

HEIKE WALZ

Interkulturelle Theologie und Geschlecht

Herausforderungen für Europa
am Beispiel lateinamerikanischer Theologinnen

Alles verändert sich
Es verändert sich das Oberflächliche
Auch das Tiefgründige verändert sich
Denkweisen ändern sich
Alles ändert sich in dieser Welt¹

Interkulturelle Begegnungen verändern. In den letzten Jahren konnte ich die Höhen und die Tiefen der Geschlechterthematik in einem außereuropäischen Kontext erfahren und die Kunst und das Scheitern des Fremdverstehens am eigenen Leibe erleben. Im befreiungstheologisch geprägten, ökumenischen Umfeld neun verschiedener protestantischer Kirchen am I.U. ISEDET² in Buenos Aires in Argentinien wird in einem *interkulturellen Setting* mit Studierenden aus verschiedenen lateinamerikanischen Ländern und kirchlichen Traditionen Theologie gelehrt und studiert. Es besteht Konsens darüber, dass die Thematisierung von Geschlecht (span. *género*) im Sinne einer Querschnittsfrage (*transversal*) ein fester Bestandteil des Curriculums des Theologiestudiums ist und in allen theologischen Fächern thematisiert werden soll. Verglichen mit vielen anderen theologischen Institutionen in Europa ist dies bemerkenswert. Für viele Studienanfängerinnen und Anfänger eröffnen sich dabei neue Welten, für andere gestaltet sich dies freilich als Schock, wenn sie aus sehr traditionellen Gemeinden kommen. Meine Lehrveranstaltung „Theologie und Geschlecht“ stellte gleichwohl eine Premiere in der Geschichte des I.U. ISEDET dar. Konfliktstoff bereitete die

¹ 1. Strophe des Liedes „Todo cambia“ (von Julio Numhauser): „Cambia lo superficial. Cambia también lo profundo. Cambia el modo de pensar. Cambia todo en este mundo“, das von Mercedes Sosa gesungen wurde. <http://www.cancioneros.com/nc/4410/0/todo-cambia-julio-numhauser> [15.10.2009].

² Vgl. www.isedet.edu.ar.

Auseinandersetzung mit der Vielfalt von Sexualitäten und *Queer*-Theologie. Andererseits fanden einige Männer Zugang zur Theologischen Männerforschung.³

Im interdisziplinären Forum für Theologie und Gender, das ich koordinierte, wurden seit mehreren Jahren Texte feministischer Theorie und Theologie diskutiert und oft richtig gehend auseinander genommen, ausgehend von den Erfahrungen einer Sozialpsychologin, Historikerin, Lehrerin, Theologiestudentin, Anthropologin, radikalen Feministin, pentekostalen Pfarrerin, Sozialarbeiterin im Elendsviertel, postmodernen Doktorandin, Exegetin oder systematischer Theologin.

Immer wieder wurde ich an die Frage erinnert, die mir 1998 in meiner Kirchengemeinde gestellt wurde, nachdem ich in einem Frauenbildungszentrum der Ghanaischen Presbyterianischen Kirche in Abokobi mitgearbeitet hatte: „Sind Frauen in Ghana eigentlich unterdrückter als in Europa – oder kann man dies nicht so einfach sagen?“

„Sind ‚die‘ Frauen in Buenos Aires unterdrückter als bei uns?“ Die Frage wird den oben geschilderten Reflexionsprozessen und den vielfältigen Lebensrealitäten von Frauen in Buenos Aires (von Argentinien insgesamt ganz zu schweigen) nicht gerecht, als Akademikerinnen und Arbeiterinnen, Hausangestellte und Politikerinnen (bis hin zur Staatspräsidentin!), bolivianische Migrantinnen und *porteñas* (aus Buenos Aires), Frauen als Haushaltsvorsteherin (*jefas de hogar*), die von der Regierung Sozialhilfe bekommen, und Wissenschaftlerinnen, Schriftstellerinnen und Karton-Sammlerinnen (*cartoneras*), Mütter und Singlefrauen, Obdachlose und Frauen in privatisierten, gesicherten Wohnanlagen (*countries*) aus wohlhabenden Familien, römisch-katholische Schwestern und Pfarrerinnen oder Busfahrerinnen und Lehrerinnen, um nur einige Beispiele zu nennen.

Erst vor kurzem bin ich nach Deutschland zurückgekehrt. In den vorliegenden Beitrag wird einfließen, was sich für mein Verständnis vom Zusammenhang von interkultureller Theologie und Geschlecht aufgrund dieser Erfahrungen verändert hat. Interkulturelle und ökumenische Kontakte zwischen europäischen bzw. nordamerikanischen Frauen und Theologinnen

³ Vgl. zu meinem Ansatz Theologischer Geschlechterforschung H. WALZ, ‚Nicht mehr männlich und weiblich?‘ Ekklesiologie und Geschlecht in ökumenischem Horizont, Frankfurt a.M. 2006, 42–88; zum *Netzwerk geschlechterbewusster Theologie (NGT)* und dem damit verbundenen Dialog mit Theologischer Männerforschung und *Queer*-Theologie vgl. DIES., Blinde Flecken. Warum es theologische Geschlechterdialoge querbeet braucht, in: DIES. / D. PLÜSS (Hg.), Theologie und Geschlecht. Dialoge querbeet, Münster 2008, 10–36.

aus Afrika, Asien, Lateinamerika und dem Pazifik gehören elementar zur Geschichte der Ökumene. Sie sind durch vielfältige Wahrnehmungs- und Interaktionsprozesse, Konflikte und Ambivalenzen geprägt. Es lohnt sich, zu fragen, welche Diskurse die Bedeutungsverlagerung des Christentums in außereuropäische Regionen für die theologische interkulturelle Geschlechterforschung in unseren Breitengraden ausgelöst hat. Dabei werde ich auch Herausforderungen nennen, zu denen es nicht unbedingt bereits etablierte Diskurse gibt.

Exemplarisch geschieht dies im Folgenden am *interkulturellen Dialog mit lateinamerikanischen Theologinnen*, wobei das intellektuelle Umfeld von Buenos Aires eine besondere Rolle spielt. Sofern dies sinnvoll erscheint, zeichne ich meine Beobachtungen in gegenwärtige Debatten zu Geschlecht in der Missionswissenschaft und Ökumenik ein. Die kontextuelle Beschränkung ist im Rahmen dieses Beitrags nötig, um nicht zu schnell Entwicklungen ‚global‘ und ‚weltweit‘ darzustellen und überblicken zu wollen.⁴ Des Weiteren konzentriere ich mich auf den Beitrag von Frauen, erwähne aber parallele Entwicklungen in Bezug auf Diskurse zur *Queerperspektive* und Männerforschung.

Meine Überlegungen gliedern sich in vier Abschnitte. Im ersten Schritt geht es darum, in Europa Lateinamerikas eigenes, oft unsichtbar gemachtes Kulturschaffen anzuerkennen. Angesichts der euro- und nordamerikazentrierten theologischen Frauen- und Geschlechterforschung und Christentumsgeschichte ist die *Gelehrte und Theologin Sor Juana Inés de la Cruz* (1651–1695) ein Beispiel für eine *lateinamerikanische ‚interkulturelle‘ und ‚ästhetische Theologie‘*. In paradigmatischer Weise thematisiert sie die Verflechtung von Geschlechter- und Kulturkonflikten zwischen indigener, afrikanischer und europäischer Bevölkerung ihrer Zeit (1). Der zweite Abschnitt zeigt, dass lateinamerikanische Frauentheologie im 20. Jahrhundert nicht einfach durch ‚feministische euroamerikanische Mission‘ in Lateinamerika entstanden ist, wie es scheinen mag, sondern Teil hat an *spiralförmigen interkulturellen Dialogen*, einem Kennzeichen der Frauenmission und Frauenökumene (2). Der dritte Abschnitt widmet sich den Denkanstößen,

⁴ Auch wenn Lateinamerika als Kontinent spezifische Charakteristika hat, existieren doch (wie auch in Europa) beträchtliche regionale Unterschiede von Land zu Land und auch innerhalb der einzelnen Länder. In Argentinien spiegelt die Metropole Buenos Aires nur eine Facette wider. Menschen aus anderen Provinzen im Inland (*interior*) sehen sich nicht durch die dominante Hauptstadt repräsentiert. Zugleich teilt Buenos Aires das Schicksal vieler Metropolen (Rio de Janeiro, Bangkok, Seoul, Tokio, etc.), die international sehr vernetzt sind.

die lateinamerikanische Theologinnen für Europa eröffnen könnten: die geforderte Orientierung an der „kolonialen Wunde“, die sich nach Heilung sehnt und die „Zerrissenheit zwischen zwei Wegen (*nepantla*)“ aufgrund der Migration. Dies gibt angesichts der Festung Europa zu denken (3). Abschließend plädiere ich für eine interkulturelle Theologie, die dazu beiträgt, euroamerikazentrierten Konzeptionen von Geschlecht einer Dekonstruktion zu unterziehen (4).

*1. Sor Juana Inés de la Cruz (1651–1695) –
eine ‚interkulturelle‘ lateinamerikanische Gelehrte und Theologin*

Die Geschichte der lateinamerikanischen Theologie von Frauen beginnt auf dem Kontinent nicht erst in den 1970er Jahren. Die mexikanische Gelehrte, Schriftstellerin, Philosophin und Theologin Sor Juana Inés de la Cruz (1648/51–1695)⁵ ist eine höchst interessante und eigenständige Denkerin. Während sich *sorjuanistas* literaturwissenschaftlich auf sie spezialisiert haben, war *Sor Juana* in der Theologie- und Christentumsgeschichte bislang wenig beachtet worden. Erst die Theologinnen Maria José F. Rosado Nunes aus Brasilien und Beatriz Melano Couch aus Argentinien würdigten sie aufgrund ihrer theologisch gehaltvollen Lyrik, ihren Theaterstücken, ihrer kurzen Festspiele und ihres Prosawerks als „erste lateinamerikanische Theologin“.⁶ Ich möchte sie eher als *eine* Mutter oder eine der ersten lateinamerikanischen Theologinnen bezeichnen, da es sicher noch andere Vorläuferinnen gibt, auch wenn ihre Werke möglicherweise vergessen oder nicht schriftlich erhalten sind. Darüber hinaus werde ich sie als *interkulturelle* lateinamerikanische Gelehrte und Theologin würdigen, was bislang kaum geschehen ist.

Michelle Gonzalez, Kuba-Amerikanerin, widmete ihr das Buch „Sor Juana. Beauty and Justice in the Americas“.⁷ Sie setzt damit einen Kontra-

⁵ Vgl. S. JUANA INÉS DE LA CRUZ, *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, (4 vols. eds. por Alfonso Méndez Plancarte, Alberto Salcedo), México 1995.

⁶ Vgl. z.B. M.J.F. NUNES ROSADO, *La voz de las mujeres en la teología latinoamericana*, in: *Concilium* 262 (1996), 13–28; B. MELANO COUCH, *Sor Juana Inés de la Cruz. Primer mujer teóloga de América*, in: M.J.F. NUNES ROSADO / B. MELANO COUCH (Hg.), *Juntando hilos de teología feminista*, Buenos Aires 2001, 57–75.

⁷ Vgl. M.A. GONZALEZ, *Beauty and Justice in the Americas*, Maryknoll 2003; DIES., *Sor Juana Inés de la Cruz (1651–1695)*, in: K. PUI-LAN / D.H. COMPIER / J. RIEGER (Hg.), *Empire and the Christian Tradition*, Minneapolis 2007, 229–242.

punkt, und zwar auch gegen den mexikanischen Schriftsteller Octavio Paz, der die im Okzident vorherrschende Vorstellung wiederholt, „unsere Geschichte, aus der Sicht westlicher moderner Geschichte, ist exzentrisch gewesen. Wir haben kein Zeitalter kritischer Philosophie, keine bürgerliche Revolution, keine politische Demokratie: keinen Kant, keinen Robespierre, keinen Hume, keinen Jefferson.“⁸ *Sor Juana* war Philosophin, revolutionär im theologischen Denken und eine Gelehrte am vizeköniglichen Hof! Sie trägt dazu bei, nicht mehr nur die europäische Geschichte als *master narrative* für Lateinamerika anzuerkennen.

Sor Juana wurde in Nepantla in Mexiko zwischen 1648 und 1651 geboren. Sie erzählt in einer ihrer Schriften, sie habe ihre Mutter bekümmert, ihr Männerkleider anzuziehen, damit sie an einer Universität studieren könne. Mit dreizehn Jahren war sie bereits Gelehrte am vizeköniglichen Hof. Vermutlich trat sie aufgrund ihres Wissensdurstes in das Kloster der Hieronymiten in San Jerónimo in Mexiko-Stadt ein. Sie war sehr belesen, in Philosophie, Theologie und Literatur bewandert und besaß die größte Bibliothek in Mexiko. Schon mit Mitte zwanzig Jahren galt sie als die gelehrteste Frau in Mexiko. Sie schrieb ihre Werke auf Anfrage und war in Mexiko und Spanien eine bekannte Persönlichkeit des öffentlichen Lebens. Die Inquisition bedrohte sie immer wieder. Dies führte zu einer tiefen Krise, deren Umstände bis heute unklar sind. 1694 legte sie das Gelübde ab, ihre Studien aufzugeben und starb ein Jahr später an den Folgen der Pest.⁹

Sor Juanas Biographie und literarische Werke sind von der soziopolitischen Situation der *criollas/os* (d.h. der in Lateinamerika geborenen Spanier und Spanierinnen) im spanischen Kolonialimperium während des Barocks geprägt. Die gesellschaftliche Hierarchie unterschied schroff zwischen den in Europa geborenen Spaniern und Spanierinnen an oberster Stelle, den *criollas/os*, *mestizo/as*, *mulata/os* und *indígenas*. *Sor Juanas* Werke verkörpern auf eindruckliche Weise die Machtkonflikte zwischen der indigenen, afrikanischen und europäischen Kultur in Mexiko im 17. Jahrhundert.

Ihre Schriften spiegeln insofern „die Geburt eines ‚amerikanischen‘ Bewusstseins im kolonialen Mexiko wider, das mit den Stimmen aus der afrikanischen und indigenen Bevölkerung verwoben ist.“ Während sich aber die ‚Amerikaner‘ als spanische Amerikaner darstellten, würdigt *Sor Juana* die „ethnisch-kulturelle Hybridität Amerikas.“¹⁰

⁸ Zitiert nach GONZALEZ, Beauty (s. Anm. 7), xi; übersetzt von Walz.

⁹ Vgl. GONZALEZ, a.a.O., 25–37; GONZALEZ, *Sor Juana* (s. Anm. 7), 229–231.

¹⁰ GONZALEZ, a.a.O., 233.

Sor Juana war – mit heutiger Terminologie ausgedrückt – eine *interkulturelle Pionierin*, was ihre Kenntnis und Würdigung des Glaubens und des religiösen Lebens indigener und schwarzer Menschen ihrer Zeit anging.¹¹ Im Prolog (*loa*) zu dem allegorischen Theaterstück *El Divino Narciso* unterstreicht sie den Wert der indigenen Religionen als Vorläuferinnen des Christentums und kritisiert die militärisch durchgeführte *Conquista*. Das Stück schrieb sie zur Aufführung in Madrid, in Spanien: „Während der Prolog eigentlich die Evangelisierung der Ureinwohner anzusprechen scheint, wird eigentlich das spanische Publikum durch *Sor Juana* ‚evangelisiert‘.“¹² In ihrer Lyrik bringt sie in besonderer Weise afrikanische Stimmen zu Gehör und beschreibt Maria als eine schöne schwarze Frau (*Negra*).

In manchen Darstellungen wird *Sor Juana* darüber hinaus als Proto-Feministin oder Feministin bezeichnet,¹³ da die Geschlechterfrage eine zentrale Stellung in ihrem Werk einnimmt und sich ihr Genderbewusstsein nicht nur auf sie selbst, sondern auf Frauen insgesamt bezieht. Sicherlich ist bei einem solchen Anachronismus Vorsicht angesagt. Gleichwohl ist *Sor Juanas* Haltung gut an der ersten Strophe eines ihrer bekanntesten Gedichte abzulesen:

Rundschrift

Törichte Männer,
die Ihr die Frau anklagt,
ohne Grund,
ohne zu sehen, dass Ihr der Anlass
für das seid, für das Ihr sie beschuldigt.¹⁴

Sor Juana hatte zeitlebens mit den geschlechtsspezifischen Restriktionen der kirchlichen Autoritäten zu kämpfen, die sie zum Schweigen bringen und untertänig machen wollten. Sie war nicht mit dem Schweigen einverstanden, das Frauen in der Regel in der Öffentlichkeit auferlegt wurde, was Predigen, Veröffentlichungen von Schriften und öffentliche Diskussionen anging.

¹¹ Vgl. GONZALEZ, Beauty (s. Anm. 7), 114–120.

¹² GONZALEZ, Sor Juana (s. Anm. 7), 235–236.

¹³ R. FORNET-BETANCOURT, Frauen und Philosophie im lateinamerikanischen Denken. Momente einer schwierigen Beziehung, Aachen/Mainz 2008, 61; GONZALEZ, Sor Juana (s. Anm. 7), 233.

¹⁴ Redondillas. Hombres necios que acusáis a la mujer, sin razón, sin ver que sois la ocasión de lo mismo que culpáis, http://www.analitica.com/Bitbllo/juana_ines/hombres_necios.asp [15.10.2009]; Übersetzt von Walz.

Stattdessen unterstrich sie die egalitären intellektuellen Fähigkeiten von Frauen und Männern. Was sie von anderen schreibenden Nonnen unterschied, war, dass ihre Werke philosophisch und theologisch durchdacht sind.¹⁵

Die wissbegierige Gelehrte setzte sich auch für die *Mädchen- und Frauenbildung* ein.¹⁶ Sie stellte sich in eine *weibliche Genealogie*, d.h. bezog sich auf biblische und literarische Frauengestalten als ihre Vorbilder und lobte, wie viele Erkenntnisse sie von ihnen gewonnen habe. Der Schlüssel zu diesem Bewusstsein ist, dass *Sor Juana* ihre Sehnsucht nach Bildung als Gabe Gottes deutet. Ihre spirituelle Berufung sieht sie im gelehrten Studium.

Das Ziel ihres Studiums ist die Theologie, und die angemessene Form der Theologie sieht sie in der *ästhetischen Sprache*.¹⁷ Gonzalez findet im Werk von *Sor Juana* eine Mischung aus *Schönheit, Gerechtigkeit und Wahrheit*, die für die Befreiungstheologie eine Quelle eröffnet, aus der sie schöpfen kann. Beispielsweise deutet *Sor Juana* Jesus Christus in *El Divino Narciso* als die Verkörperung der göttlichen ‚Schönheit‘. Darin ist für sie die göttliche *imago Deo* und der Würde der ganzen Menschheit begründet. Insgesamt nimmt die Christologie eine Schlüsselstellung in ihrem theologischen Denken ein. In der theologischen Ästhetik von *Sor Juana* findet Gonzalez Antworten auf die gegenwärtige Suche der Befreiungstheologie: „Wie steht das Wahre, Gute und Schöne miteinander in Verbindung?“¹⁸ *Sor Juana* widmet sich dem Schönen, aber nicht auf Kosten der Gerechtigkeit, so die Entdeckung von Gonzalez.

Im deutschen Sprachraum ist *Sor Juana* vor allem durch das Essay „*Sor Juana oder Die Fallstricke des Glaubens*“ von Octavio Paz¹⁹ bekannt worden. Ohne die Wiederentdeckung von *Sor Juana* bei den bereits genannten lateinamerikanischen, aber auch nordamerikanischen²⁰ Theologinnen zu kennen, würdigte Anabelle Pithan sie 1999 als „Streiterin für das Recht auf

¹⁵ Vgl. GONZALEZ, *Beauty* (s. Anm. 7), 93. 102–106. 126–128.

¹⁶ Vgl. GONZALEZ, a.a.O., 111–113.

¹⁷ Vgl. GONZALEZ, a.a.O., 57–91. 137–138.

¹⁸ Vgl. GONZALEZ, a.a.O., xii.

¹⁹ Vgl. O. PAZ, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, Barcelona 1982.

²⁰ Vgl. G. CRUZ-MARTINEZ, *Sor Juana Inés de la Cruz. Mother of Latin American Feminist Theology*, in: *Apuntes* 12: 2 (1992), 30–32, P. KIRK, *Sor Inés de la Cruz. Religion, Art, and Feminism*, New York 1998.

(theologische) Bildung von Frauen“.²¹ Während *Sor Juana Inés de la Cruz* in der internationalen Literaturwissenschaft bereits seit langem bekannt war,²² geschieht Pithans Besinnung auf *Sor Juana Inés de la Cruz* „gegen das Vergessen“ einer beeindruckenden Gelehrten in der weltweiten Frauen- und Bildungsgeschichte und einer bewanderten Philosophin und Theologin Lateinamerikas. Hier darf die kirchliche und inquisitorische Gewaltgeschichte nicht vergessen werden, die sie erlitten hat. *Sor Juana* ist ein Beispiel dafür, dass Lateinamerika nicht einfach eine Extension Europas darstellt. Das Christentum dort hat eigene Quellen (*ad fontes*) und kann von dort aus ihre heutige Theologie inspirieren.

Sor Juana hat als *interkulturelle* Denkerin und Theologin in Lateinamerika in paradigmatischer Weise thematisiert, was in der internationalen gegenwärtigen soziologischen Geschlechterforschung als „Intersektionalität“ oder „Gender als interdependente Kategorie“²³ diskutiert wird, nämlich die Verflechtung von Geschlecht mit anderen sozialen Ungleichheiten wie Ethnizität, ökonomisch-soziale Situation, sexuelle Orientierung, Religion und Kultur – zur Zeit von *Sor Juana* waren es die Hierarchien zwischen indigener, afrikanischer, *criollo*, *mestizo*, *mulato* und spanischer Kultur.

Bemerkenswert ist, dass nicht nur in Lateinamerika, sondern in Nordamerika und in Europa zu etwa derselben Zeit die vielfältigen Schriften von *Sor Juana* von Theologinnen wiederentdeckt werden. Dies leitet zum nächsten Abschnitt über, in dem es um die spiralförmigen interkulturellen Austauschprozesse zwischen Lateinamerikanerinnen mit westlichen Kolleginnen in der Theologie geht.

2. Spiralförmige interkulturelle Dialoge zwischen lateinamerikanischen und euroamerikanischen Theologinnen

Feministische Theologie und philosophische Frauen- und Geschlechterforschung in Lateinamerika sind nicht einfach von Nordamerika und Europa

²¹ Vgl. A. PITHAN, *Sor Juana Inés de la Cruz (1648–1695)*, in: D. BELL / H. LIPSKI-MELCHIOR u.a. (Hg.), *Menschen suchen – Zugänge finden. Auf dem Weg zu einem religionspädagogisch verantworteten Umgang mit der Bibel* (FS C. Reents), Wuppertal 1999, 132–143.

²² Vgl. PITHAN, a.a.O., 132; GONZALEZ, *Beauty* (s. Anm. 7), 1.

²³ Vgl. K. WALGENBACH / G. DIETZE u.a., *Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität*, Opladen/Farmington Hills 2007; G. WINKLER / N. DEGELE, *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*, Bielefeld 2009.

nach Lateinamerika exportiert worden oder eine Art ‚feministisches euro-amerikanisches Missionsergebnis‘. Nur zu oft steht die Auffassung im Hintergrund, Frauenemanzipation sei im Okzident ‚erfunden‘ worden. Auch die Missionsgeschichte wurde lange Zeit so dargestellt, als sei die Idee der Frauenemanzipation als Teil der ‚Zivilisierungsmaßnahmen‘ des westlichen Christentums in alle Welt gebracht worden.²⁴ Dahinter steht nicht nur ein eurozentristisches Missionsverständnis als einbahnstraßenförmige Sendung, sondern auch eine eurozentristische Instrumentalisierung der Genderdebatten. Es entsteht das Vorurteil, Kulturen außerhalb des Okzidents seien ‚patriarchaler‘ als der westlich-christlich geprägte Kulturraum. Dies verstellt den Blick auf die je eigenen Geschlechterverhältnisse und Emanzipationsprozesse in anderen Ländern. In Lateinamerika ist dies ein besonderes Thema, weil der Kontinent als sehr europäisiert gilt, mehr noch in Buenos Aires, das sich als ‚Fenster nach Europa‘ versteht.

Theologie von Frauen über Geschlechterfragen wird in den 1970er Jahren (aber auch schon früher) in regem *internationalem Austausch zwischen Frauen* geboren. Das (heute stark kritisierte) Leitbild der ‚Schwestern über Kontinente‘²⁵ inspirierte Frauen im 20. Jahrhundert weltweit, sich über kulturelle und konfessionelle Grenzen hinweg auszutauschen und zu solidarisieren. Dies führte zu einer etwas anderen Mission und Ökumene.

Eine etwas andere Mission und Ökumene

So hat in den Überlegungen zu einer *feministischen Missionstheologie* ein Paradigmenwechsel stattgefunden, der wegführt von der Idee einer einbahnstraßenförmigen Sendung. Akzentuiert wird Mission als *relationales Geschehen*, als wechselseitiges Beziehungsgeschehen, Partizipation, Empfangen, gegenseitiges Lernen, Verwandlung und als Heilung.²⁶ Dies sind traditionell

²⁴ Vgl. H. WALZ, „Die Dritte-Welt-Frau“? Geschlechterdifferenz im Scheinwerfer der Kritik postkolonialer Denkerinnen, in: DIES. / C. LIENEMANN-PERRIN / D. STRAHM (Hg.), Als hätten sie uns neu erfunden. Beobachtungen zu Fremdheit und Geschlecht, Luzern 2003, 41–54.

²⁵ C. VOSS-GOLDSTEIN / G. BÜTTNER (Hg.), Schwestern über Kontinente. Aufbruch der Frauen. Theologie der Befreiung in Lateinamerika und feministische Theologie hiezulande, Düsseldorf 1991.

²⁶ Vgl. K. HEIDEMANNS, Schritte auf dem Weg zu einer feministischen Missiologie, in: WALZ / LIENEMANN-PERRIN / STRAHM (Hg.), Als hätten sie (s. Anm. 24), 81–97; DIES., Mission und Frauen, in: C. DAHLING-SANDER / A. SCHULTZE u.a. (Hg.), Leitfaden Ökumenische Mis-

Frauen zugeschriebene Attribute, die in der Missionstheologie aber bislang unterbelichtet geblieben sind. Ich füge hinzu, dass zu einem relationalen Geschehen auch Konflikte und Kontroversen gehören: Verhandlungen, Aushandeln, Konfliktbearbeitung, Friedensstiftung, kritische Auseinandersetzung und das Aushalten von Ambivalenzen.

Interkulturelle Begegnungen zwischen Frauen aus anderen Kulturen, Konfessionen und Religionen sind ein elementarer Baustein der Geschichte des theologischen Aufbruchs von Frauen. Seit den 1990er Jahren ist dies verstärkt in der weiter gefassten Auseinandersetzung mit dem Geschlecht und Sexualitäten der Fall. Ein Beispiel aus Argentinien ist das Netzwerk, das der US-amerikanische Neutestamentler Paul Hanks von Buenos Aires aus über die Kontinente spannt.²⁷ Auch in der Theologischen Männerforschung existieren in Lateinamerika bereits vielfältige Verknüpfungen zwischen Theologen aus Costa Rica, Kolumbien, Peru und Brasilien.²⁸ Ansatzweise ergeben sich Momente des Dialogs zwischen feministischen Theologinnen und geschlechtsbewussten Theologen. Die Suche nach Solidarität und wechselseitiger theologischer Inspiration verbindet untereinander. Die Geschlechterfrage führt zu einer „etwas anderen Ökumenisierung“²⁹ und nicht nur zur Spaltung der Ökumene, wie es oft dargestellt wird.

Zu diesem interkulturellen Austausch zwischen Lateinamerika, Afrika, Asien, dem Pazifik und Europa tragen zahlreiche ökumenische Foren bei: Die Frauenmission und Genderarbeit in den Missionsgesellschaften, Plattformen der Frauenökumene (der Weltgebetstag der Frauen, die Frauen- und Genderabteilungen des Ökumenischer Rates der Kirchen und der konfessio-

sionstheologie, Gütersloh 2003, 420–437; C. LIENEMANN-PERRIN, Frauen zwischen ‚Missionsbefehl‘ und Männermacht, in: *Una Sancta* 2 (2002), 103–113; DIES., The Biblical Foundations for a Feminist and Participatory Theology of Mission, in: *IRM* 93: 368 (2004), 17–34; H. ANTONE, Learning and relating with the Other. A Feminist View of Mission, in: *Christian Conference of Asia / Commission on Theological Concerns: CTC bulletin* 21 (2005), 58–62.

²⁷ Die internationale Vernetzung von Theologinnen und Theologen, die zur *Queer*-Theologie, zur Homosexualität arbeiten, ist eine Überlebensstrategie, um in homophobem kirchlichem Umfeld Gemeinschaft und spirituelle Unterstützung zu erfahren, vgl. *Fundación Otras Orvejas en Argentina* (<http://www.fundotrasovejas.org.ar/>), in *Vernetzung mit Other Sheep: Multicultural Ministries with Sexual Minorities* (<http://www.othersheep.org/>).

²⁸ Vgl. das Themenheft zu Männlichkeiten: L. MADRIGAL / F. REYES, Re-imaginando las Masculinidades, in: *RIBLA (Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana)* 56: 1 (2007), 1–172.

²⁹ Vgl. WALZ, *Ekklesiologie* (s. Anm. 3), 443–446; DIES., *Ecumenismo y género. Cocinar las piedras hasta que estén tiernas*, in: www.est.com.br/congresso_ecumenico_2006/mesa/Walz_ecumenismo_y_genero.pdf (2006), 1–7.

nellen Weltbünde, des Gustav-Adolf-Werks, etc.) und die ökumenische Partnerschaftsarbeit der Kirchen.

Eine wichtige Rolle spielen auch die Netzwerke feministischer Theologinnen: In Deutschland haben wir als interkulturelle Theologinnen 2000 das „Netzwerk für Ökumenische Feministische Theologinnen“ (ÖkuFem)³⁰ ins Leben gerufen, das mit der ESWTR³¹ verbunden ist. Ein Beispiel für den lateinamerikanisch-deutschen Austausch ist der Verein *Teologanda*³² von römisch-katholischen Theologinnen in Argentinien, die mit dem deutschen römisch-katholischen Theologinnenverein AGENDA³³ kooperieren.

Dass Europa und Nordamerika auch in dieser etwas anderen Mission und Ökumene dennoch ökonomisch, politisch und kulturell als Zentrum gegenüber der Peripherie dominieren, steht außer Frage.

Spiralförmige interkulturelle Dialoge

Die Entwicklung lateinamerikanischer Theologie von Frauen und zu Geschlechterfragen geschah in Form *interkultureller Dialoge*, die einer *Spirale* gleichen. Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika, in den Anfangszeiten der 1960er Jahre vornehmlich von Männern entwickelt, wurde in Europa zu einer der *Katalysatoren feministischer Befreiungstheologie*, neben anderen Einflüssen, beispielsweise die politischen Frauenbewegungen, die konfessionelle Frauenarbeit in den Kirchen, liturgische Reformbewegungen, die ökumenische Bewegung, das 2. Vatikanische Konzil und die feministisch-philosophische Theoriebildung. In den Anfangszeiten verstand sich die feministische Theologie im deutschsprachigen Umfeld ganz klar als Befreiungstheologie, bis sich verschiedene Strömungen herausbildeten. In den 1980er Jahren gehörten *theologischer Feminismus*, *Befreiungstheologie* und *die Ökumene* unmittelbar zusammen.³⁴

³⁰ Vgl. <http://www.mwi-aachen.org/es/forschungsvermittlung/themen/theologiefem/oekufem.asp> [15.10.2009].

³¹ European Society of Women in Theological Research, vgl. deren Homepage (www.eswtr.org) und die Jahrbücher.

³² Vgl. www.teologanda.com.ar.

³³ Vgl. www.agenda-theologinnen-forum.de; V.R. AZCUY / M. ECKHOLT (Hg.), *Citizenship – Biographien – Institutionen. Perspektiven lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen auf Gesellschaft und Kirche*, Berlin/Zürich 2009.

³⁴ Vgl. S. RIEGER-GOERTZ / S. ARZT, *Verortung*, in: I. LEICHT / C. RAKEL / S. RIEGER-GOERTZ (Hg.), *Arbeitsbuch Feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde*, Gütersloh 2003, 42–50: 43.

Die Impulse der euroamerikanischen feministischen Theologie wurden in den 1980er Jahren wiederum von den lateinamerikanischen Theologinnen aufgenommen. Auch persönliche Freundschaften zwischen Theologinnen aus Lateinamerika und Europa spielen bis heute eine wichtige Rolle. In den heutigen Dialogforen spielen lateinamerikanische Theologinnen die Bälle wieder nach Europa zurück. Lateinamerikanische Theologinnen haben sich mit nordamerikanischen und europäischen Kolleginnen seit den Anfängen in den 1970er Jahren in Spiralbewegungen wechselseitig ermutigt (*retroalimentación*), aber sie stehen auch in einem Spannungsverhältnis, wie wir gleich sehen werden.

Ein wichtiges Moment in der Entwicklung von lateinamerikanischer Frauentheologie bis zur heutigen theologische Geschlechterforschung (*teología de género*) sind die *intensiven Rezeptionsprozesse* euroamerikanischer Ansätze, aber immer auch eine *eigenständige Kontextualisierung* und *kritische Neuformulierung*. Darüber hinaus steht lateinamerikanische feministische Theologie im Austausch mit den gesellschaftlichen Frauenbewegungen, der Theoriebildung feministischer Philosophinnen und den Strömungen innerhalb der Befreiungstheologie. All dies zu beleuchten, wäre ein eigenes Thema. Ich beschränke mich im Folgenden auf Elemente ihrer *interkulturellen Dialoge mit Europa und Nordamerika*.

Rezeption euroamerikanischer Ansätze bei lateinamerikanischen Philosophinnen

Beispiele für die Rezeption einschlägiger Ansätze euroamerikanischer feministischer Philosophinnen finden sich in dem Band „Frauen und Philosophie im lateinamerikanischen Denken. Momente einer schwierigen Beziehung“ des kubanischen, in Deutschland lebenden Philosophen Raúl Fornet-Betancourt.³⁵ Er beansprucht nicht, eine umfassende Darstellung zu bieten,³⁶ ist aber ein wertvoller Beitrag ‚gegen das Vergessen‘, um das philosophische Denken und die Geschlechterforschung von Frauen in Lateinamerika aufzuspüren.³⁷ Anhand der vorgestellten Philosophinnenporträts

³⁵ Vgl. das Original auf Spanisch: R. FORNET-BETANCOURT, *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*, Rubí (Barcelona) 2009, insbes. 99–123.

³⁶ Vgl. DERS., *Frauen* (s. Anm. 13), 8.

³⁷ Eine vergleichbare Porträtierung lateinamerikanischer Philosophinnen ist mir bislang nicht begegnet.

zeigt sich, dass das Werk von Simone de Beauvoir³⁸ beispielsweise für die Entwicklung feministischer Philosophie von Graciela Hierro aus Mexiko und Gloria M. Comesaña Santileces aus Venezuela grundlegend war. Dasselbe gilt für den argentinischen Feminismus.³⁹

Die argentinische Philosophin María Luisa Femenías wurde durch ihre Begegnung mit der spanischen Philosophin Celia Amorós Puente⁴⁰ biographisch und inhaltlich geprägt. Davon zeugt ihre Auseinandersetzung über die Subjekttheorien von Simone de Beauvoir bis zur US-amerikanischen dekonstruktivistischen Philosophin Judith Butler⁴¹ wie auch ihre Einführung in Judith Butlers Theorie.⁴² Seit einigen Jahren fördert sie lokale ‚Profile des iberamerikanischen Feminismus‘ zutage⁴³ und dokumentiert literarische interkulturelle Dialoge von Philosophinnen ‚zwischen Paris und der Río de la Plata-Gegend‘.⁴⁴

Der Bezug auf euroamerikanische Feministinnen, so unabdingbar er zu sein scheint, wird gleichwohl als *ambivalent* empfunden. Darüber vergessen lateinamerikanische Feministinnen häufig, die Werke und Gedanken ihrer eigenen Kolleginnen zu zitieren und sie auf diese Weise wertzuschätzen, schreibt die mexikanische Historikerin Francesca Gargallo.⁴⁵ Dieses Problem, dass Anerkennung immer erst über den Umweg *overseas* gezollt wird oder werden muss, ist in der Ökumene hinreichend bekannt. Es wird immer wieder in Gesprächen mit Bibelwissenschaftlerinnen und Exegeten der *Revista Bíblica Latinoamericana* (RIBLA)⁴⁶ artikuliert. Sie fordern ihre Kolleginnen und Kollegen dazu auf, in Beiträgen für die RIBLA nicht nur auf westliche exegetische Werke zu verweisen, sondern ‚sich gegenseitig zu zitieren‘, als Teil des un abgeschlossenen Prozesses der ‚Entkolonisierung‘, die auch in den Köpfen der ehemals Kolonisierten stattfinden muss.

³⁸ Vgl. S.D. BEAUVOIR, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Reinbek bei Hamburg 1951.

³⁹ Vgl. M.M.A. NARI, No se nace feminista, se llega a serlo. Lecturas y recuerdos de Simone de Beauvoir en Argentina (1950–1990), in: Mora 8 (2000), 59–72.

⁴⁰ Vgl. C. AMORÓS PUENTE (Hg.), Hacia una crítica de la razón patriarcal, Barcelona 1985; DIES., Feminismo y filosofía, Madrid 2000.

⁴¹ Vgl. M.L. FEMENÍAS, Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler, Buenos Aires 2000.

⁴² Vgl. DIES., Judith Butler. Introducción a su lectura, Buenos Aires 2003.

⁴³ Vgl. DIES. (Hg.), Perfiles del feminismo iberoamericano, Buenos Aires 2002.

⁴⁴ Vgl. DIES. (Hg.), Femenismo de París a la Plata, Buenos Aires 2006.

⁴⁵ Vgl. F. GARGALLO, Las ideas feministas latinoamericanas, México 2004, 9.

⁴⁶ Vgl. <http://www.clailatino.org/ribla/ribla1-13.html> [15.10.2009].

Rezeption euroamerikanischer Ansätze bei lateinamerikanischen Theologinnen

Unter den euroamerikanischen feministischen Theologinnen spielen u.a. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Rosemary Radford Ruether, Elisabeth Parmentier, Letty Russell, Sallie McFague und Elizabeth A. Johnson eine wichtige Rolle.⁴⁷

Die Entwicklung lateinamerikanischer Theologie von Frauen wurde mehrfach in drei Phasen⁴⁸ eingeteilt, beispielsweise von María Pilar Aquino,⁴⁹ Mary Judith Ress⁵⁰ und neuerdings von María Clara Lucetti Bingemer.⁵¹ Der ersten Phase der ‚Option für die armen Frauen‘ in den 1970er Jahren folgte die zweite Phase der ‚Feminisierung der theologischen Konzepte‘ in den 1980er Jahren. Seit den 1990er Jahren geht es in einer dritten Phase um eine Neulektüre der gesamten christlichen Theologie aus der Genderperspektive. Ein Charakteristikum ist dabei die Entstehung der ökofeministischen lateinamerikanischen Theologie, die Ivone Gebara für eine vierte, radikalere Phase hält, die den Androzentrismus und Anthropozentrismus der Theologie in Frage stellt.⁵²

Diese Phasen spiegeln sich auch in den Namen wider, mit denen die lateinamerikanischen Theologinnen ihre Ansätze bezeichnen: „Das weibliche Gesicht der Theologie“⁵³, „Theologie im Rhythmus der Frau“⁵⁴, „lateinamerikanische Theologie aus der Perspektive der Frau“⁵⁵. Seit dem 21. Jahrhundert ist von „Theologie und Geschlecht“⁵⁶ die Rede, wozu die Reflexion

⁴⁷ Vgl. hierzu auch V.R. AZCUY / M.M. MAZZINI / N.V. RAIMONDO (Hg.), *Antología de Textos de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, Buenos Aires 2008.

⁴⁸ Vgl. WALZ, *Ekklesiologie* (s. Anm. 3), 293–297.

⁴⁹ Vgl. M.P. AQUINO, *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*, San José, Costa Rica 1992.

⁵⁰ Vgl. M.J. RESS, „Without a Vision, the People Perish“ (Proverbs 29:18). *Reflections on Latin American Ecofeminist Theology*, Santiago, Chile 2003, 14–25.

⁵¹ Vgl. M.C.L. BINGEMER, *Theologie, Frau und Rechte der Armen. Eine Lektüre des lateinamerikanischen Weges*, in: *Citizenship – Biographien – Institutionen. Perspektiven lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen auf Gesellschaft und Kirche*, Berlin/Zürich 2009, 125–139.

⁵² Vgl. I. GEBARA, *Teología de la liberación y género*, in: S. MARCOS (Hg.), *Religión y género*, Madrid 2004, 107–136.

⁵³ Vgl. E. TAMEZ, *El rostro femenino de la teología*, San José 1986.

⁵⁴ Vgl. I. GEBARA, *Teología a ritmo de mujer*, México 1995.

⁵⁵ Vgl. AQUINO, *Nuestro clamor* (s. Anm. 49).

⁵⁶ Vgl. N.E. BEDFORD / M. STRIZZI (Hg.), *El mundo palpita. Economía, género y teología*, Buenos Aires 2006; MARCOS (Hg.), *Religión* (s. Anm. 52).

über Männlichkeiten und Sexualitäten zählt,⁵⁷ von „ökofeministischer lateinamerikanischer Theologie“⁵⁸ und „lateinamerikanischem theologischem Feminismus“⁵⁹.

Lateinamerikanische feministische Theologinnen bringen zum Ausdruck, dass sie auf euroamerikanischen Entwicklungen aufgebaut haben, „ohne die sie nicht einen bereits gebahnten Weg vorgefunden hätten, um ihre Richtung zu legitimieren.“⁶⁰ Wie ich gezeigt habe, war dies aber keine Einbahnstraße von Europa gen Süden, sondern ein spiralförmiger interkultureller Dialog. Eine ‚lateinamerikanische Verdachtshermeneutik‘ gegenüber feministischer Verdachtshermeneutik aus dem Okzident ist dabei bestimmend. Sie enthält für die interkultureller Theologie und Geschlecht in Europa Denkanstöße.

3. Die offene Kolonialwunde und Zerrissenheit zwischen zwei Wegen (*nepantla*)

Zwei Denkanstöße lateinamerikanischer Verdachtshermeneutik gegenüber euroamerikanischer feministischer Theologie und Theorie greife ich heraus: Die ‚offene Kolonialwunde‘ und die ‚Zerrissenheit zwischen zwei Wegen (*nepantla*)‘.

Die argentinisch-amerikanische Theologin Nancy Bedford vermisst an europäischen Kolleginnen das Bewusstsein für die *koloniale Wunde*:

„Es ist dies ein Charakteristikum der europäischen kritischen Theorien: sie sind nützlich und wertvoll, es gibt aber Fragen, an denen sie aufgrund ihrer eurozentrischen Einstellung schlicht kein Interesse haben.“⁶¹

⁵⁷ Vgl. A.S. MUSSKOPF / M.J. STRÖHER (Hg.), *Corporeidade, etnia e masculinidade. Reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*, São Leopoldo/RS 2005; M.J. STRÖHER / W. DEIFELT / A.S. MUSSKOPF (Hg.), *A flor da pele. Ensaio sobre gênero e corporeidade*, São Leopoldo/RS 2004.

⁵⁸ Vgl. RESS, *Vision* (s. Anm. 50); I. GEBARA, Art. Ökofeminismus, in: E. GÖSSMANN u.a. (Hg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh* 2002, 422–424; I. GEBARA, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Madrid 2000.

⁵⁹ Vgl. N.E. BEDFORD, *La porfía de la resurrección. Ensayos desde el feminismo teológico latinoamericano*, Buenos Aires 2008.

⁶⁰ BINGEMER, *Theologie* (s. Anm. 51), 129.

⁶¹ N.E. BEDFORD, Gärten anpflanzen, den Bäumen lauschen. Auf dem Weg zu einer feministisch-theologischen Subjektivität in der Migration, in: V.R. AZCUY / M. ECKHOLT (Hg.), *Citizenship – Biographien – Institutionen. Perspektiven lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen auf Kirche und Gesellschaft*, Berlin/Zürich 2009, 179–192: 184.

Bedford entlehnt den Ausdruck der ‚kolonialen Wunde‘ von dem argentinisch-amerikanischen Kulturanthropologen Walter Mignolo,⁶² der darunter

„eine Wissenschaftslehre [versteht], die befähigt sein soll, ihre Orientierung aus den Wunden zu beziehen, die Eingeborenen und Schwarzen während der Kolonialisierung und Kolonialgeschichte Amerikas seit 1492 zugefügt wurden.“⁶³

Mignolo wiederum bezieht sich auf Gloria Anzaldúas Konzept der *mestizaje* als Grenzort (*frontera*) und des Zwischenraums zwischen zwei Kulturen (nämlich als *chicana* aus Mexiko und den USA), in dem sie die Metapher der ‚offenen Wunde‘ erwähnt.⁶⁴

Die Orientierung an solchen Wunden fehlt selbst in dem Werk „Nomadische Subjekte“ von Rosi Braidotti,⁶⁵ so stellt Bedford fest. Braidotti ist in Argentinien eine bekannte Theoretikerin, als australisch-italienische Frauenforscherin, die in den Niederlanden lebt und einen argentinischen Großvater hat:

„Trotz ihrer eigenen Erfahrung als Angehörige einer Minderheit in Australien, ihrer Sympathie für Argentinien (und der Geschichte vom nonno [d.i. der Großvater]) und ihrer Freundschaft mit etlichen feministischen Theoretikerinnen aus der Region des Río de la Plata berücksichtigt Braidotti in ihrem Entwurf nicht ausreichend die Komplizenschaft der tonangebenden Länder – und selbst deren hellsichtigster feministischer Theorien – mit jenen Vorstellungen von der Welt, welche die globalen Asymmetrien neu fest-schreiben.“⁶⁶

Ich verstehe Bedfords Kritik in der Weise, dass Braidotti den Typus einer *europäischen Kosmopolitin* widerspiegelt, die sich zwar als Nomadin in vielen verschiedenen Kulturräumen bewegt, aber das Leiden an kolonialen Wunden durch die Bedrohung des Überlebens, kulturelle Entwurzelung und Entwertung der indigenen Kosmovision gerade nicht spürt, da sie die Vorteile der globalisierten Kommunikation genießen kann. Das Nomadentum wird bei ihr zum selbst gewählten, global orientierten, flexibilisierten

⁶² W. MIGNOLO, Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento. La lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial, in: www.tristestopicos.org (2005), 1–28; http://www.tristestopicos.org/walter%20mignolo_postcolonialidad_tristestopicos.pdf, [15.10.2009], 4.11.

⁶³ Zitiert nach BEDFORD, Gärten (s. Anm. 61), 100.

⁶⁴ Vgl. G. ANZALDÚA, *Borderlands / La frontera*, San Francisco 1987.

⁶⁵ R. BRAIDOTTI, *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York 1994.

⁶⁶ BEDFORD, Gärten (s. Anm. 61), 184.

Lebensstil, der sich nicht unbedingt an der Verwundbarkeit orientieren muss.

Die Metapher der offenen Kolonialwunde ruft stattdessen die Erinnerung wach an „Die offenen Adern Lateinamerikas“⁶⁷, mit dem Eduardo Galeano aus Uruguay bereits seit 1986, aber auch seinen neueren Schriften, die Ausbeutung lateinamerikanischer Ressourcen seit der *Conquista* anklagt.

Wie aktuell die ‚koloniale Wunde‘ ist, wird an den Debatten um den 12. Oktober ersichtlich, dem als Ankunft von Christopher Kolumbus 1492 errechneten Datum. Alljährlich wird er in vielen lateinamerikanischen Ländern als nationaler Feiertag ‚gefeiert‘, unter dem Namen „Tag der Rasse“ (sic!), „Tag der Hispanität“ oder „Tag der Entdeckung“. In Argentinien waren die Versuche bislang vergeblich, den Feiertag in „Tag der kulturellen Vielfalt“ umzutaufen, wie vom Nationalen Institut gegen Diskriminierung und Ausländerfeindlichkeit (*Instituto Nacional contra Discriminación, la Xenofobia y el Racismo, INADI*) und Bewegungen der Indígenas vorgeschlagen wird. In manchen Dörfern der Guaraní wird der 11. Oktober als „Letzter Tag der Freiheit der Ureinwohner Amerikas“ gefeiert.⁶⁸ In Venezuela heißt der Feiertag „Tag des Widerstands der Indígenas“. 2009 erklärte der bolivianische Präsident Evo Morales diesen Tag zum „Tag der Trauer“, denn es „fand eine Invasion statt, die Hunger, Elend und Krankheiten brachte.“⁶⁹

Die Orientierung an den Wunden, an den Opfern und an der Verwundbarkeit ist ein Merkmal lateinamerikanischer Befreiungstheologie seit ihren Anfängen. Bedfords Beobachtung interpretiere ich als Herausforderung, zu fragen: Was bedeutet die *gefährliche Erinnerung* an die Eroberung und Ausbeutung kulturell andersartiger, indigener, schwarzer, als ‚rückständig‘ betrachteter Menschen in Lateinamerika heute für die interkulturelle, geschlechtersensible Theologie in Europa?

Innerhalb der internationalen feministischen Diskussionen fordern Frauen aus Afrika, Asien, Lateinamerika wie auch afro-, hispana- und

⁶⁷ Vgl. E. GALEANO, Die offenen Adern Lateinamerikas. Die Geschichte eines Kontinents von der Entdeckung bis zur Gegenwart, Wuppertal 1991.

⁶⁸ Vgl. „El Día de la Raza, cuestionado: el Inadi pide que se le cambie el nombre al feriado“, en: InfoBue.com, 12.10.2009, <http://www.infobae.com/contenidos/477278-101275-0-El-D%C3%ADa-la-Raza-cuestionado-el-Inadi-pide-que-se-le-cambie-el-nombre-al-feriado> [15.10.2009].

⁶⁹ Art. „Evo Morales calificó de día de luto el 12 de octubre“, en: Página 12, Buenos Aires, 12.10.2009: <http://www.pagina12.com.ar/diario/ultimas/20-133352-2009-10-12.html> [25.10.2009].

asiatisch-amerikanischen Theologinnen seit den 1980er Jahren dazu heraus, von der Vorstellung einer universal gültigen Vorstellung ‚der‘ Frau Abstand zu nehmen. Unter dem Begriff der *Differenzen zwischen Frauen* hat dies in feministischer Theologie und den *Gender Studies* seit Jahren Debatten und eine Neuorientierung ausgelöst.⁷⁰ Im englischsprachigen Umfeld artikuliert sich dieser Diskurs heute als *postkoloniale feministische Kritik* und hat in der Missionswissenschaft, insbesondere in der *Missionsgeschichte*, Einzug genommen.

Theologinnen aus dem Süden nehmen eine Neulektüre aus der Sicht von indigenen Frauen in der Missionsgeschichte vor, und zwar als *postkoloniale Subjekte*, die nicht nur Opfer kolonialmissionarischer Gewalt waren, sondern sich aktiv am Missionsgeschehen beteiligten. In mikrohistorischen Studien, auch von europäischen Missionshistorikerinnen, rückt das *vielfältige Interaktionsfeld* der Kulturkontakte und Verhandlungen zwischen einheimischen Frauen und europäischen Missionarinnen ins Blickfeld.⁷¹ Klischees von ‚den‘ europäischen Missionarinnen und ‚den‘ indigenen Frauen machen facettenreicheren Annäherungen Platz. Große Theoriegebäude wie der Postkolonialismus oder die Dekonstruktion von Geschlecht stehen manchmal auch in Spannung zu mikrohistorischen Studien oder relativieren deren Reichweite. Vereinzelt wurden erste Schritte unternommen, um eine *feministische postkoloniale Perspektive der Theologie der Mission* zu entwickeln, und zwar bislang aus afrikanischer⁷² und europäischer⁷³ Perspektive.

Hinsichtlich lateinamerikanischer Theologinnen gilt es zu bedenken, dass sie sich kaum (mit Ausnahme von Marcella Althaus-Reid⁷⁴) auf den englischsprachigen Diskurs über feministische Postkolonialismuskritik beziehen, auch wenn sie ähnliche Anliegen verfolgen und manche Theologinnen die *Conquista* explizit kritisch reflektieren.⁷⁵ Dies mag an der eher kritischen Haltung gegenüber US-amerikanischen und anglophonen An-

⁷⁰ Vgl. meinen Begriff „Geschlechter-Differenzen“ in der Systematisierung verschiedener Wahrnehmungen von Geschlecht WALZ, *Ekklesiologie* (s. Anm. 3), 61–62.

⁷¹ Vgl. die Beiträge in LIENEMANN-PERRIN / WALZ / STRAHM (Hg.), *Als hätten sie* (s. Anm. 24).

⁷² Vgl. M.W. DUBE, *Go therefore and make Disciples of All Nations* (Matt 28,19A). A Postcolonial Perspective on Biblical Criticism and Pedagogy, in: F. SEGOVIA / M.A. TOLBERT (Hg.), *Teaching the Bible. The Discourses and Politics of Biblical Pedagogy*, Maryknoll 1998, 224–246.

⁷³ Vgl. LIENEMANN-PERRIN, *Biblical Foundations* (s. Anm. 26).

⁷⁴ Vgl. z.B. M. ALTHAUS-REID, *From Feminist Theology to Indecent Theology. Readings on Poverty, Sexual Identity and God*, London 2004, 97.

⁷⁵ Vgl. E. TAMEZ, *Biblia y 500 años*, in: RIBLA: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 16 (1993), 7–22.

sätzen liegen, aber auch an dem Bewusstsein, dass die Postkolonialismusdebatte aus lateinamerikanischer Perspektive anders geführt werden müsste. Mancherorts, beispielsweise in Argentinien, liegt der Fokus eher auf einer Imperiumskritik, die auf die USA gemünzt ist,⁷⁶ aber in den USA auch bereits diskutiert wird.⁷⁷ Die Reflexion darüber, was die koloniale Wunde in lateinamerikanischer Perspektive für die Diskurse über Postkolonialismus und interkulturelle, geschlechtersensible Theologie in Europa bedeutet, ist somit eine Zukunftsaufgabe.

Der zweite Denkanstoß kommt von US-amerikanischen *Latina*-Theologinnen: Die *Zerrissenheit zwischen zwei Wegen (nepantla)*. Sie befinden sich auf der Schwelle zwischen Lateinamerika und dem Okzident, entwickeln in einem „kulturellen Zwischenraum“ und in einer „dauernden Reise“ zwischen den Kontinenten feministische *Latina* oder *mujerista* Theologie.⁷⁸ *Latina*-Theologinnen, die in den USA (oder Marcella Althaus-Reid in Europa) arbeiten, beispielsweise Ada María Isasi-Díaz, Nancy Bedford, María Pilar Aquino, María José Nunes Rosado,⁷⁹ verstehen sich als „Stimmen der *nepanteras*“.⁸⁰ *Nepantla* ist ein aztekisches Wort, bedeutet wörtlich „zerrissen zwischen zwei Wegen“. Für Gloria Anzaldúa ist es „der Ort des Wandels, der Ort, an dem verschiedene Sichtweisen miteinander in Konflikt treten“⁸¹.

In der deutschsprachigen feministischen Theologie ist die Existenz in „Zwischen-Räumen“ ebenfalls thematisiert worden.⁸² Etliche bekannte deutschsprachige feministische Theologinnen (meist aus der römisch-katholischen Kirche) bauten ihr Wirkungsfeld – meist gezwungenermaßen – im

⁷⁶ Vgl. N.O. MÍGUEZ, Imperio y poder desde una perspectiva bíblica, in: A.L. RIVERA (Hg.), *Las Iglesias evangélicas dicen basta!* Quito 2004; R. KRÜGER (Hg.), *Vida plena para toda la creación. Iglesia, globalización neoliberal y justicia económica*, Buenos Aires 2006.

⁷⁷ Vgl. P.-L. KWOK / D.H. COMPIER / J. RIEGER (Hg.), *Empire and the Christian Tradition. New Readings of Classical Theologians*, Minneapolis 2007; K.L. BOOMQUIST (Hg.), *Being the Church in the Midst of Empire. Trinitarian Reflections*, Minneapolis/Minnesota 2007.

⁷⁸ Umgekehrt gibt es auch europäische oder US-amerikanische Theologinnen, die seit Jahren in Lateinamerika wirken, z.B. Mary Judith Ress, Ute Seibert-Cuadra, Barbara Andrade.

⁷⁹ Vgl. M.P. AQUINO (Hg.), *Feminist Intercultural Theology. Latina Explorations for a Just World*, Maryknoll 2007.

⁸⁰ Vgl. N.E. BEDFORD, Escuchar las voces de las *nepanteras*. Consideraciones teológicas desde las vivencias de latinoamericanas y ‚latinas‘ en Estados Unidos, in: *Proyecto 15* (2004), 204–224.

⁸¹ Vgl. BEDFORD, Gärten (s. Anm. 61), 185.

⁸² K.V. KELLENBACH / S. SCHOLZ (Hg.), *Zwischen-Räume. Deutsche feministische Theologinnen im Ausland*, Münster 2000.

Ausland, insbesondere in den USA, auf, z.B. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Elisabeth Gössmann, Teresa Berger, etc. Mit der Metaphorik des „Inter“ und des „Dazwischenseins“ haben europäische feministische Theologinnen in den letzten Jahren immer wieder experimentiert, um den grenzüberschreitenden Charakter feministisch-theologischen Denkens zu beschreiben.⁸³

Angesichts der allseits bekannten Probleme, die Grenzüberschreitungen in den USA für Migrantinnen und Migranten ohne Papiere bedeutet, artikulieren manche *Latina*-Theologinnen die *Migration* als Teil dieser Zerrissenheit. Nancy Bedford plädiert für eine „feministisch-theologische Subjektivität in der Migration.“⁸⁴

Angesichts der Tendenzen zur ‚Festung Europa‘ sehe ich darin einen wichtigen Impuls. Seit einigen Jahren wird in Deutschland und der Schweiz über die Kulturkontakte mit Menschen aus afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Migrationskirchen aus ökumenisch-theologischer Sicht nachgedacht. Soweit ich sehe, gibt es aber bislang noch kaum theologische Ansätze, in denen das Geschlecht eine Rolle spielt oder eine *feministische Theologie in der Migration* entwickelt wird.⁸⁵ Praktische Erfahrung darin hat Roswitha Ebner-Golder, die sie in ihrer unveröffentlichten D.Min. Arbeit am Wesley Theological Seminar in Washington zum Thema „Open Doors. The Corporate Image of the Latin American Christian Community in Geneva“ aufgearbeitet hat.⁸⁶ Auf der Basis ihrer langjährigen Gemeinschaftserfahrung mit Frauen aus Lateinamerika, die als Migrantinnen in Genf leben, stellt sie ‚das Leben‘ ins Zentrum ihres Ansatzes. Diese Denkanstöße führen mich zu einer abschließenden Reflexion über die notwendige interkulturelle Dekonstruktion von Geschlecht.

⁸³ Vgl. A. ESSER, Interkontexte feministischer Spiritualität. Eine enzyklopädische Studie zum Begriff religiöser Erfahrung von Frauen in ökumenischer Perspektive, Berlin/Zürich 2007.

⁸⁴ BEDFORD, Gärten (s. Anm. 61).

⁸⁵ Vgl. E. EICHHOLZER, Migration, Religion, Gender. „Deutschland ist 12 Schritte vom Himmel entfernt“- Migrantinnen aus Ghana in Hamburg, in: ZMiss 31 (2005), 66–78; DERS., Hermeneutik und Hautfarbe: (Ohn)macht? Die Überlagerung von Genderdebatte und Hermeneutik des Fremden in Kamerun, in: ZMiss 34 (2008), 56–67; G. TULUD, Faith on the Edge. Religion and Women in the Context of Migration, in: Feminist Theology 15 (2006), 9–25.

⁸⁶ Vgl. R. EBNER-GOLDER, Open Doors. The Corporate Image of the Latin American Community in Geneva, Washington D.C. 2005 (unveröff. Manuskript).

4. Interkulturelle Dekonstruktion euroamerikanischer Konzeption von Geschlecht

Das Vorurteil, dass Frauen in außereuropäischen Kulturräumen weniger emanzipiert seien, hält sich bis heute hartnäckig. Die kürzlich durchgeführte Studie der Universität Siegen zu „Migrantinnen in den Printmedien“ in Deutschland kommt zu dem Schluss, dass

„Frauen mit Migrationshintergrund in den deutschen Medien mehrheitlich stereotyp dargestellt werden. Nach wie vor erscheinen sie in den Medien fast ausschließlich als Opfer häuslicher, patriarchaler und religiös motivierter Gewalt, von Menschenhandel oder in Zusammenhang mit Prostitution.“

Anscheinend wird in der Fernsehberichterstattung nach wie vor das Motiv der Kopftuch tragenden Muslima der emanzipierten, modernen Frau gegenübergestellt.⁸⁷

Dass Frauen aus fremdkulturellen Kontexten und anderen Religionen von uns in Europa gerne ‚neu erfunden werden‘, gemäß den Phantasien und Bildern, die wir uns von ihnen machen, ist in den letzten Jahren in der Missionswissenschaft und Ökumenik zum Thema geworden,⁸⁸ und zwar in interdisziplinärem Austausch mit den *Gender Studies*. Im Ökumenischen Rat der Kirchen arbeitet seit 2002 eine international und ökumenisch zusammengesetzte Studienarbeitsgruppe zum Thema *Women in Mission*, auch im Blick auf das Jubiläum der Weltmissionskonferenz in Edinburgh.⁸⁹

In Lateinamerika wird bisweilen ein Unbehagen gegen ‚euroamerikanische Genderemanzipation‘ zum Ausdruck gebracht.⁹⁰ Mündlich fällt sogar manchmal der Begriff *Genderimperialismus*. Zwar wird meines Erachtens oft verkannt, dass staatliche Gendergesetzgebungen und die Durchsetzung von Genderprogrammen in der Entwicklungshilfe bis hin zu Missionswerken durch die Weltfrauenkonferenz in Peking 1995 in Gang gesetzt wurden, bei der gerade Frauen aus dem Süden eine wichtige Rolle spielten. Gleichwohl ist hier wiederum die Stimme lateinamerikanischer Verdachtshermeneutik gegenüber die Dominanz euroamerikanischer Denkungsart zu hören. Auf diesem Hintergrund plädiere ich dafür, Tendenzen eines *euroamerika-*

⁸⁷ Vgl. <http://www.forum-interkultur.net/Single-News.21+M56a00c068f8.0.html> [15.10.2009].

⁸⁸ Vgl. LIENEMANN-PERRIN / WALZ / STRAHM (Hg.), Als hätten sie (s. Anm. 24).

⁸⁹ Vgl. Das Themenheft J. MATTHEY, Women in Mission, in: IRM 93: 368 (2004), 1–158, H. WALZ, Reading Women into history. Frauen im Dialog über Mission, Postkolonialismus, Gender und Evangelisation, in: ZMiss 3 (2002), 288–305.

⁹⁰ Ein Beispiel ist GARGALLO, Las ideas (s. Anm. 45).

zentrischen Genderimperialismus kritisch unter die Lupe zu nehmen. Deshalb sind interkulturelle Dekonstruktionsprozesse von Geschlecht, sowohl in den *Gender Studies* als auch in der Theologie, so wichtig.

In feministischer Theologie existiert seit ihren Anfängen eine „Spannung zwischen dem normativen Horizont feministischer Theologien und dem flexiblen, kontextbezogenen Wesen jeglicher Art von Wissen.“⁹¹ Dasselbe gilt auch für die *Gender Studies* und die Geschlechterforschung, nur dass anstelle des Androzentrismus und Patriarchats Theorien der Geschlechterdifferenz, der symbolischen Ordnung, der Natalität, des Konstruktivismus, des *doing gender* oder der Dekonstruktion von Geschlecht den normativen theoretischen Horizont bilden.

Diese Spannung gilt es zu halten und nicht zugunsten einer Seite aufzulösen.⁹² Deshalb möchte ich zunächst die kontextbezogene Art des Wissens der lateinamerikanischen Theologinnen stark machen. Von ihnen ist zu lernen, methodologisch den Blick der Theologie auf die Geschlechterfrage am *Alltag (lo cotidiano)*⁹³ und am *Leben und Überleben*⁹⁴ zu orientieren. Sie bemühen sich, immer nach der *Fleischwerdung* der Theologie, nach ihrer Inkarnation im wirklichen Leben zu fragen. Die Rückfrage an westliche Formen des westlich-christlichen Genderimperialismus lautet: Wie körperlich-leiblich verankert ist theologisches Denken über das Geschlecht? Ist Christus wirklich darin Fleisch geworden? Ist es an der ‚kolonialen Wunde‘ orientiert? Nimmt es gegenwärtige offene Wunden im außer-europäischen Christentum wahr?

Auf der anderen Seite ist die Dekonstruktion von Geschlecht, die sich in der Geschlechterforschung in Europa zu einem der wichtigsten Diskurse etabliert hat,⁹⁵ ein fruchtbares Feld, und zwar dann, wenn sie in interkultureller Perspektive geschieht. Aus der Perspektive interkultureller und ökumenischer Theologie ist die Kritik an der „universalen Identität der Frau“ bei Judith Butler einleuchtend.⁹⁶ Butler hat sich außerdem in ihren jüngeren

⁹¹ BEDFORD, Gärten (s. Anm. 61), 188.

⁹² Vgl. auch WALZ, Ekklesiologie (s. Anm. 3), 395–436.

⁹³ Vgl. E. TAMEZ, *Las mujeres toman la palabra*, San José 1989, 12; I. GEBARA, *Out of the Depths. Women's Experience of Evil and Salvation*, Minneapolis 2002, 123.

⁹⁴ Vgl. E. TAMEZ, *Da hasste ich das Leben. Eine Lektüre des Buches Kohelet*, Luzern 2001; AQUINO, *Nuestro clamor* (s. Anm. 49).

⁹⁵ Vgl. J. BUTLER, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M. 1991; DIES., *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt a.M. 1997.

⁹⁶ Vgl. zu den kritischen Zugängen in der feministischen Theologie beispielsweise G. LADNER, *FrauenKörper in Theologie und Philosophie. Feministisch-Theologische Zugänge*, Münster 2002.

Publikationen der politischen Ethik zugewandt und das „zerbrechliche Leben“ (*precarious life*) angesichts der US-amerikanischen Politik thematisiert.⁹⁷ Ihre Dekonstruktion von Geschlecht und Sexualitätsnormen ist durch die Problematik der Anerkennung menschlicher Würde für sexuell verschieden orientierter Menschen oder geschlechtlich zwischen den Normen stehender Mensch (trans- und intersexuell) motiviert. Sie rückt ‚offene Wunden‘ der Homosexualitätsgeschichte in den Blick.⁹⁸ Von einigen lateinamerikanischen und nordamerikanischen Theologinnen und Theologen wird ihre Theorie deshalb auch für eine neue, zeitgemäße Artikulation der Befreiungstheologie fruchtbar gemacht.⁹⁹

Mein abschließendes Plädoyer lautet deshalb, *euroamerikazentrierte Konzeptionen von Geschlecht in interkultureller Theologie und Gender Studies zu dekonstruieren*. Die Dekonstruktion von Geschlecht wird so lange ein euroamerikanischer Horizont bleiben, solange sie nicht interkulturellen Erfahrungen leibhaftig ausgesetzt wird und den interkulturellen Dialog mit Theologinnen und Philosophinnen im außereuropäischen Umfeld sucht. Die spannende Zukunftsaufgabe liegt darin, Tendenzen des euroamerikazentrischen Genderimperialismus kritisch unter die Lupe zu nehmen, die Geschlechtertheoriebildung und Theologie aus außereuropäischen, südlichen Entwürfen zur Kenntnis zu nehmen, mit ihnen in Dialog zu treten und sich davon verändern zu lassen. Der vorliegende Beitrag hat dies ansatzweise vorgeführt, aber eine systematische Durchführung wäre ein eigenes Zukunftsprojekt.

In jedem Fall böten leinamerikanische Philosophinnen und Theologinnen hierzu die Möglichkeit. Einige Philosophinnen arbeiten zum Schnittpunkt zwischen interkultureller Philosophie und Gender aus lateinamerikanischer Perspektive: Diana de Vallescar Palanca aus Spanien/Mexiko, Ofelia Schutte, Kuba-Amerikanerin, und María Luisa Femenías, die in ihrem jüngsten Buch verschiedene Konzepte der Multikulturalität aus Nord- und Lateinamerika durcharbeitet.¹⁰⁰ Schon allein aufgrund der Sprachbarriere steht die Aufnahme ihrer Gedankengänge im anglophonen und deutsch-

⁹⁷ Vgl. J. BUTLER, *Precaious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London/New York 2004.

⁹⁸ Vgl. DIES., *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*, Frankfurt a.M. 2009.

⁹⁹ Vgl. M. ALTHAUS-REID (Hg.), *Liberation Theology and Sexuality*, Aldershot 2006; DIES. / I. PETRELLA / L.C. SUSIN (Hg.), *Another Possible World. Reclaiming Liberation Theology*, London 2007.

¹⁰⁰ Vgl. M.L. FEMENÍAS, *El género de la multiculturalidad*, Buenos Aires 2007.

sprachigen Umfeld der *Gender Studies* noch aus. Durch die Lektüre latein-amerikanischer Theologinnen bekommt der euroamerikanische Diskurs neuen Wind, durch die Orientierung am Alltag, den materiellen Grundlagen des Überlebens, dem konkretem Leiden, aber auch den Freuden des Körpers und der Frage nach der kolonialen Wunde. *Sor Juana Inés de la Cruz* fügt hier noch das wohltuende, heilsame und verwandelnde Element der Schönheit und Ästhetik hinzu: Kunst, Lyrik oder Theater sind kein Privileg der Wohlhabenden!

Schließen möchte ich deshalb mit dem Lied *Como la cigarra*, zur Erinnerung an Mercedes Sosa, die am 4. Oktober 2009 in Buenos Aires verstorben ist und mit ihren Konzerten, ihrer ästhetisch-künstlerischen und politischen Botschaft weit über ihr Heimatland Argentinien die Botschaft des Lebens verkündet hat.

Wie die Zikade

Wie viele Male starb ich,
wie viele Male brachten sie mich um,
und dennoch bin ich hier,
am Auferstehen.

Dank sage ich dem Unglück,
und der Hand mit dem Dolch,
weil sie mich so schlecht traf.
Darum singe ich weiter.

Ich besinge die Sonne wie die Zikade,
nach einem Jahr unter der Erde,
wie eine Überlebende,
die aus dem Krieg zurückkehrt.

Schon so oft haben sie meinen Namen gelöscht,
wie oft war ich verschwunden.
Zu meiner eigenen Beerdigung
ging ich allein und weinend.

Machte einen Knoten in das Taschentuch,
und vergaß es doch danach.
Es war nicht das erste Mal,
und doch kam ich singend zurück.

Wie viele Male brachten sie dich um,
so viele Male wirst du zu neuem Leben erweckt.

Wie oft wirst du die Nächte durchwachen
verzweifelt.

Aber im Moment des Schiffsbruch,
zur dunklen Stunde
wird dich jemand retten,
und du wirst singen!

*Text und Musik: Maria Elena Walsh*¹⁰¹

Zusammenfassung

Der Artikel untersucht am Beispiel lateinamerikanischer Theologinnen, welche Herausforderungen sich für die Diskurse über interkulturelle Theologie und Geschlecht in Europa stellen: Die Würdigung des oft unsichtbar gemachten lateinamerikanischen Kulturschaffens am Beispiel von Sor Juana Inés de la Cruz (1651–1695) als interkulturelle, ästhetische Theologin; lateinamerikanische Theologie von Frauen als Teil spiralförmiger interkultureller Dialoge zwischen Süd und Nord; die Forderung, sich an der „kolonialen Wunde“ und der „Zerrissenheit auf zwei Wegen (*nepantla*)“ im gegenwärtigen Kontext der Migration zu orientieren. Der Artikel plädiert für eine Dekonstruktion euroamerikazentrierter Konzeptionen von Geschlecht in interkultureller Theologie und Gender Studies.

Taking the contributions of Latin American theologians as an example, the article analyzes the challenges for European discourses about intercultural theology and gender: An appreciation of the particular, but often invisible Latin American cultural work by taking the example of *Sor Juana Inés de la Cruz* (1651–1695) as an intercultural and aesthetic theologian; Latin American Women's theology as forming part of spiral intercultural dialogues between the South and the North; asking for the orientation towards “the colonial wound” and “the brokenness into two paths (*nepantla*)” in the present contexts of migration. Finally, the article calls for a deconstruction of Euro-American centred conceptions of gender in intercultural theology and gender studies.

¹⁰¹ <http://www.lyricstime.com/mar-a-elena-walsh-como-la-cigarra-lyrics.html> [15.10.2009]
Übersetzt Walz.

À partir de l'exemple des théologiennes latino-américaines, cet article analyse les défis pour le discours de la théologie interculturelle et le genre en Europe : L'hommage de l'œuvre culturelle propre et souvent invisible en Amérique Latine, par exemple *Sor Juana Inés de la Cruz* (1651-1695), une théologienne interculturelle et esthétique; la théologie latino-américaine des femmes faisant partie du dialogue interculturel en spirale entre le Sud et le Nord; l'exigence de s'orienter sur « la blessure coloniale » et « les déchirements sur deux chemins (*nepantla*) » dans les contextes de la migration d'aujourd'hui. En conclusion l'article plaide pour une théologie interculturelle contribuant à la déconstruction des centrismes euro américaines existantes dans la théologie interculturelle et les études de genre.