

THEOLOGIE VOR DEN HERAUS- FORDERUNGEN DER ARMUT

|| Eine lateinamerikanische Perspektive aus der Sicht der Frauen

von Virginia R. Azcuy

I. Einige Ausgangspunkte

Häufig trifft man auf die Auffassung, die lateinamerikanische Theologie sei mit der »Theologie der Befreiung« identisch, und analog hierzu wird auch die Theologie, die lateinamerikanische Frauen entwickeln, mit »feministischer Theologie der Befreiung« gleichgesetzt. Doch die Strömungen der Befreiungstheologie umfassen – trotz ihrer Bedeutsamkeit und weiten Verbreitung – keineswegs die volle Pluralität und den Reichtum an Formen, die von einzelnen Autorinnen und Autoren, von unterschiedlichen kulturellen Kontexten ausgehend entwickelt wurden. Ebenso wenig werden so die verschiedenen Phasen lateinamerikanischer Theologie und die je eigenen Spezifika, die sich von den verschiedenen wissenschaftlichen Ansätzen herleiten, in den Blick genommen. Paradigmatisch ließe sich hier Argentinien als ein Land anführen, das eine gänzlich eigenständige Ausrichtung theologischen Denkens entwickelt hat.¹

Entscheidende Einflüsse hat die lateinamerikanische Theologie besonders aus dem europäischen Raum erfahren, vor allem vermittelt der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner weitreichenden Folgeereignisse. Man hat in diesem Zusammenhang von einer »selektiven und kreativen Rezeption« gesprochen.² Die konziliare Erneuerung trug angesichts der durch Armut und Ungerechtigkeit gegebenen Herausforderungen in den

¹ Hervorzuheben sind die Beiträge von J. C. SCANNONE, C. GALLI und M. GONZÁLEZ, vor allem hinsichtlich ihrer Charakterisierung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie in ihren verschiedenen Ausprägungen, in ihren spezifisch argentinischen Entwicklungen und in der Darstellung neuer, gegenwärtiger Ausrichtungen. Vgl. hierzu J. C. SCANNONE, *Theologie der Befreiung. Charakterisierung, Strömungen, Etappen*, in: K. H. NEUFELD (Hg.), *Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie*, Düsseldorf 1986, 401–439; C. GALLI, *La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del Tercer Milenio*, in: L. MENDES DE ALMEIDA / J. NOEMI et al. (Hg.), *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá u.a. 1996, 243–362; M. GONZÁLEZ, *Brotes teológicos en la Argentina al inicio del siglo XXI*, in: *Proyecto* 41 (2002) 187–210.

² Vgl. Segundo GALILEA, *Lateinamerika in den Konferenzen von Medellín und Puebla*, in: H.J. POTTMEYER / G. ALBERIGO / J.-P. JOSSUA (Hg.), *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf 1986, 85–103; G. GUTIÉRREZ, *Por el camino de la pobreza*, in: *Páginas* 58 (1983) 2–16; J. SOBRINO, *La Iglesia de los pobres, concreción latinoamericana del Vaticano II. Ante el próximo Sínodo extraordinario*, in: *RLatT* II 5 (1985) 115–146.

Völkern Lateinamerikas in unterschiedlichen Ausrichtungen des theologischen Denkens Früchte. So haben unmittelbar nach dem Konzil die »Theologien des Genitivs« deutlich inspirierend auf die Pioniere unter den Autorinnen und Autoren Lateinamerikas gewirkt; konkret seien hier die Beiträge von Jürgen Moltmann und Johann Baptist Metz als Repräsentanten der politischen Theologie genannt.³

In einer zweiten Phase, die etwa in den 80er Jahren angesiedelt werden kann, erfolgte in diesem Kontext die Rezeption der »feministischen Theologie« und anderer Theologien »aus der Perspektive der Frauen«. Dieser neue »Anbruch« der Theologie verknüpft die bereits im Kontext der Armut initiierten theologischen Ansätze nun mit den neuen Herausforderungen, den speziellen Problemen und Bestrebungen der Frauen, und markiert somit auch im lateinamerikanischen Denken eine gänzlich neue Orientierung der Theologie.⁴ In diesem Sinne ist die lateinamerikanische Theologie aus einem hermeneutischen Horizont heraus entstanden und verdankt ihre Anregungen sowohl der lokalen Theologie als auch der nordamerikanischen und europäischen feministischen Theologie.

Im Folgenden sollen das Novum und die besonderen Konsequenzen, die die »feministische Theologie« und andere Frauenbewegungen im Denken und der christlichen Praxis unseres Kontextes bewirkt haben, herausgestellt und diese als ein Ausdruck der Theologie charakterisiert werden, der von Frauen und in Solidarität mit ihnen betrieben wird.

2. Der »Ausbruch der Frauen«

Von einer lateinamerikanischen Theologie, die von Frauen betrieben wird, zu sprechen, bedeutet, eine Konvergenz anzuerkennen: einerseits der Existenz einer »kontextuellen« theologischen Tradition im spezifischen Umfeld Lateinamerikas, und andererseits des Ausbruchs und des neuen Erwachens der lateinamerikanischen Theologien angesichts der »feministischen« Theologie und der Frauenbewegungen. Als Folge dieser Verschränkung ist eine dominante Linie des Denkens unter dem Titel »feministische Theologie der Befreiung« entstanden, neben und zusammen mit der noch andere Formulierungen gewachsen sind, die als »Theologien aus der Perspektive der Frauen« charakterisiert werden können.

³ Vgl. J.-B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1992; DERS., *Significado de la teología latinoamericana para mi teología*, in: L. C. SUSIN (Hg.), *El mar se abrió*. Treinta años de Teología en América Latina, Santander 2000, 138–139; J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972, 400–469; R. GIBELLINI, *Politische Theologie*, in: DERS., *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*, Regensburg 1995, 290–311.

⁴ Zu den Pionierarbeiten zählen v.a. M. P. AQUINO (Hg.), *Aportes para una teología desde la mujer*, Madrid 1988; DIES., *Nuestro clamor por la vida*. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer, Costa Rica 1992; M. T. PORCILE SANTISO, *La mujer, espacio de salvación*. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica, Madrid 1995 (Die uruguayische Theologin Maria Teresa Porcile Santiso verstarb am 18.6.2001. Sie ist eine der Pionierinnen lateinamerikanischen Denkens und wird in der argentinischen Theologie in großem Umfang rezipiert. Ich möchte mich den Ehrungen anschließen, indem ich ihr den vorliegenden Beitrag widme.)

Es ist hervorzuheben, dass die Verbindung von Befreiung und der Situation der Frauen bereits seit Mitte der 70er Jahre von amerikanischen und europäischen Theologinnen nahegelegt wurde. So spricht Letty M. Russell von der »Theologie der Befreiung aus feministischer Perspektive«⁵, und Elisabeth Schüssler-Fiorenza betrachtet die feministische Theologie als »kritische Theologie der Befreiung«⁶. Für Catharina Halkes ihrerseits ist die feministische Theologie eine kritische Theologie der Befreiung, die nicht auf der Besonderheit der Frau als solcher basiert, sondern auf ihren historischen Erfahrungen des Leidens, der seelischen und sexuellen Unterdrückung, der Infantilisierung und strukturellen Bedeutungslosigkeit, die vom herrschenden Sexismus in der Gesellschaft und den Kirchen abgeleitet werden.⁷

2.1 Theologie, Feminismus und Armut

Auf die Vielfalt von Theologien, die im lateinamerikanischen Kontext entstehen, bezieht sich die Soziologin María José F. Rosado Nunes mit ihrer These »die Klassifizierung der von Frauen in Lateinamerika entwickelten Theologie als ›feministisch‹ wirft viele Fragen auf«⁸ – unter eben diesen Theologinnen. Andererseits ist offensichtlich, dass der Begriff des Feminismus selbst kontrovers diskutiert wird und zumindest einer Klärung bedarf. Meines Erachtens ist der Dialog mit dem Feminismus unumgänglich und stellt für die Kirchen eine noch »ausstehende Aufgabe«⁹ dar. Ich teile die Auffassung von M. Teresa Porcile, dass es notwendig ist, »der feministischen Theologie zuzuhören und sie zu verstehen, d.h. den Feminismus historisch zu verstehen als ein Moment verständlicher und notwendiger Konzentration in einem Prozess der Humanisierung, der schließlich ›zu überwinden‹ ist, wenn wir zur völligen und ganzheitlichen Integration gelangt sind.«¹⁰

Aus einem anderen Blickwinkel heraus können feministische Theologien in einem allgemeinen Sinne als Begegnung der christlichen Theologien mit den historischen Frauenbewegungen verstanden werden, wie es Marie-Theres Wacker vorschlägt.¹¹ Die eigenen Quellen und Methoden dieser Theologien können sich als Theologien des Genitivs,

⁵ L. M. RUSSELL, *Human Liberation in a Feminist perspective – A Theology*, Philadelphia 1974.

⁶ E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation*, in: *Theological Studies* 36 (1975) 605–626.

⁷ Vgl. C. HALKES, *Feministische Theologie. Eine Zwischenbilanz*, in: *Concilium* 154 (1980) 293–300, hier: 294.

⁸ M. J. F. ROSADO NUNES, *Die Stimme der Frauen in der lateinamerikanischen Theologie*, in: *Concilium* 263 (1996) 3–13, hier 5.

⁹ Vgl. V. R. AZCUY, *Hacia una Iglesia más solidaria con las mujeres*, in: *Erasmus* III 1 (2001) 77–95, hier 78ff.; DIES., *El lugar teológico de las mujeres*, in: *Proyecto* 39 (2001) 11–34, hier 15ff.

¹⁰ PORCILE, *La mujer, espacio de salvación* (wie Anm. 4), 24.

¹¹ Vgl. M.-T. WACKER, *Feministische Theologie*, in: P. EICHER (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 1991, Bd. 2, 45–51, hier 45: »Wird (christl.) Theologie gefaßt als in eine Glaubensgemeinschaft eingebundene und ihr kritisch dienende, methodisch ausgewiesene und ihres eigenen gläubigen Vorverständnisses bewußte Reflexion über die Offenbarung Gottes, und ist Feminismus ein Prozeß, gerichtet auf die umfassende Befreiung von Frauen aus allen ihnen auferlegten Zwängen, die sie psychisch deformieren und sozial zu Wesen zweiter Klasse machen, dann meint (christl.) feministische Theologie eine Konfrontation von Glaubenswissenschaft und Frauenbefreiungsbewegung.«

kontextuelle Theologien oder von einem Kategorieninstrumentarium anderer Disziplinen aus formuliert verstehen, wie es bei den Gendertheorien der Fall ist, ein kritischer Umgang mit dem Gebrauch der Vermittlungen ist in jedem Falle erforderlich. In meinen Augen weist der Vorrang des Hörens auf die Theologie der Frauen nicht in erster Linie auf sie als theoretische Position hin, sondern als theoretischer Ausdruck einer gelebten Realität, als Logos, der vom Leben und der historisch-kirchlichen Praxis der Frauen her verkündet wird. Die grundlegende Frage ist, was die feministischen oder diejenigen Theorien, die von der Erfahrung der Frauen ausgehen, zu einem reicheren kirchlichen Leben in der Nachfolge Christi und zu einer humaneren, partizipativen, egalitären und inklusiven Gesellschaft beitragen können? Weiterhin: Worin nähern sich die kontextuellen Theologien, die sich als Antwort auf die Situation der Armut und Ungerechtigkeit verstehen, an die feministischen Theologien, welche die Herausforderung der Erfahrungen von Frauen annehmen, an und worin unterscheiden sie sich? Wenn es sich bei ersteren grundsätzlich um die Befreiung der Armen handelt, sind letztere eine Antwort auf die sexistische Diskriminierung, die Aufgabe der Befreiung der Frauen. In diesem Sinne haben beide Theorien die Annahme der Herausforderung durch konkrete Diskriminierung gemeinsam, sei diese nun sozialer, geschlechtlicher oder rassistischer Art. Andererseits vollzieht sich eine Akzentuierung der Konvergenz, wenn die armen Subjekte zudem Frauen sind, was in unserem Kontext dazu führt, dass in der Regel die Situation der Armut noch verstärkt wird.

Auch der Beitrag der Sozialwissenschaften konvergiert mit diesem »theologischen Erwachen« und bringt neue Impulse. In der Tat hat die Verschränkung von Armut und Geschlecht einen wichtigen Platz in der Debatte der letzten Jahrzehnte in den USA eingenommen und hat dem Begriff der »Feminisierung der Armut« Raum gegeben.

Diese Begriffsbildung, die aus der in den 60er bis Mitte der 70er Jahren steigenden Zahl von Haushalten, denen eine Frau vorsteht, herrührt, bestätigte sich in den 80er Jahren durch das Anwachsen dieses Phänomens, und es wurde auch von Forscherinnen anderer Länder aufgegriffen.¹² Seit dem Genfer Gipfeltreffen von 1992 zur »ökonomischen Entwicklung der Frau auf dem Land« ist der Ausdruck »Feminisierung der Armut« offiziell eingeführt. Vor allem die Daten aus Afrika zeigen eine dramatische Wirklichkeit: von 400 Millionen »der Ärmsten der Armen« sind 260 Millionen Frauen.

2.2 Feministische Theologie der Befreiung

Die ersten repräsentativen Autorinnen Lateinamerikas, die ihre Sorge um die Frauen in den Horizont christlicher Nachfolge stellten, siedelten ihr Denken im Rahmen der Theologie der Befreiung an.¹³ Ebenso haben sie in ihrer Begegnung und Rezeption der feministischen Bewegungen und Theologien eine eigene Linie des Denkens als feministische Theologie der

¹² Vgl. G. DI MARCO, Las madres solas, in: B. SCHMUKLER / G. DI MARCO (Hg.), *Madres y democratización de la familia en la Argentina Contemporánea*, Buenos Aires 1997, 84ff.

¹³ Paradigmatisch für diese Anfänge sind hier die von ELSA TAMEZ herausgegebenen Werke.

Befreiung entwickelt.¹⁴ Nach Auffassung von Margarita M. Pintos, die die feministische Theologie als kritische Theologie der Befreiung darstellt, bemühen sich die Theologien der Befreiung, die von Männern erarbeitet wurden, kaum um die Systematisierung und Integration der emanzipatorischen Erfahrungen der Frau. Sie übergehen vielmehr die Unterdrückungserfahrungen von Frauen als Frauen und stellen die Analyse der sexistischen Komponenten der Gesellschaft, der Kirche und der Theologie hinten. Diese Vertagung, indem die Marginalisierung der Frau als weniger relevant als andere Formen von Marginalisierung betrachtet wird, antwortet offenkundig nicht auf einen reflexiven Akt, sondern vielmehr auf eine unbewusste Haltung intellektuellen Desinteresses. Daher hatte die Integration der Frauen in die Theologien der Befreiung ein wichtiges Korrektiv für die zu beobachtenden androzentrischen Akzente im christlichen Befreiungsdiskurs zur Folge.¹⁵

(1) *Die Option für die Armen als Option für die Frau.* Bereits mit ihren ersten Arbeiten im Jahre 1985 wurde die brasilianische Theologin Ivone Gebara zur Repräsentantin feministisch theologischer Arbeit in Lateinamerika. Ausgehend von ihrer Option für die Theologie der Befreiung und im Kontakt mit der europäischen und nordamerikanischen feministischen Theologie entdeckt die Autorin die grundlegende Orientierung ihres eigenen theologischen Feminismus:

»Ich begann zu sehen, dass über die Unterdrückung der gesellschaftlichen Klassen und über den ethnischen Konflikt hinaus, der die Höherwertigkeit einer Ethnie über die andere auferlegte, ein noch primitiverer und subtilerer Machtkonflikt existierte. Es handelte sich um die gesellschaftlichen Beziehungen von Männern und Frauen, die Aufteilung der Arbeit nach Geschlecht, die Teilung politischer Macht, ungleiche Lohnverhältnisse, ungleiche Chancen zur Artikulation in der Öffentlichkeit und Ungleichheiten in der Theologie. Die Unterdrückungen überschnitten und verschränkten sich gegenseitig.«¹⁶

Auf eben diese Wirklichkeit bezieht Gebara sich, wenn sie die Option für die Armen als Option für die Frau neu liest:

»In diesem Sinn meint das Wort ›arm‹ doch auch eine verarmte Kultur, rechtlose Minderheiten ohne Möglichkeit, sich Gehör zu verschaffen, Gruppen auf der Suche nach elementarer Anerkennung in der menschlichen Gesellschaft, auch wenn das Wort ›arm‹ besonders auf eine aller lebensnotwendigen materiellen Güter beraubte Volksschicht zutrifft. In diesem so erweiterten Sinne des Begriffes ist die Frau eingeschlossen.«¹⁷

¹⁴ Im Rahmen des vorliegenden Artikels ist es nicht möglich, die vollständige Entwicklung dieser Strömung nachzuzeichnen, die als »Theologie aus der Perspektive der Frau« beginnt, sich später zur »feministischen Theologie der Befreiung« und schließlich zur »lateinamerikanischen feministischen Theologie« differenziert. Die Abstammung von der Theologie der Befreiung und ihre Verwandtschaft zu eben diesem Paradigma der Befreiung zeigen sich hier als wesentlicher Aspekt für die Identität dieser Strömung. Vgl. hierzu M. ECKHOLT, Entre la indignación y la esperanza. Investigación teológica sobre las mujeres como teología de la liberación?, in: *Proyecto* 39 (2001) 125–143 (deutsch: »Zwischen Entrüstung und Hoffnung«. Theologische Frauenforschung als Befreiungstheologie?, in: M. DELGADO / O. NOTI / H.-J. VENETZ (Hg.), *Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren*, Luzern 2000, 151–170).

¹⁵ Vgl. M. M. PINTOS, Teología Feminista, in: C. FLORISTÁN / J. J. TAMAYO (Hg.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid 1993, 1327–1336, hier 1331.

¹⁶ I. GEBARA, Itinerario teológico. Una breve introducción, in: J. J. TAMAYO / J. BOSCH (Hg.), *Panorama de Teología latinoamericana*, Estella 2001, 229–239, hier 233.

¹⁷ I. GEBARA, Option für die Armen als Option für die Frau, in: *Concilium* (D) 23 (1987) 517–523, 518.

(2) *Der Schrei nach Leben, zwischen Empörung und Hoffnung.* Bereits 1988 denkt María Pilar Aquino in ihrem Beitrag »Mujer e iglesia«¹⁸ über die aktive dynamische und militante Präsenz der Frauen in den Gemeinden der unteren Bevölkerungsgruppen und in Bibelkreisen nach – sowohl hinsichtlich deren unterschiedlicher pastoraler Dienste als auch hinsichtlich ihrer theologischen Artikulierung. 1992 publiziert die mexikanische Theologin eine Pionierarbeit mit dem Titel *Nuestro clamor por la vida* (Unser Schrei nach Leben), in welchem sie das Thema der Frau als Subjekt theologischer Reflexion entwickelt. Dort beschreibt sie die Theologie wie folgt:

»Auch wenn die theologische Reflexion aus der Perspektive der Frau sich in Lateinamerika nicht selbst als feministische Theologie bezeichnet, als welche sie in der ersten Welt erkannt wird, so existieren dennoch wichtige Konvergenzen mit den Arbeiten bedeutender nordamerikanischer und europäischer Theologinnen, die nicht zu unterschätzen sind. [...] Andererseits gibt es nach meinem Dafürhalten keine ernsthaften Gründe, nicht von einer *feministischen Theologie der Befreiung von Lateinamerika* aus zu sprechen.«¹⁹

In der Tat hat sich die Autorin in späteren Publikationen selbst als Vertreterin der feministischen Theologie der Befreiung positioniert, ohne ihre grundlegende Prämisse einer befreienden theologischen Konstruktion zu verändern:

»Meine Orientierung an feministischer Theorie und Theologie verdankt sich hauptsächlich meiner unaufhörlichen Sorge, mit theologischer Sprache zur Beendigung des schweren und massiven sozioökonomischen, politischen, kirchlichen und theologischen Ausschlusses der Frauen beizutragen.«²⁰

Aus Anlass des »Zweiten Lateinamerikanischen Treffens von Theologinnen« 1998 gab Aquino zusammen mit Ana M. Tepedino ein Werk mit dem Titel *Zwischen Empörung und Hoffnung* heraus. Der Titel steht als Emblem für ihren Standpunkt, denn er »wurde mit vollem Bewusstsein gewählt [...], er bringt die Erfahrung so vieler Frauen angesichts der Gewaltsituationen, die wir erleben, deutlich zum Ausdruck – sei es Gewalt in der Familie, in der Gesellschaft oder in der Kirche.«²¹ Im Schlussdokument des Treffens findet sich eine Äußerung, die eine Differenzierung der von Frauen betriebenen Theologie und der Theologie der Befreiung anzeigt und darüber hinaus eine neue Phase der ersteren andeutet:

»Wir haben der Theologie der Befreiung gedacht, die uns mit ihrer Option für die Armen einen Weg eröffnet hat, auf welchem wir Frauen Raum zum Gehen und Sprechen gefunden haben. Schließlich erkennen wir an, dass wir uns sukzessive sichtbar gemacht haben, indem wir als Protagonistinnen einer neuen und verschiedenen Art und Weise, Theologie zu

¹⁸ Vgl. M. P. AQUINO, *Mujer e Iglesia. Participación de la mujer en la nueva presencia de la Iglesia*, in: M. P. AQUINO (Hg.), *Aportes para una teología desde la mujer*, Madrid 1988, 94–101.

¹⁹ M. P. AQUINO, *Nuestro clamor por la vida*. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer, Costa Rica 1992, 112, Anm. 14. Das Werk sammelt unterschiedliche Beiträge aus dem lateinamerikanischen Kontext und ist deshalb programmatisch für spätere Arbeiten. In ihm ist die besondere Nähe zur Theologie der Befreiung und zur feministischen Theologie zu erahnen, auch wenn die Autorin gerade versucht, das Eigene gegenüber den beiden Positionen herauszuarbeiten.

²⁰ Ebd., 98.

²¹ M. P. AQUINO / A. M. TEPEDINO (Hg.), *Entre la indignación y la esperanza*. Teología Feminista Latinoamericana, Bogotá 1998, 7f.

treiben, aufgetreten sind, und in der wir der Theologie der Befreiung gegenüber kritisch geworden sind. Auf Grund ihrer einseitigen Betonung der analytischen Kategorien der sozioökonomischen Welt auf makrostruktureller Ebene hat diese Theologie die kulturelle Analyse nicht in ausreichender Weise miteinbezogen, sie hat das Geflecht des täglichen Lebens nicht angemessen angesprochen und die systematische Analyse der Geschlechterbeziehungen außer Acht gelassen.«²²

2.3 Theologie aus der Perspektive der Frauen

Über die feministischen Strömungen hinaus sind im Zusammenhang mit der von Frauen betriebenen lateinamerikanischen Theologie noch andere Positionen auszumachen, die sich zu einer Strömung unter dem Titel »Theologie aus der Perspektive der Frauen« zusammenfassen lassen. Der Beitrag von María Teresa Porcile (Uruguay) stellt in dieser Hinsicht eine Pionierleistung dar, die sich weder in den Feminismus noch in die Befreiungstheologie einordnen lässt, auch wenn sie mit diesen im Dialog steht.

»Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht hier eine gänzlich andere Matrix: die Frauenperspektive der gesamten Theologie und der gesamten Kirche. In gewisser Weise ist dies eine totalisierende Perspektive [...] Sie identifiziert sich über eine ganz bestimmte Setzung, nämlich die der Theologie mit dem Angesicht der Frau beziehungsweise die Theologie aus der Sicht der Frau.«²³

Die theologischen Horizonte, die sich von der »Argentinischen Schule« her eröffnen – nämlich sowohl der Horizont einer »Volkstheologie aus der Perspektive der Frauen« als auch derjenige, welcher sich als »Theologie von der Biographie der Frauen her«²⁴ abzuzeichnen beginnt –, lassen sich ebenfalls in diese Strömung einfügen.

(1) *Der Körper der Frau als verletzbarer, bewohnbarer und solidarischer Raum.* Das Hauptwerk Porciles, *La mujer espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una*

²² SEGUNDO ENCUESTO LATINOAMERICANO DE MUJERES TEÓLOGAS, Documento Final: Entre la indignación y la esperanza, in: TEPEDINO / AQUINO (Hg.), *Entre la indignación y la esperanza* (wie Anm. 21), 197–211, hier 199. Auch wenn es hier nicht möglich ist, ihre Beiträge eigens darzustellen, möchte ich auf die vielversprechenden theoretischen Skizzen der Argentinierin und baptistischen Laien-theologin Nancy Bedford verweisen: N. E. BEDFORD, Tres hipótesis de trabajo en busca de una teología: Vías para la renovación de la teología latinoamericana, in: *Cuadernos de Teología* 18 (1999) 41–51; DIES., Hacia una teología latinoamericana feminista y constructiva desde un espacio eclesial, in: *Erasmus* 3/1 (2001) 39–59; DIES., Dar razón de la fe que hay en nosotras. Elementos del feminismo como mediación socio-analítica para la teología latinoamericana, in: *Proyecto* 39 (2001) 145–161.

²³ Vgl. PORCILE SANTISO, *La mujer, espacio de salvación* (wie Anm. 4), 23. Über die Grenze der Theologie der Frau schreibt Porcile: »Die ›Theologie der Weiblichkeit‹ misst grundsätzlich dem Mann und der Frau die gleiche Würde und tiefe Berufung bei. Dennoch ordnet sie den einen und den anderen verschiedenen ›Rollen‹ und Aufgaben zu. [...] es handelt sich nicht darum, die symbolische Perspektive über Bord zu werfen, sondern sie mit einer adäquaten Hermeneutik zum Thema zu machen« (63f). Die Kritik der Autorin an der feministischen Theologie lässt sich wie folgt zusammenfassen: »Die Wirklichkeit ist nicht einfach: weder ist die traditionelle Theologie so ›vergiftet‹ mit dem ›Dämon des Patriarchates‹ wie die radikalste Strömung der feministischen Theologie behauptet, noch finden sich in der Geschichte der traditionellen Theologie alle Antworten und Tugenden« (80).

²⁴ Vgl. dazu: AZCUY, El lugar teológico de las mujeres (wie Anm. 9), 23ff.

perspectiva antropológica (Die Frau, Raum der Erlösung. Die Aufgabe der Frau in der Kirche, eine anthropologische Perspektive), nimmt sich die Suche einer spezifischen Anthropologie des Frauseins vor, und versucht gleichzeitig, den Beitrag zu umreißen, den die Frauen in der Kirche und in der Gesellschaft leisten können. Als Ausgangspunkt widmet die Autorin den ersten Abschnitt einigen »Markierungen für das Verständnis der Entwicklung des Frauenthemas«.²⁵ Nach der Interpretation von Catalina della Rolle (Argentinien) unternimmt sie den Versuch, eine kontextuelle und konkrete Theologie aus der historischen und existentiellen Erfahrung der Frau heraus zu entwickeln: Eine häufig vorzufindende Situation der Frau in Lateinamerika lässt sich wie folgt umreißen:

»[...] die Unterwerfung und Passivität der Frau, die Begrenzung ihrer personalen Verwirklichung auf die biologische Ebene (Mutterschaft), ein spezielles Objekt der Gewalt zu sein, ein kulturelles Umfeld, welches ihr eine Situation der Minderwertigkeit, der Schwäche, bis hin zu Schuld eintrichert, die ihr [wiederum] die eigene Selbstwahrnehmung als Ursache und Motiv männlicher Aggression einträgt, und diese Gewalt auch noch rechtfertigt und entschuldigt [...]«²⁶

Um als Antwort auf diese Situation eine Theologie zu entfalten, gibt Porcile die vorangehenden Initiativen wieder, die eine lateinamerikanische Tradition im Dialog mit anderen Kontexten begründet haben: unter anderen eine Initiative des ökumenischen Umfeldes, eine weitere in der gegenseitigen Beeinflussung der Theologinnen und eine dritte aus einer kulturübergreifenden und interreligiösen Perspektive heraus. Die »Ökumenische Vereinigung der Theologinnen und Theologen der Dritten Welt« hat anlässlich des Dialogs von Theologen der Ersten und Dritten Welt 1983 in Genf den Beschluss gefasst, eine eigene Kommission einzurichten, die eine Studie zur Theologie aus der Sicht der Frau in der Dritten Welt erarbeiten soll. Die entsprechenden Ziele dieser Versammlungen sind die folgenden: 1. die Erfahrungen der Unterdrückung und/oder Befreiung von Frauen zu teilen; 2. eine kritische Analyse der gesellschaftlichen Strukturen, die Frauen beeinträchtigen, zu erarbeiten; 3. eine hermeneutische Analyse aus der Sicht der Frauen vorzuschlagen; und 4. eine Erneuerung der Spiritualität und eine Neuformulierung der Theologie vom neuen Blickwinkel des Frau- und Mannseins her, wobei in besonderer Weise die Differenz und die Neuheit zu berücksichtigen sind, die speziell die Frau beiträgt. Im Vorschlag Porciles finden sich diese Koordinaten als Orientierungspunkte ihrer eigenen Reflexion wieder.

In der Darstellung der Theologie aus der Perspektive der Frauen in Lateinamerika trägt sich Porcile darüber hinaus in das Programm der »Primera Reunión Continental de Mujeres Teólogas« (Erste Kontinentale Versammlung von Theologinnen)²⁷ ein, deren zentrale Richtlinien für die neue theologische Synthese sich wie folgt zusammenfassen lassen: 1. die unterschiedlichen Dimensionen des Humanen zu integrieren; 2. gemeinschaftsorientiert und relational die gemachten Erfahrungen zu sammeln und die Reflexion herauszufordern;

²⁵ Vgl. PORCILE *La mujer, espacio de salvación* (wie Anm. 4), 31–119.

²⁶ C. DELLA ROLLE, *Mujer y salvación. Comentario a M. Teresa Porcile, La mujer, espacio de salvación*, in: *Proyecto 39* (2001) 277–292, hier 280.

²⁷ Dieses Projekt ist als eine europäische Initiative im Januar 1983 entstanden und fand vom 30.10. bis 3.11.1983 als ökumenische Versammlung in Buenos Aires (Argentinien) statt. 28 Theologinnen nahmen teil.

3. kontextuell und konkret zu sein, indem man die Anfragen ausgehend von der geographischen, gesellschaftlichen, kulturellen und kirchlichen Wirklichkeit wahrnimmt und das alltägliche Leben als Ort der Offenbarung Gottes betrachtet; 4. die Geschichte der Frauen zu rekonstruieren – sowohl in den biblischen Texten als auch in den Frauengestalten mit ihren Kämpfen und Hoffnungen. Hinsichtlich der Methode folgt man dem kontextuellen Horizont der lateinamerikanischen Theologien, nimmt jedoch darüber hinaus den Dialog mit einer Reihe von Vermittlungen auf: Sozialwissenschaften, Psychologie, Linguistik, Philosophie, Religionssoziologie, Ökologie usw.

Schließlich verdient die Forschung, die 1985 vom »Ökumenischen Rat der Kirchen« anlässlich des »Jahrzehnts der Frau« angeregt wurde, besondere Erwähnung. In der von einer hinsichtlich ihrer kulturellen und religiösen bzw. konfessionellen Verschiedenheit repräsentativen Gruppe von Frauen erstellten Studie *Sexualität von Frauen und Körperfunktionen in den verschiedenen religiösen Traditionen* wurde festgestellt, dass »nahezu auf der ganzen Erde, in allen Kulturen, in allen Religionen und Kirchen die Frau einen sekundären Status besitzt.«²⁸

Der anthropologische Ansatz, den Porcile vertritt, lenkt die Aufmerksamkeit in phänomenologischer Herangehensweise auf den weiblichen Körper als Indiz für die Besonderheit des Seins von Frauen. »Der weibliche Körper mit der Fähigkeit, das Leben zu beherbergen und zu nähren, der Leben gibt unter dem Risiko des Verlusts des eigenen Lebens – wahrnehmungsfähig für das Erleiden von Gewalt, ohne sie selbst auszuüben – ist das Kennzeichen, das der Frau einen besonderen Zug einprägt und für das Menschsein eine Bereicherung darstellt. [...] Vom Körper der Frau aus zu denken, der in sich Raum und Zeit, Ort und Lebenszyklus konzentriert, führt zu gesellschaftlichen und theologischen Konsequenzen [...]«²⁹, die Porcile entwickeln möchte. Von diesem Verständnis aus schlägt sie im Schlusskapitel ihres Werkes *Die Frau, Ort der Erlösung* einige Aspekte für die Aufgabe der christlichen Frauen vor – in Einklang mit einer Anthropologie des Raumes, die von der leiblichen Dimension her gedacht ist. Die Autorin entwickelt ihre These vor allem in einem ekklesiologischen Rahmen, sie kann jedoch auf die gesellschaftliche Situation ausgeweitet werden. In der Tat treten zwei Aspekte deutlich zu Tage: die Aufgabe der Frauen in der Kirche auf der einen Seite und auf der anderen Seite die weibliche Aufgabe der gesamten Kirche. Diese beiden Aspekte können auf die Aufgabe der Frauen in der Gesellschaft, deren Institutionen und Organisationen, sowie deren speziell weibliche Dimension hin ausgeweitet werden.

Nach Porcile »ist die große weibliche Aufgabe der heutigen Zeit, die Konvergenz zwischen dem Konkreten der Frauen und dem Metaphorischen des Frauseins der Kirche zu erreichen«, und es ist von Bedeutung, »dass Frauen ihr spezifisches Sein in die ganze Kirche hineintragen können, um diese zu feminisieren, das heißt, um sie »bewohnbar« zu machen.«³⁰ »In dieser Aufgabe des »räumlichen Einschlusses« der gesamten Gemeinschaft

²⁸ PORCILE *La mujer, espacio de salvación* (wie Anm. 4), 99.

²⁹ DELLA ROLLE, *Mujer y salvación* (wie Anm. 26), 282f.

³⁰ PORCILE *La mujer, espacio de salvación* (wie Anm. 4), 344.

haben die konkreten Frauen ein ›geheimes‹ pädagogisches Sein, das unersetzbar ist, nachdem es mit der Sprache ihres Körpers verbunden ist [...] Wie könnte die Kirche ohne ›reale Frauen‹, die ihr konkretes Sein und ihre Erfahrung als Frauen großmütig dargeben, ihr weibliches Sein der Jungfrau, der Ehefrau und Mutter inkarnieren?«³¹

Für die Theologin aus Uruguay bringt sich das Weibliche der Sendung als ein verletzbares Sein gegenüber dem Leiden und den Bedürfnissen des Anderen zum Ausdruck. Im Raum der lateinamerikanischen Theologie vertritt sie Kennzeichen eines inklusiven Standpunktes. Im Kontext der Liturgie wiederum stellt sich dies als ein Beitrag zur Ausgestaltung der Dimension der Feier dar, in der Spiritualität entsteht ein pneumatisches Amt, welches die Funktionen des Wiederherstellens, Einwohnens und Geschenks des Lebens verwirklicht. Im gesellschaftlichen Umfeld und besonders in den Situationen von Armut müssen sich die »irrigen Weisen, das Weibliche zu leben«³² und konkret diejenigen, die Marginalisierung und Beraubung hervorrufen, selbst überprüfen, ebenso wie man die »klugen Weisen, das Weibliche zu inkarnieren« nutzen muss, das heißt diejenigen, welche die Entwicklung des menschlichen Lebens sowie Bedingungen der Gleichheit und Solidarität zwischen den Menschen begünstigen.

(2) *Theologie von der Biographie der Frau her.* In Kontinuität und im Dialog mit der »Argentinischen Schule« der Theologie, die ihren hermeneutischen Ort vom Volk und seinem kulturellen Ethos her bestimmt hat, kann eine Spezifizierung vom kulturellen und sozialen Ethos der Frauen mit Hilfe der Sozialwissenschaften erlangt werden: Was sind die allgemeinen Kennzeichen der »Kultur der argentinischen Frauen« – ihre Werte, Lebensstile, und Geschlechterpositionen? Was sind die funktionalen Bestimmungen, die für Frauen vorgeschrieben sind – in der Familie, der Gesellschaft, in Staat und Kirche, und wie ergibt sich eine Änderung im Verständnis der traditionellen Rollen? Weiterhin, was sind die sozialen Indikatoren für die Förderung im Blick auf ihre Würde und ihre familiäre, gesellschaftliche und öffentliche Teilhabe, was sind umgekehrt Indikatoren für Marginalisierung, Entrechtung oder Herabwürdigung? In dieser Hinsicht bieten die Studien von Beatriz Schumukler und Graciela Di Marco über »Mütter und Demokratisierung in der Familie im zeitgenössischen Argentinien«³³ neben anderen Publikationen einen wichtigen Beitrag, der die Veränderung der Geschlechterrollen und die Demokratisierung der Familien beobachtet.

Wenn es in der Theologie des Volkes von Interesse war, eine »Volkspastoral« zu entwickeln, so muss man in einer Theologie des Volkes aus der Perspektive der Frauen nach einer »Pastoral der Frauen« fragen, das heißt danach, wie die Kirchen die Frauen in ihrem Identitäts- und Partizipationsprozess begleiten und gleichzeitig wie die Frauen zur Erneuerung und Veränderung in ebendiesen christlichen Gemeinschaften beitragen können.

In methodischer Hinsicht – als Teil der lateinamerikanischen Tradition und von einer spezifischen Nähe zur Theologie des Volkes her – bin ich der Meinung, es lohne die Mühe, eine Sicherung der Erfahrung der Frauen in einem biographischen Rahmen zu versuchen.

³¹ Vgl. ebd., 346ff.

³² Vgl. ebd., 87ff.

³³ Vgl. SCHUMUKLER / DI MARCO, *Madres y democratización* (wie Anm. 12).

Die Biographie der lateinamerikanischen und argentinischen Frauen als »hermeneutischer Ort« und die Biographie der christlichen Frauen als »theologischer Ort« können einen einzigartigen Ausgangspunkt für eine kontextuelle Spezifizierung der Theologie in diesen Breiten darstellen. Ebenso vermag dies eine Weise der Rekonstruktion, die an der Totalität des Lebens und nicht nur an Aspekten der Diskriminierung und Entrechtung ausgerichtet ist.

Was wären nun die Beiträge und Aufgaben einer theologiegeschichtlichen Forschung von der individuellen und kollektiven Biographie der Frauen her? Generell trägt diese zur »Sichtbarmachung« und zum »Einschluss« der Gesamtheit der Frauen in den unterschiedlichen Szenarien des gesellschaftlichen und religiösen Lebens bei. Deshalb macht es deren Erforschung notwendig, die Familie, die Gesellschaft und ihre Institutionen als Einheiten der Analyse zu betrachten. Insbesondere nach dem inspirierenden Beitrag von Elizabeth Johnson³⁴, die sich wiederum in eine Relektüre von J.-B. Metz hineinbegibt, bedeutet dies: 1. das Gedächtnis der Geschichte von Frauen zu sichern vermittels einer theologischen Lektüre ihrer individuellen und kollektiven Biographie; dies erfolgt unter Zuhilfenahme der Sozialwissenschaften, um sich des kulturellen Ethos und geschichtlichen Handelns der Frauen bewusst zu werden – sowohl in ihrer Situation der Unsichtbarkeit und Absonderung als auch in ihrer Beteiligung, ihren Kämpfen und Zielen; 2. eine theologische Erzählung von den Biographien der Frauen her zu erarbeiten, wobei entweder der Bericht ihres Lebens als hermeneutischer Ort der Interpretation und Anfrage oder die Gesamtheit der christlichen Frauen als *locus theologicus* angenommen wird; das heißt, es geht darum, die Elemente von Prophetie und Erneuerung in der »theologischen Biographie« der Frauen auszumachen; 3. auf eine Praxis der Solidarität von und zu den Frauen in inklusiver Weise hinzuzielen, die die Töne der Gegenseitigkeit, Reziprozität und jene, die durch ihr Handeln ausgedrückt wurden, annimmt, um eine Antwort auf die verschiedenen Situationen der Ungleichheit, Unterordnung und Entbehrung zu geben, die jene und andere gesellschaftliche Akteure – individuelle wie kollektive – erleiden.

3. Gesichter von Frauen in der Situation der Armut

In diesem letzten Abschnitt unternehme ich den Versuch, einige Gesichter von Frauen in Armutssituationen zu vergegenwärtigen. Hierzu möchte ich einen kurzen konzeptuellen Rahmen einführen und drei repräsentative konkrete Situationen in der Realität der Armut in Lateinamerika beschreiben: die »weiblichen Haushaltsvorstände«, die Frauen in den »Clubs für Tauschhandel« und die »Arbeitstrennung auf Grund des Geschlechts« in armen ländlichen Regionen. Zur Veranschaulichung werde ich beispielhaft auf einige der Monografien zurückgreifen, die im jüngst in Argentinien realisierten Wettbewerb »Die

³⁴ Vgl. E. JOHNSON, *Friends of God and Prophets. A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, New York 2000, 164ff.

Gesichter der Armut« vorgestellt wurden.³⁵ Als Fazit werde ich schließlich, von dem in diesem Aufsatz dargestellten Überblick ausgehend, kurz auf die wichtigsten Herausforderungen für die Theologie verweisen, die sich so ergeben.

3.1 Armut und das Handeln der Frauen

In einem weltweiten Panorama der Armut tritt nach Amartya Sen die Situation der sexuellen Ungleichheit und der »verschwundenen Frauen«³⁶ sehr deutlich hervor:

»Ich beziehe mich auf die entsetzliche Tatsache, dass Frauen in vielen Teilen der Welt eine unverhältnismäßig hohe Sterblichkeitsrate aufweisen und unnatürlich geringere Überlebenschancen haben. Dies ist ein besonders krasser und handgreiflicher Aspekt der Ungleichbehandlung der Geschlechter, die sich häufig in subtileren und weniger grausigen Formen äußert. Doch trotz ihrer Grobheit spiegelt die unnatürlich höhere Sterblichkeitsrate von Frauen einen sehr wichtigen Mangel an Verwirklichungschancen für Frauen.«³⁷

Hier lässt sich die hilfreiche Sichtweise A. Sens in seiner Definition der Armut als Beraubung von Fähigkeiten anfügen. Für den Autor ist eben diese Sichtweise grundlegend, sobald man die sexuelle Diskriminierung im Kontext der Armut als wichtigen Faktor bei der Verteilung der Güter – sowohl im familiären als auch sozialen Umfeld – betrachtet:

»Welche Benachteiligung die Mädchen dadurch [d.i. durch die Bevorzugung des männlichen Geschlechts, Anm. d. Vf.] erleiden, lässt sich leichter an den fehlenden Verwirklichungschancen ablesen, an der höheren Sterblichkeitsrate, an Krankheit, Unterernährung, medizinischer Unterversorgung usw., als auf der Grundlage der Einkommensanalyse allein möglich ist.«³⁸ Diese und andere Beobachtungen des Autors über *das Handeln der Frauen* lassen jene Folgerung zu: »Nichts ist in der politischen Ökonomie der Entwicklung heute wichtiger als eine adäquate Würdigung der politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Teilhabe und Führungsrolle der Frau.«³⁹

3.2 Einige Gesichter argentinischer Frauen in Armutssituationen

Die Arbeitslosigkeit als der deutlichste Indikator einer schlechten Konjunktur, die sich auf dem argentinischen Arbeitsmarkt momentan beobachten lässt, hat große Teile der

³⁵ Dieser Wettbewerb wurde im Anfangs-Semester 2002 von der Fakultät für Institutionelle Forschung der UCA im Programm »Die gesellschaftliche Verschuldung Argentinien«, Abteilung Soziologie, durchgeführt und fand seinen Abschluss in einem eigenen Seminar.

³⁶ Vgl. A. SEN, *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, München/Wien 2000, 130–133.

³⁷ Ebd., 130.

³⁸ Ebd., 112.

³⁹ Ebd., 246. Ich selbst wage zu behaupten, dass eine ähnliche Aussage über die religiösen Institutionen und christlichen Gemeinden getroffen werden kann.

Gesellschaft in Mitleidenschaft gezogen. In armen Haushalten ist die Arbeitslosenquote in Lateinamerika noch zwei- bis dreimal höher als in wohlhabenderen Haushalten. Weiterhin lässt sich in der nämlichen Region eine zunehmende Tendenz der »Feminisierung der Armut« feststellen, die unter anderem darin einen Ausdruck findet, dass Frauen zunehmend in den Haushalten alleine leben und so den Unterhalt und die Sorge um die Familie gleichzeitig bewältigen müssen.

(1) *Konzeptuelle Beiträge aus den Sozialwissenschaften.* Hinsichtlich der Entwicklung der Haushaltsführung durch Frauen weist Graciela Di Marco darauf hin, dass bereits Ende der 70er Jahre unter Akademikerinnen und Feministinnen das patriarchale Konzept in Frage gestellt wurde, das auf dem Vater oder Lebenspartner als die höchste Autorität innerhalb der Familie beruht. Heute ist dennoch in Argentinien in der Kultur des Volkes noch immer das Konzept des Mannes als höchste Autorität der Familie das dominierende gesellschaftliche Prinzip. Es sind aber politische, ökonomische und emotionale Prozesse in Gang gekommen, die die traditionelle »natürliche« Beziehung von Hierarchien der Autorität und des Geschlechts hinterfragen.

»Als Frau einem Haushalt vorzustehen, ist beispielsweise das sichtbare Resultat eines weitreichenden Prozesses über den gesamten Lebenszyklus der Frauen hinweg – besonders für getrennt Lebende oder Frauen, die mit dem biologischen Vater ihrer Kinder nicht zusammengelebt haben.«⁴⁰

In ihrer Studie »Die Geschlechterrollen in der Krise« untersucht die Soziologin Rosa N. Geldstein⁴¹ die Situation der Frau als »Haupternährerin«⁴² angesichts ihrer zunehmenden Beteiligung am Arbeitsmarkt und der anwachsenden Verschlechterung der Situation auf dem Arbeitsmarkt bei den Männern als Haushaltsvorständen. Sowohl auf Grund der vorherrschenden Normen und kulturellen Werte als auch des begrenzten Angebots an Sozialleistungen in Lateinamerika – und Argentinien bildet hier keine Ausnahme – übernimmt die Haushaltung auch die erste Verantwortung für die tägliche und generationenübergreifende »Reproduktion ihrer Mitglieder«. In der Tat ordnet man der argentinischen Frau – vor allem, wenn sie verheiratet ist – die ausschließliche Verantwortung für die Reproduktionsaufgaben zu. Für die Frau in Lohnarbeit bedeutet dies darum eine Doppelbelastung, die je nach möglichen Haushaltshilfen und der Länge ihres Lohnarbeitstages variiert.

Ein weiteres Thema, das in diesem Zusammenhang Aufmerksamkeit verdient, ist die Trennung nach Geschlechtern im Arbeitsbereich.⁴³ Die Soziologin Catalian Wainermann schreibt hierzu:

⁴⁰ Vgl. SCHMUKLER / G. DI MARCO, *Madres y democratización* (wie Anm. 12), 79–114, hier 80f.

⁴¹ Vgl. R. N. GEDSTEIN, *Los roles de género en la crisis*. Mujeres como principal sostén económico del hogar, Buenos Aires 1999.

⁴² Es handelt sich hierbei um Frauen, deren persönliches Einkommen die größte Komponente der im Haushalt lebenden Personen ausmacht, und die nicht notwendigerweise »Haushaltsvorstände« sind. Dies ist häufig der Fall, wenn der Lebenspartner oder ein Mann der vorangehenden Generation im Haushalt bleibt.

⁴³ Vgl. hierzu H. HIRATA / D. KERGOAT / in Zusammenarbeit mit M.-H. ZYLBERBERG-HOCQUARD, *La división sexual del trabajo*. Permanencia y cambio, Buenos Aires 1997.

»In Argentinien wie im überwiegenden Teil der Welt ist die Arbeitskraft nach Geschlecht getrennt. Während die Männer in einer weiten Bandbreite an Aktivitäten Raum finden, konzentrieren sich Frauen auf einige wenige – besonders auf Gesundheitswesen, Erziehung und persönliche Dienstleistungen vor allem im Haushalt. Die Ursachen hierfür sind sowohl wirtschaftliche als auch kulturelle.«⁴⁴

Was die wirtschaftliche Ebene betrifft, so übernehmen Frauen weniger qualifizierte und schlechter entlohnte Tätigkeiten. Dies ist meist begründet durch fehlende Ausbildung und die Tatsache, sekundäre Arbeitnehmerinnen zu sein. Auf kultureller Ebene liegt eine Erklärung in ihrer Erziehung dazu, mütterähnliche Tätigkeiten zu übernehmen, also konkret Hausfrauen, Lehrerinnen, Krankenschwestern oder Dienstmädchen zu werden.

Dieselbe Autorin stellt fest, dass zwischen 1980 und 1990 die Präsenz von Frauen auf dem Arbeitsmarkt gestiegen ist. Allerdings hat sich hier in Entsprechung die Segmentierung nach Geschlechtern erhöht.⁴⁵ Wainermann unterscheidet in diesem Zusammenhang eine horizontale Trennung von einer vertikalen Trennung. Die horizontale Trennung bezieht sich auf die Art der Arbeit. Die Autorin spricht in diesem Zusammenhang von einer »Feminisierung des dritten Sektors«, die durch die Existenz von »geschlechterspezifischen Tätigkeiten« bestätigt wird. Die vertikale Trennung verläuft nach der spezifischen Art der Arbeitsstellen, an denen deutlich wird, dass Frauen mehrheitlich untere Positionen besetzen und sich so am unteren Ende der hierarchischen Pyramide positionieren.

(2) *Die Frauen als Haushaltsvorstände.* Auf dem Gebiet der Forschung über die bereits erwähnten Beiträge, welche von den Frauen in den armen Sektoren der Bevölkerung als den hauptsächlichlichen Opfern der »wirtschaftlichen Korrekturen« handeln, hinaus, zeigt sich eine weitere Forschungslinie, die die armutsbedingten Probleme ins Auge fasst. In den Entwicklungsländern ist das zentrale Thema das der Frauen als Haushaltsvorstände, die hier als die »Ärmsten der Armen« betrachtet werden. Di Marco hat gezeigt, dass sich im weiteren Verlauf diese These schließlich umkehrt und die Tatsache nachgewiesen werden kann, dass unter den ganz Armen deutlich mehr Frauen Haushaltsvorstände sind, und dass viele dieser Frauen – mehr als in der Mittel- und Oberschicht – die Probleme des wirtschaftlichen Überlebens und der Kindererziehung ohne einen Ehemann bewältigen können. In neueren Studien spricht man hier von der familiären Ökonomie bezüglich anderer Ressourcen und Strategien, die die Frauen als Alternative des Lebens durchzusetzen imstande sind. Die wichtigsten Fragen von Di Marco sind folgende:

»Gehen die Frauen ein Risiko ein, wenn sie Haushaltsvorstände werden? Ziehen sie es vor, alleine der Familie vorzustehen als misshandelt zu werden oder unter Geldmangel zu leiden, zu dem es auch dann kommen kann, wenn der Ehemann mehr als sie verdient? Ist die Tatsache von Frauen als Haushaltsvorständen die Ursache der Armut der Haushalte oder ist die untergeordnete Position der Frauen auf dem Arbeitsmarkt die Hauptursache für die

⁴⁴ C. WAINERMANN, División del trabajo en las familias de dos proveedores. Relato desde ambos géneros y dos generaciones, in: *Estudios demográficos y urbanos* 15/1 (2000) 149–184, hier 158.

⁴⁵ Vgl. C. WAINERMANN, ¿Segregación o discriminación? El mito de la igualdad de oportunidades, in: *Separata Boletín Informativo Techint* 285 (1996) 57–75.

Armut? Verändert das Fehlen des Mannes, der mit einem Gehalt für den Haushalt sorgte, die Lebensbedingungen der Frauen und Kinder? Oder sind es eher das Fehlen einer Schutzpolitik für die berufstätige Frau und das Fehlen von Kindertagesstätten für arbeitende Mütter, welche den anstrengenden Tagesaufwand für kleinste Gehälter bedingen? Und zuletzt: Verarmen Frauen als Haushaltsvorstände, weil sie grundsätzlich weniger verdienen als Männer oder weil die Gesetzgebung den Vater nicht ausreichend dazu verpflichtet, für seine Kinder zu sorgen?⁴⁶

Aus der Sicht Di Marcos muss auf Grund der erhobenen Daten die Bezeichnung »Feminisierung der Armut« revidiert werden, wenn sie auf das Phänomen zunehmender Zahlen von Frauen als Haushaltsvorstände unter den ärmsten Haushalten beziehungsweise der weiblichen Bevölkerung im Gesamt der armen Bevölkerung angewandt wird. Die gesammelten Informationen für den Zeitraum von 1980 bis 1991 zeigen deutlich ein Ansteigen von weiblichen Haushaltsvorständen, jedoch keine relative Zunahme der Armut auf Grund nichtbefriedigter elementarer Bedürfnisse in dieser Kategorie.⁴⁷

(3) *Die Frauen in den Tauschkлубs*. Die sogenannten »Tauschkлубs«⁴⁸ bieten eine einzigartige Szenerie, um die besonderen Überlebensstrategien armer und verarmter Frauen und ihre Wiedereingliederung in die Gesellschaft und Arbeit zu entdecken. Hierbei ist allerdings zunächst die wichtige grundsätzliche Frage zu stellen, ob die Tauschmärkte eine reine Anpassung an die Krise darstellen oder ob sie den Keim eines tiefergehenden gesellschaftlichen Wandels enthalten? Hinsichtlich der Situation von Frauen sind die Fragen die folgenden: Welchen Ort hat der Tausch auf dem Lebensweg von Frauen? Worin verändert er ihre gegenwärtige persönliche Situation? Und welche Bedeutung hat die Teilnahme am Tausch für ihren Haushalt?

Die durch eine repräsentative Umfrage in einem Tauschring von Gran Buenos Aires erhobenen Daten haben für die Bedeutung des Tauschs unterschiedliche Aspekte aufgezeigt: eine Vertiefung der gesellschaftlichen Ausgliederung auf der einen Seite; andererseits aber auch Aspekte, die das soziale Netz neu konstituieren; den Zugang zu Gütern und Dienstleistungen; die Ermöglichung familiärer Rituale; die Würde, etwas Eigenes zu produzieren und anzubieten; die Neugründung sowohl interpersonaler als auch sozialer Bindungen; und eine Alternative zu Depression und Isolierung. Es lassen sich durchaus

⁴⁶ Vgl. DI MARCO, Las madres solas (wie Anm. 12), 85–86.

⁴⁷ Vgl. ebd., 86–90.

⁴⁸ Der erste Tauschkлуб entstand Mitte der 90er Jahre als Antwort und Alternative zur zunehmenden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Krise. In ursprünglicher Absicht war der Tausch zugleich ein wirtschaftlicher Austausch, in dem ein Gut oder eine Dienstleistung direkt, d.h. ohne Geld ausgetauscht wurden. Der Tausch ist heute nicht mehr auf einen Austausch von Person zu Person beschränkt, sondern hat einen mehrfach-reziproken Charakter angenommen: Der Austausch wird durch eine besondere Art Geld, einen Kreditpunkt, vermittelt, der von allen Konsumenten und Produzenten der Gemeinschaft anerkannt wird. In Argentinien gibt es etwa 1000 Orte bzw. »Knotenpunkte«, an welchen getauscht wird. An jedem dieser Orte sind etwa 300.000 Personen beteiligt, die wiederum etwa 100.000 Familien zugehören. Darüber hinaus existieren besondere Tauschereignisse wie die sog. »Riesenjäharmärkte«, in welchen Größenordnungen von Tausenden von Teilnehmern und Transaktionen gezählt werden. Ich folge hier den Beiträgen aus dem Wettbewerb »Las Caras de la Pobreza« (Die Gesichter der Armut), UCA 2002: »Perspectivas de desarrollo económico y social para las mujeres pobres y empobrecidas en los Clubes de Trueque«.

einige positive Auswirkungen des wirtschaftlichen und sozialen Austausches anerkennen, die im Tauschhandel entwickelt wurden, wie z.B. die Stärkung sozialer Bindungen und die Förderung eines egalitären Umfeldes. Der Tauschmarkt hat den Charakter einer Familie. Das Ideal wäre grundsätzlich, eine Arbeit zu haben, aber angesichts der bedingten Situation ist es so, als säßen alle im selben Boot. Viele hier gehören der Mittelschicht an, es gibt allerdings auch Akademikerinnen und Akademiker aus einer höheren Schicht. Wenn auch immer Unterschiede existieren und bestehen bleiben, ist es auf dem Tauschmarkt nicht wie in anderen Arbeitsfeldern, bei denen doch immer eine Art Distanz zum übergeordneten Personal bestand: »Hier hingegen sind wir alle gleich [...]«. ⁴⁹

(4) *Die Frauen im Anbau von Zitrusfrüchten.* Eine weitere neue Form und Situation der Armut von Frauen ist die Armut auf dem Land. In diesem Abschnitt soll die Arbeitsgeschichte und der Lebenshorizont von Frauen in ländlichen Tageslohnverhältnissen angesprochen werden.

Es ist ein Antlitz der Armut, welches aus der prekären Einbindung der Arbeitnehmenden und ihrer Familien in den Arbeitsmarkt herrührt. Eine sehr verletzte Gruppe der Gesellschaft bilden die Frauen im Zitrusanbau. ⁵⁰ Sie stehen einer sozialen Situation gegenüber, die ihnen nur eine sehr begrenzte Aussicht auf Eingliederung in die Arbeitswelt bietet, was nicht allein durch sozioökonomische Ursachen bedingt ist, sondern auch durch ihr Geschlecht. In der Zitrusproduktion arbeiten Frauen weniger innerhalb des Prozesses primärer Tätigkeiten wie der Ernte (nur 20 % der Frauen sind Erntearbeiterinnen), sondern zum größeren Teil in der Phase der Sortierung und Verpackung. Es ist dabei allgemein bekannt, dass die Einbindung von Frauen im Zitrusanbau keine nennenswerten Vorteile für die Frauen gebracht hat, sondern deutlicher die Trennung nach Arbeitstätigkeiten bewiesen hat. Denn die Arbeiterinnen erhielten nur zu einigen »Frauenarbeiten« Zugang, zu anderen Tätigkeiten aber nicht. Ebenso ließ sich eine konkrete Verschlechterung der Arbeitsbedingungen aufzeigen, wenn man die Arbeitsbiographien der Frauen untersucht. Hinsichtlich der Armut auf Grund dieser prekären und punktuellen Beschäftigung zeigen die Indikatoren klar eine Situation der Not:

»Im Fall der befragten Arbeiterinnen im Zitrusanbau waren 90 % nur vorübergehend beschäftigt, 60 % der Arbeiterinnen waren nicht sozialversichert, die übrigen 40 % bekamen nur einige Sozialleistungen. 70 % der Frauen arbeiteten ganz im informellen Sektor, ohne einen Arbeitsvertrag.« ⁵¹

Die Situation der Armut kommt nicht nur in der Unsicherheit der Arbeitsverhältnisse, die zu »unbefriedigten elementaren Bedürfnissen« führt, zum Ausdruck, sondern ebenso

⁴⁹ Concurso »Caras de la Pobreza« (wie Anm. 48), 13.

⁵⁰ Der Zitrusanbau – besonders in der Zitronenproduktion der Provinz Tucumán – erfordert eine intensive Kapitalinvestition, die sich in den Händen eines lokalen Unternehmenssektors befindet, wodurch ein besonderer Arbeitsmarkt produziert wird. Durch einige technische Neuerungen ist die Nachfrage nach Arbeitskraft hier stark zurückgegangen.

⁵¹ Concurso »Caras de la Pobreza« (wie Anm. 48), vgl. darin: Mujeres asalariadas rurales: trayectorias rurales y horizontes de vida en el mundo social citrícola, 5.

darin, was andere Arbeitsmöglichkeiten betrifft, die Lebenspläne und persönlichen Ziele der Frauen, ihre Ausbildung oder Beschäftigung.

»Ich möchte eine Ausbildung machen, aber meine Arbeit lässt das nicht zu. Es ist möglich, dass man zweimal wöchentlich sehr früh aus dem Haus muss. Mehr aber nicht. Seit ich mit 17 Jahren begonnen habe zu arbeiten, kann ich keine Ausbildung machen. [...] Wenn man morgens arbeitet, wird man am Nachmittag immer noch benötigt. Eines schönen Tages haben sie mich zum Arbeiten geholt; um vier Uhr nachmittags habe ich begonnen und um elf Uhr nachts ließen sie mich noch nicht gehen [...]«

Hinsichtlich der zukünftigen Möglichkeiten, der Lebensziele und konkreteren Pläne im Blick auf die Arbeitsperspektiven ist offenkundig, dass die Zitrusarbeiterinnen auf Grund ihres Geschlechts und der Möglichkeiten, die ihnen die soziale Welt, in der sie leben, bietet, äußerst eingeschränkt sind. Gerade hinsichtlich ihrer Zukunfts-Horizonte sind diese Tagelohnarbeiterinnen noch wesentlich stärker verarmt als in Hinsicht auf ihre konkreten Arbeitserfahrungen.

3.3 Einige resultierende Herausforderungen für die theologische Reflexion

Um diesen Beitrag abzuschließen, möchte ich noch einige konkrete Herausforderungen benennen, die sich zukünftig der Theologie im Licht der Gegenwart der Frauen in Armutssituationen stellen. Aufgabe der Theologie ist es,

- den Rekurs auf die Sozialwissenschaften wertzuschätzen und deren Beiträge instrumentell in Gebrauch zu nehmen, um die konkreten Gesichter der Frauen in Armut kennen zu lernen und ihre Stimme zu hören; ihre Strategien des Kampfs und des Lebens wahrzunehmen, um sie »von ihnen selbst her« zu unterstützen; weiterhin die Wirklichkeit der Feminisierung der Armut in ihren zentralen Aspekten bezüglich Familie, Bildung, Gesundheit und Arbeit zu unterscheiden;

- eine Theologie »aus der Perspektive der Frauen« zu entwickeln, die darauf hinzielt: das Handeln von Frauen in jeder Situation zu fördern, besonders aber in den Kontexten der Armut und Bedürftigkeit; ihr kulturelles Ethos und ihr soziales Bewusstsein wertzuschätzen, wobei auf die gegenwärtige Veränderung der Geschlechterrollen und die Demokratisierung der Familie zu achten ist; und sich von den Beiträgen und Werten der Biographie der Frauen inspirieren zu lassen, um die christlichen Gemeinden mit neuem Leben zu erfüllen und die Zivilgesellschaft neu zu gestalten;

- eine kirchliche Pastoral anzuregen, die sich selbst zum Echo des ethischen Imperativs macht, den die Geschlechterdiskriminierung herausfordert; vorrangige und geordnete Aktivitäten zu entwickeln – hin zur Unterstützung, Annahme und Orientierung von Frauen in Situationen größerer Verletzbarkeit und sozialer Schutzlosigkeit; mit dem Geist des Evangeliums auf die Bedürfnisse und Ziele von Frauen eine Antwort zu geben – besonders

hinsichtlich ihrer Würde und Rechte; sowie die Prozesse ihrer familiären und gesellschaftlichen Beteiligung, Integration und Aktivitäten zu begleiten.

*Übersetzung: Lucia Ott
Überarbeitung für den Druck: Annette Reus / Margit Eckholt*

Zusammenfassung: Der Beitrag ist auf dem Hintergrund des an der Universidad Católica Argentina durchgeführten Forschungsprojektes »La Deuda Social Argentina« entstanden. Nach einem kurzen Rückblick auf die verschiedenen Strömungen der lateinamerikanischen feministischen Theologie wird die »Option für die arme Frau« an konkreten Beispielen durchbuchstabiert (Frauen als Haushaltsvorstände, in den Tauschclubs, im Zitrusanbau) und die These der »Feminisierung der Armut« diskutiert. Die »Promotion« von Frauen auch zum Anliegen kirchlicher Pastoral zu machen, ist Ziel des Beitrages.

Summary: The article is part of a programme of investigation of the Universidad Católica Argentina (»La Deuda Social Argentina«). First, she makes a short presentation of the different streams of the Latin-American feminist theology, then she gives some examples for the »option for the poor woman« and discusses the thesis of »feminization of poverty«. In the view of the author is, first of all, the »promotion« of women part of the pastoral work of Church.

Sumario: El artículo ha sido escrito dentro del proyecto de investigación de la Universidad Católica Argentina »La Deuda Social Argentina«. Después de una sucinta exposición de las diferentes corrientes de la teología feminista latinoamericana, se presenta la »opción por la mujer« en ejemplos concretos (mujeres como jefas de familia, en los clubes de trueque, en los cultivos de cítricos) y se discute la tesis de la »feminización de la pobreza«. El artículo quiere hacer de la promoción de la mujer un objetivo de la pastoral eclesial.