

Zweideutigkeits-Strukturen ihres Textes. Ein Vergleich mit Studien zum *crossdressing* im elisabethanischen Theater² zeigt allerdings, daß man durch eine vertiefte Orientierung in Genustheorien diesem schillernden Phänomen näher kommen kann.

Eine transdisziplinäre Vertiefung ihrer Fragestellung gelingt Carmela Covato in dem Beitrag „Una bella vestina color caffè. Istruzione, identità femminile e abito negli ultimi decenni del '800“ („Ein schönes kaffeebraunes Kleid. Bildung, weibliche Identität und Kleidung in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts“). Sie verfolgt in ihrem sehr lesenswerten Aufsatz die spannende Frage einer „Geschichte der Beziehung zwischen Wissensdrang und (dem freiwillig gewählten oder aufgezwungenen) Bekleidungstyp“ (173), die Frage, welcher Kleidungsordnung sich jene Frauen unterwerfen wollten oder sich zu unterwerfen hatten, die im späten 19. Jahrhundert die Position der „gelehrten Frau“ für sich beanspruchten. Covatos Quellenmaterial sind fiktionale Texte, Autobiographien, aber auch Hausordnungen von Stätten weiblicher Bildung wie Lehrerinnenbildungsanstalten. Frauen, die im späten 19. Jahrhundert Studien treiben und in intellektuellen Berufen arbeiten wollten, hatten sich durch eine strenge Neutralität, durch eine besonders asexuelle Bescheidenheit ihres Outfits gleichsam freizukaufen, um ihre Überschreitung der Geschlechtergrenzen auf der Ebene des Wissens erträglich zu machen: und so das Urteil ihrer Umwelt zu bestätigen, daß gelehrte Frauen doch eben nicht wirkliche Frauen, sondern *garçons manqués* seien. Explizit gilt diese implizite Kleidungs Vorschrift in Institutionen weiblicher Bildung, wo „Bescheidenheit“ als Habitus, unterstützt durch die Uniform, als Foucaultsche Disziplinartechnik eingeübt wird. – So wird durch diesen letzten Beitrag der Themenbereich des Bandes von *crossdressing* auf genusspezifische Kleidungs Vorschriften erweitert. Ein zweiter Band zum selben Themenkreis ist von der Herausgeberin angekündigt.

Birgit Wagner, Wien

Charlotte Kohn-Ley u. Ilse Korotin Hg., **Der feministische „Sündenfall“? Antisemitische Vorurteile in der Frauenbewegung.** Wien: Picus 1994, 263 S., DM 39,80/öS 298,00/sfr 41,00, ISBN 3-85452-261-4.

Wer die Wiener Ausstellung „Die Macht der Bilder“¹ gesehen hat, weiß sinnenfällig über den allgegenwärtigen, unserer sogenannten christlich-abendländischen Kultur eingewurzelten Antisemitismus. Ein anfänglicher Irrtum der Frauenbewegung war es zu glauben, daß es genüge, diese Kultur als „patriarchal“ zu kritisieren, um gleichsam eine tabula rasa zu schaffen, von der aus feministische Revisionen und Utopien, die alle Frauen gleichermaßen einschlossen, möglich

² Garber, Interests, wie Anm. 1.

¹ Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen. Ausstellung des Jüdischen Museums der Stadt Wien in der Volkshalle des Rathauses/Wien, 27.4. bis 23.7.1995.

erschieden. Der christlich-traditionelle Antijudaismus ebenso wie der neuzeitlich-rassistische Antisemitismus aber sind mit einer undifferenzierten Kategorie „Patriarchat“ nicht zu erfassen: Amerikanische Frauen, die bewußt als Jüdinnen Feministinnen bzw. als Feministinnen Jüdinnen sein wollten, machten Ende der 1970er Jahre öffentlich auf das Problem aufmerksam, daß sie in der Frauenbewegung antijüdischen Vorurteilen begegneten, durch die sie sich in ihrer Identität als jüdische Feministinnen in eine Zerreißprobe gestellt sahen. In Deutschland löste im Sommer 1986 das „Fest der tausend Frauen“, das die Ausstellung der „Dinner Party“ von Judy Chicago begleitete, erste kritische feministische Stimmen zum Problem des Antisemitismus in der Frauenbewegung aus – es war die Zeit des „Historikerstreits“, der ohnehin geschärften öffentlichen Wahrnehmung für die Problematik einer „Bewältigung“ der deutschen Vergangenheit. Breitere Kreise zog die Diskussion in den darauffolgenden Jahren meines Wissens aber lediglich im Kontext der deutschsprachigen feministischen Theologie.

Der Sammelband mit dem provokativen Titel „Der feministische ‚Sündenfall‘?“ nimmt seinerseits die Debatte um Antijudaismus bzw. Antisemitismus auf, wobei diese Begriffe von den Autorinnen nicht einheitlich definiert, benutzt oder unterschieden werden. Er enthält neun Beiträge von Fachfrauen aus den sich teilweise überschneidenden Bereichen von Theologie, Philosophie, Soziologie und Geschichtswissenschaften. Die evangelischen Theologinnen Susanne Heine (Zürich) und Anita Natmeßnig (Wien) analysieren antijüdische Weichenstellungen in der feministischen Theologie, erstere stärker im Hinblick auf Denkstrukturen und gemeinsame Denktraditionen (15–59), letztere im Blick auf gemeinsame Denk- und Sprachstereotypen (185–208). Die amerikanische jüdische Feministin Susannah Heschel (Cleveland, Ohio), die seit 1987 mehrfach in Deutschland war, zuletzt im Wintersemester 1992/93 als Martin-Buber-Gastprofessorin in Frankfurt a. M., und dabei jüdische feministische Positionen bekannt zu machen sowie auch die Analyse des feministischen Antijudaismus voranzutreiben gesucht hat, sieht ein „deutsches feministisches Denken“ verbreitet, das sich der Aufarbeitung des Antisemitismus immer noch weitgehend verschließt. Dies betrifft in ihren Augen gleichermaßen feministische Historikerinnen, Theologinnen, Filmemacherinnen und Schriftstellerinnen (160–184). Einem solchen „deutschen feministischen Denken“ begegnet auch die Historikerin Johanna Gehmacher (Wien) kritisch, indem sie die weitgehende Ausblendung der Frage nach Antisemitismus von Frauen in der feministischen, gerade auch den Nationalsozialismus betreffenden Geschichtsschreibung konstatiert und analysiert (131–159). Ihr reichhaltiger Forschungsüberblick bietet eine Fülle neuer Aspekte zur Geschlechterspezifik einer historiographischen Antisemitismusforschung. Die politische Philosophin Hannelore Schröder (Amsterdam) zeigt die bedrängende, frühe und in den letzten beiden Jahrzehnten erneuerte Rezeption des Juden- und Frauenhassers Otto Weininger und arbeitet die Strukturanalogie zwischen dessen Antifeminismus und Antisemitismus heraus (60–83). Ihr Beitrag mündet in den Aufruf, Weiningers Buch

strafrechtlich zu verfolgen bzw. moralisch zu ächten. Ilse Korotin, Philosophin und Soziologin (Wien), führt einen weiteren Ahnherrn auch feministischer Kritik wie Utopie, Johann Jakob Bachofen, vor (84–130), den Männer wie Alfred Baeumler, Ludwig Klages und Ernst Bergmann, aber auch Frauen wie Sophie Rogge-Börner und Mathilde von Ludendorf in den 20er bis 40er Jahren unseres Jahrhunderts (im Falle der letztgenannten sogar bis in unsere Gegenwart!) in bedenklicher Nähe zu „braunen“ Ideologemen beschworen haben. Sie sieht die „Preisgabe aller universalisierbaren Elemente moralischen Handelns“ und den Bruch mit den „Begriffen ‚Humanität‘ und ‚Mitleid‘“ (88) als das große Problem dieser Form der Bachofen-Rezeption. Zwei Beiträge zu den Verzweigungen antisemitischer Theorie und Praxis beschließen den Band. Charlotte Kohn-Ley (Wien) reflektiert über das Fortleben antisemitischer Traditionen in antifaschistischen Kontexten (209–230): Frauen, die glaubten, durch Linksorientierung den Traditionen ihrer Großmütter entkommen zu sein, sind in neu-alte Antisemitismen – nun eher auf den Staat Israel projiziert – verstrickt, mit denen sie es jüdischen Feministinnen unmöglich machen, „sich ohne Selbstverleugnung feministischen Gruppen in Deutschland und Österreich anzuschließen“ (229). Maria Wöflingseder (Salzburg) gibt Rechenschaft über „biologistische und rassistische Tendenzen im spirituellen Öko-Feminismus“, der viele Frauen der reichen Industrieländer fasziniert (231–260). Als feministische Variante der Esoterik-Bewegung, so die Autorin, hat er teil an der eine neue weltweite Klassenspaltung affirmierenden Verabschiedung rationalen, auf Gerechtigkeit zielenden Denkens und Handelns.

Der vorliegende Band ist das erste feministische Buch zur Antijudaismusdebatte in Österreich. Damit wird ein wichtiger politisch-akademischer Akzent gesetzt, den der interdisziplinäre Zuschnitt des Bandes noch unterstreicht. Im Blick auf den auch feministisch bereits erreichten Diskussionsstand jedoch sind einige der Beiträge eher enttäuschend. So beschränkt sich Anita Natmeßnig im wesentlichen auf eine Zitatencollage aus bis 1986 erschienenen Werken der evangelischen Theologinnen Hanna Wolff, Christa Mulack, Gerda Weiler und Elisabeth Moltmann Wendel und informiert weder darüber, daß Gerda Weilers Buch inzwischen in einer dritten, gerade sprachlich revidierten Fassung (1989) vorliegt, noch über den Fortgang der Diskussion zwischen Christa Mulack bzw. Elisabeth Moltmann Wendel und Susannah Heschel, noch grundsätzlich darüber, inwieweit die in der BRD erschienenen Schriften in der österreichisch-feministischen Szene rezipiert wurden. Auch analytisch kommt sie nicht über den bereits 1988 von Leonore Siegele Wenschkewitz herausgegebenen kritisch-feministischen Sammelband „Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt“ hinaus.

In ihrer Analyse des Werkes von Weininger wendet Hannelore Schröder, um die strukturelle Parallelität zwischen Antisemitismus und Antifeminismus sichtbar zu machen, das von Kurt Lenk entwickelte Analysemodell für Rassismen, das von einem grundlegenden Dualismus zwischen höherer und minderer Rasse ausgeht, auf das Problem des Geschlechterverhältnisses an. Zugleich affirmiert sie die Priorität

des Geschlechterdualismus vor jedem Rassedualismus (67f). Dadurch aber entsteht der Eindruck, als sei Antisemitismus als ein Korollar des Antifeminismus zu betrachten, ein Eindruck, der auch nicht dadurch behoben wird, daß es Hannelore Schröder deutlich primär um den Schutz der Frauen vor Schriften wie denen Weiningers geht. Dem Antisemitismus ist jedoch nicht als „Nebenwiderspruch“ beizukommen! Hier besteht dringend Differenzierungsbedarf, ebenso wie übrigens in der Belastung Weiningers mit einem spezifisch katholischen Antifeminismus, den sich die Autorin in der wiederholten Formulierung, Weiningers habe „ex cathedra“ (sic!) verkündet (76f), einzufangen bemüht und den sie im „politischen Katholizismus“ (was bzw. wen meint sie nur damit?) fortgesetzt findet.

Susannah Heschel ist sicherlich Recht zu geben, daß, gemessen am „herrschenden“ feministischen Bewußtsein, die Auseinandersetzung mit Antijudaismus/Antisemitismus noch viel zu wenig erfolgt ist. Bedauerlich aber finde ich, daß sie Frauen wie Leonore Siegele-Wenschkewitz oder auch mich selbst, die (etwa im obengenannten Sammelband) erste kritische Ansätze geboten haben, zwar erwähnt, aber charakteristischerweise nur als „Theologinnen“ gelten läßt, und verschweigt, daß hier aus einer feministischen Perspektive und in feministisch-theologischem Interesse Kritik geübt wurde. Muß die deutsche Situation so überzeichnet werden, um das Problem sichtbar zu machen?

Susanne Heine geht von der begründeten Vermutung aus, daß den hartnäckigen antijüdischen Tendenzen im feministisch-theologischen Diskurs nicht nur mit der Annahme direkter Traditionen wie der des christlichen Antijudaismus oder der des nationalsozialistisch-rassistischen Antisemitismus auf die Spur zu kommen ist. In die großen Traditionsstränge von Aufklärung einerseits, Romantik andererseits, die hinter den beiden Typen des „Gleichheitsfeminismus“ und des „Weiblichkeitsfeminismus“ stehen, sieht sie antijüdische Weichenstellungen eingelagert, die fast allen namhaften feministischen Theologinnen zum Fallstrick geworden sind. So kommt Elisabeth Schüssler Fiorenza mit ihrem (nach Heine) in liberalprotestantischer Manier stilisierten „vollkommenen ethischen Vorbild“ Jesus (25), das das weniger vollkommene Judentum seiner Zeit notwendig als Folie braucht, neben Elisabeth Moltmann Wendels „Diffamierung der Tora“ (22) zu stehen und wird auf der anderen Seite die Rationalitätskritik von Catharina Halkes neben Gerda Weilers Ästhetisierung der Moral, die hier fatale antijüdische Folgen hat, gestellt. Damit jedoch scheint mir der Bogen überspannt: Soll die Leserin glauben, daß jede Feministin, die Rationalitätskritik übt, eine anonyme Antisemitin ist? Oder paßte hier Catharina Halkes nur, weil sie als Katholikin sich neben der von Susanne Heine fälschlich ebenfalls für katholisch gehaltenen Gerda Weiler so gut ausnahm? Elisabeth Schüssler Fiorenza jedenfalls kann als Vertreterin einer „liberalen Theologie“ nur deshalb gelten, weil Heine deren feministisch-kritischen Blick auf die theologische Rede als Männerwerk – ideologiekritisches Axiom jeder feministischen Theologie – identifiziert mit einem grundsätzlichen Ausschluß der Glaubensdimension. Der von Heine zudem gewiesene Weg, statt

des „vorbildlichen Jesus“ die Christologie zu diskutieren, praktiziert meines Erachtens genau jene Ebenenvermischung, die sie etwa Rosemary Radford Ruether vorwirft. Feministische Theologinnen müssen gleichzeitig an einer historischen Rekonstruktion der Jesusbewegung ohne Abwertung des zeitgenössischen Judentums arbeiten *und* eine Christologie entwickeln, die nicht des Antijudaismus' als ihrer „linken Hand“ bedarf. Daß eine solche Christologie nur auf einer sehr grundlegenden Kritik der traditionellen theologischen Rede aufbauen kann, ist im übrigen Einsicht auch im jüdisch-christlichen Dialog. Was Feministinnen in allen kulturwissenschaftlichen Disziplinen brauchen, ist eine in der Tat unerbittliche und „radikale“ (an die Wurzeln gehende) Analyse des Antijudaismus/Antisemitismus, eine Analyse jedoch, die zugleich differenziert bleibt und verbunden ist mit konstruktiven Vorschlägen darüber, was zu tun ist, um Antijüdisches zu durchschauen und zu vermeiden.

Marie-Theres Wacker, Münster

Fiona Bowie, Deborah Kirkwood u. Shirley Ardener Hg., **Women and Missions: Past and Present. Anthropological and Historical Perceptions** (= Cross-Cultural Perspectives on Women I, Band 11). Province/Oxford: Berg Publishers Limited 1993, 279 S., div. Abb., \$ 49,95/£ 39,95 (Leinen), \$ 19,95/£ 14,95 (Paperback), ISBN 0-85496-872-5.

In die Wissenschaftsdisziplin, die man gemeinhin Missionswissenschaft nennt, ist in den letzten Jahren Bewegung geraten. Vor allem wird dies in der Missionsgeschichtsschreibung deutlich. Der eurozentristische Blick wird zurückgedrängt und die von den europäischen und nordamerikanischen Missionaren veröffentlichten wie unveröffentlichten Schriften, die von Privatbriefen bis zu wissenschaftlichen Untersuchungen von hohem Standard reichen, werden nicht nur mehr für die Darstellung einer mehr oder minder als erfolgreich ausgegebenen Geschichte der christlichen Missionierung herangezogen. Vielmehr hat sich, gerade in Afrika, die Überzeugung gefestigt, daß die von den Missionaren in mehreren Jahrhunderten hinterlassenen schriftlichen Quellen sowohl wichtig für die historische Aufarbeitung der dort entstandenen jungen Kirchen als auch für viele andere gegenwärtige Fragen derjenigen Menschen sind, um derentwillen in den vergangenen gut 200 Jahren die christlichen Missionare aus Europa nach Übersee gingen. So konnten in den letzten Jahren die Historiographie, die historische Völkerkunde, die Linguistik, ja selbst die Tropenmedizin, die Geologie und Geographie und manch' andere Wissenschaftsdisziplin bislang schmerzlich bewußte Lücken mit Hilfe der schon fast vergessenen schriftlichen Aufzeichnungen der Missionare schließen; neue Fragestellungen – vor allem im Bereich der Sozial- und Mentalitätengeschichte – wurden hingegen durch deren Auswertung oder Sichtung erst ermöglicht.