia Inácio dos Santos*, methodistische Pfarrerin, promoviert derzeit an der Universidade Metodista in São Bernardo, Brasilien

*Sandra Lassak*, katholische Theologin, Mitarbeiterin am Institut für Theologie und Politik in Münster und Referentin im Programm „MissionarIn auf Zeit“ der Steyler Missionsschwestern

*Sophia Lizares Bodegon*, philippinische evangelische Theologin und Sozialwissenschaftlerin, zur Zeit als Referentin bei der Vereinten Evangelischen Mission in Wuppertal

*Verónica Schild*, geb. in Chile, Professorin für Politologie an der Universität von Western Ontario in Toronto, Kanada

*Susanne Schultz*, Politologin, Promotion über Gouvernementalität und Bevölkerungspolitik und u.a. in der Berliner Initiative des europäischen Netzwerks RESPECT zur Unterstützung von Migrantinnen engagiert

*Katja Strobel*, katholische Theologin, Mitarbeiterin am Institut für Theologie und Politik Münster und u.a. bei attac engagiert.

*Gemma Tulud Cruz*, philippinische katholische Theologin, promoviert z.Zt. in Nijmegen, Niederlande, über philippinische Migrantinnen in Hong Kong



## Edition ITP-Kompass

Institut für Theologie und Politik  
Friedrich-Ebert-Str. 7  
48153 Münster  
Tel: 0251/524738  
Fax: 0251/524788  
E-Mail: itpol@muenster.de

### Band 1

Institut für Theologie und Politik (Hg.)

### In Bewegung denken

Politisch-Theologische Anstöße für eine Globalisierung von unten

Ein Sammelband mit Texten von MitarbeiterInnen des ITP und dessen Umfeld anlässlich des 10-jährigen Bestehens des Instituts.

Angesichts von Globalisierung und Neoliberalismus werden Protest und Entwicklung von Gegenmacht erst langsam wieder Bestandteil des Handlungsrepertoires von sozialen Bewegungen. Dass dies ein schwieriger Prozess ist, liegt nicht zuletzt daran, dass Ende der achtziger Jahre viele Erkenntnisse, Einsichten, und Erinnerungen aus dem kollektiven Gedächtnis der sozialen Bewegung verschwanden. In diesem Buch geht es um eine kritische Wiederaneignung dieser Traditionen und um neue Versuche politischen Handelns. Es versucht Theorie und Theologie für die Praxis fruchtbar zu machen, alte Geschichten neu zu erzählen und darin einen Beitrag zum Widerstand gegen die herrschende Trostlosigkeit zu leisten.

Mit Beiträgen von Christine Berberich, Barabara Imholz, Franz Kaiser, Olaf Kaltmeier, Michael Korbmacher, Sandra Lassak, Michael Ramminger, Katja Strobel, Ludger Weckel

Norderstedt 2003, 232 Seiten, Paperback, 16,80 Euro

Band 2  
Olaf Kaltmeier

¡Marichiweu! – Zehnmal werden wir siegen!

Ene Rekonstruktion der aktuellen Mapuche-Bewegung in Chile  
aus der Dialektik von Herrschaft und Widerstand seit der Conquista

Die Geschichte der Mapuche im heutigen Chile ist seit der spanischen Conquista von Herrschaft und Widerstand geprägt. Es ist eine Geschichte von Unterdrückung, Veränderung, Identitätsbildung und Protest.

Olaf Kaltmeier untersucht im Anschluss an die machttheoretischen Arbeiten Michael Foucaults einen Zeitraum von 450 Jahren und arbeitet dabei die komplexe Dialektik von Macht und Widerstand durch die Unterscheidung epochaler Herrschaftsformationen heraus.

Diese historische Rekonstruktion geschieht in praktischer Absicht. Sie bildet die Grundlage für die Analyse der aktuellen Mapuche-Bewegung, die seit Ende der 1990er Jahre angesichts von kultureller Missachtung und sozio-ökonomischer Ungerechtigkeit verstärkt wieder ihren Kriegsruf in der chilenischen Gesellschaft erschallen lässt: „¡Marichiweu! – Zehnmal werden wir siegen!“

Münster 2004, 420 Seiten, Paperback, 24,80 Euro

Band 3  
Institut für Theologie und Politik (Hg.)  
Der gekreuzigte Messias  
und die Erwartung vom Land der Freiheit  
Christologie im Kontext der Globalisierung

Der Sammelband dokumentiert Vorträge, die auf dem gleichnamigen Kongress im Frühjahr 2003 in Münster gehalten wurden. Der Kongress wurde veranstaltet unter der Fragestellung, worin die christliche Hoffnung besteht „in einer Zeit, in der das ‚Ende der Geschichte‘ proklamiert wird“. Was haben ChristInnen der zerstörerischen kapitalistischen Globalisierung entgegenzusetzen?

Im Anschluss an die theologische Grundeinsicht der 60er/70er Jahre, dass die Welt unser Ort und die messianische Botschaft unteilbar ist, wurden diese Fragen gemeinsam mit ChristInnen aus verschiedenen Ländern diskutiert und bearbeitet.

Der Band enthält Beiträge von Dick Boer, Seemampillai Emmanuel, Eva Füssel, Franz Hinkelammert, Alexandra Hippchen, Otto Meyer, Alberto Moreira, Manuel Ossa, Michael Ramminger, Ton Veerkamp, Bernhard Walpen.

Münster 2004, 236 Seiten, Paperback, 16,80 Euro