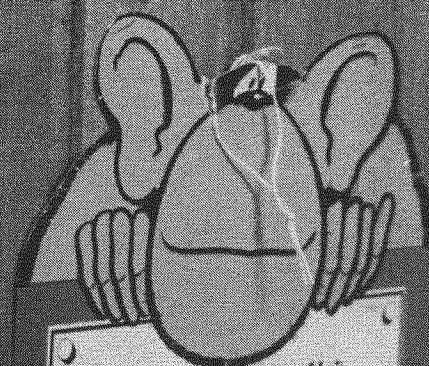


FAMA  
Feministisch-  
theologische  
Zeitschrift  
10. Jahrgang  
September 1994

# FAMA 3



Multi-  
kulturalität



Du wollen Kredit?  
Ich dir nix borgen! Du böse.  
Ich dir borgen,  
du nix wiederkommen.  
Ich böse.  
Besser Du böse!

«Moderne Kulturen sind multikulturell in sich ( und das selbst vielfach, nicht nur – wovon man meist allein spricht – ethnisch. » (W. Welsch) Ja, so ist es, nike ich dem Autor zu und denke punkto «Vielkultur», was Multikulturalität übersetzt heissen könnte, sofort an vielerlei Dinge: Nilanthi (ein indisches Mädchen), Resul (ein türkisch-schweizerischer Bube), Sanna (ein schwedisches Mädchen) und Martin (ein Schweizer Bub) usw. heissen die Spielkameraden meiner beiden Kinder in der staatlichen Krippe. Dann kommt mir meine über mir wohnende gleichaltrige Nachbarin in den Sinn, von der mich nebst diversen Gemeinsamkeiten wie der gleiche Dialekt, die Tatsache, dass wir ein Kind/Kinder haben, Mittagessen kochen, putzen und Wäsche waschen, dermassen viel trennt – das mühevoll Suchen nach gemeinsamem Gesprächsstoff, das Spüren von klaffenden Abgründen hinter der Benutzung derselben Wörter, die harte, oft stumme Linie beim Offenkundigwerden völlig verschiedener Lebensanschauungen – , dass ich insgeheim schon von verschiedenen Kulturen, sogar Welten, in denen wir leben, geredet habe.

Handkehrum arbeitet im Haus, wo wir wohnen, ein gebürtiger Kolumbianer, aufgewachsen in New York, der heute mit seiner Frau in der Schweiz (und zeitweise anderswo) lebt. Der Kontakt mit ihm verläuft auf einer sehr vertrauten Basis. Wir spüren Nähe, was unsere Anschauungen und Werte anbelangt, wir wissen zu reden, zu diskutieren.

Und man lebt zusammen – alle im selben Haus: viele Kulturen, eben Multikultur. Diese Erfahrung machen heutzutage sehr viele Menschen: sogar im äussersten Dorf lebt man vielkulturell. Aber die Probleme in diesem Zusammenhang kulminieren.

Im weltweiten Migrations- und Flüchtlingsstrom kommen immer mehr Menschen von immer ferneren Ländern zu uns. Weder die Sprachwurzel noch die Religion sind gemeinsame Nenner und so möglicherweise Anknüpfungspunkte im Umgang mit diesen Menschen.

Wer bist du? Wer bin ich? Woher kommst Du? Was glaubst Du? Warum bist du hier? (Wo) Arbeitest Du?

Auch die Verständigungsbasis für Men-

schen, die verschiedene Lebensformen leben: Generation Y, Yuppies, ältere Leute, Jugendliche, Menschen mit Arbeit, Menschen ohne Arbeit, Frauen mit Kindern, Frauen ohne Kinder, Frauen mit Erwerb, Frauen ohne Erwerb, Homosexuelle, Heterosexuelle... wird immer dünner und die Kommunikation schwieriger.

Wer bin ich? Wer bist Du? Wie denkst Du über dies? Warum handelst Du so?

Gilt es heute nicht zunächst einmal einer tiefen Verunsicherung standzuhalten, die mitansieht, wie Kulturen und Wertsysteme nach und nach zerbröseln und faktisch auseinanderfallen: die herkömmliche Zwei-Personen-Beziehung, die herkömmliche Familie, die gute alte politische Partei, Vereine, Gewerkschaften... Auf der anderen Seite werden uns täglich die sich zusammenballenden, blutigen Zentren des Nationalismus via Medien ins Haus geliefert: Ex-Jugoslawien, Rwanda... .

Die Kultur-Verunsicherung in unserem Land, das «in einer Krise ohne Alternative» (Andreas Blocher) steckt, ist so gross, dass das Ausländerrecht verschärft werden soll, dass die «Innere Sicherheit» der Schweiz plötzlich ein Thema ist, dass die ethnische Multikultur in unserem Land zu der Bedrohung heranwächst und für alle möglichen und unmöglichen Sündenbock-Mechanismen herhalten muss.

Doch was meinen wir heute, wenn wir Kultur sagen? Gibt es zu umschreibende Gemeinsamkeiten, Einheitlichkeiten verschiedener Menschen bzw. Menschengruppen überhaupt (noch)? Der oben bereits erwähnte Wolfgang Welsch setzt hier grosse Fragezeichen. In seinem Aufsatz: «Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen» (erschienen in: Information Philosophie 2/92, Basel) beschreibt er schlüssig die gefährlichen Tendenzen, die einem festumrissenen Kulturbegriff innewohnen, wie z.B. ein sich aufzwingender Kultur-rassismus: wenn die Inhalte und Grenzen «meiner» Kultur und «deiner» Kultur sehr klar sind, sind Mischungen äusserst gefährlich bis unmöglich, Sanktionen sind die Folge.

Wenn es aber «die schweizerische Kultur», «die muslimische Kultur» oder «die Alternativkultur» nicht (mehr) gibt, müssen wir ganz neu fragen, nachdenken und uns situieren. Im Rahmen dieser «Kultur-Diskussion» um Eigenes, Anderes, Fremdes tauchen einige Begriffe immer wieder auf:

«Interkulturalität» geht von einem festumrissenen Kulturbegriff aus und überlegt, wie die verschiedenen Kulturen sich miteinander vertragen, einander ergänzen, verstehen und anerkennen können (Bsp. Pädagogik). «Multikulturalität» ist dem Programm nach ein Beitrag der vielen Kulturen, sprich Lebensformen («Kultur» gibt es so nicht (mehr)) zu einer common culture. Faktisch hat sich aber das Gemisch der vielen Kulturen, die in der Gesellschaft zusammenleben, nicht gekreuzt, durchdrungen, überlagert und gemischt, sondern eher separiert.

Laut Wolfgang Welsch gibt es in unserer Gesellschaft Anzeichen für «Transkulturalität» – der Mischung, Neuschaffung, Überlagerung verschiedenster Kulturformen. Hier geht es nicht mehr um die Alternative: entweder eigen oder fremd, sondern das Suchfeld ist inmitten oder jenseits dieser Alternative.

Damit (Zusammen-) Leben funktionieren kann, müssen Weltensprünge zwischen Ich und Du, zwischen Menschen fremder Herkunft und sog. Einheimischen, zwischen Frauen und Frauen und Frauen und Männern immer wieder gewagt werden: Transkultur in der Multikultur – Neu hinhören und sorgfältig Fremdes bei sich selbst und an anderen Menschen erkennen, betrachten und sich danach richten.

Dies ist kein einfacher und bequemer Weg, und Wegweiser müssen gesucht werden. Vielleicht kann das vorliegende Heft ein paar solcher Wegweiser oder Wegmarken durch das Gewirr multikultureller Welten, durch das Eineinander und Gegeneinander von Eigenem und Anderem/Fremdem bieten...

Monika Hungerbühler

# Mit den Augen der «Anderen» sehen lernen

Doris Strahm

Feminismus und feministische Theologie können nicht länger als Sache von weissen nordamerikanischen und europäischen Frauen angesehen werden, sondern müssen als multi-kontextuelle und multi-kulturelle Bewegung begriffen werden. Seit den 80er Jahren melden sich auf der ganzen Welt verschiedene feministische Stimmen zu Wort und kritisieren das universalistische Konzept von «Frausein» in westlichen feministischen Theorien als eurozentrisch und kolonialistisch, da es die Erfahrungen weisser Mittelstandsfrauen verabsolutiert, d.h. unreflektiert zur Norm von Frauenerfahrungen gemacht hat. Auch weisse feministische Theologinnen mussten zur Kenntnis nehmen, dass ihre theologischen Entwürfe und ihre Analysen von Frauenunterdrückung eine spezifische kontextuelle Sicht spiegeln und nicht den Anspruch auf universale «Wahrheit» erheben können bzw. dürfen. Denn die Mehrheit der Frauen weltweit leidet nicht nur unter Sexismus, sondern ebenso unter Rassismus, Armut, ökonomischer Ausbeutung, Kulturimperialismus und Neokolonialismus. Dieser *andere* Erfahrungskontext macht andere Analysekatoren als eine reine Geschlechter- bzw. Sexismusanalyse nötig. Feministische Theologinnen in verschiedenen soziopolitischen und kulturellen Kontexten haben deshalb in den letzten Jahren ihre eigenen Analysen und Theorien entwickelt, die es ermöglichen, die Verflechtung der verschiedenen Unterdrückungsformen, unter denen sie leiden, zu untersuchen und zu kritisieren, und haben ihre eigenen, umfassenden Visionen von Befreiung in die feministisch-theologische Diskussion eingebracht.

Aus einer anfänglich einstimmigen (weissen) feministischen Melodie ist ein vielstimmiger (farbiger) Chor verschiedener kontextueller Frauenbefreiungstheologien geworden: Afrikanische Amerikanerinnen haben in Abgrenzung von weissen nordamerikanischen feministischen Theologien eine *Womanist*-Theologie (1) entwickelt, die in den Unterdrückungserfahrungen und der Überlebenskraft schwarzer Frauen wurzelt; hispanische Frauen in den USA erarbeiten eine *Mujerista*-

Theologie (2), die dem Befreiungs- und Überlebenskampf hispanischer Frauen verpflichtet ist; Theologinnen in Asien (3) und Afrika (4) formulieren im Spannungsfeld von kolonialem und patriarchalem Christentum und den frauenunterdrückenden Strukturen der eigenen religiösen und kulturellen Traditionen kontextuell geprägte *asiatische* und *afrikanische* Befreiungstheologien aus der Sicht von Frauen, welche die befreienden Elemente der eigenen Kultur wiedergewinnen und mit den befreienden Elementen der christlichen Tradition verbinden wollen; *lateinamerikanische* feministische Theologinnen (5) korrigieren die androzentrische Sicht lateinamerikanischer Befreiungstheologie durch eine Analyse der Unterdrückung bzw. Befreiung lateinamerikanischer Frauen von kolonialem Erbe, Machismo und kapitalistischer Ausbeutung.

## Vom Umgang mit «Unterschieden»

Weisse Frauen, zumindest in den USA, haben das Problem der Unterschiede in den Unterdrückungserfahrungen und Befreiungsstrategien zwischen «weissen» und «farbigen» Frauen, zwischen Erste-Welt-Frauen und Dritte-Welt-Frauen zur Kenntnis genommen. Aber die meisten haben diese Unterschiede in ihren eigenen Arbeiten nicht wirklich ernstgenommen, kritisieren «farbige» Frauen. So gehört es inzwischen zwar zum guten Ton, am Anfang der Arbeit den eigenen partikularen Kontext als weisse Mittelstandsfrau zu benennen und nicht mehr allgemein für *die* Frauen reden zu wollen. Doch dabei bleibt es dann meist. Die Folgen des eigenen partikularen Ansatzes für die Frauen ausserhalb der Grenzen dieses spezifischen sozialen und kulturellen Kontextes werden nicht weiter reflektiert, d.h. ihre andere Lebensrealität wird wieder nicht wahrgenommen. (6) Dies ist möglich, weil weisse Mittelstandsfrauen als Angehörige der westlichen «Dominanzkultur» von den Unterschieden bezüglich Rasse, Klasse und Kultur absehen können, während farbige Frauen von diesen direkt betroffen sind. Diese Ungleichheit kommt auch in der Bezeichnung der «anderen» Frauen als «farbige» Frauen, als «women of color», zum Ausdruck. Norm und Bezugspunkt für die Benennung der Unterschiede sind die weissen Frauen, denn nur im Vergleich mit ihnen gelten die anderen Frauen als farbig. (Asiatische oder afrikanische Frauen würden sich selber nicht als «gelbe» oder «schwarze» Frauen bezeichnen.) Wollen weisse feministische Theologinnen die Stimmen und Erfahrungen anderer Frauen wirklich ernstnehmen, dann genügt es auch nicht, einfach ein paar Sätze von «women of color» in der eigenen Arbeit zu zitieren, ohne deren ganz anderen soziopolitischen oder kulturellen Kontext zur Kenntnis zu nehmen – wie dies weisse Feministinnen, und ich schliesse mich ein, zum Teil mit Texten der afrikanisch-amerikanischen Schriftstellerinnen Alice Walker («Die Farbe Lila»)

und Audre Lorde («Vom Nutzen der Erotik» u.a.) getan haben.

Wenn wir westlichen Frauen die Erfahrungen und Sichtweisen von «women of color» oder Dritte-Welt-Frauen wirklich wahrnehmen und in unser eigenes Denken und Arbeiten miteinbeziehen wollen, dann müssten wir bereit sein, deren Analysen von Rassismus, Klassenunterschieden, Kulturimperialismus und Neokolonialismus und unsere eigene Verstrickung darin als kritisches Korrektiv in unsere Analysen und Theorien aufzunehmen (7), unsere begrenzte Sicht durch *ihre* Erfahrungen herausfordern, erweitern und korrigieren zu lassen. Dazu gehört auch, dass wir die anderen Frauen als *reale* Wesen und nicht als abstrakte «Andere» wahrzunehmen versuchen, indem wir nicht nur unser Denken herausfordern, sondern unsere Herzen berühren und unsere Augen öffnen lassen durch die Geschichten, die sie erzählen, die Lieder, die sie singen, und die Visionen, aus denen sie leben.

Doch was heisst dies, auf die Geschichten anderer Frauen aus anderen Kontexten zu hören? Wie kann ich Erfahrungen verstehen, die nicht die meinen sind und meinen eigenen kulturellen und soziopolitischen Kontext überschreiten? Und wie kann ich als weisse, westliche Frau, die Teil einer rassistischen Kultur und Angehörige einer kolonialen Eroberungsgeschichte ist, in einen Verständigungsprozess mit Frauen treten, die bis heute unter deren Folgen zu leiden haben?

## Mein eigener Bezug zum Thema

Dies sind für mich nicht nur grundlegende hermeneutische Fragen, sondern angesichts der Machtfrage zwischen weissen und farbigen Frauen auch politische bzw. ethische Grundfragen, die mich in letzter Zeit besonders beschäftigen, da ich mit ihnen in meiner eigenen Forschungsarbeit persönlich konfrontiert bin. Seit anfang 1993 arbeite ich an einer wissenschaftlichen Arbeit zu «Christologie in feministisch-theologischer Sicht», die vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung finanziert wird. Geplantes Ziel dieses Projekts war eine systematische Aufarbeitung der verschiedenen kontextuellen Ansätze feministischer Christologie, die in den letzten Jahren entwickelt wurden, und – davon ausgehend – die Skizzierung inhaltlicher und methodischer Leitlinien für kontextuelle Befreiungs-Christologien, die nicht mehr sexistische, rassistische und kolonialistische Implikationen haben.

Schon sehr bald musste ich jedoch erkennen, dass die Bearbeitung eines Teilaspekts meines Projekts, nämlich die christologischen Ansätze afrikanischer, asiatischer, lateinamerikanischer Theologinnen sowie jene von «women of color» in den USA, sehr viel mehr Zeit erforderte als ich anfänglich gedacht hatte. Denn ich konnte mich nicht einfach auf deren christologische Texte beschränken, sondern musste

auch den jeweiligen soziopolitischen und kulturellen Kontext wenigstens ansatzweise zu verstehen suchen, in dem ihre christologischen Reflexionen wurzeln. Da ich den Anspruch hatte, die kontextuelle *Vielfalt* christologischer Ansätze von Frauen aufzuzeigen, wollte ich mich auch nicht exemplarisch auf je *einen* afrikanischen, asiatischen, lateinamerikanischen Ansatz beschränken, was suggerieren könnte, es gäbe *die* afrikanische, asiatische, lateinamerikanische feministische Christologie. Denn diese gibt es genausowenig wie *die* europäische oder nordamerikanische feministische Christologie (auch wenn natürlich gewisse Gemeinsamkeiten aufgrund ähnlicher kultureller oder soziopolitischer Kontexte bestehen). Weil es für mich undiskutabel war, eine Monographie zu «Christologie aus feministisch-theologischer Sicht» ohne Einbezug der Stimmen von Frauen der Dritten Welt oder «women of color» zu verfassen, das ursprünglich geplante Forschungsvorhaben infolge der kontextuellen Arbeitsweise aber nicht mehr zu bewältigen war, entschied ich mich im Verlauf meiner Arbeit, die Darstellung der christologischen Ansätze von Theologinnen aus Afrika, Asien, Lateinamerika und den «women of color» in den USA, die in der feministisch-theologischen Diskussion bis anhin nur am Rande oder gar nicht zur Kenntnis genommen worden sind, zum Schwerpunkt meiner Forschungsarbeit zu machen. Die christologischen Ansätze weisser westlicher Theologinnen dagegen werden voraussichtlich nur noch in einem Einleitungs- oder Schlusskapitel als Diskussionshintergrund skizziert bzw. mit den Ansätzen von Dritte-Welt-Theologinnen ins Gespräch gebracht.

### Zuhören und Verstehenwollen als Methode

Wenn ich als weisse, westliche Frau eine Arbeit über die christologischen Ansätze von Dritte-Welt-Frauen schreibe, dann bin ich mir bewusst, dass ich weder *anstelle* noch *für* diese Frauen reden soll und kann. Was ich jedoch kann, ist zuhören und zu verstehen suchen, und zwar möglichst sorgfältig und genau, indem ich z.B. den kulturellen und soziopolitischen Kontext ihrer theologischen Aussagen in meine Arbeit miteinbeziehe und mir ihre Welt auch durch Musik und Literatur ein Stück näher bringen lasse. Was ich kann, ist sie selber mit *ihren* Fragestellungen zu Wort kommen zu lassen und nicht von vornherein meine eigenen Fragen und Verstehensraster an sie heranzutragen. Was ich kann, ist mich herausfordern und meine Sicht in Frage stellen zu lassen durch das, was sie, die nicht nur unter den Folgen einer sexistischen, sondern ebenso einer eurozentrischen und kolonialistischen Christologie leiden, über den Glauben an Jesus Christus zu sagen haben. Was ich kann, ist mich von ihren Texten, ihren Kämpfen und Visionen, ihren Geschichten und Erfahrungen berühren lassen – auch wenn diese nicht zu meinen eigenen werden. Und was ich hoffentlich schlussendlich kann, ist «Brücke zu sein» (Kwok Pui Lan) und das, was ich von ihnen gehört und gelernt habe, an Frauen in meinem eigenen Kontext weiterzuvermitteln, die weder die Zeit noch die Möglichkeit haben, sich mit der Situation und den theologischen Arbeiten dieser Frauen so intensiv auseinanderzusetzen, wie ich dies dank meinem Projekt tun kann. Trotz dieser Sorgfalt und dem Bemühen, die Lebenssituation, den Kampf

und die Anliegen von Frauen aus anderen kulturellen und soziopolitischen Kontexten zu verstehen und zu achten, bleibt mein Vorhaben, als weisse Frau eine Arbeit zur Christologie von «women of color» zu schreiben, ein schwieriges und heikles Unterfangen. Dies ist mir im Zusammenhang mit einem dreimonatigen Studienaufenthalt in Cambridge/Boston anfang dieses Jahres erneut bewusst geworden.

### Ein paar «Regeln» für den Umgang mit dem Werk von «women of color»

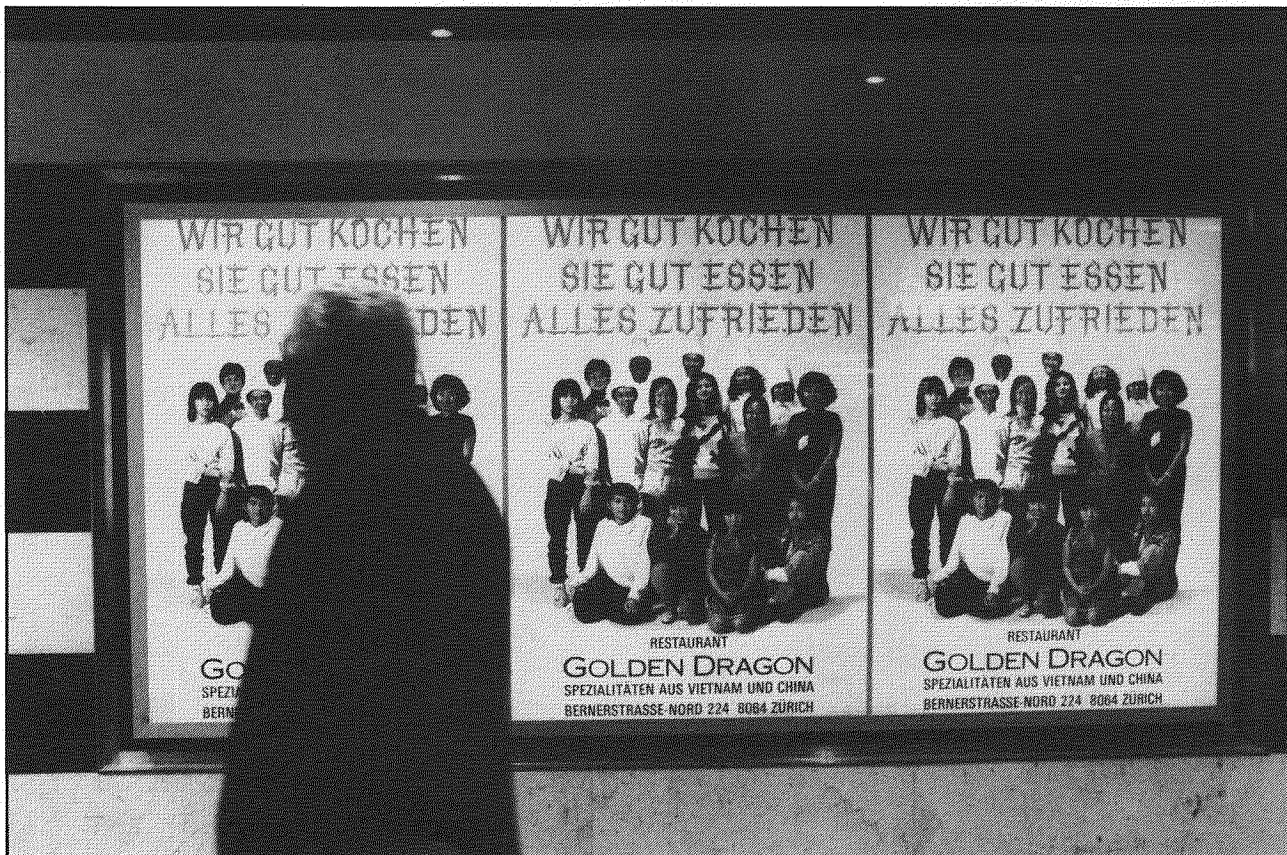
Unter dem Stichwort «Appropriation» wird unter feministischen, Womanist- und Mujerista-Theologinnen in den USA eine heftige Debatte um die Frage geführt, ob und wie weisse feministische Theologinnen das Werk von «women of color» rezipieren können und dürfen. Einiges von dem, was ich aus dieser Diskussion gelernt habe (8), was mich in meiner eigenen Arbeitsweise zum Teil bestätigt oder noch mehr sensibilisiert hat, möchte ich im folgenden weitergeben, da es mir nicht nur für das wissenschaftliche Arbeiten, sondern generell für den Umgang von «weissen» und «farbigen» Frauen wichtig scheint.

### Unterschiede und Machtfrage benennen

Wenn ich als weisse Frau Erfahrungen, Gedanken und Theorien von «women of color» rezipiere, dann muss ich mir der Unterschiede bzw. des Machtgefälles bewusst sein und die Bedeutung meines «Weiss-seins» in der Begegnung und Auseinandersetzung mit ihnen thematisieren.

### Die Unschuld verlieren

Wenn ich als privilegierte Frau in eine



solche Auseinandersetzung eintrete, muss ich meine Unschuld aufgeben, d.h. meine eigene Beteiligung an der Unterdrückung anderer Frauen wahrnehmen, was schmerzlich ist. Die Trauer um den Verlust dieser Unschuld sollte sich jedoch nicht in Schuldgefühlen erschöpfen, sondern sich in Widerstand gegen jene Strukturen der Unterdrückung umsetzen, an denen wir als weisse Frauen teilhaben. Denn wir können zwar unsere soziale, ethnische und kulturelle Herkunft nicht ändern, sehr wohl aber unsere Loyalitäten und Solidaritäten.

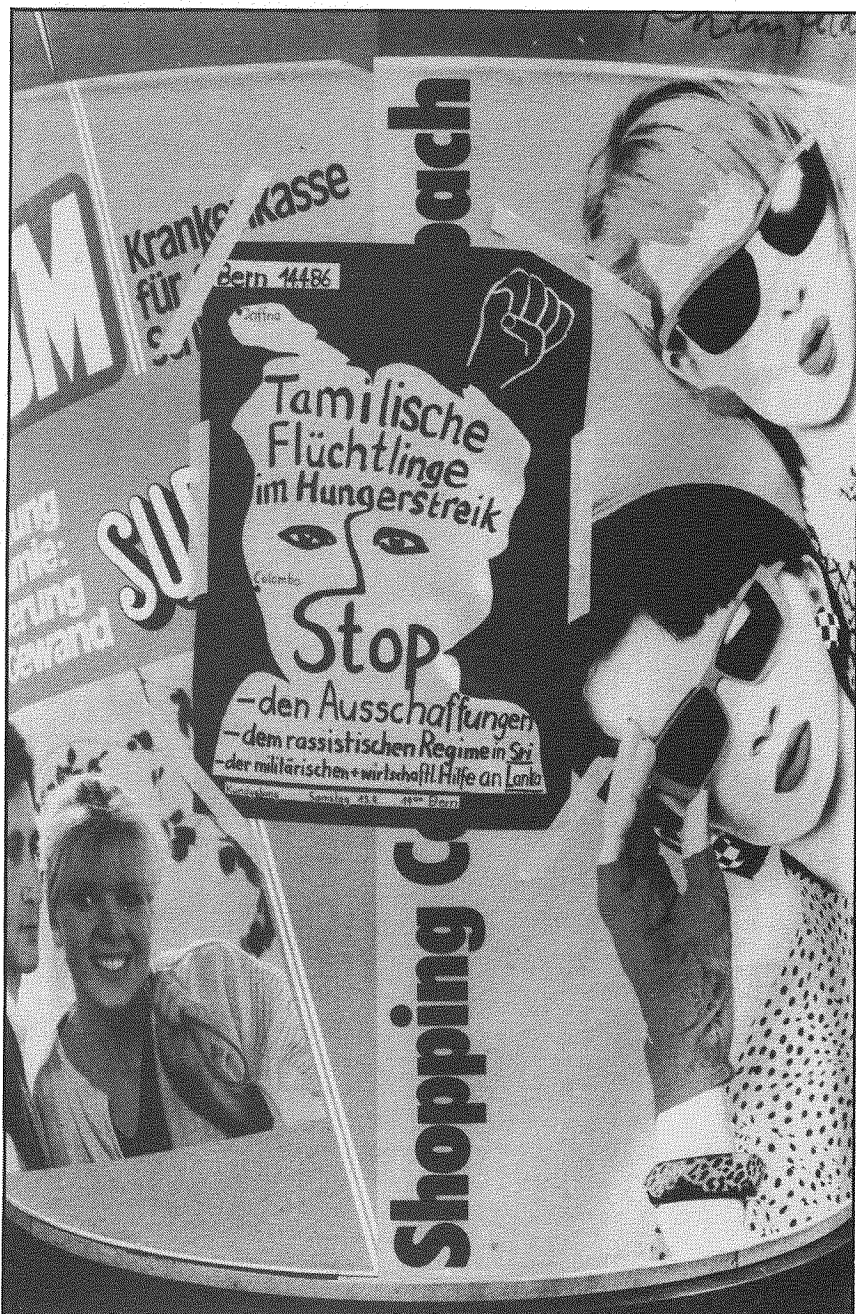
Die Welt und uns durch die Augen der anderen zu sehen versuchen

Wenn wir als weisse Feministinnen den eurozentrischen Blick aufgeben und die Erfahrungen und Sichtweisen von «women of color» ernstnehmen wollen, dann müssen wir versuchen, die Welt aus ihrem Blickwinkel zu sehen.

Dies beinhaltet, dass wir Zeit und Interesse darauf verwenden, *mehr* zu wissen über die anderen, und dass wir unsere Fähigkeit, zuzuhören und Fremdes zu verstehen, kultivieren; dass wir das Werk der anderen zunächst einmal von innen her zu verstehen suchen und nicht sogleich anhand unserer eigenen Kriterien beurteilen oder das, was uns fremd ist, in unseren Verstehensrahmen einpassen. Es bedeutet aber auch, dass wir das Werk der anderen nicht für unsere eigenen Zwecke instrumentalisieren und nur das schätzen und beachten, was uns nützt oder nicht in Frage stellt. Das Werk der anderen bzw. die anderen Frauen sollten uns vielmehr *Spiegel* sein, in dem wir weissen Frauen uns wie in keinem anderen Spiegel sehen können: Was zeigen sie uns, das wir bisher nicht gesehen haben? Wie sehen sie uns? Wo fordern sie uns und unsere Arbeit heraus? (9)

Daraus könnte ein dialektischer Prozess entstehen, der uns nicht unverändert zurücklässt und aus dem vielleicht auch neue *Gemeinsamkeiten* und Bündnisse wachsen. Gemeinsamkeiten nicht in der Herkunft, sondern im Ziel, das uns verbindet: die Vision einer Welt, in der *alle* Frauen und deren Kinder in Würde überleben und in Freiheit und Selbstbestimmung leben können. So gesehen wäre der Versuch, die Welt mit den Augen der anderen zu sehen, der Interesse an der Lebenssituation anderer Frauen, Be/achtung der Unterschiede bezüglich Rasse, Klasse, Kultur und sexueller Orientierung sowie engagierte Solidarität voraussetzt, vielleicht ein erster, unverzichtbarer Schritt auf jene weltweite Schwesterlichkeit hin, die mir heute angesichts der herrschenden restaurativen und lebenszerstörenden Entwicklungen dringlicher scheint denn je.

*Doris Strahm ist Theologin, arbeitet zur Zeit an einem Forschungsprojekt des Schweizerischen Nationalfonds zum Thema «Feministische Christologien in verschiedenen Kontexten» und ist Mitherausgeberin und Redaktorin der FA-MA.*



1) Z.B. Delores S. Williams, *Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist God-Talk*, Orbis Books, Maryknoll/New York 1993.

2) Z.B. Ada María Isasi-Díaz, *En la Lucha – In the Struggle. A Hispanic Women's Liberation Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1993.

3) Z.B. Chung Hyun Kyung, *Schamanin im Bauch – Christin im Kopf. Frauen Asiens im Aufbruch*, Stuttgart 1992.

4) Z.B. Mercy Amba Oduyoye/Musimbi R.A. Kanyoro (eds.), *The Will to Arise. Women, Tradition, and the Church in Africa*, Orbis Books, Maryknoll/New York 1992.

5) Z.B. María Pilar Aquino, *Our Cry for Life. Feminist Theology from Latin America*, Orbis Books, Maryknoll/New York 1993.

6) Vgl. María C. Lugones, *On the Logic of Pluralist Feminism*, in: Claudia Card (ed.), *Feminist Ethics*, University Press of Kansas, Kansas 1991, 38f.

7) Ein Beispiel für ein solches erweitertes Analysemodell ist Elisabeth Schüssler Fiorenza's Patriarchatsverständnis als System ineinandergreifender, multiplikativer Unterdrückungsformen. Vgl. dazu auch ihr neues Buch: *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston 1992, bes. 114-120.

8) Ich beziehe mich im folgenden hauptsächlich auf die Beiträge von Toinette M. Eugene, Kwok Pui Lan, Ada María Isasi-Díaz, Judith Plaskow im «Journal of Feminist Studies in Religion», 8(1992)2, 91-122: «Special Section on Appropriation and Reciprocity in Womanist/Mujerista/Feminist Work», sowie auf Gespräche mit Kwok Pui Lan, einer chinesischen feministischen Theologin, und Joan Martin, einer Womanist Ethikerin, an der Episcopal Divinity School in Cambridge, die mich ermutigt haben, meine Arbeit trotz der genannten Schwierigkeiten weiterzuführen.

9) Vgl. María C. Lugones, *On the Logic of Pluralist Feminism*, a.a.O., 41f.

# Frauensichten auf multikulturelle Ansätze

Gita Steiner-Khamsi

6 Im Sommer 1993 wurde das Thema «multikulturelle Gesellschaft» erstmals auch von Feministinnen medienwirksam diskutiert. In der Schweiz als Reaktion auf das Bundesgerichtsurteil betreffend Dispensation eines islamischen Mädchens vom Schwimmunterricht, in Deutschland als Folge des EMMA-Dossiers über Fundamentalismus und Feminismus (Juli/August 1993).

## Die islamische Frau: rückständig oder genötigt?

Der feministische Diskurs über die islamische Frau unterscheidet sich in einem wesentlichen Aspekt von der herkömmlichen West-Ost, Nord-Süd, Erste Welt-Dritte Welt beziehungsweise Christentum-Islam Polarisierung. Während bisher vor allem die Feudalstrukturen und das nichtwestliche, andere Menschenrechtsverständnis – etwa die abgehackte Hand, die verschleierte Frau, der Grossgrundbesitzer und die Folter – angeprangert und als «rückständig», «unzivilisiert» und «barbarisch» dargestellt wurden, handelt es sich bei der feministischen Diskussion über die verschleierte Frau im Islam um etwas anderes. Dem westlichen Feminismus geht es darum, aufzuzeigen, dass der Geschlechterkampf nicht nur hier, sondern auch in islamischen Ländern stattfindet: Frauen in islamischen Ländern werden von ihren Männern genötigt, sich in der Öffentlichkeit zu bedecken, sich jung zu vermählen und sich letztlich in den Privatbereich zurückzuziehen. Soweit so gut. Wenn ich nur die Wahl hätte, entweder Menschen in islamischen Ländern gesamthaft als «rückständig» zu etikettieren oder aber mich mit islamischen Schwestern zu solidarisieren, die von ihren Männern genötigt werden, entschiede ich mich eindeutig für das letztere. Bevor mir aber die zwei Alternativen als einzig mögliche präsentiert werden, möchte ich wissen, wer um Solidarität angesucht und wer sie erwidert hat?

## Wer ruft? Wer antwortet?

Die Ägypterin Nawal el Saadawi oder die Marokkanerin Fatima Mernissi haben das Patriarchat in ihren Ländern öffentlich angeprangert. Haben die zwei Frauen etwa Feministinnen im We-

sten um Hilfe und Unterstützung für ihren Kampf um die Gleichstellung von Frauen in Ägypten oder Marokko angesucht? Nein. Ziele Alice Walkers «The Lost Secret of Joy» (dt. Sie hüten das Geheimnis des Glücks) darauf ab, dass sich Amerikanerinnen europäischer Abstammung mit afrikanischen Amerikanerinnen zusammenschließen, um dem «schwarzen Mann» den Sexismus auszutreiben? Wohl kaum. Nawal el Saadawi, Fatima Mernissi und Alice Walker führen den Geschlechterkampf in ihren eigenen Reihen fort und erhalten inzwischen auch die nötige Solidarität aus ihren eigenen Reihen. Die weisse Frau und die Europäerin sind dadurch in den Zeuginnenstand versetzt. Wie steht es nun um Eingewanderte, um eingewanderte Türkinnen, Iranerinnen, Libanesinnen, Kosovo-Albanerinnen? Haben sie etwa die Schweizer Frauen gebeten, sie in ihrem Emanzipationskampf zu unterstützen? Ich kenne keine, aber die Zeitschrift EMMA hat eine 41-jährige Kurdin (mit armenischer Grossmutter), d.h. mit christlicher Grossmutter, gefunden. Toker: *«Ich weiss, auch das Christentum hat eine blutige Geschichte. Aber keine Religion auf der Welt verunstaltet und knechtet die Frau so wie der Islam. Nicht einmal im Paradies gesteht uns der Koran gleiche Rechte zu.»* Sie endet ihren Beitrag mit folgendem Aufruf: *«Ich will nicht, dass ihr, liebe Frauen, mit diesen Menschenverächtern tolerant seid. Ich will, dass ihr sie mit mir zusammen bekämpft! Dazu fordere ich euch hiermit auf!»* Und rechts daneben ihr Foto mit den Worten: *«Verratet mich nicht!»*

In der Schweiz haben einige politisch und feministisch engagierte Einwandererinnen die Bürde auf sich genommen und sind in schweizerische Domänen eingedrungen, in die Frauenbewegung, in Gleichstellungsbüros, in Parteien, in Gewerkschaften und in Kirchgemeinden, um die Anliegen der Eingewanderten einzubringen. Wieviele von ihnen sind noch geblieben? Gelang es ihnen, diese sozialen Gruppierungen und Institutionen für die Einwanderungsfrage zu interessieren? Haben diese Institutionen Anliegen der eingewanderten Minderheiten in ihren Programmen aufgenommen?

Wie die Wahlen und Abstimmungen des letzten Jahres zeigen, ist das Schweizer Volk nun endlich ansatzweise sensibilisiert für Frauenfragen, jedoch noch gar nicht für Einwanderungsfragen (siehe zum Beispiel die Ablehnung des kommunalen Wahlrechts und der erleichterten Einbürgerung). Wenn es um WählerInnen-Stimmen geht, verschliesst sogar die sonst ausländerfreundliche Sozialdemokratische Partei ihr Gehör für Einwanderungsfragen: In zwei stadtzürcherischen Stadtkreisen haben im Frühling 1994 zwei Schweizer Männer griechischer Abstammung, prominente Verfechter von Einwanderungsanliegen, für den Gemeinderat kandidiert und wurden nicht gewählt, weil die SP darauf bestand, die vorderen Listenplätze an Frauen zu vergeben!

Wie kommt es also zu dieser selbsternannten Solidaritätsaktion schweizerischer Frauen? Wie kommt es, dass sie sich kaum für eine Besserstellung der Eingewanderten in rechtlichen, politischen, wirtschaftlichen und sozialen Belangen engagieren, sich jedoch für eine Besserstellung der islamischen Frau (gegenüber ihrem islamischen Mann) stark machen?

## Der feministische Essentialismus- vorwurf an die Multikulturalisten

Die «Fundamentalismus und Feminismus»-Diskussion hat dennoch eine grundlegende Kritik am multikulturellen Gesellschaftsmodell aufgegriffen. In den achtziger Jahren wurde das Phänomen, dass westeuropäische Staaten (gegen ihren Willen) faktisch zu Einwanderungsländern geworden sind und auch auf die Dauer solche bleiben werden, vielerorts öffentlich diskutiert. Auch in der Schweiz haben sich seither viele Leute öffentlich zu Wort gemeldet, die dieser Tatsache nicht nur Nachteile, sondern auch Positives abgewinnen. Die daraufhin einsetzende Diskussion über die-Schweiz-als-multikulturelle-Gesellschaft hat dennoch bei einigen Skepsis eingelöst: Für die einen ist das Hervorheben kultureller Unterschiede stigmatisierend und schafft kulturelle Distanz zwischen Einheimischen und Eingewanderten. Die Eingewanderten würden durch den Multikulturalismuskurs erst recht zu den «anderen», zu den Fremden. Für die anderen lenkt die Multikulturalismuskurs, der die gegenseitige kulturelle Bereicherung hervorhebt, von den realen sozialen Problemen der Eingewanderten (Einbürgerungspraxis, Aufenthaltsrechte, Diskriminierung, ungleicher Lohn, ungleicher Mietzins etc.) ab und täuscht soziale Gleichstellung zwischen Einheimischen und Eingewanderten vor. Für sie mündet die Zelebration kultureller Vielfalt letztlich in einer paradoxen Praxis, in der beispielsweise in der Schule die ausländischen Schülerinnen und Schüler zunächst einmal als «ganz anderen» exotisiert, ausgeschlossen und entfremdet werden, um sie danach wieder mittels interkultureller Unterrichtsmaterialien wie etwa «Wir backen türkisches Fladenbrot» wieder heim zu holen. Für einige Feministinnen schliesslich ist der Multikulturalismuskurs essentialisierend, weil er unterstellt, dass Menschen derselben Staatszugehörigkeit gleich sind, sich untereinander solidarisieren und letztlich derselben (homogenen) Gruppe angehören. Dabei werden geschlechtsspezifische, schichtspezifische und andere soziale Unterschiede innerhalb der Gruppe vernachlässigt. Sie deckten auf, dass die «Türkinnen» oder «Italienerinnen» keine einheitliche Interessensgruppe darstellen.

Die Multikulturalismusdebatte habe Interessenskonflikte innerhalb der Einwanderungsgruppen, etwa zwischen Frauen und Männern, zwischen Konservativen und Progressiven, verwischt. Für sie ist der Multikulturalis-

musdiskurs essentialistisch, weil darin nationale Herkunft zu einem Wesensmerkmal erhoben wird. Im Gegensatz dazu, haben diese Feministinnen die *Doppelalterität* (doppeltes Anderssein) der eingewanderten Frau aufgezeigt: Die Türkin ist nicht nur die jeweils «andere» für die Einheimischen, sondern sie ist auch innerhalb der heterogenen Gruppe der Türkinnen die jeweils «andere».

Mit anderen Worten: Ich möchte vorerst einmal positiv vermerken, dass die aktuelle Diskussion über «Fundamentalismus und Feminismus» Ausdruck davon ist, dass nicht mehr alle Eingewanderten derselben nationalen Herkunft in einen Topf geschmissen werden sollten. Die Diskussion differenziert beispielsweise in fundamentalistische,

damentalistische Gruppierungen mit Berufung auf ihr Recht auf Differenz, frauenfeindliche und diskriminierende Forderungen stellen konnten. In England beispielsweise hat sich die feministische Gruppierung «Women Against Fundamentalism» formiert, die sich gegen das Rushdie-Urteil sowie gegen die geschlechtssegregierten Schulen islamischer Fundamentalisten wehren.

Im Gegensatz dazu verbirgt sich hinter der aktuellen schweizerischen Solidaritätsdiskussion um die genötigte islamische Frau der (alte) Wolf im Schafspelz. Die seit 1917 bestehende hässliche Rede von der Überfremdung wird heute fein säuberlich in feministische Watte verpackt.

Ein Merkmal dieser Rede ist seit jeher, dass die Panik vor Überfremdung mehr

Konflikte aufgrund unterschiedlicher Werthaltungen? Zur Lösung dieses vermeintlichen Kulturkonfliktes greifen SchweizerInnen zu Argumenten, die ihren eigenen Wertvorstellungen zuwiderlaufen. Beim Disput über den Schwimmunterricht hiess es beispielsweise von GegnerInnen des Bundesgerichtsurteils, man solle doch nicht dem Vater glauben, sondern mit der Tochter sprechen, und auch, die Schule solle Erziehungsstandards festlegen und sie – wenn nötig – dem Elternhaus qua Gerichtsurteil aufzwingen. Das Privatleben einer Kleinfamilie und die Erziehungsgewalt der Eltern stehen in der Schweiz (mehr als wir zuweilen wünschen, wenn es zum Beispiel um Gewalt und sexuellen Missbrauch geht) unter staatlichem Schutz. GegnerInnen des Bundesgerichtsurteils sprechen den Eingewanderten dieses Recht, das sie selbstverständlich für sich selber beanspruchen, ab. Zwei bekannte interkulturelle Pädagogen haben dazu passende Forderungen gestellt: Hartmut Griese warnte bereits vor über zehn Jahren vor dem distanzierenden Blick der Einheimischen auf die «gläsernen Fremden» und Frank-Olaf Radtke lobt das «Recht auf Gleich-Gültigkeit» in der Moderne, das endlich auch den Eingewanderten zugestanden werden soll.



religiöse und moderne Türkinnen und Türken, wobei allerdings jedes dieser Adjektive in sich problematisch ist und den universalistischen, westlichen Standort der Diskussion reflektiert: Unter «Fundamentalismus» wird ausschliesslich der islamische Fundamentalismus verstanden – und nicht der christliche – und «modern» heisst umgangssprachlich «halt so wie wir». Die feministische Diskussion greift also den Essentialismus an, der es erlaubt hat, Eingewanderte kollektiv als die «ganz anderen» zu fixieren und sie, in einem zweiten Schritt, als nicht Dazugehörige auszugrenzen. Zum anderen werden die Eingewanderten jedoch nach einem westlichen Massstab gemessen, der allerdings schwer aufzudecken ist, weil er als universalgültig deklariert wird.

#### Die Mär von der fundamentalistischen Unterwanderung oder der Überfremdungsdiskurs im neuen Gewand

Neben der kolonialistisch anmutenden, westlichen Perspektive auf die «andere Frau» kommt die Kritik hinzu, dass die Warnung vor dem islamischen Fundamentalismus in die Schweiz importiert worden ist und unbegründete Ängste schürt. In anderen Staaten gibt es zum Teil berechnete Einwände gegen den Multikulturalismus, weil islamisch fun-

Raum einnimmt als die tatsächlichen Vorfälle, die auf einen kulturellen Konflikt gesellschaftlichen Ausmasses hinweisen würden. Die Vorfälle erinnern an das Gerücht von der dunklen Gestalt im Arlbergtunnel oder an die Spinne in der Yuka-Pflanze aus der Reihe der neuen Mythen: niemand hat sie gesehen, aber alle haben von ihr gehört. Alle haben von dem begabten türkischen Mädchen gehört, das ihre Schule abbrechen musste, weil sie an einen alten Mann in der Türkei zwangsverheiratet wurde, alle haben von der türkischen Frau gehört, die von ihrem Ehemann zuhause eingeschlossen wird, wenn er zur Arbeit geht, und alle haben gehört, dass Frauen nach Belgien reisen, weil es dort einen Arzt geben soll, der Klitorisbeschneidungen vornimmt. Das Gerücht suggeriert, dass es eine Vielzahl von eingewanderten Frauen sind, die von einer solchen frauenverachtenden Praxis betroffen sind. Tatsache ist jedoch, dass es eine Minderheit ist. Weshalb also, müssten wir uns fragen, treffen solche Geschichten auf so viel Resonanz bei Schweizer Frauen?

Ein anderes Merkmal der Überfremdungsdiskussion ist es, dass Kulturkonflikte stets umgedeutet werden in Konflikte zwischen Angehörigen verschiedener Nationalitäten. Gibt es denn unter Schweizerinnen und Schweizern keine

---

*Gita Steiner-Khamsi, 1956, Schweizerin iranischer Herkunft, Mutter, Dozentin an der Höheren Fachschule im Sozialbereich, Basel, und Lehrbeauftragte für interkulturelle Pädagogik an der Universität Basel.*

---

# Universale Menschenrechte?

Silvia Strahm Bernet

8 Mögen sie sie wirklich, ihre Faltenjupes und Kniestrümpfe und Blüschchen, die jüdischen Mädchen in meinem Quartier? Und wie angenehm sind wohl den türkischen Frauen ihre Kopftücher und Regenmäntel bei hochsommerlichem Wetter?

Darf man überhaupt so fragen, ohne sich gleichzeitig ein wenig schämen zu müssen? Und gehört dann nicht doch der Nachsatz hinzu, dass wir durchaus bereit sind, uns auch nach unseren allfälligen «Kleidervorschriften» befragen zu lassen? Denn wir wissen ja sehr wohl, dass wir beim Beschreiben der Splitter im Auge der andern nur allzu gerne den Balken im eigenen übersehen. Aber auch wenn dieser Punkt zu klären wäre, so würde ich dann doch gerne noch etwas weiterfragen und darüber diskutieren wollen, wer diese Vorschriften zum Nutzen von wem erlässt? Und ich möchte gleichermassen fragen dürfen, ob die «Betroffenen» je gefragt wurden, für wie sinnvoll und frauenfreundlich sie diese Vorschriften halten. Es geht ja nicht einfach um Kopftücher und Faltenjupes, sondern es geht um die ihnen zugrundeliegenden Vorstellungen von «Frauenwürde». Und genaugenommen geht es nicht einmal um «Frauenwürde», sondern darum, wer diese Würde definiert und Abweichungen davon sanktioniert. Und recht gesehen geht es bei dieser «Würde» viel eher noch als um den Schutz der Frauen um die damit verbundene «Ehre» der Männer, welche sich im würdigen Verhalten der Frauen erweisen soll und beispielsweise eben auch in den entsprechenden Kleidern ihren Ausdruck finden muss. Und zuguterletzt müssen wir eigentlich wiederum zum Schluss kommen, dass die Kopftücher der Frauen die Macht der Männer dokumentieren – ihre Macht, das Leben von Frauen zu regeln, über Frauen zu bestimmen und sich als ihre Herren zu etablieren. Wenn es um Frauen geht, dann sind viele solcher Details eben keine Details mehr, und wenn Frauen gegenüber kulturellen Eigenheiten in Bezug auf Frauen möglicherweise weniger Toleranz aufbringen als Männer, die auch in den meisten anderen Kulturen privilegiert wären, scheint mir das verständlich.

Damit wären wir bereits mitten in einem ganz heiklen Thema voller Fussangeln und Fallstricke. Was an unseren Einwänden ist schlichte Arroganz, ist Unverständnis und Borniertheit? Was gibt uns das Recht, andere an unseren eigenen kulturellen Massstäben zu messen? Ist, was für uns gilt, auch für andere gültig oder machen unsere Vorstellungen gezwungenermassen, oder vielleicht auch freiwillig, an den Grenzen unserer Kultur halt? Und mit Vorstellungen meine ich nicht einfach Weltdeutungen oder Verhaltenskodexe, sondern die mit ihnen verbundenen Vorstellungen von Gerechtigkeit. Es geht ja nicht darum, was ich esse, welche Lieder ich singe und welche Gottheit ich verehere, sondern welche individuellen und sozialen Rechte mir innerhalb einer Kultur zukommen. Und weil Frauen «gebrannte Kinder» sind, was die Verweigerung menschlicher Grundrechte angeht, sei ihnen auch ein genauer, kritischer Blick erlaubt.

Sind etwa die Menschenrechte, wie wir sie innerhalb unserer eigenen Kultur entwickelt und inzwischen auch für Frauen einzufordern gelernt haben, nicht mehr verallgemeinerbar, und zwar unabhängig von Rasse, Geschlecht, Religion, Ethnie oder Staatszugehörigkeit? Ist deren Einforderung eine Einmischung in die «Familienangelegenheiten» anderer Kulturen, anderer Länder?

Es gibt ja inzwischen eine unüberhörbare Kritik gerade auch vieler Regierungen aus Ländern des Südens, welche uns vorwerfen, die Formulierung der Menschenrechte sei ideengeschichtlich und politisch an die westliche Kultur geknüpft und keine andere grosse Kultur könne sich mit ihnen identifizieren. Dieser Sicht schliessen sich viele EuropäerInnen an; aus Respekt, wie sie sagen; ein bisschen wohl auch aus Furcht davor, als RassistInnen, ImperialistInnen oder EthnozentristInnen missverstanden zu werden. (Man sollte sich die Kritik dieser Staaten und auch vieler politischer Bewegungen einmal hinsichtlich ihrer doch recht problemlosen Übernahme westlicher Industrien, Technologien und Medien etc. ansehen, die nicht auf dem Boden der eigenen Kultur entstanden sind, jedoch nicht unter den Vorwurf des Kulturimperialismus fallen. Vom Westen die Videogeräte, Computer, Autos und Waschmaschinen, aber bitte keine Kritik beispielsweise an der Beschneidung von Frauen!)

## Anhaltspunkte für unser Urteilen

Was heisst also Respekt? Kann ich Menschenrechte, Frauenrechte für mich beanspruchen und für unaufgebbar halten, sie bei anderen aber, aus Achtung vor ihrer kulturellen Identität, für durchaus vernachlässigbar ansehen? Und: Wie kann ich etwas respektieren, das mit meinen Vorstellungen von Menschenrechten offensichtlich nicht vereinbar ist? Es ist oft sehr schwierig, in diesen Fragen zu einem eigenen Urteil zu kommen. Deshalb ein

paar Bemerkungen dazu, die mir hilfreich erscheinen, nicht um nachher zu wissen, was «richtig» ist, sondern um Anhaltspunkte zu haben, mit deren Hilfe ein konkretes Problem durchdacht und vielleicht auch «durchstritten» werden kann.

1. Wenn ich bei einem konkreten Problem die individuellen und sozialen (Freiheits)Rechte von Frauen (ihre Menschenrechte also) verletzt sehe, dann muss ich mein Urteil als uneingeschränkt gültig verstehen und auch vertreten können, denn die Idee der Menschenrechte ist ohne das Universalitätsprinzip (d.h. ohne Verallgemeinerungsanspruch) undenkbar. Sie geht ja davon aus, dass es sich hier um die Rechte *jedes* Menschen handelt, unabhängig von Geschlecht, sozialer Rolle oder Zugehörigkeit zu staatlichen, ethnischen, religiösen oder kulturellen Gemeinschaften. Wenn wir diese Rechte für uns reklamieren, so ist nicht einzusehen, wie wir sie gleichzeitig anderen Menschen absprechen können.

2. Wir leben in einer Gesellschaft, in der es keinen allgemein anerkannten «objektiven» Rahmen (göttliche Gebote/Naturrecht) für unser moralisches Urteilen mehr gibt. Seither müssen wir unsere moralischen Normen einsichtig machen, d.h. wir müssen sie begründen, damit wir ihre Einhaltung von allen verlangen können. Nur, wie geht das, wenn wir, so die Einsicht der Philosophie und der philosophischen Ethik, auf nichts Absolutes, das selbst keiner Begründung mehr bedarf, zurückgreifen können (also eben weder auf göttliche Gebote noch auf Vernunftgesetze oder Naturrechte)? Sollen wir uns auf «ich finde», «ich glaube», «ich bin der Meinung» etc., also auf persönliche Erfahrungen oder auch nur Vorlieben beziehen? Und tun wir das auch wirklich in dieser Unentschlossenheit oder ist es oft nicht vielmehr so, dass wir weiterhin moralisch absolut urteilen, aber die Gültigkeit dieser Urteile für relativ halten? Wir machen uns gewöhnlich nicht bewusst, dass wir solche Urteile gar nicht mehr fällen dürften. Denn entweder halte ich eine Handlungsweise für moralisch verwerflich, kann also nicht wollen, dass so gehandelt wird, oder dann muss ich mein Urteil revidieren. Das Urteil etwa «Foltern ist schlecht» macht Sinn nur dann, wenn ich von der Wahrheit dieses Urteils überzeugt bin, ansonsten dürfte ich nur noch so etwas sagen wie «mir gefällt Foltern nicht» oder «es stösst mich ab». (1)

3. Der eigentliche Grundkonflikt, in dem wir uns heute befinden, wenn es um die Begründung unserer moralischen Urteile geht, ist derjenige, der *zwischen* den verschiedenen Moralkonzepten besteht. Wie kann ich meine Moralvorstellungen, ob sie nun innerhalb meiner eigenen oder in anderen Kulturen bestehen, begründen? (Was zudem nur gegenüber Moralkonzepten möglich ist, die sich *nicht* auf göttliche

Gebote beziehen, also auch um Einsicht sich bemühen müssen.) Indem ich, so der Philosoph Tugendhat, einerseits zwischen Motiven und Gründen unterscheide, die mein Urteilen leiten, sie mit anderen Motiven und Gründen ins «Gespräch» bringe und mir andererseits bewusst bleibe, dass es keine absolute Begründungen mehr geben kann. Mit Gründen meint Tugendhat Gründe, die für die Wahrheit von Aussagen stehen, mit Motiven jene Art von Gründen, welche für die Übernahme eines moralischen Systems sprechen, ja überhaupt dafür, dass ich ein gutes Mitglied der Gesellschaft sein will und überhaupt moralische Urteile fällen können will. Dies ist letztlich ein Akt der Freiheit und dafür kann es nur gute Motive geben, keine Gründe. «Die Auseinandersetzung mit dem Amoralisten kann... nur durch die Angabe von Motiven geführt werden. Nicht so die Auseinandersetzung mit anderen Moral-konzepten. Hier stehen Urteile gegen Urteile. Hier und nur hier wird von Gründen gesprochen werden können. Es kann aber in diesem Bereich keine absolute Begründung geben. Die Moral der universellen und gleichen Achtung... hängt in gewisser Weise in der Tat in der Luft: es lässt sich nicht mehr zeigen, als dass sie das plausible (bestbegründete) inhaltliche Konzept des Guten ist.» (2)

Wahrscheinlich wissen wir jetzt nicht viel mehr über die «Rechtmässigkeit» unserer Urteile über andere Moralkonzepte, aber vielleicht wissen wir ein wenig mehr, über das, was wir tun, wenn wir solche Urteile fällen. Die Unterscheidung zwischen Gründen und Motiven etwa und die Notwendigkeit, sie in der Auseinandersetzung mit anderen Gründen und Motiven auf ihre Plausibilität und ihren Wahrheitsgehalt hin zu prüfen, scheint mir hilfreich. Gerade all die Schwierigkeiten, die wir tagtäglich haben – denn wir fällen täglich, meist ohne es zu bemerken, moralische Urteile – können uns dazu bringen, wieder einmal gründlich darüber nachzudenken, was wir unter einem «guten Leben», unter Gerechtigkeit oder Menschenrechten verstehen, welche Motive uns dabei leiten und welche guten Gründe wir für die Übernahme solcher Moralkonzepte nennen und anderen plausibel machen können.

*Silvia Strahm Bernet ist freischaffende Theologin und Mitherausgeberin/Mitredaktorin von FAMA.*

1) Vgl. dazu Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a. M. 1993.

2) Tugendhat, ebd. 29.

## Muslima in der Schweiz

Zwischen Religionsfreiheit und Bildungschancen

Li Hangartner

Lisa Schmuckli



Die Weltwoche, 24. Juni 1993:

«Lausanne. Das Bundesgericht hat am Freitag einen Entscheid des Zürcher Regierungsrates korrigiert und ein muslimisches Mädchen vom Schwimmunterricht dispensiert. Der strenggläubige Vater hatte aus moralischen Gründen darum ersucht, dass seine Tochter vom Schulschwimmen befreit werde, um nicht mit den Geboten des Korans in Konflikt zu kommen. Alle Zürcher Instanzen, zuletzt der Regierungsrat, lehnten das Gesuch ab. Das Bundesgericht befand dagegen einstimmig, dass in diesem konkreten Fall die religiöse Freiheit vorgehe, auch wenn diese Gebote nur von einer Minderheit der Musliminnen so streng eingehalten werde.»

Es ist der dritte Abend eines fünfteiligen Seminars zu feministisch-ethischen Problemstellungen. Wir ersuchen die Teilnehmerinnen, ein richterliches Urteil zu fällen und ihren Entscheid zu begründen. Elf Frauen sprechen sich für eine Dispens aus und vierzehn, bei einer Enthaltung, dagegen.

Menschenrechte sind wesentlich «local knowledge», ein von Ort, Kontext und Zeit abhängiges Wissen. Um in einen interkulturellen Dialog um Menschen- und Frauenrechte treten zu können, müssen wichtige Streitfragen vorab transparent gemacht werden: Einerseits geht es darum, welche Menschen- und Frauenrechte konkret zur Debatte ste-

hen, ob es sich um Menschenrechte rund um den Schutz der Person, um Freiheitsrechte oder aber um Gleichbehandlungsgebote bzw. Diskriminierungsverbote handelt. Andererseits muss klar sein, dass formulierte Menschenrechte und ratifizierte Konventionen noch keine politische Praxis der Menschenrechtsanerkennung garantieren. Auch besteht die Gefahr, dass Fragen nach kulturellen und normativen (Gesellschafts-)Konzepten mit Fragen nach politischen Strukturen vermischt werden und dass damit von den konkreten Menschenrechtsproblemen abgelenkt wird. Schliesslich darf nicht ausser acht gelassen werden, dass Menschenrechte auch instrumentalisiert werden und einzelne Machtinteressen durchzusetzen helfen. (1)

Wiedergegeben sind hier die Meinungen der Seminarteilnehmerinnen.

Argumente gegen eine Dispens: Der Schwimmunterricht ist Teil der Schulpflicht; das Recht auf Bildung schliesst das Recht auf Schwimmunterricht mit ein; die Teilnahme am Klassensport ermöglicht eine bessere Integration von Ausländerkindern; die Interessen des Mädchens müssen gegenüber denen der Männer, wie sie in den islamischen Gesetzen zum Ausdruck kommen, speziell geschützt werden.

Argumente für eine Dispens: Religionsfreiheit geht vor Bildungsrecht; Achtung vor dem Glauben einer religiösen Minderheit; die Pflicht, am Schwimmunterricht teilzunehmen, bringt das Mädchen in einen unlösbaren Konflikt mit den Eltern; aus demselben Grund ist die Tatsache, dass es nicht befragt wurde, ein Schutz für das Mädchen.

Gita Steiner Khamsi, Dozentin für interkulturelle Pädagogik an der Uni Basel, fordert die «Entkulturalisierung der Schulen». Diese will die von aussen auferlegten Entfremdungen der Kinder aufröseln, so dass wieder jedes Kind als eigenständige Persönlichkeit wahrgenommen werden kann und nicht mehr nur als RepräsentantIn einer kulturellen Minderheit spezifisch ein- und ausgegrenzt wird. Zudem würden die Schulen damit allen Kindern einerseits antirassi-

stische Grundsätze vermitteln, anderseits auch eine Erziehung im Sinne der Menschenrechte praktizieren. Um diese (noch) idealen Vorstellungen realisieren zu können, müsste das Schulsystem Kurse in heimatlichen Sprachen und Kulturvermittlungen einführen und wären LehrerInnen gefordert, die sowohl mit sozial als auch mit kulturell heterogenen Codes nicht nur umgehen, sondern diese auch vermitteln können. Diese Schule würde zu einem Lernfeld, wo kulturelle Übersetzungen und das Entziffern von verschiedensten, jedoch gleichwertigen Codes im Vordergrund stünden, eine Schule, in der es wesentlich um eine interkulturelle Kommunikation und Kompetenz ginge. (2)

Ohne die verschiedenen Argumente zu gewichten, zeigen wir den Videoausschnitt «10 vor 10», der im Sommer vom Schweizer Fernsehen DRS ausgestrahlt wurde. Neben Momentaufnahmen aus dem Klassenzimmer und dem Hallenbad und verschiedensten Stimmen von Lehrpersonen, Schulpflege und Kindern sehen wir den Vater des Mädchens in seiner Wohnung, zwei Söhne auf dem Schoss. Er begründet seine Beschwerde mit jenen Koranstellen, die die Kleidervorschriften für die Frauen regeln. Darauf sehen wir die Tochter in der Turnhalle, bekleidet mit einer langen, weiten Hose, welche das Turnen an Geräten erschwert.

Und nochmals den Vater: In der Türkei hätte er das Recht auf Dispens nicht durchsetzen können; hier in der Schweiz wollte er den anderen muslimischen Familien zeigen, was man erreiche, wenn man auf seinem Recht bestehe.

Die studierte Islamwissenschaftlerin Samia Osman zitiert den Propheten Mohammed: «Das Verlangen nach Bildung ist Pflicht jedes Muslims und jeder Muslima.» Und sie kommentiert: «Er selbst unterstützt seine Frauen Hafsa, Um Salma und Aischa, sich weiterzubilden. Über Aischas Wissen war er stolz und empfahl der muslimischen Gemeinschaft: Nehmt die Hälfte eures Wissens von dieser Rothaarigen. Somit hat die Frau das Recht, sogar die Pflicht, zu lernen und sich zu bilden. (...) Dass Frauen in der Praxis Bildung verwehrt wird, hat mehr mit dem patriarchalen Machtgefüge als mit dem Islam zu tun. Eine gebildete Frau, so befürchten die herrschenden Männer, könnte sich gegen die traditionelle Männergesellschaft auflehnen und ihre Macht ins Wanken bringen». (3)

Die Bemerkungen des Vaters, seine offenen formulierten Interessen, lösen bei den Frauen wenig (oder versteckten?) Ärger aus. Sie sind mehrheitlich der Überzeugung, dass es richtig war, das Kind nicht anzuhören, um es nicht zu zwingen, sich für die eine oder andere Seite – Vater oder Schule/KameradInnen – zu entscheiden. Es wird bemerkt, dass es in diesem geschlossenen System wohl kaum eine Chance auf Meinungsfreiheit und Durchsetzung seiner Interessen habe. Nur: Rechtfertigt das allein den Entscheid, dem Willen des Vaters

nachzukommen? Letztlich ist es das Kind, das den Konflikt lösen bzw. damit leben muss – entweder zu Hause oder in der Schule. Für den Vater ist die Welt wieder in Ordnung.

Wir machen den Versuch einer Kritik aus feministischer Sicht: Das Bundesgericht muss zwischen Religionsfreiheit und Bildungschancen entscheiden; das Urteil fällt zugunsten der Glaubensfreiheit aus. Tangiert sind jedoch noch weitere Probleme:

1. Rechtsgehör bekommt der Vater; das Mädchen wird weder befragt noch angehört.

2. Das Urteil schützt den Glauben und die Weltanschauung des Vaters; seine Macht wird gestärkt; das Recht des Mädchens, sich frei zu bewegen und zu entfalten, wird eingeschränkt.

3. Durch die engen Anschauungen des Vaters kann das Mädchen von seiner Welt – Schule und Quartier – isoliert werden, der Kontakt zu seiner Peer-Group ist mindestens gefährdet und das Erlernen von sozialer Kompetenz erschwert.

4. Von Seiten seiner Mutter erfährt es keinen Schutz.

5. Die Richter unterstützen mit ihrem Urteil eine frauendiskriminierende Praxis; das Badeverbot gilt nicht für muslimische Jungen. Die in unserer Verfassung verankerte Chancengleichheit wird dadurch verletzt.

6. Das Urteil hat Signalwirkung für weitere Dispensgesuche.

In der nachfolgenden Diskussion fällt uns auf, dass die für eine multikulturelle Gesellschaft sensibilisierten Frauen offensichtlich Mühe bekunden mit unserer Kritik, die das Interesse des Mädchens ins Zentrum stellt. Sie votieren mehrheitlich für das Recht der Religionsfreiheit, also zugunsten des Vaters. Das Dilemma bringt uns in einen Loyalitätskonflikt: Wer die Option der Frauenanliegen vertritt und sich für mehr Freiheit für das Mädchen stark macht, kommt unweigerlich in den Verdacht, rassistisch zu sein.

Bei aller unterschiedlicher Wertsetzung ist eines in der Gruppe unbestritten: es hätte nie zu einem Gerichtsurteil kommen dürfen. Es müssen andere Wege beschritten werden, um jene Probleme anzugehen, die das Zusammenleben von Menschen verschiedenster Nationen und Kulturen mit sich bringt. Im einen Fall kann der Schwimmunterricht – nach Absprache mit Kindern und Eltern – nach Geschlechtern getrennt durchgeführt werden, in einem anderen Fall muss vielleicht eine Dispens erteilt werden.

In der Menschen- und Frauenrechtsdebatte stellt sich die Frage, weshalb denn gerade «Ethnizität» und «Kultur» zu Kriterien einer Hierarchisierung werden, wo doch die Menschenrechte jegliche Diskriminierung aufgrund eben dieser Kriterien verbieten? – Frauen und Männer werden durch die «Politik der Ethnisierung» in ihrer Andersartigkeit von der momentanen Lebensform entfremdet. Indem die Aufnahmegesellschaft die verschiedensten Ethnien be-

ton und damit gewisse Ethnien ein- und ausgrenzt, macht sie mit dieser «Ethnisierung» ein Konstrukt, das politische, ökonomische und soziale Funktionen im Interesse des Aufnahmelandes zu erfüllen hat. (4)

Die Richter stellten zwar in Abrede, dass das Bundesgerichtsurteil Signalwirkung habe. Aber: Seit Veröffentlichung des Entscheides vor einem Jahr liegen in mehreren Kantonen Gesuche um Dispens vor. Der Kanton Aargau befasst sich bereits mit der Erstellung von Richtlinien, um die Dispens vom Schwimmunterricht und Klassenlager ein für allemal zu regeln.

Dass die Bemühungen der zuständigen Behörden, die religiösen Grundrechte auch an den Schulen zu garantieren, von Toleranz und Respekt zeugen, ist unbestritten. Nur: Solche Richtlinien haben ja zum Ziel, die Interessen einer strenggläubigen muslimischen Minderheit zu schützen. Und was passiert mit der liberalen, um einen interkulturellen Dialog bemühten Mehrheit? Wird diese unter Druck geraten, sich dem Moralcode, dem sozialen Druck fundamentalistischer Gruppierungen zu beugen?

---

Li Hangartner, Mitredaktorin der FA-MA, arbeitet im Romero-Haus und bei der Frauenkirchenstelle in Luzern im Bereich Frauenfragen und feministische Theologie.

Lisa Schmuckli, Philosophin, Luzern.

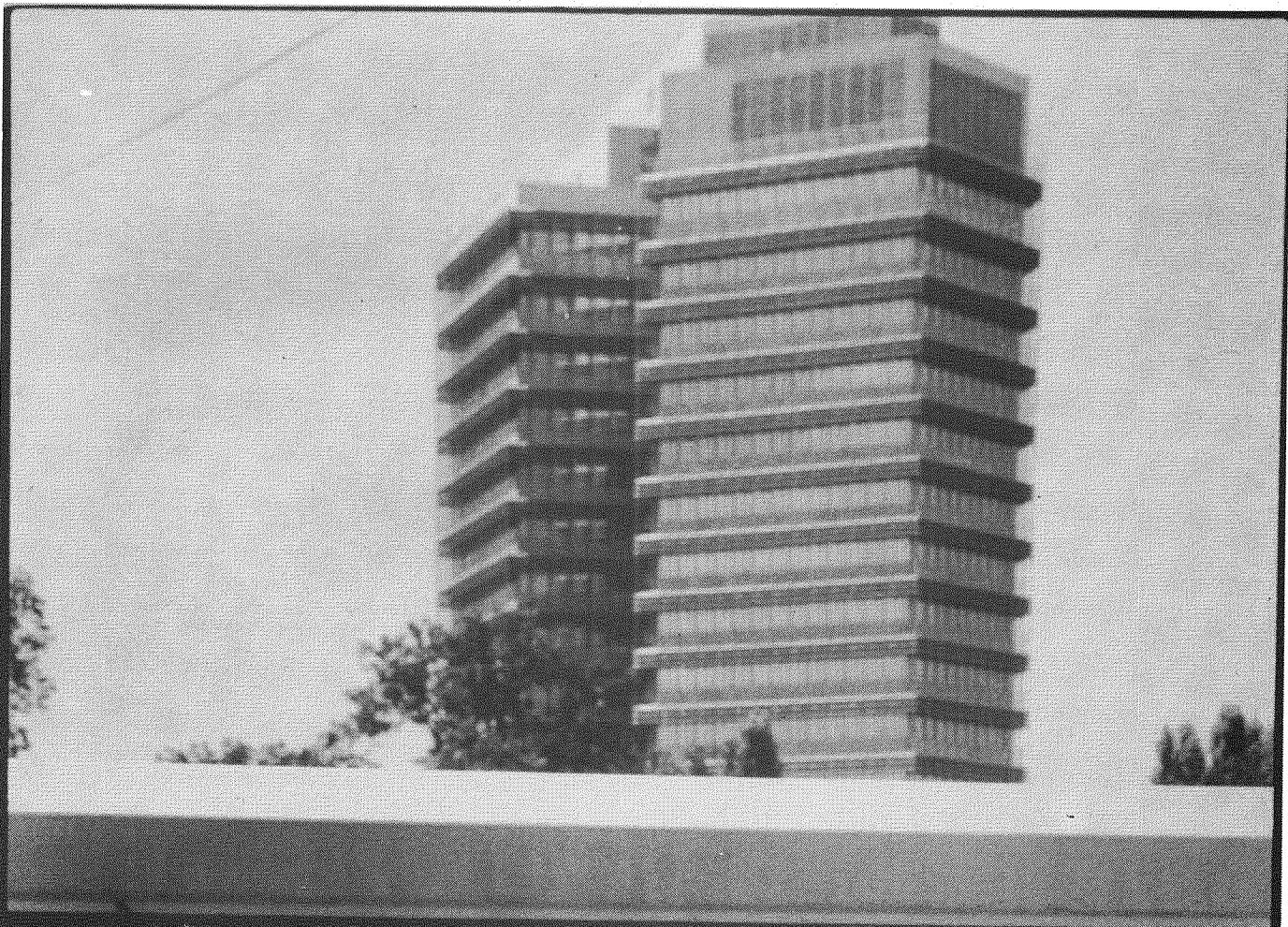
---

1) Vgl. Walter Kälin, Menschenrechte in der kulturellen Vielfalt, in: Batzli/Kissling/Zühlmann (Hg.), Menschenbilder – Menschenrechte. Islam und Okzident: Kulturen im Konflikt, Zürich 1994, 17-23.

2) Vgl. Verena Mühleberger, Wir haben die Kinder fremd gemacht, WoZ, 24. Juni 1994.

3) Samia Osman, Die Stellung der Frau im Islam und im Okzident, in: Batzli u.a. (Hg.) Menschenbilder – Menschenrechte, a.a.O., 50-68, 60f.

4) Vgl. Anni Lanz, Migration und Menschenrechte, in: Olympe, Frauenrechte sind Menschenrechte, Zürich 1/1994, 46-52, spez. 49.



# Eine wandernde Aramäerin war meine Mutter

Vom Umgang mit Fremden in der  
biblischen Tradition

Dorothee Dieterich

12

«Eine wandernde Aramäerin war meine Mutter. In Ägypten hat sie Sklaven geboren. Dann rief sie den Gott unserer Mütter an. Sarah, Hagar, Rebekka, Rahel, Lea. Gelobt sei Gott, der uns hört immer und immer...» (1)

Das bekannte Gedicht beginnt die Rekonstruktion einer biblischen Ahnenreihe mit einem alten Glaubensbekenntnis des Ersten Testaments.

«Antworten sollst du und sagen vor dem Herrn, deinem Gott: Ein wandernder Aramäer war mein Vater und nahe dem Umkommen und zog hinab nach Ägypten und war daselbst ein Fremdling mit geringem Volk. Aber die Ägypter behandelten uns übel und zwangen uns und legten harten Dienst auf uns. Da schrien wir zum Gott unserer Väter und der Herr erhörte unser Schreien und sah unser Elend an und unsere Angst und Not und führte uns aus Ägypten mit mächtiger Hand und ausgerecktem Arm und mit grossem Schrecken, durch Zeichen und Wunder und brachte uns an diesen Ort und gab uns dies Land, darin Milch und Honig fliesst.» (Dtn 26,5-9)

Der biblische Glaube hat seinen Ursprung in einem geschichtlichen Ereignis der Befreiung. Der Auszug aus der ägyptischen Sklaverei ist eine ursprüngliche Erfahrung, die in der Erinnerung wachgehalten wird und darum auch für die später Lebenden grundlegende Bedeutung gewinnt.

Zur Erinnerung an die Befreiung gehört die Erinnerung an die Sklaverei, die Zeit in der Fremde. Dtn 26 beginnt noch vorher: auch die Patriarchen lebten in der Fremde. Das erste Stück Land erwirbt Abraham für Sarahs Grab. Dabei besteht er auf der Notwendigkeit des Landkaufs mit der Begründung. «Ich bin ein Fremdling und Beisasse unter euch...» (Gen 23,4). An ganz verschiedenen Stellen taucht das Motiv des Fremdseins wieder auf: sei es, dass Abraham aus Hunger nach Ägypten flieht und dort aus Angst vor der Rechtlosigkeit eines Fremden Sarah als seine Schwester ausgibt; dass Lot seinen Gästen keinen Schutz bieten kann, trotz seines Versuchs, die Männer Sodoms zu besänftigen, indem er seine

Töchter preisgibt, überfallen sie sein Haus skrupellos. «Du bist der einzige Fremdling hier und willst regieren?» (Gen 19,9). Oder sei es, dass Abraham seinen erstgeborenen Sohn samt seiner Mutter Hagar, die als ägyptische Sklavin nun ihrerseits keinen Rechtsschutz genießt, in die Wüste schickt. (Auffallend ist, dass die schlimmen Auswirkungen dabei in der Regel die Frauen zu spüren kriegen.) Gestalten wie Hagar verkomplizieren die Heilsgeschichte, stören den reibungslosen Ablauf und machen deutlich, dass zur Erinnerung immer auch die eigene Schuldgeschichte dazugehört. (2)

Die Vielfalt kultureller und religiöser Einflüsse wird oft auch an den Frauen sichtbar: Mose ist Sohn einer Hebräerin, Adoptivsohn einer Ägyptischen Prinzessin und Mann einer midianitischen Priesterstochter.

Die Erinnerung an die Zeit in der Fremde fliesst später in die Gesetzgebung Israels ein. So existieren eine ganze Reihe Schutzgesetze. «Die Fremdlinge sollst du nicht bedrücken und bedrängen, denn ihr seid auch Fremdlinge in Ägypten gewesen» (Ex 22,20). Weitere Schutzgesetze bestimmen, dass die Fremden ebenfalls in den Genuss der Sabbathruhe kommen und an den Festen teilnehmen sollen, dass die Möglichkeit, auf den Feldern nachzulesen, gewahrt werden muss und dass sie vor Gericht nicht benachteiligt werden dürfen. Oft werden Fremdlinge, Witwen und Waisen in einem Zug erwähnt – daraus lässt sich vermuten, dass es faktisch durchaus Rechtsungleichheit zwischen israelitischen Männern und anderen gab und die Schutzgesetze nötig waren. Beeindruckend bleibt dennoch die Argumentationsfigur mit der eigenen Vergangenheit. «Denn ihr wisst um der Fremden Herz, weil auch ihr Fremdlinge in Ägypten gewesen seid» (Ex 23,9). Es ist unvorstellbar, dass im Schweizerischen AusländerInnenrecht oder der Asylgesetzgebung regelmässig wiederholt würde: «Und denkt daran, wieviele aus der Generation eurer Urgrosseltern auswandern mussten.»

Neben diesem Traditionsstrang, der zur Identifikation mit der Situation der Anderen einlädt und eine «gerechte Beziehung» zwischen Einheimischen und Fremden herzustellen versucht, steht ein zweiter, in dem von Fremden ganz anders geredet wird. So heisst es im soeben zitierten Kapitel (Ex 23) auch: «Ja, mein Engel wird vor dir hergehen und dich bringen zu den Amoritern, Hethitern, Perisitern, Kanaanitern, Hewitern und Jebusitern. Einzeln nacheinander will ich sie vor dir herausstossen, bis du zahlreich bist und das Land besitzt. Lass sie nicht wohnen in deinem Land, dass sie dich nicht verführen zu der Sünde wider mich, denn wenn du ihnen Göttern dienst, wird dir das zum Fallstrick.» Es fällt auf, dass es sich bei den Völkern und Kulturen, die ausgerottet werden sollen, deren Heiligtümer zerstört, die verflucht oder zumindest verspottet werden, allermeistens um die allernächsten Nachbarn Is-

raels handelt. Silvia Schroer und Othmar Keel haben gezeigt, dass hier eine Tendenz sichtbar wird, die dem Antijudaismus des frühen Christentums gleicht. Die «neue» Religion grenzt sich von ihrem Mutterboden, aus dem sie gewachsen ist, ab, indem sie sich heftig distanziert und oft ihre eigenen Probleme auf das abgelehnte und verteufelte Alte projiziert.

«Wir wissen heute, dass mindestens der Hauptteil des späteren Israel schon immer im Land gelebt hat. (...) Es ist vor allem das im 7. Jhdzt zu einer Zeit nationaler Restauration entstandene 5. Buch Mose, das die totale Verschiedenheit Israels von den Völkern und deren Verderbtheit postuliert, der Israel beim Eintritt ins Kulturland zumindest zeitweise erlegen ist. Die Verderbtheit soll rechtfertigen, dass diesen Völkern, u.a. den Kanaanäern, das Land samt seinen Kultureinrichtungen genommen und Israel gegeben wurde.» (3)

Das, was den Kanaanäern vorgeworfen wird, erweist sich bei genauerem Hinsehen meist auch als innerisraelisches Problem. Indem unklare Bereiche abgespalten, nach aussen geschoben und verdammt werden, ist das Problem nach innen erst einmal gelöst. So wird hier ein Muster sichtbar, das bis heute im Umgang mit dem Fremden weit verbreitet ist. Dem Fremden zu begegnen ist dann vor allem darum so unangenehm, weil es zur Auseinandersetzung mit dem verlorenen Eigenen zwingt.

Ein Text des Zweiten Testaments, an dem dieser Prozess der Begegnung mit dem Fremden sehr schön dargestellt wird, ist die Geschichte von Petrus und Cornelius (Apg. 10). Petrus muss sich, bevor er fähig ist, Cornelius zu begegnen, mit dem Absolutheitsanspruch seiner Tradition auseinandersetzen. Dies geschieht in der Vision von den unreinen Tieren. Erst danach kann er den «Anderen» als gleichwertig (an)erkennen. Dies beschert ihm wiederum den Konflikt mit den Eigenen, die diese Auseinandersetzung erst nachvollziehen müssen. Dass dies gelingt, ermöglicht die Heidenmission, die dann ihrerseits das junge Christentum entscheidend verändert und prägt.

Zumindest von der einigermaßen willkürlichen Textauswahl her lässt sich im biblischen Umgang mit dem Fremden eine Pendelbewegung feststellen, die zwischen ängstlicher Identitätswahrung durch Abgrenzung dem gar nicht so Fremden gegenüber einerseits und andererseits einer grossen Bereitschaft, das Fremde als zur eigenen Geschichte gehörend anzunehmen, hin und hergeht.

---

*Dorothee Dieterich ist Theologin, Leiterin der Beratungsstelle für Frauen der evangelisch-reformierten Kirche Basel und Mitredaktorin der FAMA.*

---

1-4) Anmerkungen siehe Seite 19.

# Fremd ist frau sich selbst

Assoziative Annäherungen

Lisa Schmuckli

*Aber das Eigene muss so gut gelernt sein wie  
das Fremde.*

Hölderlin

Verschärfung der ökonomischen Verhältnisse, Umbrüche in den sozialen Gesellschaften, abbrechende Lebensgeschichten und Risse in individuellen Biographien: das aktuelle Unbehagen in der gegenwärtigen Kultur schärft den Blick für beunruhigende und unheimliche (Selbst)Fremdheiten. Frauen leben in einer «Dominanzkultur» (Birgit Rommelspacher), die sich auf ein weltweit expansives Wirtschaftssystem und auf das traditionelle Herrschaftsverhältnis zwischen Männern und Frauen gründet, und werden in ihrer eigenen patriarchalen Gesellschaft, in ihrem eigenen kulturellen Kontext als Fremde angesehen (und dementsprechend behandelt). Frauen sind in dieser Dominanzkultur gleichzeitig ein- als auch ausgeschlossen; sie sind selber zugleich dominant gegenüber Frauen aus anderen, südlicheren Ländern und diskriminiert durch weisse Männer. Die Erfahrung dieser vielschichtigen Fremdheiten ist Frauen so vertraut, dass sie kaum auf die Idee kommen, dies eigenständig zu reflektieren. (1)

## Weltfremdheiten

In der Dominanzkultur wird frau gezwungen, in einer «Weltfremdheit» (Peter Sloterdijk) zu leben (2). Die Welt ist frau fremd und befremdend, unübersichtlich und chaotisch. Denn in der androzentrischen (Zwangs)- Ordnung wird frau permanent reduziert und festgeschrieben; ein ursprüngliches Gefühl von Geborgenheit in dieser Welt kann sie sich nur um den Preis der Selbstaufgabe und des totalen Rückzuges aus der Welt erkaufen. Sie hat sich für dieses Gefühl bis zur Unsichtbarkeit aus der Welt zurückziehen, so weit, dass sie die Realität nicht mehr wahrnehmen muss bzw. kann. Andererseits zieht die pulsierende, anregende und verführernde Welt auch Frauen in ihren Bann. Auch sie unterliegen der «Weltsucht» (Peter Sloterdijk), indem sie, ihre Fremdheit vergessend und sich bis zur Unkenntlichkeit anpassend, in diese berausende und aufgedrehte Kultur eintauchen. Ungeklärt und uneindeutig jedoch bleibt jene Beziehung zur Welt,

in der frau weder ihre Eigenheiten und ihre Körperlichkeit, noch ihre Fremdheiten zurücklassen muss.

*Seitenwechsel:* Weltfremdheit der Dominanzgesellschaft erleben afro-deutsche Frauen in einem ständigen Rechtfertigungsstreit. Sie sagen: «Wir sind hier, weil ihr dort ward» und verweisen damit auf die verdrängte koloniale Vergangenheit der Einwanderungsländer. (3)

## Rasse als Metapher

In der Literatur, in Träumen, im Alltag und in der Politik: Fremde müssen immer wieder als Projektionsfläche der eigenen Wünsche, (Verführungs-)Sehnsüchte, Bilder und grenzüberschreitenden Phantasien, aber auch der versteckten oder offenen Aggressionen und virulenten Wildheiten herhalten.

In der Literatur wurden Fremde von den SchriftstellerInnen ge- bzw. missbraucht, um das in der eigenen Kultur Verbotene oder Tabuisierte zu artikulieren und imaginativ darzustellen, nämlich Begehren und Sexualität, Körperlichkeit und Gewalt, Leidenschaft und Konflikte, Solidarität und alltägliche Normalität, Sehnsucht. «Die Art und Weise, wie Künstler... innere Konflikte auf eine «leere Dunkelheit», auf zweckdienlich abhängige und gewalttätig zum Schweigen gebrachte schwarze Körper übertragen, ist ein Hauptthema der amerikanischen Literatur».

(4) In einer asymmetrischen Dialektik konstituiert denn auch die historische Tatsache der Sklaverei als Nicht-Frei-Sein das amerikanische (und wohl auch westeuropäische) Verständnis von Freiheit. Und das in dieser «wissen» Freiheit implizierte Verständnis von Menschenrechten beruht wesentlich auf dem Schwarz- bzw. Anderssein als Projektion des Nicht-Ich und des Nicht-weiss-Sein. Über den Mechanismus der (literarischen) Ausgrenzung und Überzeichnung der Fremden wird die ursprüngliche Gesellschaft zusammengehalten und erst eigentlich gegründet. «Die Rasse ist zur Metapher geworden – zu einer Möglichkeit, hinweisend und verschleiern über Kräfte, Ereignisse, Klassen und Ausdrucksformen sozialen Verfalls und ökonomischer Grenzen zu sprechen, die eine weit grössere Bedrohung für die Gesellschaft darstellen, als es die biologische «Rasse» je war.» (5) Diese literarisch bedingten Wahrnehmungsverzerrungen können Vorlagen und Vorbilder für realpolitische, regressive Wahrnehmungsstörungen liefern, weil AutorInnen jemand als fremd darstellen, der nicht so fremd ist, wie sie ihn sehen wollen. Diese Form der Wahrnehmungsverzerrung verwischt die Grenzen zwischen Fiktion und Realität und schränkt die tatsächliche Wahrnehmung der Wirklichkeit in regressiver Weise ein. (Es ist denn auch diese Regression, die eine politische Aufklärungsarbeit erschwert oder gar verunmöglicht.) Und die Rasse als Metapher bietet zum einen Ersatz und eine Ablenkung, so dass über die eigene Ge-

sellschaft und über die Konsequenzen eines Verlustes von Unterschieden kaum selbstkritisch nachgedacht werden muss, und zum andern eröffnet sie neue Spielformen in der Rhetorik von Furcht und Begehren, von Neugierde und Angst.

Fremde – und vor allem: die Flüchtlinge – werden einerseits zu einem Symptom, das auf die grundsätzliche Abhängigkeit und Gebrechlichkeit verweist, die in einer von Freiheit und Unabhängigkeit durchtrainierten Leistungsgesellschaft als ansteckende Krankheit ferngehalten werden muss; andererseits sind sie Vorboten einer ungewissen und angstbehafteten Zukunft, die auch die Einheimischen einholen könnte. «Heimatlosigkeit, Entwurzelung und Armut der Flüchtlinge verweisen auf die Vergänglichkeit von Konsum- und Warenwelt, auf die Brüchigkeit nationaler Zugehörigkeit und auf das Versagen sozialer und familialer Sicherungssysteme.» (6)

Ein Ansatz der Politik im Umgang mit dem Fremden ist die Verschiebung der Andersartigkeit von den Einwanderern auf eine «Politik der Ethnisierung der Aufnahmegesellschaft» (7). Diese Politik der Fremdzuschreibungen und Ausgrenzungen, die letztlich auch ohne spezifische Ethnie auskommt – analog dem Antisemitismus, der ohne Juden und Jüdinnen auskommt –, bietet als Konstrukt die Möglichkeit, einerseits die Aufnahmegesellschaft zusammenzubinden und von den Einheimischen eine «richtige» Loyalität und Integrität abzuverlangen, andererseits hat sie die Funktion, die herrschenden Vorstellungen einer politischen Ordnung durchzusetzen bzw. die eigene Welt «in Ordnung» zu halten und die ökonomischen, sozialen und kulturellen Interessen dieser Aufnahmegesellschaft zu gewährleisten. Diese gezielte Ethnisierung schafft bewusst Fremdheiten und Unsicherheiten, spielt mit manipulativen, öffentlichkeitswirksamen Strategien und arbeitet mit verschleiern und unehrlichen Schlagworten, um so eigene politische Interessen mehrheitsfähig verkaufen zu können.

*Seitenwechsel:* Afro-deutsche Frauen erzählen: «Wir wollen wir selbst sein, so wie wir uns definieren. Wir sind kein Fragment eurer Phantasie oder eurer Wünsche. Wir sind nicht das Salz in der Suppe eurer Sehnsucht.» (8)

## Die Wut des Verstehens

Mit Ritualen wie Begrüssungs- und Abschiedsformeln, Essenszeremonien etc. versucht frau/man, den Fremden zu begreifen und ihre Fremdheiten zugleich zu bannen. Im Versuch, diese Fremdheiten zu verstehen, reduziert frau/man die anderen auf einige äusseren Fähigkeiten und Merkmale, so dass sie wiederum zu einem Aneignungsobjekt werden, das frau/man integrieren und somit die Differenzen auflösen kann – was letztlich von den anderen bewusst oder unbewusst als Gewaltakt erlebt wird. Dieser aggressive Akt des Verste-

henwollens, dieses Paradox des todbringenden Verständnisses (9), wiederholt sich auch im Prozess der Selbst-Ent-Fremdung: um das unbewusst Eigene oder das eigene Unbewusste wahrnehmen und verstehen zu können, muss es bewusst werden – also sich selbst als Unbewusstes aufheben und die Differenz zum Selbst auflösen.

Wirkliches Inter-Esse denn anderen gegenüber bedingt, dass frau/man die Bereitschaft auf sich nimmt, nicht nur sich ernsthaft und spielerisch auf sie und ihre Fremdheiten einzulassen, sondern auch, sich von ihnen verwirren und verführen zu lassen und eine partielle Identitätsauflösung einzugehen. Frau/man muss also bereit sein, sich auf ein «soziales Sterben» (Nadig/Erdheim) einzulassen: «Soziales Sterben ist jener Prozess, in dem die klassen-, kultur- und zum Teil geschlechtsspezifischen Rollenidentifikationen zerfallen, so dass unbewusste Identifikationen und die dazugehörigen Werte bewusst werden.» (10) In diesem Prozess der Des-Identifikation verliert die/der einzelne kulturell eingeübte Verhaltensmuster und Abwehrmechanismen, sie/er wird schutzlos und verletzbar; zugleich aber kann sie/er auch den Blickpunkt auf die eigene Kultur verändern, eigene kulturelle Codes entziffern und andere kulturelle Codes aufnehmen. Dies erst ist die eigentliche Voraussetzung für ein Verständnis jenseits der Wut und der (Selbst)Zerstörung.

*Seitenwechsel:* «Das Fremde im Fremden wird unkenntlich gemacht. Die höchste Art der Unterwerfung aber ist, dass er diesen Prozess selbst vollziehen und freiwillig zur Kreatur der Gastgeber werden soll. Dem Fremden ist die Anerkennung für seine Selbstauslöschung auch dann noch lange nicht gewiss. Selbst sein voraussetzender Gehorsam stimuliert den Einheimischen zu immer neuen Bekräftigungen der Differenz und damit zu neuen Forderungen.» (11) Oder aber die «Fremden» leisten um ihrer kulturellen Würde und politischer Rechte willen Widerstand: «Die Stigmatisierung einer Minderheit löst häufig einen «Gegenstigmatisierungsprozess» aus, der darin besteht, dass man (frau) gegen die mächtige Mehrheit zurückschlägt» (12), so dass sich ein abgerundetes Wir-Gefühl auch bei den Minderheiten konsolidieren kann.

### Selbstfremdheiten

Die Erfahrungen von Weltfremdheit und Begegnungen mit anderen machen zudem bewusst, dass «auf befremdliche Weise der Fremde in uns selbst (ist): Er ist die verborgene Seite unserer Identität, der Raum, der unsere Bleibe zu nichte macht, die Zeit, in der das Einverständnis und die Sympathie zugrunde gehen. Wenn wir ihn in uns erkennen, verhindern wir, dass wir ihn selbst verabscheuen.» (13) Die innere Fremde entsteht, wenn das Bewusstsein der Differenzen – zu mir selbst, zu meinen inneren Bildern und Vorstellungswel-

ten, zu Gemeinschaften und zur Welt – auftaucht. Und sie verschwindet paradoxerweise, wenn sie weder verdrängt noch wegrationalisiert noch angepasst werden muss, sondern wenn diese konkreten Differenzen in ihren Widerspenstigkeiten wahr- und ernstgenommen werden können. Die innere Fremde konfrontiert jede individuell mit der Frage, wie diese Fremde bzw. wie die anderen erlebt werden können. Es geht also um die eigenen Wahrnehmungsfähigkeiten und die Spannbreite von Erlebnismöglichkeiten, es geht aber auch um die Frage nach der Fähigkeit, «neue Formen der Andersheit zu akzeptieren» (14) – und zwar als Fähigkeit, die innere (und äussere) Fremdheit nicht nur wahrzunehmen und anzuerkennen, sondern auch zu wahren und das Fremde in seiner Fremdheit weder zu fixieren noch zu strukturieren. Es geht um das schwierige Projekt, die (Selbst-)Fremdheiten in ihren vielfältigen Differenzen in einem bewegenden und zwischen Schmerz und Neugierde hin- und herpendelnden Prozess zu erkennen und so zu integrieren, dass weder der Prozess abgebrochen werden muss noch, das Gefühl der Integrität für die eigene Identität zerbricht.

Mit einer inneren Fremde und mit anderen leben zu wollen, konfrontiert frau mit der Frage, ob es möglich ist, eine andere zu sein. (15) Eine andere zu sein, bedeutet nicht nur, dass frau sich die Lust an der Selbstveränderung bewahrt, sondern auch, dass frau die Fähigkeit der Sympathie für die eigenen Selbstfremdheiten und für die anderen aufbringt. Diese Haltung impliziert auch, an ihrer, an fremder «Stelle zu sein und das heisst, sich als anderer zu sich selbst zu denken und zu verhalten» (16). Dieser Blickwechsel erweitert nicht nur die Perspektiven auf sich selbst, sondern beobachtet eine Selbst-Verschiedenheit, so dass frau für sich einen ganzen Roman, vielfältige Geschichten und mehrdeutige Bilder darstellen kann, ohne als verlogen oder verrückt zu gelten. «Das andere, das ist mein (eigenes) Unbewusstes, mein unbewusst (Eigenes).» (17)

Das Selbst wird einem in seinen unfassbaren Fremdheiten unheimlich. Das Unheimliche erwirkt, dass ursprünglich Vertrautes im Innern entfremdet wird. Dieses Unheimliche spielt mit der Angst, die es zugleich verdrängt und im Innern zum Schweigen zu bringen versucht. Somit ist die «Wiederkehr des Verdrängten» (Sigmund Freud) die an die Oberfläche auftauchende Angst. Es ist m.a.W. die Wiederkehr von etwas ursprünglich Vertrautem, das der Prozess der Verdrängung entfremdet und unheimlich gemacht hat. Um dieses Verdrängte wieder bewusst und um die Selbstfremdheit wieder annehmbar und vertraut zu machen, gilt es, «Worte zu finden, es zu sagen» (Maria Cardinal).

Fremd ist frau sich selbst. Und wenn diese Selbstfremdheit bekämpft wird oder frau davor flieht, flieht und bekämpft sie ihr eigenes Unbewusstes, ihr

unbewusst Eigenes. Diese schwierigen Selbstfremdheiten aufzuspüren, ist vielleicht die einzige Art, die Fremdheit draussen nicht (ignorant oder gewalttätig) verfolgen zu müssen.

*Seitenwechsel:* Toni Morrison beschreibt als Schwarze Frau ihren Prozess der Selbstsuche als Selbsterfindungsprozess: «... und sie hatte nichts, worauf sie zurückgreifen konnte. Sie war nicht männlich, nicht weiss, keine Dame, nichts – und aus der tiefen Verzweiflung ihres Seins könnte sie sich wohl selbst erfunden haben.» (18) Und als Schriftstellerin und Autorin wiederholt sie diesen Prozess der (möglichen) Selbsterfindung immer wieder von neuem dank der Fähigkeit, «sich etwas vorzustellen, was sich ausserhalb ihres eigenen Ichs befindet, sich das Fremde vertraut zu machen und das Vertraute zum Rätsel» (19). Ihre Differenzen zu weisen Frauen formuliert die Afro-Amerikanerin Pat Parkers mit der Empfehlung: «Wenn du mit mir sprichst, vergiss, dass ich eine Schwarze bin. Und vergiss nie, dass ich eine Schwarze bin.» (20)

### Ästhetik des Anderen und des Eigenen

Die alltägliche Kunst sorgfältiger Wahrnehmungen, Ästhetik, verweist – der Psychoanalyse ähnlich – auf den Möglichkeitssinn, der in jeder (selbst)differenzierenden Wahrnehmung auftaucht. Dieser Möglichkeitssinn eröffnet eine Situation, die von den Alltagszwängen und den moralischen Normen – gerade von Schuld und Scham – entlastet und einen Spielraum aufzeigt, indem Selbst- und Fremderkenntnisse erweitert werden. Diese vom Wirklichkeitsdruck entlastete Situation schafft die Voraussetzung der (möglichen und tatsächlichen) Selbstwahrnehmung und ästhetischen Erfahrungen:

*Eigentlich bin ich ganz anders, nur komme ich so selten dazu* (Ödön von Horvath). Dieses Begehren, die eigenen Fremdheiten ausleben und fremde Fremdheiten erkennen zu können, verweist auf eine innere Pluralität, die zur Darstellung ihrer eigenen Differenz drängt.

Die (innere) Fremde und die andere wird immer subjekt-konstituierend bleiben. Eine Ästhetik des anderen muss nicht nur die Funktionalisierungen bewusst präsent haben und ausdifferenzieren, sondern hat sich auch als Experiment um Bilder und Abbilder, um Darstellbarkeit und Wortfindungen zu verstehen. Denn erst wenn das Subjekt vom unbewusst anderen entlastet ist, kann es sich plural entfalten. Pluralität und Vielfältigkeit sind solange eine Bedrohung und wesentliche Verunsicherung einer monolithischen Identität, die verdrängt oder aber beherrscht werden müssen, solange die (innere) Fremde und das Andere aus dem Unbewussten und der kollektiven Verdrängung nicht befreit und zur Sprache gebracht worden ist. Die kulturelle und individuelle Spaltung in ein Selbst und ein Anderes, in innere und äussere



Fremdheiten muss aufgelöst werden, damit dem Selbst die Verflechtung von nicht mehr nur asymmetrischen Beziehungen ermöglicht und differenzierte Pluralität lebbar wird. (21)

Erst diese vielfältig lebbar Pluralität ermöglicht letztlich die Wahrnehmung und Wahrung verschiedener kultureller Codes und deren Übersetzungen – und zwar so, dass eine soziale Kompetenz der Kulturvermittlungen, aber auch eine mitten in verschiedensten Kulturen gewachsene Verbundenheit entstehen kann.

Lisa Schmuckli, Philosophin mit den Schwerpunkten feministische und psychoanalytische Erkenntnistheorien; lebt in Luzern.

1) Vgl. dazu: Cornelia Mansfeld, *Frauen als Fremde – Frauen und Fremdenfeindlichkeit*, in: Mechthild Jansen/Utrike Prokop (Hg.), *Fremdenangst und Fremdenfeindlichkeit*, Basel/Frankfurt 1993, 87-99; Fari-deh Akashe-Böhme, *Frausein – Fremdsein*, Frankfurt 1993; Birgit Rommelspacher, *Frauen in der Dominanzkultur*, in: Olga Uremovic/Gundula Örtter (Hg.), *Frauen zwischen Grenzen. Rassismus und Nationalismus in der feministischen Diskussion*, Frankfurt/New York 1994, 18-33.

2) Vgl. Peter Sloterdijk, *Weltfremdheit*, Frankfurt 1993.

3) Vgl. Marion Kraft/Rukhsana Shamim Ashraf-Khan (Hg.), *Schwarze Frauen der Welt. Europa und Migration*, Berlin 1994.

4) Toni Morrison, *Im Dunkeln spielen. Weisse Kultur und literarische Imagination*, Hamburg 1994, 65.

5) Ebd. 93.

6) Elisabeth Rohr, *Faszination und Angst*, in: Jansen/Prokop (Hg.), *Fremdenangst und Fremdenfeindlichkeit*, a.a.O., 133-163, hier: 137.

7) Anni Lanz, *Migration und Menschenrechte*, in: Olympe, *Frauenrechte sind Menschenrechte*, 11/1994, Zürich, 46-56, 49.

8) Audre Lorde, *Gefährtinnen, ich grüsse euch*, in: Oguntoye/Opitz/Schultz (Hg.), *Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte*, Frankfurt

1992/Berlin 1986, 231-239, hier: 232.

9) Vgl. Tzvetan Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt 1985.

10) Zit. nach: Elisabeth Rohr, *Faszination und Angst*, a.a.O., 149.

11) Elcin Kürsat-Ahlers, *Stigmatisierung und Psychogenese der Emigration*, in: Kraft/Ashraf-Khan (Hg.), *Schwarze Frauen der Welt*, a.a.O., 83-96, 90.

12) Ebd. 89.

13) Julia Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt 1990, 11.

14) Ebd.

15) Vgl. ebd. 23.

16) Ebd.

17) Ebd. 199.

18) Toni Morrison, *What the Black Woman Thinks of Women's Lib*, zit. nach: Marion Kraft, *Frauen afrikanischer Herkunft*, in: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis: Geteilter Feminismus*, Köln 27/1990, 25-44, hier: 25.

19) Toni Morrison, *Im Dunkeln spielen*, a.a.O., 37.

20) Zit. nach: Birgit Rommelspacher, *Frauen in der Dominanzkultur*, a.a.O., 31.

21) Vgl. dazu: Gisela Ecker, *Differenzen. Essays zu Weiblichkeit und Kultur*, Dülmen 1994.

# Das Konfliktophon

Eine Beratungsstelle für

Kulturkonflikte

Regula Bachmann

16 Das Konfliktophon ist ein Pilotprojekt von CH 701, ermöglicht durch die finanzielle Unterstützung der Schweiz. Gemeinnützigen Gesellschaft. Seit Mitte Dezember 93 kann die Bevölkerung in der Schweiz hier Beratung erhalten für ihre *interkulturellen Konflikte im Alltag*. Dieser Alltag kann das *Wohnen*, die *Schule*, den *Arbeitsbereich* oder die *Öffentlichkeit* betreffen. Der interkulturelle Kontext der Konflikte heisst, dass die einen Probleme haben mit den anderen, welche nicht der gleichen Ethnie angehören. Es können also sowohl SchweizerInnen anrufen, welche mit Fremden Probleme haben oder AusländerInnen, welche mit einer anderen Gruppierung, z.B. mit einer Schweizerin, im Konflikt stehen. Die Beratung wird primär am Telefon angeboten. Je nach Problematik und räumlichen Möglichkeiten kann sie aber auch in Sitzungen oder, wenn es eine Gruppe betrifft, vor Ort weitergeführt werden. Innerhalb von zwei Jahren soll geklärt werden, in welcher Form und in welcher Institution es eine solche Beratungsstelle braucht und wie sie sinnvollerweise angeboten wird.

Das Beratungstelefon wird grösstenteils von den SchweizerInnen benutzt. Die AusländerInnen, welche anrufen, gehören den verschiedensten Ethnien an. Gemeinsamkeiten können in einer guten Bildung der Anrufenden gefunden werden, oder darin, dass sie in der Schweiz aufgewachsen sind. Diese kleinere Anzahl der Anrufe von AusländerInnen könnte als Sprachproblem interpretiert werden, wird die Beratung in der Regel doch nur in Deutsch angeboten. Zusätzlich kann dies auch mit der These interpretiert werden, wie bei den SchweizerInnen auch, dass das Bewusstsein, sich bei Kulturkonflikten helfen zu lassen, noch eher klein ist. Hier gilt es, weitere Öffentlichkeitsarbeit zu leisten, um die Beratung selbstverständlicher werden zu lassen.

## Die häufigsten Konflikte

Die *hauptsächlichsten Probleme*, für welche das Konfliktophon benutzt wird, sind bei den SchweizerInnen Schwierigkeiten beim *Wohnen im Mehrfamilienhaus* und in der *bikulturellen Familie*. Bei den AusländerInnen

liegen die Schwerpunkte in den Diskriminierungen am Arbeitsplatz oder in der Öffentlichkeit, bei Differenzen am Arbeitsplatz, welche die Angst auslösen, die Stelle zu verlieren, und bei Problemen in der Ehe mit einem Schweizer Partner oder einer Schweizer Partnerin.

Die Beratung findet immer *fallspezifisch* statt. D.h., es wird nicht rezeptbuchartig vorgegangen, wenn z.B. ein Problem mit der Waschküchenordnung vorliegt. Vielmehr wird versucht, im Gespräch spezifische Möglichkeiten und Fähigkeiten der anrufenden Person herauszufinden und zu entwickeln. So soll gewährleistet sein, dass den Leuten nicht eine neue Handlungsanweisung empfohlen wird oder sie einen Ratschlag erhalten, welcher ihrer Person nicht entspricht.

Konzentrieren wir uns auf spezielle *Frauenanliegen oder -konflikte* in diesem Zusammenhang, so ist festzustellen, dass es bei den AusländerInnen, welche das Konfliktophon benutzen, keine Zentrierung auf das Geschlecht gibt verknüpft mit einer bestimmten Thematik. Vielmehr ist es so, dass bei dieser doch kleineren Gruppe von Anrufenden sich das Geschlecht für jedes Thema in etwa die Waage hält. Es wäre also falsch, hier irgendwelche Schlüsse zu ziehen. Im Laufe der Zeit ist eine Interpretation in einer solchen Richtung vielleicht eher möglich.

Hingegen lässt sich bei den SchweizerInnen ganz klar eine höhere Anzahl von Anrufen von Frauen feststellen, sofern es sich um eine effektive Beratung handelt und nicht Informationen gesucht oder politische Meinungen ausgetauscht werden wollen. Bei den *bikulturellen Familienproblemen* sind es sogar nur die Frauen, welche Rat und Hilfe suchen. Es handelt sich hier um einen klar traditionellen weiblichen Bereich: *die Familienharmonie*. Die Mütter, deren Tochter oder Sohn einen Ausländer oder eine Ausländerin geheiratet hat oder heiraten will, suchen Rat und Beistand. Sie sind verunsichert in ihrem Verhalten ihrem Kinde gegenüber und können in konfliktreiche Diskussionen mit ihrem Ehepartner geraten, der eine andere, meist abwehrende Position gegenüber dieser Ehe einnimmt. Die Mütter fühlen sich verantwortlich dafür, dass die Spannungen innerhalb der Familie nicht in einen Streit ausarten, welcher kein Zurück mehr erlaubt. Z.B. kann es sein, dass der Vater der Tochter entsetzt ist und mit massiver Ablehnung reagiert gegenüber seinem neuen Schwiegersohn, weil er eine andere Religion hat. Die Tochter ist durch diese Reaktion verletzt. Sie fühlt sich nicht verstanden in ihrer Liebe und in ihrem Entscheid, diesen Mann zu heiraten. Die Mutter möchte vermitteln, findet selber nicht alles leicht zu akzeptieren und fühlt sich alleine mit diesem Dilemma. Hier kann ein Gespräch mit dem Konfliktophon gute Hilfestellung leisten. Im Dialog ist es möglich, dass brennendste Problem herauszufiltern, ein weiteres Vorgehen dafür zu finden,

und so die Mutter in ihrem Konflikt zu stützen.

Auch bei den Konflikten beim *Wohnen im Mehrfamilienhaus* suchen mehr Frauen Hilfe als Männer. Es handelt sich hier um Auseinandersetzungen, welche wegen der Waschküchenregelung, dem Nicht-Einhalten der Hausordnung und der Nachtruhestörung entstehen. Zwar kann bei den meisten Konflikten gesagt werden, dass solche Schwierigkeiten auch zwischen Schweizerpartnern geschehen, doch besteht dort nicht die Sprach- und Kulturdifferenz. Die Ratsuchenden haben meist schon einige Schritte unternommen, um das Problem zu lösen, wie sie es gewohnt sind. Doch die Kulturdifferenz kann bewirken, dass dies nichts fruchtet; im Extremfall wird die Person sogar sprachlich nicht einmal verstanden oder die Situation wird laufend aggressiver. Ein Anruf beim Konfliktophon wird dann oft als letzte Möglichkeit angesehen, bevor eine massive Beschwerde bei der Hausverwaltung eingereicht oder gar die Polizei geholt werden will.

Zwei Gründe sprechen dafür, weshalb die Frauen sich mehr auseinandersetzen mit diesen Konflikten. Einerseits gesellschaftlich bedingt, da die Hausfrauen mehr zuhause sind als die Männer und andererseits, weil sie sich für die häusliche Lebensqualität mehr verantwortlich fühlen, sofern es den zwischenmenschlichen Bereich betrifft. Spielen z.B. Nachbars Kinder, sobald sie zuhause sind, im Korridor Fussball, so leiden die Personen, welche oberhalb oder unter ihnen wohnen. Ebenso benutzen mehrheitlich die Frauen die Waschküche und sind deshalb hier eher Betroffene, falls sich die anderen Parteien nicht an die Regeln halten.

Wie weit das Konfliktophon in der Zukunft geschlechtsspezifisch oder ethnisch genutzt wird, hängt wohl von der Bevölkerung in der Schweiz ab. Für eine verbindliche Aussage braucht es dafür noch eine längere Betriebszeit und Öffentlichkeitsarbeit, welche allen BewohnerInnen der Schweiz die Information für diese Beratungsstelle zugänglich macht.

Das Konfliktophon ist erreichbar unter der Nummer 01/242 42 29 am Dienstag-, Mittwoch- und Freitagmorgen zwischen 09.00-12.00 Uhr.

---

Regula Bachmann, Jg. 56, Sozial- und Wirtschaftsgeographin, Soziologin, langjährige Praxis in der Sozialarbeit, im besonderen im Asylfoyer (Kt. ZH).

---

# Ausgewählte Literatur zum Thema

**Daniel Cohn-Bendit/Thomas Schmid, Heimat Babylon.** Das Wagnis der multikulturellen Demokratie, Hamburg 1992.

Flammendes und doch kritisches Plädoyer für die Anerkennung der alltäglichen Realitäten von multikulturellen Gesellschaften und Einwanderungsnationen. Nebst umfangreichen Darstellungen zu Problem- und Fragestellungen einer multikulturellen Gesellschaft eröffnen die Autoren auch politische und soziale Perspektiven des Zusammenlebens.

**Claus Leggewie, Multikulti.** Spielregeln für die Vielvölkerrepublik, Berlin 1990. Eine Replik auf Cohn-Bendit/Schmid, die in polemischer Art nicht so sehr die Tatsache der multikulturellen Gesellschaft bestreitet – was ist denn die Alternative? – sondern vor allem die euphorischen Harmonisierungs- und Verdrängungsstrategien der PolitikerInnen entlarvt.

**Geteilter Feminismus,** Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, Heft 27, Köln 1990.

Feministische Denkerinnen nehmen die Diskussion zum Multikulturalismus unter den Stichworten Rassismus/Antisemitismus/Fremdenhass auf und versuchen aufzuzeigen, wie Rassismus & Co. Frauen und Frauenbewegungen zu spalten droht und dass Solidarität bzw. eine Politik der Solidarität neu überdacht und fundiert werden muss.

**Gloria J. Joseph (Hg.), Schwarzer Feminismus.** Theorie und Politik afro-amerikanischer Frauen, Berlin 1993.

«Schwarzer Feminismus untersucht die kulturellen und politischen Traditionen Schwarzer Frauen in den Vereinigten Staaten von Amerika.» (9) Dieser einleitende Satz ist Programm des Buches: die verschiedensten Analysen von Machtstrukturen und Darstellungen und Beobachtungen des eigenen Alltagslebens in einer weissen Gesellschaft sind von und für Schwarze Frauen in diesem Band gesammelt und endlich auch deutschsprachigen Leserinnen zugänglich (vgl. Texte von Gloria Joseph, bell hooks, Audre Lorde, Michelle Cliff u.a.).

**Olga Uremovic/Gundula Örter (Hg.), Frauen zwischen Grenzen.** Rassismus und Nationalismus in der feministischen Diskussion, Frankfurt/New York 1994.

Die hier veröffentlichten Texte sind im Rahmen der Bremer Frauenwochen entstanden, die bestrebt waren, die feministische Analyse der gesellschaftlichen Machtverhältnisse voranzutreiben. In diesen Analysen wurde jedoch nicht nur die Verortung der Frauen in der Dominanzkultur, im Rassismus und Sexismus geleistet, sondern auch Fragen zu Heimatmöglichkeiten und Visionen zu Freiheiten aus Frauensichten aufgeworfen.

**Toni Morrison, Im Dunkeln spielen.** Weisse Kultur und literarische Imagination, Hamburg 1994.

«Mich interessierte, und zwar schon seit geraumer Zeit, wie Schwarze in literarischen Werken, die sie selbst nicht geschrieben haben, kritische Momente der Entdeckung oder des Wandels oder der Emphase auslösen können.» (10) Was bedeutet es, dass weisse AutorInnen mit weissen LeserInnen vor Augen über Schwarze schreiben? Diesen und anderen Fragen geht Morrison exemplarisch anhand der Literatur von Willa Cather, Edgar Allan Poe, Hemingway u.a. nach.

**Marion Kraft/Rukhsana Shamim Ashraf-Khan (Hg.), Schwarze Frauen der Welt.** Europa und Migration, Berlin 1994.

«Wir sind hier, weil ihr dort ward» könnte Leitmotiv dieses heterogenen Sammelbandes sein: Frauen verschiedenster, weltweit zerstreuten Herkunft und Heimat beschreiben ihren erzwungenen Spagat, versuchen in dieser unbequemen Lage eine Analyse und einen Austausch herzustellen. In diesem Austausch geht es um so vielfältige Themen wie Selbstwahrnehmungen, rassistische Gewalt, Gesundheit, politische Strategien etc.

**Balke/Habermas/Nanz/Sillem (Hg.), Schwierige Fremdheit.** Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern, Frankfurt 1993.

Die Texte dieses Buches gingen aus einem von europäischen Intellektuellen organisierten Kongress zum Thema «Fremd ist der Fremde nur in der Fremde» hervor. Sie bieten «Ansichten» aus Deutschland, Frankreich und den USA und «Einsichten» von SoziologInnen (Etienne Balibar, Saliha Scheinhardt u.a.), Theologen (J.B. Metz), Ethno-psychoanalytikerInnen (Maya Nadig) und Politiker (Cohn-Bendit u.a.).

**Julia Kristeva, Fremde sind wir uns selbst.** Frankfurt 1990.

Ausgehend von einer Philosophiegeschichte des Fremden zeigt Kristeva in Anlehnung an Sigmund Freud, dass die Thematisierung des Fremden bzw. des Anderen solange unvollständig bleibt, solange die innere Fremdheit nicht mitthematisiert wird.

**Mechthild Jansen/Ulrike Prokop (Hg.), Fremdenangst und Fremdenfeindlichkeit.** Basel/Frankfurt 1993.

Dieser Sammelband analysiert Fremdheiten einerseits (ethno-)psychoanalytisch als Bewegungen zwischen Faszination und Angst und als Unbehagen in der zeitgenössischen Kultur und andererseits politisch als (gescheiterter) Versuch der (gewalttätigen) Homogenisierung einer real multikulturellen Gesellschaft unter Begriffen wie «Nation» und «Volk».

**Al Imfeld (Hg.), Chamäleon und Chimäre.** Afrikanische Standpunkte, Zürich 1994.

Ein wesentliches Element der Diskussion um Multikulturalismus ist Selbstdefinition und Selbstdarstellung. Imfeld, ausgewiesener Kenner des afrikanischen Kontinents, macht solche Selbstdarstellungen und -definitionen, Beschreibungen und Analysen über Afrika aus Perspektiven unterschiedlichster AfrikanerInnen zugänglich. Die vielfältigen, z.T. sich auch widersprechenden Texte geben nicht nur einen Einblick in ein heterogenes Afrika, sondern lassen eine andere Multikulturalität erahnen.

**Batzli/Kissling/Zihlmann (Hg.), Menschenbilder – Menschenrechte.** Islam und Okzident: Kulturen im Konflikt, Zürich 1994.

In der Debatte um Multikulturalismus geht es auch immer um die Frage nach den Menschenrechten. Sind die Menschenrechte tatsächlich universale Menschenrechte oder aber nur westeuropäisch-nordamerikanische Rechte, die einer bestimmten kapitalistisch organisierten Kultur den Vorrang einräumen? Oder sind sie so offen, dass verschiedenste kulturell abgestimmte Interpretationen möglich sind? Dieser Sammelband zeigt im Dialog mit VertreterInnen des Islams Grenzen und Chancen von Menschenrechten.

**Frauenrechte sind Menschenrechte,** Olympe, Feministische Arbeitshefte zur Politik, Zürich 1/1994.

In der ersten Nummer der Zeitschrift «Olympe» zeigen die Autorinnen auf, dass auch frauenbewusste Frauen Menschenrechte für sich einklagen, dabei aber gewisse Fallen reflektieren müssen. Aber auch innerhalb der (spannenden) feministischen Debatte gibt es keine Einheit zur Frage, ob Menschenrechte Frauenrechte sind.

**Paula Charles, Go, Josephine, go,** Zürich 1993.

Autobiographie einer Frau aus der Karibik, die ihren Weg in die Tanz- und Striplokale von Zürich und ihre Arbeit als Soul-Sängerin beschreibt und die Zerrissenheit und Wut, aber auch die Ohnmacht der Abhängigen in einem fremden Land vermittelt.

## Berichte

### Jahresversammlung IG feministischer Theologinnen der Deutschschweiz vom 23. April 1994

«Ich werde mich ein Leben lang für die feministische Theologie einsetzen!» Mit diesen ermutigenden Worten von Marga Bührig stiegen die etwas mehr als zwanzig Theologinnen in die Diskussion um die Zukunft der IG ein. Schon seit ihrer Gründung war eine Diskrepanz da zwischen Wünschen und Bedürfnissen und dem, was einzelne an Engagement leisten können. Wohl auch darum war es im vergangenen Übergangsjahr nicht möglich, weitere Frauen für die Mitarbeit im Vorstand zu gewinnen. Darum lautete die Ausgangsfrage: Auflösung der Vereinsstruktur und Rückkehr zu einer loseren Form? Es wurde schnell klar, dass eine Auflösung des Vereins nicht in Frage kommen kann: bei einer zunehmenden Verdrängung feministischer Theologie und vermehrtem Anpassungsdruck in diversen beruflichen Zusammenhängen ist es unerlässlich, dass die IG als Verein die Option «feministische Theologie» wachhält. Aus dieser Diskussion formte sich spontan eine Gruppe von vier Frauen, welche zum Thema «Grenzen in der Umsetzung feministischer Theologie» eine Tagung vorbereiten werden. Der Wunsch nach öffentlichen Stellungnahmen zu kirchlich und gesellschaftlich relevanten Themen durch die IG besteht nach wie vor. Weil dies vom Vorstand nicht alleine geleistet werden kann, wurde beschlossen, dass jede Frau aus eigener Initiative Communiqués verfassen kann, die dann via Vorstand publiziert werden sollen. (Hat sich bereits einmal bewährt bezüglich des päpstlichen Neins zur Frauen-Ordination).

Nicht zuletzt weil von den anwesenden Frauen ein grosses Engagement für das Weiterleben der IG spürbar war und weil die Aufgaben des Vorstandes auf Machbares beschränkt blieben, konnten zwei weitere Frauen, Katharina Jost und Silvia Schroer, für die Mitarbeit im Vorstand gefunden werden. Damit war die Beibehaltung der Vereinsstruktur auch «rechtlich» abgesegnet!

Am Nachmittag informierten Barbara Lehner und Brigit Keller über die Vorbereitungen zur Tagung «Spiritualität für das Leben – Frauen kämpfen gegen Gewalt», welche am 20./21. Okt. 94 in der Paulus-Akademie stattfinden wird. Die versammelten Frauen sprachen sich sehr stark dafür aus, dass die IG über diese Tagung und die Konferenz in Costa Rica hinaus den Dialog mit den EATWOT-Theologinnen aus den Ländern des Südens in Zukunft vertiefen soll.

*Für den Vorstand: Antoinette Brem*

### Hinter dem Schleier...

#### Die sichtbaren und unsichtbaren Frauen der hebräischen Bibel

ein Wochenende auf dem Leuenberg mit Phyllis A. Bird, Professorin am Garrett-Evangelical Theological Seminary, Evanston, IL, USA.

Hatten wir erwartet, der Schleier werde sich über den alttestamentlichen Frauen auflösen? Oder die Alttestamentlerin Phyllis A. Bird könne ihn für uns wegziehen? Mit dem Untertitel «Eine bibelkritische Interpretation» war die Richtung der zwei Tage gegeben: Wir, die Teilnehmerinnen und Leiterinnen des Wochenendes vom 11./12. Juni 1994 auf dem Leuenberg ob Hölstein, mussten selber an die Arbeit gehen. Unter Anleitung von Phyllis Bird befassten wir uns mit Hanna, Mirjam, Jephtha und seiner Tochter. Dabei lernten wir, wie viele Text-Schichten übereinander sind und dass die Bibel selber mit ihren männlichen Priester-Autoren den Schleier über die Frauen legt. Dass Frauen-Frömmigkeit an einigen wenigen Stellen beschrieben ist, ist nur ein Nebenprodukt und mehr zufällig oder als Ausschmückung z.B. von Samuels Geburt zu verstehen. Wir lernten auch, dass wir als Hilfe auf der Entdeckungsreise Quervergleiche zu anderen Kulturen benutzen können, wie Fatima Merinissi sie uns in «Verborgene Macht» liefert oder wie wir sie in den von Nancy A. Frank und Rita M. Gross gesammelten Untersuchungen «Unspoken Worlds-Women's Religions Lives in Non-Western Cultures» (1989) finden. Das religiöse Leben von Frauen und Männern scheint vordergründig gleich zu sein, doch die Lebensräume der Frauen fehlen und ihre Riten sind nur in Nebensätzen oder verboten erwähnt (z.B. das Kuchenbacken für die Himmelskönigin in Jeremia 7,18 und 44,15-19 sowie in Ezechiel 8,14). Wie in Nordafrika haben Männer gar keinen Zugang zu den Frauenriten. Die Frauen-Religion ist Teil des Alltags, die Rituale sind eingebettet in den Lebenszyklus und gehören zu Leben und Tod. Beschrieben sind in der Bibel in erster Linie die öffentlichen kultischen Handlungen, die Männer-Riten waren.

Wir finden Spuren, die Frauen als Feiernde und als Kult-Expertinnen zeigen. Mirjam z.B. ist eine Führerin, eine Prophetin und als Vortänzerin des Siegestanzes auch eine Kult-Führerin. Mirjams Stellung ist einmalig: sie ist

zwar durch ihren Bruder Aaron definiert – was jedoch heisst, dass sie ihm ebenbürtig ist und gleichgestellt. Sie hat weder einen Mann noch Kinder. Erst in der viel späteren Genealogie werden Moses, Aaron und Mirjam zu Geschwistern (4. Mose 26,59 und Micha 6,4). Der zweite Text nennt sie alle drei als Führer.

Wir dürfen heute annehmen, dass das sog. Mose-Lied nach dem Durchzug durch das Schilfmeer ein Mirjam-Lied ist und das kurze Lied der Mirjam der Refrain dazu. Dieses Lied steht an einer Übergangszeit und wurde immer wieder in kultischen Handlungen gesungen. Ähnlich ist das Deborahlied in Richter 5, das Deborah und Jael preist, die dank Jahwe handeln: Es sind Siegeslieder für den Kriegergott Jahwe, der das Volk (Volk = Männer) errettet hat. Im Buch Judith kommt ein ähnliches Siegeslied vor, das sie singt und mit den Frauen tanzt, die sie als die Retterin loben wollten (sie hat Holofernes, den assyrischen Feldherrn, getötet). Sie weist den Dank auf Jahwe. Sowohl Deborah wie Judith haben keine Kinder, die erwähnt werden; Judith ist zudem Witwe. Wenn wir in Betracht ziehen, dass Frauen den Männern (Vater oder Ehemann) untergeordnet sind, so unterstreicht das die Bedeutung dieser Frauen. Sie sind Führerinnen und haben kultische Rollen.

Die Geschichte von Hanna steht auch an einem Übergang: Mit Samuel beginnt die Königszeit. Aus Hannas Geschichte lernen wir etwas über die Familienpilgerfahrt zum Heiligen Ort Siloh: Die Männer mussten dreimal im Jahr «vor dem Herrn stehen»; für Frauen galt dieses Gebot nicht. Sie kamen mit, wenn sie konnten. So wird uns hier ein Familienfest geschildert, an dem das Opferfleisch geteilt wird. Die Nebenfrau bekommt für jedes Kind ein Fleischstück, und Hanna leidet als Kinderlose erste Frau unter dem Spott. Sie hat ihre Identität als Frau (noch) nicht, weil sie keinen Sohn geboren hat. Wir hören von Hannas Gelübde, das sie selbständig tut und mit dem sie ihren ersten Sohn Gott und dem Heiligtum verspricht. Wie Gott ihr den Sohn schenkt, bleibt Hanna zu Hause, bis sie Samuel mit ca. drei Jahren entwöhnt hat und ihn zu Eli, dem Priester bringt. Samuel bleibt ihr Sohn, dem sie jedes Jahr ein Oberkleid bringt. Hannas Kinderlosigkeit unterstreicht die Besonderheit von Samuel! (1. Samuel 1 und 2).

Die Geschichte von Jephthas Tochter lesen viele von uns als grausame Frauen-Geschichte: der Feldherr Jephtha verspricht das erste, was ihm entgegenkommt, Gott. Er tut dies, obwohl der Geist Gottes (die Ruach) bereits über ihn gekommen ist. Sein Versprechen zeigt, wie wenig Vertrauen er hat. Die Tochter kommt dem siegreichen Vater mit Pauken entgegen – d.h. sie tanzt den Siegestanz für Jahwe mit andern jungen Frauen zusammen. Er muss sein Versprechen einlösen – doch sie bittet noch um zwei Monate Trauerzeit, die

sie mit Freundinnen in den Bergen verbringt, um zu beklagen, dass sie als Jungfrau (= junge Frau nach der Menstruation, die noch nicht geboren hat) sterben muss. Dieser Teil der Geschichte ist die Begründung dieses Festes, das die Töchter Israels jährlich begehen – mit Töchtern können alle Frauen gemeint sein – vermutlich als Initiationsritus für junge Frauen. Phyllis Tribble bemerkt zu dieser Geschichte in ihrem Buch «Mein Gott, warum hast du mich vergessen?», dass Gott keinen erlösenden Widder wie bei Isaak schickt, doch nicht Gott verlangt das Opfer, sondern der Mann Jephtha vertraut Gott nicht und macht dieses unheilvolle Gelübde. Damit bestraft er sich selbst, weil er sein einziges Kind opfern muss. Eine Männertragik! Zwei Geschichten sind hier verknüpft worden. Nach Peggy Day («Gender and Difference in Ancient Israel») ist Jephthas Tochter eine mythische, kultische Gestalt. (Richter 11)

Es war spannend, sich auf all das einzulassen, ohne vorschnell von unsrer heutigen Optik zu urteilen. Phyllis Bird ist feministische Theologin und eine hervorragende Kennerin des altorientalischen Umfeldes. Sie möchte zeigen, dass wir uns auf Spurensuche begeben und an Grenzen stossen, weil wir den Schleier nicht wegziehen können und es deshalb oft «nicht wissen».

*Elisabeth Miescher*

## Neuerscheinungen

**Olympe. Feministische Arbeitshefte zur Politik.** Zürich 1994.

Im Juni dieses Jahres ist die erste Nummer einer neuen feministischen Zeitschrift erschienen, die aktuelle Themen in der Schweiz aufnehmen und die politische Praxis aus feministischer Sicht kommentieren will. Der Name «Olympe» verweist zum einen auf die französische Revolutionärin Olympe de Gouges, die 1791 die «Rechte der Frau und Bürgerin» proklamierte und dafür hingerichtet wurde; zum andern impliziert der Name die Absicht, die Politik aus dem «Olympe», dem Himmel, herabzuholen auf den Boden der Belange von Frauen und sich einzumischen. Neben der schweizerischen Diskussion soll immer auch die internationale Debatte dokumentiert werden.

Die erste Ausgabe der Zeitschrift ist dem Thema «Frauenrechte/Menschenrechte» gewidmet. «Olympe» erscheint zweimal jährlich und ist im Abonnement und im Buchhandel erhältlich. Einzelheft Fr. 17.–, Jahresabo Fr. 32.– Bezugsadresse: Olympe, c/o Elisabeth Joris, Gemeindestr. 62, 8032 Zürich.

**Mary Daly, Auswärts Reisen.** Die Strahlkräftige Fahrt, Frauenoffensive, München 1994 (sFr. 59.60).

Mary Daly verbindet in ihrer Autobiographie ihre persönliche Entwicklung mit den verschiedenen Stadien ihres Lernens, Schreibens und Denkens und teilt diesen Prozess in vier Spiralgalaxien ein. 1. Galaxie (1928-1970): Jugend und Studienzeit (u.a. in Fribourg)

Eine unserer feministisch-theologischen Mütter ist im Juni gestorben. Wir sind traurig darüber.

## Herlinde Pissarek-Hudelist

ordentliche Universitäts-Professorin, Innsbruck.

Sie promovierte 1960 als erste Frau an der Innsbrucker theologischen Fakultät bei Hugo Rahner und war dann Assistentin bei Karl Rahner, später am pastoraltheol. und liturgiewiss. Institut. 1984 wurde sie als ordentliche Professorin für Pastoraltheologie, Religionspädagogik und Katechetik auf einen neuen Lehrstuhl in Innsbruck berufen. Von 1988 bis 1993 war sie dort – weltweit die erste – Dekanin an einer Theologischen Fakultät. Als Wissenschaftlerin, die gleichzeitig Mutter von vier Kindern war, hat sie Pionierinnen-Arbeit geleistet, indem sie in die Institutionen hineingegangen ist und sie von innen zu verändern suchte. Ihre theologische Arbeit blieb dabei «geerdet» durch die Lebenserfahrung und den Lebenszusammenhang von Frauen, kirchlichen und nichtkirchlichen. Ebenso war ihr die Begegnung zwischen wissenschaftlich arbeitenden Frauen und «Barfusstheologinnen» ein tiefes Anliegen. Wir trauern um eine Frau, die uns vieles hinterlassen hat – nicht zuletzt den Mut, weiter für die Vision von einer «geschwisterlichen» Kirche zu kämpfen.

Die FAMA-Redaktorinnen

bis zum Job am Boston College; 2. Galaxie (1971-1974): Ablösung vom Christentum und erste Konflikte mit den Jesuiten vom Boston College; 3. Galaxie (1975-1987): Sprung aus allem bisherigen Denken heraus («Gyn/Ökologie», «Reine Lust»); 4. Galaxie (heute): Reise auf die andere Seite des Mondes.

**Andrea Blome, Frau und Alter.** Alter – eine Kategorie feministischer Befreiungstheologie, Chr. Kaiser und Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994 (sFr. 69.30).

Alte Frauen und ihre besonderen Erfahrungen von Unterdrückung finden in der Frauenforschung erst langsam Beachtung und auch die feministische Theologie hat sich ihnen bislang kaum gewidmet. Andrea Blome fordert in ihrer Arbeit, dass feministische Theologie die Frage nach Sexismus auch altersspezifisch stellt und die Kategorie «Alter» in eine Befreiungstheologie im Kontext der «Ersten Welt» einführt. Sie untersucht Renten- und Gesundheitspolitik, die Forderungen der Altenbewegung und Altenpolitik und konfrontiert diese mit den feministisch-theologischen Ansätzen von Christine Schaumberger, Beverly Wildung Harrison und Elisabeth Schüssler Fiorenza.

## Bisher erschienene Titel

### Zeitschrift FAMA

Alle Nummern können bei der Administration (siehe Rückseite) zu reduzierten Preisen bezogen werden, ausgenommen die Nummern des laufenden Jahrgangs. Falls eine Nummer vergriffen sein sollte, erstellen wir eine Kopie.

1/85 Schwesternstreit  
2/85 Keuschheit  
3/85 Matriarchale Spiritualität  
4/85 Weihnachten

1/86 Feministische Theologie  
2/86 Frauenfragen - Luxusfragen?  
3/86 Frauen und Amt  
4/86 Lasst uns Menschen machen (Gen- und Reproduktionstechnologie)

1/87 Wurzeln  
2/87 Pfingsten  
3/87 Macht – Ohnmacht  
4/87 Landnahme  
1/88 Kreuz  
2/88 Erlösung  
3/88 Hexen  
4/88 Frauen-Widerstand

1/89 Liebe  
2/89 Drinnen – Draussen  
3/89 Wenn Frauen kritisch die Bibel lesen  
4/89 Mitleid

1/90 Frauen-Arbeit  
2/90 Feministische Patriarchinnen – patriarchale Feministinnen  
3/90 Rollen-Bilder  
4/90 Miriams Töchter (Jüdische feministische Theologie)

1/91 Antijudaismus  
2/91 FrauenBlicke auf die Schweiz  
3/91 Erotik  
4/91 Feministische Theologie auf dem Lande

1/92 Conquista  
2/92 Wut  
3/92 Feindbilder – Friedensvisionen  
4/92 Theodizee – Der Riss in der Schöpfung

1/93 Sexuelle Ausbeutung  
2/93 Tugenden – Untugenden  
3/93 Blick über die Grenzen  
4/93 Frauen-Science-fiction

1/94 Alte Bilder – neu  
2/94 Fatimas Töchter

## Anmerkungen zu Seite 12 Artikel Dorothee Dieterich

1) Die tägliche Erfindung der Zärtlichkeit. Gebete und Poesie von Frauen aus aller Welt, Gütersloh 1986, 68.

2) Vgl. Elsa Tamez, Hagar erschwert die Heilsgeschichte, in: J.S. Pobee und B. von Wartenberg-Potter, Komm, lies mit meinen Augen, Offenbach 1987, 10-25.

3) Silvia Schroer/Othmar Keel, Von den schmerzlichen Beziehungen zwischen Christentum, Judentum und Kanaanäischer Religion, in: Neue Wege, Nr.3, März 1994, 76.

## Impressum:

### Herausgeber:

Verein zur Herausgabe  
der feministisch-theologischen  
Zeitschrift FAMA

### Redaktionsteam:

Dorothee Dieterich, Basel  
Li Hangartner, Luzern  
Monika Hungerbühler, Basel  
Cornelia Jacomet, Zürich  
Carmen Jud, Luzern  
Barbara Seiler, Zürich  
Monika Senn Berger, Luzern  
Doris Strahm, Basel  
Silvia Strahm Bernet, Luzern

### Administrations- und

### Redaktionsadresse:

Verein FAMA  
Monika Hungerbühler,  
St. Johannis-Ring 118,  
CH-4056 Basel

### Fotosatz und Druck:

Gegen-Druck Luzern

### Abonnement:

Normalabo Fr. 20.-  
GönnerInnenabo Fr. 25.-  
Auslandabo Fr. 22.-  
Abonnementsbestellungen bei:  
Verein FAMA, St. Johannis-Ring 118,  
CH-4056 Basel  
Kündigung bis spätestens drei  
Monate vor Ablauf des Abos.  
Einzelnummern (solange Vorrat)  
Fr. 5.- plus Porto.  
FAMA erscheint vierteljährlich

### Retours:

Verein FAMA  
St. Johannis-Ring 118  
CH-4056 Basel

## Inhaltsverzeichnis

Editorial	2
Mit den Augen der «Anderen» sehen lernen (Doris Strahm)	3
Frauensichten auf multikulturelle Ansätze (Gita Steiner-Khamsi)	6
Universale Menschenrechte (Silvia Strahm Bernet)	8
Muslima in der Schweiz (Li Hangartner, Lisa Schmuckli)	9
Eine wandernde Aramäerin war meine Mutter (Dorothee Dieterich)	12
Fremd ist frau sich selbst (Lisa Schmuckli)	13
Das Konfliktophon (Regula Bachmann)	16
Ausgewählte Literatur zum Thema	18
Forum	18

### 10 Jahre FAMA – Festankündigung

Unser Projekt – die Herausgabe einer autonomen feministisch-theologischen Zeitschrift – wird im Januar 1995 zehn Jahre alt. Wir finden, das ist ein Grund zum Feiern! Und weil wir ohne die Treue unserer Leserinnen und Leser dieses Jubiläum nicht begehen könnten, ist es uns ein besonderes Anliegen, dieses Fest als Fest für und mit den LeserInnen zu feiern. Für die meisten FAMA-Redaktorinnen ist die Paulus-Akademie in Bezug auf die feministische Theologie ein sehr wichtiger Ort, weil wir hier die ersten feministisch-theologischen Tagungen besuchen konnten. Aus diesem Grund feiern wir das Fest gemeinsam mit der Paulus-Akademie. Hier nochmals das Datum:  
Samstag, 28. Januar 1995, von ca. 15.30 bis ca. 23.00 Uhr in der Paulus-Akademie, Zürich. (Geplant sind: ein frecher feministischer Impuls, ein Podium mit sehr interessanten Frauen, eine unkonventionelle Selbstdarstellung des Redaktions-Teams, Musik zum Hören und Musik zum Tanzen, kulinarische Köstlichkeiten etc. etc.) In der Dezember-Nummer erfahren Sie Genaueres (Anmeldung etc.).

### «Wenn Weiber wirtschaften...»: Buch-Vernissage im Romerohaus

Anlässlich des Erscheinens des von der Projekt-Gruppe «Ethik im Feminismus» verfassten Buches «Weiberwirtschaft. Frauen-Ökonomie-Ethik» (Exodus Verlag) findet am Samstag, dem 1. Oktober, um 10.30 Uhr im Romerohaus Luzern eine Vernissage mit Lese- und Lusthappchen statt.

### Frauen-Bildungs-Zyklus 1994/95 für kirchliche Mitarbeiterinnen

Das Institut für Fort- und Weiterbildung/Luzern bietet verschiedene Angebote für Frauen an, die einzeln oder insgesamt besucht werden können.  
19.11.94: «Zukunftswerkstatt Frauenbildung», Leitung: Barbara Ruch, Theologin, und Barbara Walter, Erwachsenenbildnerin.  
9.-13.1.95: «Frauen in der Organisation Kirche», Leitung: Dr. h.c. Eva Renate Schmidt, Gemeindeberaterin/Evangelische Theologin.  
25.-27.5.95: «Frau und Geschichte(n)», Leitung: Dr. Margrit Steinhauser, Historikerin, und Barbara Ruch, Theologin.  
15.-17.12.95: «Frau und Spiritualität», Leitung: Barbara Ruch.  
Auskunft/Anmeldung: IFOK, Kellerstr. 10, 6005 Luzern, Tel. 041/246634.

### Bildnachweis

Die Fotos in dieser Nummer stammen von Gertrud Vogler. Sie lebt in Zürich und ist Bildredaktorin und Fotografin bei der WoZ.

### In eigener Sache

Die einzelnen Artikel geben nicht unbedingt die Meinung der Redaktion wieder. Die Themen der nächsten Nummern:

**Heldinnen** (Dezember)  
**Dritte-Welt-Theologinnen** (März)

### Mitarbeiterinnen dieser Nummer

Regula Bachmann, Konfliktophon, CH 701, Postfach 940, 8021 Zürich  
Dorothee Dieterich, Kartausgasse 11, 4058 Basel  
Li Hangartner, Eichmattstr. 4, 6005 Luzern  
Monika Hungerbühler, St. Johannis-Ring 118, 4056 Basel  
Lisa Schmuckli, Bireggstr. 3, 6005 Luzern  
Gita Steiner-Khamsi, HFS, Thiersteinallee 57, 4053 Basel  
Doris Strahm, Hebelstr. 97, 4056 Basel  
Silvia Strahm Bernet, Klosterstr. 11, 6003 Luzern