

Doris Strahm und Heike Walz

SCHNITTPUNKTE VON FREMDHEIT UND GESCHLECHT

ERGEBNISSE UND OFFENE FRAGEN

Fremdheit und Geschlecht zu erkunden, war das Anliegen des vorliegenden Sammelbandes. Die Beiträge versuchen, dem auf die Spur zu kommen, wie Fremdheit und Geschlecht miteinander verflochten sind, sich überlagern oder sich auf verschiedene Weise «kreuzen», wo sich Schnittpunkte von Fremdheit und Geschlecht ergeben. Es geht um die Überlagerung sexueller und kultureller Differenzen, wie dieses Phänomen derzeit in den *Gender Studies* und den Forschungen zur Interkulturalität genannt wird. Wir möchten in diesem Ausblick Ergebnisse der Annäherungen an diese Fragestellung festhalten, offen gebliebene Fragen formulieren und Perspektiven aufzeigen.¹ Ziel ist es, damit zu weiteren Diskussionen anzuregen.

Als vorläufiges Ergebnis der Studien halten wir theseenhaft fest: Existentielle Erfahrungen mit Fremdheit sowie das Reden und die Reflexion über Fremdheit sind immer geschlechtsspezifisch strukturiert und konnotiert. Umgekehrt gilt dasselbe für die Geschlechtlichkeit, die durch weitere kulturelle Gegebenheiten – Unterschiede der Kulturen, Klassen, Religionen, Ethnien etc. – geprägt wird. Kurz: Geschlecht und Fremdheit strukturieren sich gegenseitig und können nicht losgelöst voneinander beobachtet und reflektiert werden, ohne dass es zu Verzerrungen kommt. Betrachten wir Fremdheit und Geschlecht dennoch für einen Moment getrennt, stellen wir fest, dass es ähnliche, fast analoge Wahrnehmungs- und Deutungsmuster gibt, mit denen Begegnungen mit «Fremdem» und «dem weiblichen Geschlecht» verarbeitet werden. Grob vereinfacht können sie auf folgende Formeln gebracht werden: Was als fremd wahrgenommen wird, die fremde Kultur oder das andere, weibliche Geschlecht, wird durch Bekanntes, die eigene Kultur und das männliche Geschlecht, erklärt. Oder der/die kulturell Fremde oder die Person fremden Geschlechts wird funktionalisiert, indem sie das Eigene nur komplementär ergänzt, bereichert oder spiegelt.

Wir möchten in diesem Schlussbeitrag das Augenmerk auf die Verschränkung von Fremdheit und Geschlecht legen, da in der Realität immer Men-

1 Im Anschluss an das Symposium «Geschlechterdifferenz und Hermeneutik des Fremden» im Januar 2002 haben Nacharbeiten stattgefunden; die daraus hervorgegangenen Auswertungsberichte der TeilnehmerInnen sind in diesen Ausblick eingeflossen, ferner Diskussionen und Fragen, die während des Symposiums virulent waren und schließlich unsere eigenen Überlegungen im Rückblick auf die Beiträge des vorliegenden Bandes. Wichtige Impulse verdanken wir auch dem Vortrag von Eske Wollrad zum Begriff «Fremdheit» und dessen ideologischer Konstruktion, den sie am Vorbereitungsseminar zum Symposium gehalten hat.

schen aufeinander treffen, die gleichzeitig durch ihr Geschlecht, ihre Biografie, geografische Herkunft, Hautfarbe, Sprache, Alter, Religion, kulturellen Traditionen, ökonomische Situation, sexuelle Orientierung etc. geprägt sind. Die Frage, wie (kulturelle) Fremdheit und Geschlecht, wie Rassismus und Sexismus, Ethno-, Euro- und Androzentrismus strukturell und auf der Ebene symbolischer Konstruktion zusammenhängen, ist jedoch nicht wirklich geklärt, wie Herbert Uerlings in einem jüngst erschienenen Sammelband zu «Interkulturalität und Geschlechterdifferenz vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart» die Forschungslage skizziert². Gerade darin liegt der Ertrag des vorliegenden Sammelbandes, dass der Versuch unternommen wird, den Schnittpunkten, Verflechtungen, Überlagerungen zwischen Fremdheit und Geschlecht mit unterschiedlichen methodischen Zugängen auf die Spur zu kommen. Gleichwohl sind wir uns bewusst, dass es hier um Annäherungen geht und die Beiträge in unserem Band vielfach Neuland betreten haben.

Schnittpunkte von Fremdheit und Geschlecht – Grundfragen

In der Rückschau auf die Beiträge haben sich Schnittpunkte zwischen Fremdheit und Geschlecht herauskristallisiert, die wir im Folgenden in Form von Grundfragen darstellen wollen. Es sind dies: die Machtfrage, die Frage nach dem Subjekt des Sprechens, nach der Definitionsmacht, der Identitätsbildung und nach impliziten Hierarchisierungen. Der Übersicht halber werden diese Grundfragen hier nacheinander aufgeführt, obgleich sie sich auch überschneiden und häufig gegenseitig bedingen.

Als Erstes stellt sich die Machtfrage, da es in der Begegnung mit geschlechtlich und kulturell Fremden oft darum geht, bestehende Machtverhältnisse zu legitimieren oder aufrechtzuerhalten. Gender Studies deuten Geschlechterverhältnisse als ein Machtverhältnis (unter anderen Machtverhältnissen), in das beide Geschlechter auf mehrfache und unterschiedliche Art und Weise strukturell eingebunden sind, wobei die kulturelle Produktion von Geschlechtsidentitäten in Abhängigkeit zu einer Vielzahl von Faktoren wie Unterschiede der Kulturen, Klassen, Religionen, Ethnien, sexuellen Orientierung etc. gesehen wird (vgl. hierzu explizit den Beitrag von Walz). Auch der Fremdeitsdiskurs war und ist meist Teil eines Herrschaftsdiskurses, wie die Beiträge in unserem Buch zur Philosophie-, Missions- und Kolonialgeschichte sowie zur Migrationspolitik zeigen (Pieper, Chamorro, Macamo, Sancar). Dem/der Fremden wird keine wirkliche Alterität zuerkannt: Er oder sie wird entweder zum Eigenen «bekehrt», vereinnahmt oder unterdrückt und ausgeschlossen.

Auf der diskursiven Ebene ist damit die Frage verbunden: «Wer spricht?» und «Wer spricht über wen?» Die negative Bilanz der Beiträge in unserem

2 Herbert Uerlings (2001): Das Subjekt und die Anderen. Zur Analyse sexueller und kultureller Differenz. Skizze eines Forschungsbereichs, in: Herbert Uerlings et al. (Hg.): Das Subjekt und die Anderen. Interkulturalität und Geschlechterdifferenz vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Berlin, S. 19–53, 22.

Buch lautet: Der Normalfall war und ist häufig, dass eine/r für beide spricht und der/die Andere zum konstitutiven Außen des Eigenen, der eigenen Subjektposition wird (Chamorro, Macamo, Russell, Sancar, Walz). Diesem «Normalfall» werden aber auch widerständige Haltungen, Handlungen oder Äußerungen entgegengesetzt, denen einige Beiträge nachgehen (Brassel, Jenkins, Miescher, Roller, Vibila). Die diskursive Ebene ist wiederum nicht von der «materialen» Ebene zu lösen, d. h. von der sozio-ökonomischen und sozio-kulturellen Position, aus der heraus gesprochen wird; konkret also auch von den Ungleichheits- und Unrechtsverhältnissen, die sich gegenwärtig im Zusammenhang mit der weltweiten Globalisierung und den ausbeuterischen Strukturen der Weltwirtschaft in Bezug auf den Zugang zu politischen, ökonomischen und kulturellen Ressourcen von Frauen, Männern und Kindern zeigen.

Die Machtfrage und die Frage nach dem Subjekt des Sprechens ist Teil eines Machtdiskurses, in dem es auch darum geht, wer die Definitionsmacht hat. Wer bestimmt, was männliche und weibliche Geschlechtsidentität, Frau- und Mannsein bedeutet? Wer bestimmt, was und wer fremd ist – und mit welchem Interesse? In den westlichen Diskursen zu Migration und dem politischen Umgang europäischer Staaten mit dem «Problem» der Migration wird Letzteres besonders deutlich: Hier wird Fremdheit diskursiv konstruiert, um eine bestimmte politische Praxis zu begründen sowie sich der eigenen, nationalen Identität durch Ausschluss des «Fremden» zu versichern (Sancar).

Dass die Konfrontation mit kulturellen und sexuellen Differenzen häufig dazu führt, durch das Definieren von Anderen sich selbst zu definieren, beziehungsweise umgekehrt, dass das Bedürfnis nach Selbstbehauptung, nach Sicherung der eigenen Identität, dazu führt, das «Andere» als fremd zu definieren und auszugrenzen, dies zeigt sich in einigen Beiträgen des Buches (Pieper, Roller, Sancar). Interessant ist dabei, wie sich die Konstrukte von Fremdheit und Geschlecht beziehungsweise Geschlechterdifferenz verschränken können. So zeigt Annemarie Sancar am konkreten Beispiel eines Einbürgerungsverfahrens in der Schweiz sehr anschaulich auf, wie durch den Verweis auf die patriarchalen Geschlechterrollen der MigrantInnen eine Vergeschlechtlichung des auf der Differenz von «Eigen» und «Fremd» beruhenden Einbürgerungsentscheids bewirkt wird sowie eine Kulturalisierung oder Ethnisierung von Geschlechterhierarchie: Das Fremde bei den MigrantInnen lässt sich zurückführen auf ihre Rückständigkeit bezüglich der Emanzipation der Frauen. Der konkreten Verschränkung von kulturellen und geschlechtlichen Differenzen versuchen auch andere Beiträge des Buches anhand kontextueller Untersuchungen auf die Spur zu kommen. Der Beitrag von Elisio Macamo zeigt beispielsweise, wie sich im Falle der Schweizer Mission in Mosambik die Verschränkung von Ethnisierung und Geschlecht vollzog. Frauen als dem «moralischen Körper» der Gemeinschaft kam von Seiten der Missionare eine Schlüsselrolle zu bei der «Erfindung» einer ethnisch definierten Gemeinschaft, der Tsonga. Nach Macamo diente die Disziplinierung sowie die Manipulation des Bildes und der Wirklichkeit einer Tsonga-Frau der Mission als Instrument, um die afrikanische Kultur als andersartig zu konstruieren und um sie gleichzeitig in die selbstverständliche Normalität der

christlichen Kultur einzubeziehen. Ein anderes Beispiel für die Verschränkung von Geschlecht und Ethnie untersucht Graciela Chamorro in ihrem linguistischen Beitrag über die frühe Jesuitenmission unter den Guarani in Paraguay. Die Guarani mussten in den jesuitischen «Reduktionen» ihre bisherige Seinsweise ablegen und erfuhren dies als Entfremdung von sich selber, als Vernichtung ihrer indigenen Lebensweise. Dabei spielte die Sprache, in Form der Übersetzung der christlichen Botschaft in die Indianersprache Guarani, eine zentrale Rolle. Die sprachliche Konstruktion eines weiblichen «Geschlechts des Bösen» und eines männlichen «Geschlechts des Guten» stand in krassem Gegensatz zur indigenen Geschlechterkonzeption und trug zur «spirituellen Eroberung» der Guarani bei.

Schnittpunkte von Fremdheit und Geschlecht ergeben sich außerdem durch implizite Hierarchisierungen, die mit der «Dialektik von Diskriminieren (= unterscheiden) und Diskriminierung»³ zusammenhängen: Werden geschlechtliche oder kulturelle Differenzen benannt, besteht unweigerlich die Gefahr, dass dies zu einer Hierarchisierung führt. Hier erweist sich Annemarie Piepers Beitrag als grundlegend, indem sie zeigt, wie Diskriminierung, Hierarchisierung und Ausschluss des «Anderen» bereits im Umgang des abendländischen philosophischen Denkens mit «Differenz» angelegt ist. Dieses hat seit seinen Anfängen versucht, Vielheit und Verschiedenheit durch Einheitskonzepte in den Griff zu bekommen und dem (männlichen) Verstand zu unterwerfen. Dadurch wurde ein Geschlecht (das männliche), eine Kultur (die abendländische), ein Glaube (das Christentum), ein Gott (der christliche), eine «Rasse» (die weiße) etc. zur universalen Norm erhoben. Auch die aus männlicher Sicht konstatierte Verschiedenheit und die damit verbundene Fremdheit von Frauen wurde durch Einheitskonstrukte zu beseitigen versucht. Die meisten dieser philosophischen Beseitigungsstrategien liefen darauf hinaus, wie Pieper zeigt, dass die Frauen als Frauen aus dem Begriff des Menschen eliminiert wurden, um die Identität des Mann-Menschen abzusichern – so wie das Fremde aus der Identität des Selbst ausgeschlossen wurde.

Unterschiedliche methodische und theoretische Zugänge in den Beiträgen

Die AutorInnen nähern sich der Frage nach Verflechtungen zwischen Fremdheit und Geschlecht mit Hilfe unterschiedlicher Methoden und theoretischer Konzepte. Sie wählen beispielsweise die diskursive Ebene und arbeiten mit postkolonialen Analysen und Lesarten (Heidemanns, Russell, Walz), Foucault'schen Machtdiskurs-Analysen (Macamo) und dekonstruktivistischen Analysen (Sancar). Die Reflexion gegenwärtiger, virulenter Erfahrungen im Umgang mit Fremdsein und Fremdgemachtwerden fand eher am Rande statt (Bechmann, Miescher, Sancar). Allerdings kommen konkrete Fremdheitserfahrungen und -begegnungen von Frauen und Männern in der Mission in den

3 Vgl. Andrea Maihofer (2001): Geschlechterdifferenz – eine obsoletere Kategorie?, in: Herbert Uerlings et al. (Hg.): Das Subjekt und die Anderen. Interkulturalität und Geschlechterdifferenz vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Berlin, S. 55–72, 69.

historischen Untersuchungen zum 19. und 20. Jahrhundert zur Sprache (Brasel, Chamorro, Jenkins, Keim, Macamo, Roller, Sill). Diese Beiträge bilden eine Art Mischform, indem sie konkrete Fremdheitserfahrungen mikrohistorisch aufarbeiten und mit einer Analyse des Diskurses zwischen MissionarInnen und Missionierten verbinden. Dadurch wird in einigen von ihnen deutlich, wie vorgefertigte Bilder über das «Eigene» und «Fremde» die Fremd-begegnungen strukturierten, aber da und dort auch von «Bildstörungen» (Sill) irritiert wurden.

Insgesamt wurden in den Beiträgen des Bandes beide Kategorien, Geschlecht und kulturelle Fremdheit, weitgehend nicht als natürliche, biologische Gegebenheiten, sondern als soziale Konstruktionen begriffen. Aus dieser Tendenz und der damit verbundenen Methode der Dekonstruktion und Diskursanalyse ergeben sich rückblickend einige Fragen. Schon während des Symposiums hatte die Theologin Choon-Ho You-Martin, die ursprünglich aus Korea stammt und seit langem in Deutschland lebt, gefragt: Wo sind die Erfahrungen der Fremdgemachten? Wo kommen sie selber mit ihren Erfahrungen von Fremdsein und Fremdgemachtwerden zu Wort? Wo kommen die realen Probleme von «Fremden» bei uns, wie z. B. die politisch-soziale Situation von MigrantInnen in «unseren» Ländern, der Schweiz und Deutschland, oder das Problem des Frauenhandels, in dem sich Fremdheit und Geschlecht in vielfältiger Weise verschränken, zur Sprache? Wo wird thematisiert, dass MigrantInnen nicht nur in der «Fremde» leben und von uns zu «Fremden» gemacht werden, sondern dass sie auch sich selbst fremd werden, sich selbst und ihrer Herkunftskultur entfremdet werden? Choon-Ho You-Martin betonte, dass dies für sie nicht nur akademische, sondern auch existentielle Fragen seien.

In der Rückschau auf die nun vorliegenden Beiträge müssen wir feststellen, dass die Kritik von Choon-Ho You-Martin auch auf unseren Sammelband zutrifft. Zwar ist unter den AutorInnen die Stimme von «Fremdgemachten» (Chamorro, Macamo, Vibila) vertreten, den existentiellen Dimensionen der Fremdheit schenkt der Sammelband jedoch wenig Beachtung und konzentriert sich vor allem auf die Reflexion darüber, wie *über* Fremde, insbesondere fremde Frauen geredet wurde und wird; es wurde kaum *mit* Fremdgemachten über ihre Erfahrungen gesprochen. Damit blieb die Frage ausgeblendet, wie sich Konstruktionen von Fremdheit und Geschlecht, Fremdheitserfahrungen und Geschlechterhierarchien bis hin zu sexueller Gewalt und Ausbeutung im konkreten, alltäglichen Leben auswirken und wie sie seelisch, körperlich erfahren und verarbeitet werden.

Auch stellen wir eine Spannung fest zwischen missionskritischen, dekonstruktivistischen Zugängen, die dazu tendieren, die von der Mission kolonisierten Frauen und Männer vorwiegend als Objekte fremder Machtausübung zu sehen (Chamorro, Macamo), und anderen Beiträgen, die «Brüche» erkennen lassen und den Blick unter anderem darauf lenken, wie die zum Objekt Gemachten als Subjekte Handlungsspielräume nutzen (Jenkins, Sill). Die Akzente der Untersuchungen sind hier unterschiedlich gesetzt. Im ersten Fall

zielt das erkenntnisleitende Interesse eher darauf ab, Formen der geschlechtskonnotierten, manchmal gewaltförmigen Machtausübung zu analysieren, im zweiten Fall liegt das Augenmerk eher darauf, Dimensionen subversiven Handelns auf Seiten der «Missionierten» freizulegen. Beides – Kritik an Herrschaftsdiskursen, aber auch Aufmerksamkeit für subversives Verhalten und widerständige Stimmen – erweist sich in der Auseinandersetzung mit Fremdheit und Geschlecht als zentral.

Ein wichtiger Zugang zu den Schnittpunkten von Fremdheit und Geschlecht stellt in diesem Band die postkoloniale Kritik dar (Heidemanns, Russell, Walz). Ansätze der *Postcolonial Studies* haben seit Ende der 1970er-Jahre die anglo-amerikanische wissenschaftliche Öffentlichkeit beeinflusst und innerhalb der Theologie als postkoloniale Exegese ihren Niederschlag gefunden. In der deutschsprachigen kulturwissenschaftlichen Diskussion gehört die Auseinandersetzung mit postkolonialen Ansätzen zum festen Bestandteil, wird jedoch in der deutschsprachigen Theologie bisher nur zögerlich rezipiert. Der vorliegende Band leistet hierzu einen wichtigen Beitrag.

Auf dem Hintergrund der postkolonialen Kritik formulieren einige Beiträge das grundlegende theoretische Problem, wie es möglich sei, beim Fremdverstehen oder interkulturellen Verstehen essentialisierenden und dichotomisierenden Zuschreibungen zu entgehen, die weniger dem Selbstbild der «Fremden» entsprechen als den Bedürfnissen jener, die sie zu verstehen suchen (Heidemanns, Sancar). Wie können wir «über» Fremde reden, ohne sie stumm zu machen und sie durch unsere Diskurse, Bilder und Konstruktionen zum Verschwinden zu bringen? Allerdings wirft dieses sehr berechtigte Anliegen wiederum Fragen auf: Ist jedes Reden über Fremde, über Merkmale anderer Kulturen eine unzulässige Kulturalisierung? Können keine Aussagen über «Andere» mehr gemacht werden, ohne dass damit Ausgrenzungen und essentialisierende Festschreibungen verbunden sind?

Fremdheit und Geschlecht – grundsätzliche Bemerkungen zu den Begriffen

Auch wenn wir in diesem Ausblick «Schnittpunkten» von Fremdheit und Geschlecht auf die Spur kommen wollen, erscheint es uns sinnvoll, nach dem Verständnis und der Verwendung der beiden Begriffe «Fremdheit» und «Geschlecht» in diesem Band zu fragen. Ein Ertrag der Auseinandersetzung mit Fremdheit und Geschlecht ist die Erkenntnis, dass es sich bei beiden um relationale Begriffe handelt (Heidemanns, Sancar, Walz). Geschlecht situiert sich innerhalb von Geschlechterverhältnissen. Auch Fremdheit ist ein relationaler Begriff: fremd in Bezug auf wen und was? Er erhält seine Kontur erst in der Gegenüberstellung mit dem Nicht-Fremden, dem Vertrauten. «Fremdes» und «Eigenes» existieren nicht «an sich» oder «für sich», vielmehr bringen sich beide in stetigem Wechselspiel gegenseitig hervor. «Entscheidend dabei ist jedoch, dass Fremdheit nicht eine Eigenschaft der wahrgenommenen Sache ist, sondern sich gewissermaßen im Auge des wahrnehmenden Subjekts einstellt,

wobei das «Selbst» den blinden Fleck bedeutet, der sich der Wahrnehmung entzieht. Fremdheit ist ein Konstrukt von Andersheit», wie Annemarie Pieper in ihrem Beitrag schreibt (27).

Dabei kritisieren einige Beiträge, dass von Fremdem zu reden unausgesprochen voraussetze, dass bekannt sei, was das Eigene ist. Dieses muss dann nicht reflektiert oder hinterfragt werden, und damit sind das Fremde oder die Fremden das Problem und nicht das Eigene, die eigene gesellschaftliche Praxis etc. (Heidemanns, Sancar). Wenn dies zutrifft, ist zu fragen, inwiefern sich die Beiträge mit einer Reflexion des Eigenen befasst haben. Wie sich im Rückblick auf die Beiträge zeigt, hat sich das Erkenntnisinteresse mehrheitlich auf die Analyse der Konstruktion und Repräsentanz der Anderen/Fremden gerichtet und nur teilweise auch auf die selbstreflexive Auseinandersetzung mit dem Eigenen (Bechmann, Roller). Dies ist eine Aufgabe, an der weiter zu arbeiten wäre.

Bezüglich der beiden Begriffe «Fremdheit» und «Geschlecht» stellen sich auch einige grundsätzliche Fragen. Dabei war die Schwierigkeit, den Begriff «Fremde» für die Teilnehmerinnen aus den USA angemessen ins Englische zu übersetzen, wahrscheinlich symptomatisch für das Unbehagen, das der Begriff während des Symposiums bei manchen TeilnehmerInnen auslöste. So tauchte auch die Frage auf, ob der Begriff des «Fremden» nicht besser aufgegeben würde, da er das Problem, das er benennt, reproduziere oder erst selber erzeuge. Denn selbst wenn er kritisch gebraucht wird, schreiben wir damit bestimmte Diskurse fest. Auch rückblickend auf die Beiträge des Bandes stellt sich die Frage, wie sich der Begriff der «Fremdheit» zu anderen Begriffen wie «Andersheit» oder «Differenz» verhält: Sollte die Diskussion über Fremdheit inhaltlich geschärft und gegen benachbarte Diskussionsverläufe, wie z. B. über die Anerkennung der Anderen oder der Differenz, abgegrenzt werden? Unterscheidet sich der Fremdheitsdiskurs von der Rede von den «Anderen» vor allem dadurch, dass das Fremde im Unterschied zum Anderen nicht als komplementär gedacht, sondern nur ausgegrenzt oder assimiliert werden kann? Oder müsste viel grundlegender nach einer neuen Verhältnisbestimmung zwischen Ich und Nicht-Ich gefragt werden? Denn wie Annemarie Pieper in ihrem Beitrag zeigt, ist im westlichen philosophischen Denken das Nicht-Ich, das Andere, das Differente als das Fremde beschrieben worden, das es aufzuheben galt. Klassische philosophische Methoden versuchen, Differentes, Anderes, Abweichendes, Fremdes auszuschließen und haben kein Interesse daran, Fremdes, Differentes kennen zu lernen (Pieper, 38f.). Eingedenk der hier angedeuteten Problematik des Begriffs der Fremdheit wird er in unserem Band weiter verwendet. Dabei bleibt offen, ob er nicht besser durch den Begriff des «Anderen» oder der «Differenz» zu ersetzen wäre, wie dies zum Teil in den Beiträgen geschieht, oder ob dem Begriff der Fremdheit Bedeutungsdimensionen innewohnen, die im Begriff der «Andersheit» und der «Differenz» nicht enthalten sind. In Bezug auf den Begriff der «Differenz» erscheint uns die Unterscheidung zweier verschiedener Differenzbegriffe wichtig. Letty M. Russell bezeichnet in ihrem Beitrag den einen Begriff als «unterdrückende Differenz», die von dominanten Grup-

pen gegenüber unterdrückten Gruppen gebraucht wird. Im Unterschied hierzu gibt es eine «emanzipatorische Differenz» (Russell, 102), die aus der Perspektive von kolonialisierten Subjekten formuliert wird und für die Differenz ein positives Kennzeichen geworden ist für ihre eigene spezifische Identität, Kultur, Sprache und Geschichte.

Während der Begriff der «Fremdheit» hinterfragt wird, beobachten wir, dass der jeweils zur Anwendung kommende Geschlechterbegriff beziehungsweise der Begriff der «Geschlechterdifferenz» in den Beiträgen weit weniger problematisiert wird. Zwar stellt die Konstruiertheit von Geschlecht in einigen Beiträgen eine wichtige Voraussetzung dar (Chamorro, Heidemanns, Macamo, Sancar, Walz), aber gleichzeitig gehen die Beiträge insgesamt ganz selbstverständlich von einer Zweigeschlechtlichkeit aus. Gerade die Zweigeschlechtlichkeit und die ihr zu Grunde liegende binäre Logik ist jedoch in der nordamerikanischen und inzwischen auch deutschsprachigen Diskussion gegenwärtig Gegenstand der Debatte um «Gender». Bei allem Bewusstsein für die Konstruiertheit von Geschlecht geht es in unseren Beiträgen jedoch hauptsächlich um reale Frauen und Männer und deren Fremdbegegnungen.

Wird die Verwobenheit von Geschlecht mit anderen kulturellen und sozialen Faktoren vorausgesetzt, wie dies die meisten Beiträge tun, bedingt dies auch eine Berücksichtigung der Differenzen *innerhalb* der Geschlechter und nicht nur zwischen den Geschlechtern. Sich aus feministischer Sicht Schnittpunkten von Fremdheit und Geschlecht zu nähern, heißt also auch, Erfahrungen von Differenz und Fremdheit unter Frauen zu thematisieren. In den Beiträgen geschieht dies auf unterschiedliche Weise: durch eine Reflexion der praktischen Erfahrungen im Umgang mit Fremdheit unter Frauen in der weltweiten ökumenischen Weltgebetstagsbewegung (Bechmann); durch historische Untersuchungen zur Rolle von Missionarinnen, ihren Erfahrungen der eigenen Fremdheit und ihrem Umgang mit den fremden Frauen, und der Frage, wie sie sich als Frauen in der Fremde positionierten und auf welche Weise sie sich an der Produktion von «geschlechtsspezifisch markierter Fremdheit» beteiligten (Jenkins, Keim, Roller, Sill); und schließlich durch theoretische Überlegungen zur Differenz zwischen Frauen (Heidemanns, Walz).

Kritische Männerforschung und Fremdheit der Geschlechter – offene Fragen

Die Beiträge legen den Schwerpunkt auf Frauen und ihre Auseinandersetzungen mit Geschlecht und Fremdheit; im Hinblick auf Männer wird Geschlecht eher seltener thematisiert (z. B. bei Brassel, Pieper). Frauenperspektiven in Bezug auf Kulturkontakte und Fremdverstehen zu formulieren, halten wir für eine wichtige Aufgabe der Gender Studies. Gleichwohl sind wir mit dem auch andernorts in den Gender Studies zu beobachtenden Problem konfrontiert, dass die Frage nach dem Geschlecht vorwiegend mit dem weiblichen Geschlecht verbunden wird. Das Geschlecht des Mannes wird so als Forschungsgegenstand zum Verschwinden gebracht. Wünschenswert wäre daher zukünf-

tig der Dialog mit «kritischer Männerforschung»⁴, die Konstruktionen von Männlichkeit und Männer als Geschlechtswesen untersucht.

Die Frage nach einer potentiellen Fremdheit zwischen männlichem und weiblichem Geschlecht ist in den Beiträgen kaum mehr aufgegriffen worden, obwohl während des Symposiums einige Fragen diskutiert wurden: Bedeutet Geschlechterdifferenz gleichzeitig Fremdheit der Geschlechter? Und wenn ja, welches Geschlecht bezeichnet das andere als fremd und warum? Kann es dann ein Verstehen der Geschlechter geben? Kann die Begegnung zwischen den Geschlechtern als interkulturelle Begegnung verstanden werden oder wird damit dem Konstrukt einer vorgeblich homogenen «Subkultur» Frauen und einer vorgegebenen Zweigeschlechtlichkeit Vorschub geleistet?

Offen bleibt, ob auf der Theorieebene die verstehende Missionswissenschaft von der Genderforschung lernen kann, das verständnisvolle Auf-die-Fremden-Zugehen zu verknüpfen mit dem Kampf gegen Unterdrückung, Ausgrenzung und moralische Degradierung von Menschen. Und auch umgekehrt wäre zukünftig weiter zu diskutieren, ob die Genderforschung die Verstehenshermeneutik in modifizierter Form für die eigene Forschung fruchtbar machen kann, um Männlichkeit nicht in jedem Fall eindimensional mit Patriarchat gleichzusetzen, sondern Männer *auch* als das für Frauen fremde soziale Geschlecht zu verstehen. Der Beitrag von Susanne Hennecke in unserem Band beschäftigt sich als Einziger mit der Frage nach der Fremdheit von Mann und Frau und dem Verstehen der Geschlechter. Anhand des Ansatzes der sexuellen Differenz von Luce Irigaray, die von einem unableitbaren Unterschied zwischen den Geschlechtern, der Fremdheit und Andersheit zwischen Mann und Frau spricht, eröffnet sie Perspektiven für ein nicht-hierarchisches Begegnungsmodell, bei dem das Zusammensein zweier einander fremder Größen das jeweils Eigene und Besondere nicht auslöscht, in dem die Fremdheit und die Nähe von Mann und Frau zusammengedacht werden durch das Denken eines Dritten – eines Zwischen, eines Zwischenraums. Henneckes Beitrag liefert somit neben anderem auch erste Ansatzpunkte für eine noch zu entwickelnde «Hermeneutik des fremden Geschlechts».

Perspektiven: Hermeneutik der Differenz – Ethik und Praxis der Solidarität

Die Annäherungen an Schnittpunkte von Fremdheit und Geschlecht in diesem Band eröffnen auch neue Perspektiven. Eine nicht-diskriminierende und nicht-hierarchische Hermeneutik des Fremden setzt ein neues Verhältnis zu «Differenz», einen neuen Umgang mit Unterschieden voraus, so lautet das Plädoyer einiger Autorinnen (Bechmann, Heidemanns, Hennecke, Pieper, Rus-

4 Die Vielzahl unterschiedlicher Ansätze in der Männerforschung spiegelt sich auch in der Diskussion darüber wider, wie sie sich bezeichnen soll, beispielsweise als *Men's Studies*, Männlichkeitsforschung etc. Vgl. dazu Willi Walter (2001): Gender, Geschlecht und Männerforschung, in: Christina von Braun/Inge Stephan (Hg.), Gender-Studien. Eine Einführung, Stuttgart/Weimar, S. 97–115.

sell, Sancar). Nach Annemarie Pieper trägt die kritische Auseinandersetzung mit dem traditionellen philosophischen Verständnis von Differenz dazu bei, einer Hermeneutik des Fremden den Weg zu bereiten. Nötig sei die Installation eines neuen Modells, bei dem möglichst viele, vielleicht noch gar nicht vorhandene und daher eigens zu entwickelnde Einstellungen zum Zuge kommen, um das Differente, das Fremde zu verstehen. Ein solches Modell könnte zum Beispiel Anleihen machen bei Friedrich Nietzsches Empfehlung des Perspektivismus, die bei komplexen Sachverhalten zum Perspektivenwechsel rät. Man muss den Standort verändern, um möglichst viel und möglichst Verschiedenes an einer Sache in den Blick zu nehmen; ein absoluter Standpunkt ist nicht mehr möglich. Wichtig wäre des Weiteren, Differenz bzw. Differenzen positiv zu besetzen, aber nicht mehr in einem binären Modell.

Auch das Modell der Perspektivenvielfalt und des Empowerments, das der Christliche Friedensdienst seiner Migrationspolitik und -arbeit zu Grunde legt, weist in eine ähnliche Richtung, wie Annemarie Sancar zeigt. Dieses hilft, dominierende Zentralperspektiven aufzubrechen, Raum zu schaffen für andere Bilder, für viele differente Geschichten und kontextuelle Selbstbeschreibungen von Migrantinnen an Stelle von Fremdbildern und essentialisierenden Zuschreibungen, und ermöglicht eine andere politische Praxis.

Letty M. Russell plädiert ebenfalls dafür, der Differenz Geltung zu verschaffen als einem entscheidenden Mosaikstein von Gerechtigkeit und Überwindung von Unterdrückung und Herrschaft. In einer postmodernen Welt, in der Menschen angefangen haben, «emanzipatorische Differenz» geltend zu machen, kann Einheit nicht länger als Uniformität aufgezwungen werden – die Differenz ruft nach neuen Formen von Respekt, Relationalität und Interdependenz.

Für ein neues Verhältnis zur Differenz kann auch die theologische Auseinandersetzung mit der Differenz zwischen Gott und Mensch und die philosophische Auseinandersetzung mit der Differenz zwischen Mann und Frau fruchtbar gemacht werden, wie Susanne Hennecke in einem von ihr initiierten «Gespräch» zwischen Karl Barth und Luce Irigaray zeigt. Um Fremdheit und Nähe zusammendenken zu können, bedienen sich beide eines dreigliedrigen Differenzbegriffes, bei dem es jeweils neben dem Denken einer Differenz als solcher um das Mitbedenken eines Zwischenraums zwischen Gott und Mensch beziehungsweise zwischen zwei fremden Menschen geht.

Als zweiten, sehr wichtigen Impuls werten wir die Forderung, dass eine solche Hermeneutik der Differenz mit einer Ethik und Praxis der Solidarität zu verbinden wäre (Russell, Bechmann). PartnerInnen sein in einem gemeinsamen Projekt, sich über etwas Drittes, ein gemeinsames Projekt in Beziehung zueinander setzen, dies könnte ein Weg sein, wie Letty M. Russell am Beispiel eines internationalen feministischen Doktorandinnenprogramms, eines Projektes von afrikanischen und westlichen Theologinnen zur Bekämpfung von Aids sowie des ökofeministischen Netzwerkes «A Shared Garden» illustriert. Auch das Konzept des Weltgebetstags weist in diese Richtung, indem es, wie Ulrike Bechmann in ihrem Beitrag ausführt, Differenz und Verbundenheit

zwischen Frauen in der Weltgebetstagsliturgie zum Ausdruck bringt und mit gesellschaftspolitischem Engagement in Form von Frauenprojekten verbindet.

Hinter dieser Hermeneutik der Differenz, die sich mit dem Postulat einer ethischen Praxis der Solidarität verbindet, steht die von der botswanischen Theologin Musa W. Dube eingebrachte und von Letty M. Russell aufgegriffene Vorstellung eines «postkolonialen Subjekts». Diese eröffnet einen neuen Raum, in dem die bestehenden Dichotomien aufgebrochen werden, insofern hier (ehemals) Kolonisierte und Kolonisierende sich begegnen, um sich der jeweils eigenen Verantwortung für die gemeinsame Geschichte und Gegenwart zu stellen. Ihre Beziehung zueinander ist davon geprägt, dass sie sich ihre unterschiedliche Situiertheit innerhalb der weltweiten wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Beziehungen bewusst machen. Dazu gehört auch, dass sie sensibel und kritisch darauf achten, wie der dominante und imperiale Diskurs Gender-Darstellungen nutzt, um Beziehungen von Herrschaft und Unterordnung zu festigen (Heidemanns, Russell, Sancar, Walz). Musa W. Dube, deren Name in den Beiträgen des Bandes immer wieder auftaucht, bringt die befreiende Dimension dieses Ansatzes auf den Punkt, wenn sie schreibt, dass die postkolonialen Verhältnisse die Persistenz imperialer Macht aufzeigen, aber wichtiger noch, auf das «Jenseits» dieser Verhältnisse hindeuten, auf die Alternative von Gerechtigkeit und befreiender Interdependenz – eine Alternative, die wir wählen können.⁵

5 Musa W. Dube (2000): *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis, S. 198: «I have sought to invite conversations and negotiations for better relations and for a better world of liberating interdependence. For me, therefore the postcolonial condition describes the persistence of imperializing powers but most importantly ... it points «to the beyond», to the alternative of justice and liberating interdependence – an alternative we can indeed choose.» Den Hinweis auf dieses Zitat von Musa W. Dube verdanken wir dem Tagungsbericht von Katja Heidemanns.