



Ökofeminismus

Interkulturell-theologische Perspektiven

Abschlussarbeit zur Erlangung des akademischen Grades Master of Education

Vorgelegt am Fachbereich 01 – Katholische und Evangelische Theologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Erstgutachter: Prof. Dr. Volker Küster

Zweitgutachter: Prof. Dr. Michael Roth

Von

Anne Milia Charlotte Herion

Eingereicht im Juli 2017

Studienfächer: Englisch, Evangelische Theologie, Bildungswissenschaften

Matrikelnummer: 2676206

Inhalt

Vorwort.....	1
Kapitel 1: Ökofeminismus – theoretische Grundlegung der ökologisch-feministischen Bewegung	4
1. Begriffsdefinition nach Vandana Shiva und Maria Mies.....	6
2. Entwicklungen – allgemeine Ursprünge und Konkretes zur Bewegung.....	7
<i>Ursprünge der ökologischen Krise</i>	<i>7</i>
<i>Ursprünge der Misogynie</i>	<i>9</i>
<i>Entwicklung der ökofeministischen Bewegung</i>	<i>10</i>
3. Inhaltliche Grundlagen und Schwerpunkte	12
<i>Ökologische Perspektive</i>	<i>13</i>
<i>Geschlechterspezifische Perspektive.....</i>	<i>15</i>
<i>Ökonomische Perspektive</i>	<i>17</i>
<i>Theologische Perspektive.....</i>	<i>19</i>
4. Ökofeministische Ansätze – ein Überblick.....	20
<i>Kultureller Ökofeminismus</i>	<i>20</i>
<i>Sozialer Ökofeminismus.....</i>	<i>21</i>
5. Lösungsansätze – Ökofeminismus konkret gedacht	22
<i>Sustainable Livelihoods – zukunftsfähige und nachhaltige Existenz.....</i>	<i>22</i>
<i>Naturecultures – dem Natur/Kultur Dualismus zum Trotz</i>	<i>24</i>
<i>Subsistenzperspektive.....</i>	<i>25</i>
Kapitel 2: Ökofeminismus kontextuell, interreligiös und global – ein Begehren, viele Facetten	28
1. Ökologie und Feminismus theologisch gedacht.....	28
<i>Anthropozentrismus und Androzentrismus als Maßgabe im Christentum.....</i>	<i>29</i>
<i>Schöpfungstheologie zwischen Anthropozentrismus und Physiozentrismus.....</i>	<i>31</i>
<i>Die Geschlechtliche Menschwerdung in Genesis</i>	<i>33</i>
<i>Die heilsame Erkenntnis der Eva.....</i>	<i>35</i>
<i>Normative Dualismen und Hierarchische Strukturen.....</i>	<i>37</i>
2. Philosophie und Ökofeminismus	39
<i>Karen Warren – Theorie einer ökofeministischen Ethik.....</i>	<i>40</i>
<i>Vandana Shiva und die Chipko Bewegung</i>	<i>44</i>
<i>Gelebte ökofeministische Ethik - Vandana Shiva und ihr Projekt Navdanya.....</i>	<i>46</i>
<i>Ethische Maxime im Ökofeminismus - ein Paradoxon?</i>	<i>48</i>

Kapitel 3: Ökofeminismus im pazifischen Lebensraum.....	51
1. Aotearoa – Neuseeland: Kolonial- und missionsgeschichtlicher Hintergrund	52
<i>Der kolonialgeschichtliche Einfluss auf die Maori</i>	52
<i>Missionsgeschichte</i>	56
2. Wertesystem und Schöpfung in der Tradition der Maori.....	58
<i>Mana, Wairua und Whakapapa – traditionelle Symbole und Richtlinien</i>	58
<i>Die kosmologische Ursprungsgeschichte</i>	60
<i>Die Schöpfung des gleichberechtigten Menschen – ein Akt der Weiblichkeit</i>	63
3. Ökologisches Verständnis der Maori	64
<i>Traditionelle Grundlage</i>	65
<i>Kaitiakitanga in der Gegenwart</i>	67
4. Genderkonzeption der Maori	69
<i>Verständnis der Geschlechterrollen – prä- und postkolonial</i>	69
<i>Das dritte Geschlecht</i>	72
<i>Weiblicher Protest</i>	73
4. Ökofeminismus interkulturell-theologisch: eine Verknüpfung.....	76
Anhang.....	82
Index.....	82
Statistiken.....	84
Tabellen.....	87
Literaturverzeichnis	89
Digitale Quellen	92

Vorwort

Ohne es zu wissen beschäftigt mich das Thema Ökofeminismus schon seit einigen Jahren. Nach Beendigung meiner Schulzeit führte mich mein Weg nach Westafrika. Dort verbrachte ich ein Jahr in Benin in einem kleinen Dorf fernab einer funktionierenden Infrastruktur. Ich bemerkte schnell, dass mir das gesellschaftliche Gefüge in dem traditionsbewussten und ökonomisch schwachen Land fremd war. Soziale Entwicklungsarbeit, Aufklärung und die individuelle Förderung der Bevölkerung bleiben bis heute entweder aus oder werden von NGOs, den weit verbreiteten regierungsunabhängigen Organisationen geleistet.

Durch meine Tätigkeit als Lehrerin einer weiterführenden Schule und Mitarbeiterin der NGO ADRIA¹ hatte ich direkte Einblicke in die Arbeit einer solchen Organisation. Die Führungsriege besteht aus drei Frauen, einer Christin und zwei Muslima, was für die dortigen Verhältnisse eine Ausnahme darstellt. Der größte Arbeitsbereich besteht in der Vergabe von Mikrokrediten an Frauen der umliegenden Dörfer, gefolgt von der Sensibilisierung in den Bereichen Agrarwirtschaft, Hygiene, sowie Genderfragen in Familien.

Die Vergabe der Mikrokredite zielt darauf ab, die ökonomische Situation einer Familie durch die Unterstützung der weiblichen Mitglieder zu verbessern. Die Förderung ermöglicht es einzelnen Frauen ihr Handwerk so auszuüben, dass ein Kleingewerbe entsteht. Sie verfügen zunächst über ein geringes Startkapital, welches sie langfristig mit einem angemessenen Zinssatz zurückzahlen. Der Gründungsprozess wird eng betreut und gelingt vor allem durch den Rückhalt innerhalb der jeweiligen Kleingruppe. Die Frauen teilen ihre Erfahrungen in regelmäßig stattfindenden Teamsitzungen und können anstehende Rückzahlungen dann tätigen, wenn es ihnen ihre ökonomische Situation erlaubt. Mindestens 90 Prozent der Kreditnehmerinnen gelingt es durch den eigenständigen Handel ihrer Waren, eine langfristige Stabilität zu erlangen.

Das System geht auf den bengalischen Wirtschaftswissenschaftler Muhammad Yunus zurück und findet in vielen Schwellen- und Entwicklungsländern Anklang. Dass Kredite ausschließlich an Frauen ausbezahlt werden, hat laut Abibatane Tchagnaou, der Leiterin von ADRIA, mehrere Gründe.² Zum einen sind Frauen durch die weit verbreiteten polygamen Familienstrukturen häufiger der Armut ausgesetzt, zum anderen erweisen sich Frauen zu meist als verantwortungsbewusster im Umgang mit finanziellen Mitteln. Die Vergabe der Kredite an Männer erzielte in der Vergangenheit nur Teilerfolge und wurde von ADRIA

¹ ADRIA steht für *Association de Développement Rural Intégré pour l'Autopromotion*, Vgl. <http://adriabenin.info/fr/home>.

² Ich beziehe mich auf mehrere Gespräche mit Abibatane Tchagnaou und Nachrichtenwechsel aus den Jahren 2016 und 2017. Die Quelle gebe ich an wie folgt: Tchagnaou, *Nachrichtenwechsel*, 2016-2017.

daher schnell eingestellt, so Tchagnaou. In der westafrikanischen Kultur spielen beispielsweise Statussymbole nach wie vor eine große Rolle. Aus diesem Grund sind die an Männer ausbezahlten Kredite häufig für den nicht selbstverständlichen Erwerb von Fleisch an einem der vielen religiösen Festtage verwendet worden.

Die Arbeit der Organisation ADRIA ist auf einem bestimmten Gebiet beispielgebend. Obwohl das Ziel der Kreditvergabe eine Gewinnmaximierung der Kreditnehmerinnen vorsieht, wird zeitgleich darauf Wert gelegt, dass der ökologische Bestand nicht ausgeschlachtet wird. Die Kreditnehmerinnen werden in ökologischen Fragen beraten und lernen die natürlichen Ressourcen schonend zu nutzen. Anders als in einem industriellen Kontext, richtet sich der Ertrag nach dem Verbrauch weniger Mitglieder und sieht keinen Überschuss vor. Der Ansatz ist somit ganzheitlich und beschränkt sich nicht ausschließlich auf das Wohlbefinden der Menschen, sondern auch auf das Wohlbefinden ihrer natürlichen Umgebung.

Meine Reise liegt nun schon sieben Jahre zurück. Die Erfahrungen haben mich durch mein gesamtes Studium hinweg begleitet und mich vor allem theologisch herausgefordert. Mein christlicher Glaube beruht auf einer Jahrtausende alten Tradition, welche den Menschen und sein Heil in den Mittelpunkt stellt. Erst in der näheren Auseinandersetzung mit dem priesterlichen und jahwistischen Schöpfungsbericht zum Ende meines Studiums wurde mir die Verantwortung bewusst, die wir Christen³ in Bezug auf das westliche Werteverständnis haben und in der Vergangenheit hatten. Mein mir anerzogenes Selbstverständnis mich für andere einzusetzen, meinen Blick uneingeschränkt nach außen zu richten und dabei wertenden Vorurteilen möglichst keinen Raum zu geben, motiviert mich an dieser Stelle genauer hinzusehen.

Nach einer weiteren langen Reise nach Neuseeland im letzten Jahr, drängten sich mir zudem immer öfter Fragen bezüglich meines eigenen Werteverständnisses auf. Im Gespräch mit bekennenden Atheisten, Agnostikern, Pantheisten, Feministen und vor allem Ökosophen musste ich mir erneut eingestehen, dass mein vorher gut funktionierendes Wertesystem lückenhaft ist und zudem widersprüchlichen Funktionsweisen folgt. Auch die politischen, ökologischen und ökonomischen Ereignisse des letzten Jahres haben mich zum Nachdenken angeregt. Die Wahl eines aggressiv-populistischen und frauenfeindlichen Präsidenten in den USA, die Flüchtlingsströme aus ökologisch gebeutelten Krisenregionen nach Europa, sowie der Zusammenschluss der Konzernriesen Monsanto und Bayer und die dadurch voranschreitende Monopolisierung von Saatgut, Gentechnik und Pestiziden, reihen sich hierbei in einen

³ Soweit im Folgenden Berufs- Gruppen- und/oder Personenbezeichnungen Verwendung finden, so ist auch stets die jeweils weibliche, bzw. männliche Form gemeint. Die Verfasserin sieht bewusst von einer genderneutralen Ausdrucksweise ab, um den Lesefluss nicht zu behindern.

bereits lange andauernden Prozess globaler Unordnung ein. Es stellt sich die Frage, wie viele solcher Erschütterungen es noch braucht, um eine internationale Kehrtwende herbeizuführen und wie das eigene Dazutun aussehen könnte. Bündelt man nun all diese Fragen und beleuchtet sie wissenschaftlich, so stößt man früher oder später auf die ökofeministische Bewegung, welche Gegenstand dieser Arbeit sein wird.

Kapitel 1: Ökofeminismus – theoretische Grundlegung der ökologisch-feministischen Bewegung

Vor mehr als 40 Jahren entwickelte sich ein organisiertes und verbindendes Bewusstsein von Feministinnen und Umweltaktivistinnen auf der Grundlage verschiedener Schwerpunkte mit dem Ansinnen der globalen Unordnung entgegenzuwirken. Ich lege dieser Arbeit die These zugrunde, dass die Stellung der Frau und der Natur in Wechselwirkung stehen und dabei ihre kategorische Unterjochung auf die vorherrschende androzentrische Weltordnung zurückgeführt werden kann. Diese These entspricht der Grundannahme des Ökofeminismus, einer Befreiungsbewegung die sich in den 1970er Jahren etabliert hat und bis heute andauert. Gegenstand dieser Arbeit wird der Ökofeminismus mit seinen vielen Facetten sein.

Heather Eaton beschreibt den Ökofeminismus metaphorisch als einen Kreisverkehr,⁴ den man von verschiedenen Straßen erreichen kann, bzw. auf den man viele Perspektiven projizieren kann. Eine hiervon ist die theologische bzw. interreligiöse Perspektive, die durch Vertreterinnen wie Sally McFague, Rosemary Radford-Ruether, Anne Primavesi und Eaton eine Stimme bekommt. Das Christentum steht in seiner Lehre für Gleichberechtigung⁵ eignete sich jedoch seit seinen Anfängen immer wieder als Nährboden für die Entstehung sogenannter hierarchischer Dualismen.⁶ Auf Grund dieser Dualismen konnte eine Kultur erwachsen, die „zerstörerische Kraft“⁷ hat. Hierzu gehört, um nur zwei Beispiele zu nennen, die Vorrangstellung des Menschen über die Natur und des Mannes über die Frau. Die Schöpfungsgeschichten, sowie der Herrscherauftrag an den Menschen in Genesis 1-3 wurden vielfach missinterpretiert, um die Unterwerfung der Frau unter den Mann und der Natur unter den Menschen fälschlicherweise zu rechtfertigen. Da dem weiblichen Körper durch die potentielle Gebärfähigkeit eine vermeintliche Nähe zur Natur unterstellt wird und letztere dem Menschen anheim gegeben wurde, sind beide erwiesenermaßen einer Übervorteilung ausgesetzt, was im Verlauf dieser Arbeit gezeigt werden wird.

Ziel dieser Arbeit ist es, einen Überblick über die Anliegen des ökologischen Feminismus zu geben und dessen Entwicklung historisch sowie kulturell einzubetten. Darüber hinaus wird sowohl der theologische Bezug zum Ökofeminismus allgemein dargestellt, als auch an dem Fallbeispiel des pazifischen Lebensraumes vertiefend verdeutlicht. Aus diesen Schwerpunkten ergibt sich die Untergliederung der Arbeit in drei Kapitel.

⁴ Vgl. Heather Eaton, *Introduction to Ecofeminist Theologies*, T&T Clark, London 2005, 4.

⁵ Vgl. Op.cit., 69.

⁶ Vgl. z.B.: Vandana Shiva, *Staying Alive. Women Ecology and Development*, Zed Books, London 1989, 40. Oder: Eaton, *Ecofeminist Theologies*, 38. Oder: Karen Warren, A Feminist Philosophical Perspective, in: *Ecofeminism and the Sacred*, Carol J. Adams (ed.), Continuum Publishing Company, New York 1993, 122. Oder: Rosemary Radford-Ruether, *Frauen für eine neue Gesellschaft. Frauenbewegung und menschliche Befreiung*, J. Pfeiffer, München 1979, 201-211.

⁷ Frei ins Deutsche übersetzt. Vgl. <http://navdanya.org/earth-democracy> (Zugriff: 6. Juni 2017).

Innerhalb des ersten Kapitels wird der Ökofeminismus grundsätzlich durchdrungen. Zunächst lege ich eine Begriffsdefinition vor, an die sich die Darstellung der möglichen Ursachen und die historische Entwicklung der Bewegung seit den 1970er Jahren anschließt. Hierbei werden sowohl allgemeine Ursachen berücksichtigt, als auch die Entwicklung der Bewegung im Speziellen. Anschließend nehme ich ganz konkrete Grundlagen und Schwerpunktthemen in den Blick, um die einzelnen Perspektiven des Ökofeminismus darzustellen. Dazu zähle ich ganz im Sinne der bereits erwähnten Kreisverkehr-Metapher die ökologische, geschlechterspezifische, ökonomische und theologische Perspektive auf den Ökofeminismus. Hieran schließt sich ein Diskurs über spezifische Ansätze, genauer den kulturellen und sozialen Ökofeminismus an. Zuletzt gebe ich einen Überblick über Lösungsansätze, welche die ökofeministischen Anliegen konkret werden lassen und die gemeinsamen Ziele der diversen Perspektiven deutlich machen. Der erste Teil dient demnach einer allgemeinen und theoretischen Grundlegung.

Das zweite Kapitel trägt den Titel „Ökofeminismus kontextuell, interreligiös und global – ein Begehren, viele Facetten“. Inhaltlich lege ich dabei den Schwerpunkt auf theologische und ethische Fragen zum Ökofeminismus. Zudem finden in diesem Unterkapitel Stimmen spiritueller Ökofeministinnen Raum, die nicht zwangsläufig ein religiöses Ansinnen verfolgen, weshalb die Überschrift interreligiös und global lautet. Das Kapitel behandelt zunächst theologische Zugänge bzw. Charakteristika, wie beispielsweise Ausführungen zur Schöpfungstheologie, zu den hierarchischen Strukturen und Dualismen und zum Anthropozentrismus, sowie Androzentrismus. Hiernach stehen ethische Entwürfe des Ökofeminismus im Mittelpunkt.

Das dritte Kapitel sieht eine Verknüpfung der ersten beiden Kapitel anhand eines konkreten Fallbeispiels vor. Ich habe mich für die Untersuchung des pazifischen Lebensraumes im Lichte des Ökofeminismus entschieden, da dieser aus dem Blickwinkel Europas häufig herausfällt. Gegenstand wird der geographisch isolierte Inselstaat Aotearoa, besser bekannt unter dem Namen Neuseeland,⁸ sein. Das Fallbeispiel bietet sich aus verschiedenen Gründen besonders an. Zum einen weist Aotearoa eine vergleichsweise junge Missionsgeschichte auf und bietet somit auch heute noch authentische Einblicke in die Lebenswirklichkeit der Urbevölkerung.

Zum anderen hat Aotearoa unter Berücksichtigung von genderpolitischen Fragen Pioniercharakter. Bereits 1893 wurde beispielsweise das aktive, sowie passive Wahlrecht für

⁸ Ich werde mich im Laufe der Arbeit an den traditionellen Namen Aotearoa halten, der übersetzt aus der Sprache der Maori *Land der langen weißen Wolke* heißt.

Frauen etabliert, um nur ein Beispiel zu nennen. Zusätzlich sorgt die geographisch abgegrenzte Lage bis heute für eine Exklusivität der Flora und Fauna und daher auch der politischen Entscheidungen über ökologische Fragen, wie beispielsweise die Nutzung von natürlichen Ressourcen und den Artenschutz. Neben Fragen zur ökologischen Politik sollen auch die Rolle der Frau und die religiöse Lebenswirklichkeit in Aotearoa näher beleuchtet werden. Abschließend stelle ich die gesammelten Erkenntnisse in einem Resümee dar und wage einen Ausblick unter Berücksichtigung der gegenwärtigen Aufbruchsstimmung.

1. Begriffsdefinition nach Vandana Shiva und Maria Mies

Die jeweiligen Bestrebungen ökologische Missstände und misogyne Strukturen zu bekämpfen, bestehen in verschiedener Ausprägung und Form schon lange. Der Begriff Ökofeminismus wurde hingegen das erste Mal im Jahre 1974 von der französischen Feministin Françoise d'Eaubonne verwendet. In ihrem Werk *Le Féminisme ou la Mort* fordert sie insbesondere Frauen zu einer ökologischen Revolution auf. Es erschließt sich nicht gleich worin die Gemeinsamkeit der Ökologie und des Feminismus besteht, aus deren graphemischen Bestandteilen die Wortkomposition Ökofeminismus hervorgeht.

Die Sozialwissenschaftlerin Mary Mellor legt hierzu eine klare Definition vor. Beim Ökofeminismus handelt es sich um eine Bewegung die eine Verbindung knüpft zwischen der Zerstörung und Ausbeutung der Natur und der Unterordnung, beziehungsweise Unterdrückung der Frau. Im Ökofeminismus werden Elemente des Feminismus und der ökologischen Bewegung vereint und gleichzeitig kritisch hinterfragt. Der ökologische Bezug liegt hierbei in der Sorge um die Auswirkung menschlichen Handelns auf die nicht menschliche Umwelt, während der feministische Bezug in der Sorge um geschlechterspezifische Ungleichheiten liegt.⁹

Vandana Shiva und Maria Mies ergänzen ihre Begriffsdefinition in ihrem 1993 erschienenen Werk *Ecofeminism*¹⁰ zugleich mit einer konkreten Begründung der Verknüpfung von ökologischen und feministischen Fragen. Ökofeminismus verkörpert eine altertümliche Weisheit die aus verschiedenen sozialen Bewegungen entstanden ist, so Shiva und Mies. Zudem, so erläutern sie, ist das kapitalistisch-patriarchale System hierarchisch angeordnet. Heterogenität ist in diesem System vorrangig in einer vertikalen Hierarchie vertreten, während horizontal, also auf einer Stufe stehend, vorrangig Homogenität vorherrschend ist.¹¹ So

⁹ Vgl. Mary Mellor, *Feminism and Ecology*, New York University Press, New York 1997, 1.

¹⁰ *Ecofeminism* wurde für die ökofeministische Forschung zu einem wichtigen und viel geschätzten Werk, da es Perspektiven aus der Lebenswelt Mitteleuropas und Indiens differenziert darstellt und miteinander vereint. Zudem ist das Buch der zwei Autorinnen ein sehr frühes Werk mit klassischen Ansätzen und wurde seither viel zitiert.

¹¹ Maria Mies und Vandana Shiva, *Ecofeminism*, Fernwood Publications, Halifax 1993, 2f.

bekleiden führende Ämtern beispielsweise häufig hellhäutige, westeuropäische Männer jenseits der 50 Jahre, während junge Frauen im potentiell gebärfähigen Alter oder Menschen fremder Herkunft seltener in Führungspositionen vorzufinden sind.¹²

Das Ziel des Ökofeminismus ist es nun, diese eindimensionale Denkweise zu durchbrechen. Folglich soll Heterogenität positiv verstanden und auch horizontal gelebt werden. Darüber hinaus soll die globale Ungleichheit thematisiert werden, die eine Übervorteilung der nördlichen über die südliche Hemisphäre und des Mannes über die Frau nach sich zieht. Es geht also um die Verbindung der wissenschaftlich-theoretischen Erkenntnisse und dem praktisch gelebten Alltag, welcher mehr und mehr durch globale Strukturen geprägt ist. Ganz konkret formulieren beide Wissenschaftlerinnen: Wir sind eine von Weiblichkeit gekennzeichnete Bewegung und glauben, dass wir eine besondere Aufgabe in gefährlichen Zeiten wie diesen haben. Wir beobachten die Zerstörung der Erde und ihrer Bewohner durch die Verfechter des Kommerzes und die Gefahr, die von nuklearer Bewaffnung ausgeht und betrachten es als feministisches Anliegen dagegen vorzugehen.¹³ Folglich vereint der Ökofeminismus beide Ansätze und legt die Annahme zu Grunde, dass die Unterdrückung der Frau und die Ausbeutung natürlicher Ressourcen aus den gleichen strukturellen Mängeln entstanden sind und somit unweigerlich in einer Wechselwirkung stehen.

2. Entwicklungen – allgemeine Ursprünge und Konkretes zur Bewegung

Heather Eaton betont, dass es unmöglich ist, einen unstrittigen oder gar zeitlich fest umrissenen Ursprung der ökologischen Krise, sowie der strukturellen Unterdrückung der Frau zu ermitteln.¹⁴ Viel eher kann man die historischen Strukturen beleuchten, welche die Unterdrückung der Frau und die Ausbeutung der natürlichen Ressourcen möglich machten. Im Folgenden werde ich sowohl die das Phänomen begünstigenden Bedingungen beleuchten, als auch die konkrete Entwicklung der ökofeministischen Bewegung thematisieren.

Ursprünge der ökologischen Krise

Der amerikanische Wissenschaftshistoriker und Mediävist Lynn White stellte in den 1960er Jahren die These auf, dass das Christentum die anthropozentrischste Lehre aller monotheistischen Religionen vertrete und folglich der Auslöser für die ökologische Krise gewesen sein muss. Zu dieser Annahme gelangt er durch eine historische Analyse, welche die Entwicklung der Technisierung und Wissenschaft beleuchtet. Den Beginn der wissenschaftlichen und industriellen Revolution datiert er nicht im 17. und 18. Jahrhundert, sondern etwa vier

¹² Siehe Anhang, Figur 1.

¹³ Vgl. Mies und Shiva, *Ecofeminism*, 13f.

¹⁴ Vgl. Eaton, *Ecofeminist Theologies*, 12.

bis sechs Jahrhunderte zuvor. Im 11. Jahrhundert wurden arabische und griechische Wissenschaftstexte ins Lateinische übersetzt, welche die Grundlage für die Weiterentwicklung bildeten. Die Fertigstellung im 13. Jahrhundert bettete sich in mittelalterliche Strukturen, die der beginnenden wissenschaftlichen und industriellen Revolution daraufhin ihren Charakter verliert. Der damals bereits fest etablierte christliche Schöpfungsgedanke, der den Menschen als Krone der Schöpfung versteht, ließ keine andere Entwicklung zu, als eine anthropozentrische. Folgerichtig sieht White die Ursprünge der ökologischen Krise in der jüdisch-christlichen Tradition verankert.¹⁵

Auch Shiva versteht die Industrialisierung als folgeschweren Höhepunkt des sogenannten Fortschritts, obwohl sie das Christentum nicht ausdrücklich als alleinige Ursache verantwortlich macht. Die bis dahin moderat genutzten natürlichen Ressourcen unterliegen seither einer global organisierten Ausschachtung - die Terra Mater gleicht folglich nur noch einer auf Gewinnmaximierung programmierten Maschine. Angelehnt an den englischen Begriff für Aufklärung, *Enlightenment*, spricht Shiva von einem Prozess, der jegliche Rückwärtsentwicklung kognitiver und ethischer Hemmungen rechtfertigt und zuletzt keine Aufklärung, respektive Erleuchtung, sondern eher eine Abklärung, respektive Dunkelheit über die Erde gebracht hat.¹⁶

Die Systematikerin Elisabeth Hartlieb argumentiert, dass das Christentum und insbesondere der Herrscherauftrag¹⁷ keinesfalls als Ursprung der ökologischen Krise verstanden werden dürfen. Sie definiert den Anthropozentrismus als „unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten (...) natürlichen Ort des Menschen. Denn durch die Vernunftbegabung und den freien Willen nimmt der Mensch eine unbestreitbare Sonderstellung innerhalb der Natur ein.“¹⁸ Dennoch erkennt sie, dass „[e]ine Anthropozentrik, die den eigenständigen Wert der nicht-menschlichen Schöpfung nicht anerkennt und im Grunde uneingeschränkte menschliche Verfügungsgewalt bedeutet, [dem Schöpfungsgedanken widerstrebt]“.¹⁹ Auch Hans Walter Wolff stellt fest, dass „[w]o immer der Mensch von den Dingen, die er bewältigen soll, überwältigt wird, der Unmensch [entsteht].“²⁰ Seine Analyse lässt den Rückschluss zu, dass der Mensch der ihm anvertrauten Aufgabe des respektvollen Zusammenlebens nicht immer gewachsen ist und ihr bisweilen ohnmächtig gegenüber steht.

¹⁵ Vgl. Lynn White, The Historical Roots of Our Ecologic Crisis, in: *Science. New Series*, 1967, 1203-1207.

¹⁶ Vgl. *Staying Alive*, xvi.

¹⁷ Siehe auch: Teil 2: *Anthropozentrismus und Androzentrismus als Maßgabe im Christentum*.

¹⁸ Elisabeth Hartlieb, Macht Euch die Erde untertan?, in: *Politische Ökologie* 48, 1996, 44.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, Random House, München 2010, 315.

Zweifelloos wird an dieser Stelle deutlich, dass der Mensch den Ursprung der ökologischen Krise verschuldet hat. Es erscheint jedoch anspruchslos mit dem Finger auf eine einzige Religion zu zeigen und sich damit zufrieden zu geben. Shiva, Hartlieb und Wolff ist darin zuzustimmen, dass dem Christentum als menschengemachte Religion die Fehlbarkeit immanent ist, es jedoch längst nicht alleinig als Ursprung verstanden werden kann. Der Anspruch nach der Frage des Ursprungs muss darin bestehen, jedes menschliche Handeln kritisch zu reflektieren und retrospektiv einen Zugewinn aus historischen Erkenntnissen zuzulassen.

Ursprünge der Misogynie

Eaton sieht einen wesentlichen Ursprung in der Etablierung patriarchaler Gesellschaftssysteme vor mehreren tausend Jahren. Obwohl die jeweiligen patriarchalen Systeme Unterschiede aufweisen, teilen sie die Gemeinsamkeit dominanter Hierarchien. Dieser Hierarchie fallen in der Regel nicht nur Frauen zum Opfer, sondern zumeist auch Menschen anderer Herkunft, Gesellschaftsschicht oder beispielsweise körperlich unterlegene Männer.²¹ Es entwickelte sich gewissermaßen eine Asymmetrie, welche unter den Naturvölkern eine überlebenswichtige Funktion hatte, nämlich Feinde von Wohlgesinnten oder starke von schwachen Weggefährten zu unterscheiden um dadurch das eigene Überleben zu sichern. Mit den immer stärker wachsenden zivilen Strukturen wurde diese Funktion jedoch hinfällig. Gegenwärtig ist die Benachteiligung der Frauen in der Politik, Wirtschaft und Gesellschaft nicht mehr zu rechtfertigen. Stattdessen ist eine Gleichberechtigung in allen Bereichen längst überfällig. Shiva betitelt diesen Androzentrismus als älteste aller Unterdrückungsformen.²² Das durch die Hierarchie entwickelte Selbstverständnis, der Stärkere habe ein Vorrecht, führte letztlich zu der strukturellen Übervorteilung alles Schwächeren innerhalb einer Gesellschaft.

Dass diesen Grundlagen Misogynie entspringt ist lediglich eine konsequente Folge. Übersetzt aus dem griechischen bedeutet es *Weiberfeind* und hat seine Ursprünge bereits in der Antike. Schon Philosophen wie Aristoteles und Platon, sowie der Kirchenvater Augustin von Hippo galten in ihrer Lehre als frauenfeindlich. Sie legten ihrem anthropologischen Verständnis eine ontologische Unvollkommenheit und Schwäche der Frau zugrunde.²³ Daraus entwickelte sich „das erste Unterdrücker/Unterdrückte-Verhältnis“, welches fortan als „die

²¹ Vgl. Eaton, *Ecofeminist Theologies*, 41.

²² Vgl. Shiva, *Staying Alive*, 3.

²³ Vgl. Anne Primavesi, *From Apocalypse to Genesis. Ecology, Feminism and Christianity*, Burns and Oates, Kent 1991, 210.

Grundlage aller anderen Klassen- und Eigentumsverhältnisse“²⁴ diene. Rosemary Radford-Ruether geht noch weiter und betont:

[d]er sexuelle Symbolismus bildet die Basis der Ordnungs- und Beziehungsvorstellungen unserer Kulturen. Die psychologische Strukturierung des Bewußtseins (sic!), die dualistische Sicht des Selbst und der Welt, das hierarchische Gesellschaftskonzept, die Beziehung zwischen Mensch und Natur, zwischen Gott und der Schöpfung – alle diese Beziehungen entsprechen dem Modell des sexuellen Dualismus. Deshalb stellt die Befreiung der Frauen einen Angriff auf die grundlegenden Stereotypen der Autorität, der Identität und der strukturellen Beziehungen der ‘Wirklichkeit’ dar.²⁵

In der westlich-europäischen Gesellschaft begünstigten all diese Entwicklungen weitreichende misogynen Strukturen. Summa summarum korreliert die Etablierung patriarchalischer Gesellschaftssysteme mit der Etablierung dominanter Sozialstrukturen, respektive der Etablierung von Hierarchien. Diese Hierarchien sind bis heute fester Bestandteil vieler Gesellschaftsstrukturen und unter anderem die Ursache für drei Wellen des Feminismus und der Entstehung des Ökofeminismus, was im Folgenden veranschaulicht wird.

Entwicklung der ökofeministischen Bewegung

Die erste Welle des Feminismus zwischen dem 19. und beginnenden 20. Jahrhundert entspricht einer allgemeinen „bürgerlichen und proletarischen Frauenbewegung“²⁶ im Kaiserreich, in Europa und den USA. Frauen kämpften für Frieden und die politische Gleichberechtigung. Das Ende der ersten Welle markierten die gesetzlichen Änderungen zum allgemeinen Wahlrecht, wie beispielsweise 1919 in Deutschland.

Mitte des 20. Jahrhunderts breitete sich die zweite Welle des Feminismus aus. Im Unterschied zur ersten Welle erweiterte man die Diskussion um Themen wie die sexuelle Selbstbestimmung im privaten, sowie öffentlichen Bereich, Fragen zur Umsetzung internationaler Konfliktlösungen und zum Schutz des Ökosystems. Zudem engagierte sich nicht mehr ausschließlich eine proletarische Minderheit, sondern nun vor allem „[b]erufstätige Frauen (auch aus dem Medien- oder dem Bildungssektor), Hausfrauen, Mütter [und] Studentinnen.“²⁷ Die zweite Welle wird auch als „Bewusstwerdungs- und Artikulationsphase“²⁸ bezeichnet und bildet zugleich den Beginn der ökofeministischen Bewegung. Nach dem Reaktorunglück auf der Insel Three Mile in den USA wurde die erste ökofeministische Konferenz 1980 unter dem Titel *Frauen und Leben auf der Erde - Eine Konferenz über Ökofemi-*

²⁴ Radford-Ruether, *Frauen für eine neue Gesellschaft*, 15.

²⁵ Op.cit., 16., Das Phänomen des hierarchischen Dualismus wird im zweiten Teil unter *Hierarchische Strukturen und normative Dualismen* näher erläutert.

²⁶ Ilse Lenz, *Frauenbewegungen: Zu den Anliegen und Verlaufsformen von Frauenbewegungen als sozialen Bewegungen*, in: *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, Ruth Becker und Beate Kortendiek (eds), VS Verlag, Wiesbaden 2010, 868.

²⁷ Lenz, *Frauenbewegungen*, 873.

²⁸ Ibid.

nismus in den Achtzigern in Massachusetts abgehalten. Es folgten viele Proteste und Aktionen in den USA und Europa, um auf die ökologischen und geschlechterspezifischen Missstände hinzuweisen. Eaton und Mies weisen zusätzlich auf die Gründung der Bundestagsfraktion Bündnis 90/Die Grünen hin.²⁹ Die Partei entstand aus der Mitte der ökologischen Bewegung heraus mit dem Anliegen ökologische Fragen in der politischen Diskussion Deutschlands zu etablieren. Somit sind die Anfänge der ökofeministischen Bewegung in der zweiten Welle des Feminismus verankert.

In den 1990er Jahren zeichnete sich der Beginn der dritten Welle ab, die einen stärker politisch organisierten Charakter aufweist. Seit 1975 fanden vier *UN-Weltfrauenkonferenzen*³⁰ statt, die letzte 1995 in Peking. Während sich die erste Welle vor allem auf die westlichen Industrienationen konzentrierte, zeichnete sich während der letzten beiden Wellen vermehrter Protest in Schwellen- und Entwicklungsländern ab. In Indien keimte in den 1970er Jahren die sogenannte *Chipko Bewegung* auf,³¹ bei welcher Frauen sich in der Region Uttarakhand gegen die kommerzielle Abholzung der Wälder einsetzten und die Bäume zu diesem Zwecke umarmten bzw. belagerten. Durch die Abholzung wurde das lokale Ökosystem stark geschädigt und die Lebensgrundlage der Bevölkerung nachhaltig beeinträchtigt. Ferner gibt es in Kenia seit den 1970er Jahren die *Green Belt Bewegung*. Initiiert von Frauen werden hier bis heute Landstriche großräumig mit Bäumen bepflanzt, um der Abholzung andersorts entgegenzuwirken.³²

Zuletzt machte ein von den USA ausgehender Aufruf zum feministischen Widerstand Schlagzeilen. Am 21. Januar 2017 demonstrierten Frauen und Männer als Antwort auf die Amtseinführung des 45. amerikanischen Präsidenten Donald Trump. Während seines Wahlkampfes äußerte sich der derzeitige Präsident mehrmals diskriminierend gegenüber Frauen, verschiedenen religiösen Gruppierungen und Menschen mit Behinderung. Der Protest wurde von Frauen organisiert und stellte allumfassende Themen in den Mittelpunkt, wie z.B. den

²⁹ Vgl. Eaton, *Ecofeminist Theologies*, 13. und Mies und Shiva, *Ecofeminism*, 18.

³⁰ Die *UN Weltfrauenkonferenz* ist eine von den Vereinten Nationen in den Jahren 1975, 1980, 1985 und 1995 organisierte Veranstaltung, die jeweils Themen rund um den Alltag von Frauen und Mädchen weltweit in den Mittelpunkt stellte. Vertreter verschiedener Organisationen, sowie Staatsoberhäupter zählten zu den Teilnehmern. Die „verabschiedete Peking Aktionsplattform“ und die damit einhergehenden Verpflichtungen zur Stärkung von Frauenrechten und der Unterstützung von Mädchen weltweit wurde zum 20. Jahrestag von Staats- und Regierungschefs im Rahmen der „Step It Up-Initiative“ bestärkt. Eine weitere UN-Weltfrauenkonferenz wurde ohne Nennung von Gründen seitens der Organisatoren seit 1995 nicht mehr abgehalten. <https://www.unwomen.de/un-women-nationales-komitee-deutschland-ev.html> (Zugriff: 14. Juni 2017).

³¹ Hierzu mehr im zweiten Teil unter: *Vandana Shiva und die Chipko Bewegung*

³² Teil der Bewegung sind nicht nur Frauen. Dennoch wurde die Bewegung von Frauen initiiert und stehen im Kontext dieser Arbeit im Fokus. Vgl. Aneel Salman, *Ecofeminist Movements – from the North to the South*, in: *The Pakistan Development Review* 46:4 Part II, 2007, 859f.

von Trump missachteten Klimawandel, Rechtsprechungen zu Abtreibungs- und Reproduktionsgesetzen, die Rechte der LGBT³³ Gemeinschaft, farbiger Staatsbürger und Menschen diverser Religionen, sowie die Rechte der Frauen im Allgemeinen. Bei dem *Women's March on Washington* kamen weltweit mehr als fünf Millionen Menschen zusammen, die friedlich für diese Anliegen demonstrierten, darunter auch Bürgerrechtlerin Angela Davis, die Frauenrechtlerin Gloria Steinem, sowie unter anderem Whoopi Goldberg, Yoko Ono und Madonna.

Bezieht man die jüngsten Ereignisse in die Entwicklung des Feminismus mit ein, ist man versucht von einer vierten Welle zu sprechen. Anders als während der ersten drei Wellen ist eine globale Bewusstwerdung spürbar, die über die bisher priorisierten Themen hinausgeht. Die Organisation von Protesten konzentriert sich indes auf soziale Medien, wodurch eine globale Teilhabe in Echtzeit garantiert ist. Zudem engagieren sich auch immer mehr Männer für die Gleichberechtigung der Geschlechter, um sich von konservativen Rollenbildern frei zu machen. Auch die ökologische Komponente erfährt auf Grund der wachsenden Bedrohung durch die klimatischen Veränderungen immer größere Bedeutung. Vor allem im Kontext von Entwicklungsländern in denen das Überleben auf einem funktionierenden Ökosystem fußt, werden feministische Anliegen in Zukunft immer auch eine ökologische Tragweite haben. Man könnte folglich von einer vierten Welle des Feminismus sprechen, die durch den Ökofeminismus und die rasche Kommunikationskultur ihren eigenwilligen Charakter bekommt.

3. Inhaltliche Grundlagen und Schwerpunkte

Die Betrachtung der Entwicklungen hat gezeigt, dass sich der Ökofeminismus in die feministische Tradition einreihet und, wie Aneel Salman es nennt, eine *twin subordination*³⁴ in Bezug auf die Unterdrückung der Frau und der Natur sieht.³⁵ Wie schon mehrfach erwähnt, vereint der Ökofeminismus hierbei vielerlei Interessen. Im Folgenden werden Perspektiven beleuchtet, die maßgeblich zum Diskurs beitragen. Hierzu zählt allen voran die ökologische

³³ LGBT ist ein aus dem englischen Sprachraum stammendes Akronym und bedeutet *Lesbian, Gay, Bisexual und Transgender*. Das Akronym wird mittlerweile auch in anderen Sprachen verwendet, wenn von Menschen die Rede ist, die nicht der Heteronormativität entsprechen.

³⁴ *Twin subordination* meint in diesem Fall eine sich bedingende und ineinandergreifende Unterdrückung, die eine Wechselwirkung zwischen der Frau und der Natur erzeugt. Letzteres ist nicht zu verwechseln mit dem Begriff *double* bzw. *triple jeopardy* bzw. *oppression* (doppelte/dreifache Gefahr/Unterdrückung), welcher durch die *Womanist Theology* (eine befreiungstheologische Strömung farbiger Frauen, die sich vom Feminismus und der *Black Theology* bewusst abgrenzt) geprägt wurde. Namenhafte Vertreterinnen dieser Theorie sind Alice Walker, Delores Williams, Deborah K. King und Karen Baker-Fletcher. Ihr Verständnis einer *twin subordination* meint demnach die Unterdrückung bedingt durch die Hautfarbe, durch die soziale Klasse und ihr Geschlecht – also eine Unterdrückung durch weiße Männer und Frauen und durch farbige Männer. Vgl. Delores Williams, *Sisters in the Wilderness*, Orbis Books, New York 1993, 178-187.

³⁵ Vgl. Salman, *Ecofeminist Movements*, 853.

Perspektive. Sie fragt danach, welchen Stellenwert die Natur in unserem Wertesystem einnimmt und untersucht, ob die Reproduktion der natürlichen Ressourcen noch in einer Interdependenz steht oder bereits einer einseitigen Ausbeutung unterliegt. Daran schließt sich naturgemäß die soziologische, respektive die feministische Perspektive an. Sie prüft worin geschlechterspezifische Unterschiede bestehen und zugleich welche Parallelen sich im Hinblick auf ökologische Fragen ergeben. Hiernach folgt die ökonomische Perspektive. Im Mittelpunkt steht in diesem Kontext die Frage nach dem jeweiligen Stellenwert von vergüteter und nicht vergüteter Arbeit, beziehungsweise den hierbei beteiligten Akteuren. Zuletzt reiht sich die theologische Perspektive ein. Es werden grundsätzliche Berührungspunkte mit dem Ökofeminismus behandelt.³⁶ Die vier Perspektiven sind dem Kontext der vorliegenden Arbeit entsprechend gewählt und spiegeln demzufolge nur Teile der vielgestaltigen Bewegung wider. Sie vereinen jedoch entscheidende Aspekte und geben Aufschluss über die verschiedenen Herangehensweisen und die einzelnen Motivationen der Wissenschaftlerinnen sich dem Kreisverkehr von der jeweiligen Richtung zu nähern.

Ökologische Perspektive

Die ökologische Krise ist kein Novum. Der Einfluss des Menschen auf das Ökosystem hat besonders in den letzten 150 Jahren große und teilweise irreparable Schäden verursacht. Die Zerstörung des natürlichen Gleichgewichts geht einher mit der Gier nach einem immer effizienteren und dauerhaft opulenten Lebensstil in der nördlichen Hemisphäre auf Kosten einer immer instabileren und mittellosen Lebensrealität in der südlichen Hemisphäre.³⁷ Die Ausgangslage der Natur berücksichtigend, spricht Shiva von einem immer schneller fortschreitenden Tod – einem Tod der Wälder, des Humus, der Wasserressourcen, der Luft und zusätzlich dem zunehmenden Artenschwund. Die sogenannte Grüne Revolution der 1960er Jahre sollte die Lösung gegen weltweite Hungersnöte sein. Stattdessen führte sie zu schwindender genetischer Vielfalt in der Landwirtschaft und zu ansteigender Verwundbarkeit der Ernten durch eine verringerte Resistenz gegen Trockenperioden und Schädlinge. Die moderne Wissenschaft lieferte hierbei die ethischen und kognitiven Argumente gegen ein möglicherweise aufkeimendes schlechtes Gewissen.³⁸

Gerade aus der ökologischen Perspektive betrachtet, ergeben sich globale³⁹ Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Unterschiede bestehen darin, dass Frauen aus ärmeren Regionen

³⁶ Die tiefergehende Analyse der theologischen Perspektive schließt sich im 2. Kapitel an.

³⁷ Auch in der nördlichen Hemisphäre verändert sich die Lebensrealität durch verschiedene ökologische Faktoren. Die südliche Hemisphäre ist jedoch stärker davon betroffen und trägt an den Ursachen einen geringen Anteil.

³⁸ Vgl. Shiva, *Staying Alive*, xv-xvii.

³⁹ Die Wortkomposition *glokal* ergibt sich aus den Begriffen *global* und *lokal* und meint hier Unterschiede, die sowohl globale, als auch lokale Ursachen haben.

der Welt in Anlehnung an ihre Lebenswirklichkeit durch die veränderte Ökostruktur stetig wachsenden existentiellen Bedrohungen ausgesetzt sind, während sich Frauen aus Industrienationen aktuell noch nicht in einer bedrohlichen Lebenssituation wiederfinden und daher allenfalls aus der eigenen Motivation heraus ihren Konsum reflektieren und kontrollieren. Hieraus ergeben sich verschiedene Schwerpunkte, wie mit alltäglichen Herausforderungen und sich verändernden Strukturen umgegangen wird.

In der Bildungsbürgerschicht Mitteleuropas und den USA ist ein Trend hin zu einem bewussteren Lebensstil und Konsumverhalten erkennbar. Einige Menschen widmen sich zu diesem Zweck in ihrer Freizeit der fernöstlichen Meditation oder praktizieren Yoga, eine ursprünglich in der vedischen Religion angewandte Übungspraxis auf dem Weg zu höherer Erkenntnis. Andere betreiben beispielsweise *Urban Gardening*,⁴⁰ um anstelle des pestizidverseuchten Supermarktgemüses, die eigenen Karotten und Erbsen konsumieren zu können. Um die Umwelt zu schonen achten sie auf ihre Ernährung, sei sie nun vegetarisch oder vegan und kaufen vermehrt Produkte aus biologischer Erzeugung.

In Entwicklungs- und Schwellenländern ist ein anderer Schwerpunkt erkennbar. Hier geben die eindimensionalen Bedingungen die Prioritäten bereits vor. Unabhängig von den Ursachen der Erderwärmung, sind bestimmte Regionen durch den Klimawandel stärker betroffen, sodass sich die Bevölkerung vor Ort anpassen muss und automatisch im Einklang mit der natürlichen Umgebung agiert, bzw. auf die Veränderungen reagiert. Dies betrifft häufig die ärmere Landbevölkerung, deren Überleben von einem funktionierenden Ökosystem abhängt und hierbei vor allem Frauen die von den Folgen der globalen Erderwärmung stärker betroffen sind als Männer.⁴¹ Von den Veränderungen motiviert, entwickeln sich Gruppierungen die dem Zerstörungfortgang entgegenwirken, wie beispielsweise das *Navdanya* Projekt von Shiva.⁴²

Letztlich steckt hinter jeder dieser Bemühungen um den Schutz und Erhalt der Natur das ungebrochene Bedürfnis, zu einer gerechten Ursprünglichkeit zurückzukehren, welche wir im streng getakteten Alltag vermissen. Gleichwohl das Ursprüngliche vielgestaltig ist, liegt hierin die globale Gemeinsamkeit. Die Menschen, die Teil der ökologischen Bewegung sind und reflektieren, dass jede noch so nichtig erscheinende alltägliche Handlung Einfluss hat,

⁴⁰ Der Begriff *Urban Gardening* bedeutet *Urbanes Gärtnern*. Er wird auch im deutschsprachigen Raum verwendet. Das Phänomen bezeichnet den Anbau von Blumen, Obst und Gemüse in urbanen Regionen, bis hin zu der Bepflanzung von Dachterrassen zur partiellen Selbstversorgung und zum Schutz von Tierarten (Bsp.: Bienen oder Vögel).

⁴¹ Zur Veranschaulichung befindet sich im Anhang eine Tabelle (T. 3) mit Informationen zu der Frage, welchen Einfluss Geschlechter auf die Verwundbarkeit durch die Klimaerwärmung haben und warum.

⁴² Hierzu mehr im 2. Kapitel.

erhoffen sich in Zukunft ein Leben im respektvollen Einklang mit der natürlichen Umgebung.

Shiva formulierte einmal treffend: Wir brauchen eine neue Bewegung, die uns von der dominanten, alles durchdringenden Kultur der Zerstörung und des Todes wegbringt hin zu einer Kultur der Gewaltlosigkeit, des Lebens und kreativen Friedens.⁴³ Zusätzlich ist klar, dass auf dem Hintergrund der derzeitigen globalen Situation eine Umkehr zu dieser gewaltlosen und gerechten Ursprünglichkeit nur unter gewissen Bedingungen möglich ist.⁴⁴ Zu diesem Zwecke muss die Frage beantwortet werden, wie es überhaupt zu der dominanten Kultur der Zerstörung kommen konnte. Letztlich liegt der Anspruch darin, das Ökosystem als Ganzes wahrzunehmen, es nicht in hierarchisch geordnete Teile zu unterteilen und sich gezielt danach zu verhalten.

Geschlechterspezifische Perspektive

Anschließend an die ökologische Perspektive ist nach der soziologischen Komponente des Ökofeminismus zu fragen. Der Kampf um die Rechte der Frau ist ein Kampf um grundlegende Werte. Er stellt eine Philosophie dar, die einen ganzheitlichen Anspruch verfolgt und nicht exklusiv gedacht werden kann. Daher sollten die angestrebten Werte allumfassend sein und übergreifende Anliegen vertreten. Erst wenn die Genderproblematik im Zusammenhang mit ökologischen, die Ethnie und Gesellschaftsschicht betreffenden und menschenrechtlichen Problemen gedacht wird, kann dem Anspruch einer feministischen Bewegung Rechnung getragen werden.⁴⁵ Dieser besondere Anspruch besteht darin, Frauen nicht mehr im Bezug zum Mann zu verstehen, sondern ihre Autonomie hervorzuheben und ihnen somit in allen Lebensbereichen die Möglichkeit einer Entscheidungsfreiheit einzuräumen. Automatisch wird diese Möglichkeit der unbeschwerten Entscheidungsfreiheit im Gegenzug ebenso den Männern zugänglich gemacht. Diese Werteneuschaffung kommt folglich allen Gesellschaftsmitgliedern zugute, da sie keine konservativen Stereotypen vorsieht und ein vorurteilsloses Miteinander möglich macht.

Zudem wird es durch den feministischen Blickwinkel möglich, Unrechtmäßigkeiten aufzudecken, die nach wie vor unter dem Deckmantel historisch gewachsener patriarchaler Machtstrukturen zu physischer und psychischer Gewalt im häuslichen Umfeld führen. Eine Studie der *World Bank* beschäftigte sich aus gegebenem Anlass mit der Selbsteinschätzung

⁴³ Frei ins Deutsche übersetzt. Vgl. <http://navdanya.org/earth-democracy> (Zugriff: 6. Juni 2017).

⁴⁴ Hierzu mehr im Unterkapitel *Ethische Maxime im Ökofeminismus – ein Paradoxon?*

⁴⁵ Vgl. Shiva, *Staying Alive*, xiii.

von Frauen bezüglich häuslicher Gewalt. Die Teilnehmerinnen wurden zu drei Verhaltensweisen befragt, etwa zu der Verweigerung des Geschlechtsverkehrs, dem Anbrennenlassen von Essen und dem verbalen Widerstand gegen den eigenen Mann. Sie sollten Stellung dazu nehmen, ob eine physisch-gewalttätige Bestrafung seitens ihres Mannes durch ihr Verhalten gerechtfertigt sei.

In Guinea gaben 60 Prozent der befragten Frauen an, dass die Bestrafung mit physischer Gewalt bei der Verweigerung des Geschlechtsverkehrs gerechtfertigt ist und sie damit von ihrem Partner zu rechnen haben. In Äthiopien erachteten es 81 Prozent der Frauen für angemessen, dass eine der drei genannten Verhaltensweisen physische Gewalt zur Folge hat.⁴⁶ Auch in Deutschland wurden 2015 eindeutige Zahlen im Bereich häuslicher Übergriffe verzeichnet. Eine Statistik des Bundeskriminalamtes bestätigt, dass „[v]on den im Jahr 2015 unter Mord und Totschlag, Körperverletzungen, Vergewaltigung, sexuelle Nötigung, Bedrohung und Stalking insgesamt erfassten 127.457 Opfern von vollendeten und versuchten Delikten der Partnerschaftsgewalt [...] 104.290 (81,8%) Personen weiblichen und 23.167 (18,2%) Personen männlichen Geschlechts [waren].“⁴⁷ Obwohl die Dunkelziffern in der Statistik nicht erfasst sind, sprechen die Zahlen für sich. Zweifellos ist jedes Opfer eines zu viel, unabhängig seines Geschlechtes. Dennoch gilt es die Ursachen aufzudecken, die eines der Geschlechter offensichtlich häufiger in die Rolle des Opfers drängt. Es ist folglich notwendig zielführende Fragen zu stellen und die entscheidenden Verbindungen zu knüpfen, um eine Veränderung der Situation herbeizuführen. Dies gelingt ausschließlich durch die feministische Perspektive, die scheinbar naturgegebene Strukturen der patriarchalen Gesellschaft bewusst hinterfragt.

Auch die Ökologische Krise betreffend, wird alleinig durch die geschlechterspezifische Perspektive ein Zugang zur vollständigen Durchdringung eröffnet. Methodisch gelingt es erst hierdurch, die spezifischen Problematiken zu erkennen, da die meisten Ursachen auf der gleichen Grundlage entstanden sind. Bauhardt formuliert hierzu:

[B]eides, die krisenhafte Entwicklung des Mensch-Natur-Verhältnisses und die Krise der sozialen Reproduktion, [sind] eng miteinander verwoben [...] und [können] nur in ihrem inneren Zusammenhang analysiert werden [...]. Ausgehend von dieser Verknüpfung der gesellschaftlichen Naturverhältnisse mit den sozialen und ökonomischen Verhältnissen entwickelt die feministische Umweltforschung Perspektiven für einen anderen, besseren gesellschaftlichen und politischen Umgang mit der Natur.⁴⁸

Jede die feministische Perspektive aussparende Auseinandersetzung würde die bisherigen Strukturen für unproblematisch erklären, die jedoch erwiesenermaßen für die bedrohliche

⁴⁶ Siehe Anhang, Figur 2.

⁴⁷ Siehe Anhang, Figur 3.

⁴⁸ Christine Bauhardt, Feministische Ökonomie, Ökofeminismus und Queer Ecologies – feministische-materialistische Perspektiven auf gesellschaftliche Naturverhältnisse, in: *Gender Politik Online*, April 2012, 2.

Situation unseres Ökosystems verantwortlich sind. Ähnliches gilt für die ökonomische Perspektive, wie im Folgenden gezeigt wird.

Ökonomische Perspektive

Da sich die Funktionsweise unserer Gesellschaften im Kern nach Gewinn und Verlust, respektive nach ökonomischen Maßstäben richtet, ist es erforderlich die sich hieraus ergebende Schnittmenge mit ökofeministischen Anliegen herauszustellen. Ironischerweise bedeutet Ökonomie *Funktion/Gesetz des Haushaltes*, obwohl der Privathaushalt von den heutigen ökonomischen Großstrukturen weitestgehend getrennt existiert. Der Ausschluss des Privathaushaltes aus den ökonomischen Großstrukturen und der Ausschluss der Frauen aus öffentlich-ökonomischen Vorgängen verliefen historisch parallel zueinander. Die „[z]entrale Kategorie der feministischen Ökonomiekritik (...) [ist] die soziale Reproduktion, die normativ in der Sphäre des Privaten verortet ist und empirisch von Frauen geleistet wird.“⁴⁹ Letztere ist durch das Bruttoinlandsprodukt nicht erfasst und trägt dennoch maßgeblich zum Funktionieren einer Gesellschaft bei. Unter die als *soziale* bzw. *generative Reproduktion* bezeichnete Arbeit fällt jeder nicht entlohnte Vorgang, der für das tägliche Leben unabdingbar ist, wie Nahrungsmiteileinkäufe, Nahrungsmittelzubereitung, Reinigung der privaten Räume, Verpflegung der Familienangehörigen und andere organisatorische Aufgaben. Die Arbeit von Frauen bezogen auf die generative Reproduktion „wird im Kapitalismus stillschweigend vorausgesetzt und gesellschaftlich angeeignet, geradeso als wäre die soziale Reproduktion ein natürlicher Prozess, der auch ‘qua Natur’ von den Frauen als Genusgruppe übernommen werden müsse.“⁵⁰ Infolgedessen entsteht den Frauen eine ökonomische Benachteiligung, die sich nicht nur wie erwartet in Entwicklungsländern, sondern nach wie vor auch in Industrienationen widerspiegelt. Die nachfolgenden Beispiele verdeutlichen, wodurch der weiblichen Bevölkerung nicht nur auf Grund der sozialen Reproduktion, sondern auch in entlohnerten Wirtschaftssektoren ganz konkrete Nachteile entstehen.

Der Bruttostundenverdienst von Frauen lag in Deutschland laut statistischem Bundesamt in den Jahren 1995 bis 2015 zwischen 19 und 23 Prozent unter dem der Männer. Im Jahre 2014 reihte sich Deutschland ganze 6 Prozent hinter dem europäischen Durchschnitt ein und war somit drittletztes Land in der Rangfolge vor Estland und der Tschechischen Republik.⁵¹ Einige mögen an dieser Stelle argumentieren, dass diese Zahlen keine Aussagekraft haben, da die Hochrechnung zustande kommt, indem die Bruttolöhne aller Vollzeit

⁴⁹ Bauhardt, *Feministische Ökonomie*, 4.

⁵⁰ Op.cit., 2.

⁵¹ Siehe Anhang, Figur 4.

beschäftigten Frauen mit denen der Männer verglichen werden – ob nun Reinigungskraft oder Manager. Diese Datenerhebung nennt man daher den unbereinigten *Gender Pay Gap*.⁵²

Betrachtet man allerdings den bereinigten *Gender Pay Gap*,⁵³ so verdienen Frauen bei gleicher Qualifikation, gleichem Alter und gleichen sonstigen Voraussetzungen scheinbar allein auf Grund ihres biologischen Geschlechts durchschnittlich immer noch 5,5 Prozent weniger als ihre männlichen Kollegen. Beide Statistiken implizieren ernstzunehmende Strukturmängel. Zum einen geraten vor allem Frauen offensichtlich häufiger als Männer in schlechter bezahlte Berufsspaten, zum anderen werden sie auf Grund ihres biologischen Geschlechts bei der Bezahlung benachteiligt.

In Ländern mit stagnierenden Entwicklungsprozessen wirkt sich diese geschlechterspezifische Unrechtmäßigkeit für Frauen existenzgefährdend aus. Eine Studie der *World Bank* zeigt beispielsweise, dass das Einkommen von Frauen in ärmeren Ländern häufig nicht von ihnen, sondern von ihren Männern verwaltet wird. Hierdurch wird den Frauen die autonome Teilhabe am ökonomischen Geschehen verwehrt. In Malawi haben 13 Prozent der verheirateten Frauen unter den reichsten fünf Prozent der Bevölkerung keinen Einfluss auf die Ausgabe ihres Einkommens. Unter den ärmsten fünf Prozent der malawischen Bevölkerung sind es schon 46 Prozent der verheirateten Frauen, die keine Kontrolle über ihr selbst verdientes Geld haben.⁵⁴

Einer Benachteiligung durch die ökonomischen Vorgänge ist auch die Natur ausgesetzt. Flächendeckend werden die natürlichen Ressourcen ausschließlich zum Erhalt der Spezies Mensch und für dessen Bedarf genutzt. Selten geht es dabei um die Abdeckung grundlegender Bedürfnisse, sondern zumeist um die dem Menschen dienliche Gewinnmaximierung, wodurch die Natur zu einer Produktionsware degradiert wird. Radford-Ruether argumentiert, dass die „Ausdehnung dieses Systems auf die internationale Ebene (...) gegenwärtig nur die neokolonialistische Beherrschung der Rohstoffe der Erde durch ein internationales Kartell [ist] und nicht etwa eine Weitergabe des Wohlstandes an die Massen.“⁵⁵ Das uns erhaltende Ökosystem ist auch durch unser Dazutun in ein Ungleichgewicht geraten, welches einer Minderheit zu Wohlstand verhilft und eine Mehrheit in die Armut treibt. Wie bereits in den Ausführungen zu den Ursprüngen der ökologischen Krise erwähnt, hat der Mensch die Terra Mater zu einer gewinnbringenden Maschine gemacht. Die Begierde des

⁵² Der Begriff *Gender Pay Gap* beschreibt die auf das biologische Geschlecht zurückzuführende ungleiche Bezahlung von Arbeitskräften.

⁵³ Siehe Anhang, T.1.

⁵⁴ Siehe Anhang, Figur 6.

⁵⁵ Rosemary Radford-Ruether, *Frauen für eine neue Gesellschaft*, 219.

Menschen immer mehr Besitz anzuhäufen stellt die Quintessenz dessen dar, wofür sich der Ökofeminismus einsetzt.

Der Blick auf die ökonomische Perspektive hat sowohl die Benachteiligung der Frau, sowie die Ausbeutung der Natur im globalen System verdeutlicht. Erneut ergibt sich die Verknüpfung beider Bereiche aus der Ursache – den anthropozentrischen und patriarchalen Strukturen. Die eingeschränkte ökonomische Handlungsfähigkeit der Frau, die häufig durch die Beschäftigung im informellen Sektor oder die traditionelle Rollenverteilung in der häuslichen Sphäre bedingt ist, macht sie vor allem in Agrarstaaten abhängig vom Gleichgewicht ökologischer Vorgänge. Da letzteres zunehmend gefährdet ist, wird die ökonomische Abhängigkeit von Frauen in Zukunft womöglich proportional zu den Folgen der Umweltzerstörung steigen.

Theologische Perspektive

Die theologische Perspektive hebt sich von den drei bereits genannten Perspektiven ab. Der Ökofeminismus verlangt augenscheinlich nicht automatisch nach einer theologischen Auseinandersetzung. Er repräsentiert zunächst eine religionsunabhängige Bewegung. Dennoch finden sich unter den Wissenschaftlerinnen viele, die eine Verknüpfung mit dem Christentum für unentbehrlich halten, auch weil die Ursachen teilweise in der christlichen Tradition verankert sind. Methodisch variiert die Herangehensweise je nachdem worauf der Fokus liegt. Sowohl die Bibelexegese, als auch historische Recherchen zum biblischen Entstehungskontext oder eine praktisch-theologische Untersuchung machen den Zugang möglich. Bereits die feministische Auseinandersetzung mit dem Christentum stellte die bisherigen Denkmuster auf die Probe. Aus der ökologischen Krise entsteht nun abermals die Notwendigkeit, christliche Wertevorstellungen kritisch zu prüfen. Eaton argumentiert, dass sowohl die biblischen und christlichen Traditionen, als auch alle anderen Religionen einer solchen Krise keine adäquaten Antworten entgegensetzen können. Dennoch finden sich in prophetischen Verheißungen, Rechtsansprüchen, Offenbarungsvorstellungen, Ritualen und Symbolen direkte und indirekte Quellen zum besseren Verständnis der Verknüpfung zwischen dem Menschen, seiner natürlichen Umgebung und dem Göttlichen,⁵⁶ sodass man den theologischen Bezug in der Konsequenz nicht aussparen kann.

⁵⁶ Vgl. Eaton, *Ecofeminist Theologies*, 68.

4. Ökofeministische Ansätze – ein Überblick

Anders als bei den zuvor dargestellten Perspektiven, beziehen sich die verschiedenen Ansätze im Ökofeminismus auf die jeweils zugrunde gelegten Annahmen. In anderen Bereichen würde man von radikalen bzw. konservativen oder liberalen Ausrichtungen sprechen, während im Ökofeminismus die Untergliederung in einen kulturellen und einen sozialen Flügel erfolgt. Im Folgenden werden jene zwei Richtungen, die dazugehörigen Annahmen und einzelne Vertreterinnen kurz vorgestellt.

Kultureller Ökofeminismus

Der kulturelle Ökofeminismus „bezieht sich positiv auf die Nähe von Frauen zur Natur, die auf der Fähigkeit der Frauen beruht, Kinder zu gebären.“⁵⁷ Diese Ansicht ist vor allem in den Vereinigten Staaten weit verbreitet und wird durch die feministische Philosophin Susan Griffin und die katholische Theologin und Philosophin Mary Daly vertreten. In ihrer 1978 erschienenen Monografie *Gyn/Ecology* analysiert letztere die „Verschmutzung von Seele/Geist/Körper durch patriarchale Mythen und Sprache auf allen Ebenen.“⁵⁸ Sie vertritt die These, dass Frauen natürlichen Prozessen näher stehen und sich daraus stärkere Gefühle der Verantwortlichkeit für andere entwickelt haben. Auch die französische Feministin Simone de Beauvoir und die feministische Anthropologin Sherry Ortner positionieren sich hier deutlich.

Beauvoir argumentiert, dass durch die biologische Aufgabe der Reproduktion der Anteil animalischer Eigenschaften bei Frauen höher ist.⁵⁹ Ortner weitet dieses Argument aus. Sie spricht der Frau eine natürlich bedingte kreative Aufgabe zu, die dem Mann erst durch sein kulturelles Wirken zuteilwird.⁶⁰ Es wird folglich angenommen, dass alle Frauen dieser Welt eine biologisch begründete Naturnähe innehaben und dadurch stärker mit den ökologischen Vorgängen verbunden sind. Die Wissenschaftlerinnen versprechen sich von diesem Ansatz aussichtsreichere Voraussetzungen für ein „holistisches Weltbild“, welches einen Körperbezug herstellt und dem „ehemals entkörpernten Subjekt auch Intuition, Emotionalität und Spiritualität zuschreibt [...]“.⁶¹

⁵⁷ Bauhardt, *Feministische Ökonomie*, 9.

⁵⁸ Mary Daly, *Gyn/Ökologie. Eine Metaethik des radikalen Feminismus*, Frauenoffensive, München 1991, 29.

⁵⁹ Vgl. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, Knopf, New York 1953, 239.

⁶⁰ Vgl. Sherry Ortner, *Is Female to Male as Nature Is to Culture?*, in: Michelle Rosaldo und Louise Lamphere (eds.), *Women, Culture, and Society*, Stanford University Press, Stanford 1974, 75.

⁶¹ Barbara Thiessen, *Feminismus: Differenzen und Kontroversen*, in: *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, Ruth Becker und Beate Kortendiek (eds.), VS Verlag, Wiesbaden 2010, 39.

Dem kulturellen Ökofeminismus wird häufig vorgeworfen, er repräsentiere ein primitives Verständnis der Geschlechter und würde demnach eine Angriffsfläche für Kritik bereitstellen. Die Annahme der spezifisch weiblichen Naturnähe wird jedoch von den Vertreterinnen ausschließlich positiv verstanden und bietet somit auch keinen Anlass Argumentationen herauszulesen, die eine Benachteiligung der Frau begünstigen würden.

Sozialer Ökofeminismus

Anders als der kulturelle Ökofeminismus sehen Vertreterinnen des sozialen Ökofeminismus keine biologisch begründbare Nähe der Frau zur Natur. Im Gegenteil, sie verstehen „die vorgeblich größere Naturnähe [...] als eine gesellschaftliche und herrschaftliche Zuschreibung, die aus der potentiellen Reproduktionsfähigkeit des Frauenkörpers die Nähe der Frauen zur Natur immer wieder neu herstellt.“⁶² Diesen Ansatz vertreten unter anderem die indische Wirtschaftswissenschaftlerin Bina Agarwal und die ökofeministische Philosophin Carolyn Merchant.

Agarwal untersuchte die ökonomischen Voraussetzungen von Frauen verschiedener Herkunft und sozialer Klasse in unterschiedlichen Teilen der Erde. Ihr Ergebnis zeigt, dass der zeitliche Aufwand mit der Pflege von Kindern und mit anderen sogenannten *caring* Aufgaben in der eigenen Familie und das damit einhergehende emotionale Pflichtbewusstsein je nach Bildungsgrad und finanzieller Lebensgrundlage stark variieren. Ihr Forschungsergebnis veranschaulicht zudem, dass Frauen keine einheitliche Kategorie darstellen, derer sich pauschal eine Nähe zur Natur nachsagen lässt.⁶³

Ergänzend hierzu betrachtet Merchant die Ursachen und sieht diese im Natur/Kultur Dualismus verortet, der den Mann der Kultur und die Frau der Natur zuordnet. Diesen Dualismus deutet sie als eine in patriarchalischen Strukturen erwachsene Ideologie, die keinesfalls genetisch oder biologisch erklärt werden kann.⁶⁴ Im sozialen Ökofeminismus wird das Kernargument des kulturellen Ökofeminismus bewusst endkräftigt. Die Eindimensionalität derer das weibliche Geschlecht im patriarchalen Gefüge zum Opfer fällt soll demgegenüber aufgehoben und nicht durch die Vereinheitlichung bestärkt werden, sodass die Folgerung schwindet, Frauen seien für lebendige Prozesse, wie „zum Beispiel die Versorgung schwacher und abhängiger Menschen“⁶⁵ besser geeignet als Männer.

⁶² Bauhardt, *Feministische Ökonomie*, 10.

⁶³ Vgl. Bina Agarwal, The Gender and Environment Debate: Lessons from India, in: *Feminist Studies* Vol. 18 No.1, 1992, 119-158.

⁶⁴ Vgl. Carolyn Merchant, *Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft*, C. H. Beck, München 1987, 160f.

⁶⁵ Bauhardt, *Feministische Ökonomie*, 10.

5. Lösungsansätze – Ökofeminismus konkret gedacht

Wer sich ökofeministischer Literatur annimmt stellt rasch fest, dass die theoretisch formulierten Umstrukturierungsvorstellungen eine ausnahmslose globale Wende in der Praxis erfordern würden. Salman beschreibt diese Wende als *revaluation*, also Werteneuschaffung.⁶⁶ Ebenso utopisch erscheinen die Forderungen nach einer radikalen Umkehr und einem vollständigen Umdenken. Der häufig artikuliert Wunsch nach einer „Harmonie zwischen der Gemeinschaft der Menschen und den natürlichen Ordnungen [hat jedoch] nichts mit einem anti-intellektuellen oder anti-technologischen Primitivismus zu tun.“⁶⁷ Es lassen sich aus dem ökofeministischen Anspruch durchaus Lösungsansätze bilden, die realisierbar sind. Im Folgenden möchte ich drei Ansätze näher beschreiben und die Forderungen nach einer allumfassenden Gerechtigkeit dadurch konkret werden lassen.

Sustainable Livelihoods – zukunftsfähige und nachhaltige Existenz

Der Begriff *Nachhaltigkeit* ist spätestens seit den 1980er Jahren bekannt, als die Vereinten Nationen den zukünftigen Umgang mit Umwelt und Entwicklung im Brundtland Bericht⁶⁸ vorstellten. Fortan wurde das Prinzip der *Nachhaltigkeit* unter dem Deckmantel positiver Absichten allzu oft missbräuchlich verwendet und wiederholt als Scheinargument in Diskussionen zum Umgang des Menschen mit seiner Umwelt genutzt.

Grundsätzlich sollten die Überlegungen rund um den Begriff *Nachhaltigkeit* das politische Umdenken hin zu einer ausgeglichenen Nutzung und Verteilung der Ressourcen fördern. In diesem Zuge kam auch erstmalig der Gedanke der intergenerativen Gerechtigkeit auf, welche in ihrer Umsetzung jene in der Zukunft existierenden und gegenwärtigen Generationen berücksichtigt. Bauhardt stellt hingegen fest, dass das Konzept der *Nachhaltigkeit* „altbekannte Produktions- und Konsummuster“ vermeintlich hinterfragt, jedoch die „kapitalistische Wachstumsökonomie grundsätzlich“⁶⁹ nicht in Frage stellt. Zudem ist der „Begriff [mittlerweile] zu einer kompletten Leerformel geworden, in die jeder hinein interpretieren kann, was er oder sie möchte.“⁷⁰ Unser derzeitiges Verständnis von *Nachhaltigkeit* setzt immer den Mehrertrag für den Menschen voraus. Somit werden die Interessen die mit dem Konzept *Nachhaltigkeit* verbunden sind von Ökofeministinnen nicht vertreten. Die

⁶⁶ Vgl. Salman, *Ecofeminist Movements*, 855.

⁶⁷ Radford-Ruether, *Frauen für eine neue Gesellschaft*, 222.

⁶⁸ Der Brundtland Bericht stammt aus dem Jahr 1987 und wurde von der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung der Vereinten Nationen veröffentlicht. Inhaltlich umfasst der Bericht den zukünftigen und nachhaltigen Umgang mit Ressourcen. Zum ersten Mal wurde der intergenerative Aspekt nachhaltigen Wirtschaftens berücksichtigt, der die späteren Generationen in die Überlegungen einbindet. Der Bericht wird als Beginn des globalen Diskurses zu nachhaltiger Landwirtschaft gehandelt.

⁶⁹ Bauhardt, *Feministische Ökonomie*, 13.

⁷⁰ Ibid.

jüngsten Bemühungen beispielsweise, erneuerbare Energien auszubauen funktionieren nach wie vor nach dem Prinzip der Gewinnmaximierung. Jede Form der Energiegewinnung hat einzig die lückenlose Versorgung der menschlichen Bedürfnisse zum Ziel. Die Förderung erneuerbarer Energien ist der Versuch das Ökosystem weniger zu belasten, ohne die Handlungsfähigkeit des Menschen dabei einzuschränken. Vor dem Bau von mächtigen Windkraftträdern denen Zugvögel zum Opfer fallen wird hierbei nicht zurückgeschreckt. Es wird als nötiges Übel hingenommen, dass auf Seiten der Flora und Fauna Opfer gebracht werden müssen, nicht aber auf Seiten des Menschen. Diese Beispielkette lässt sich beliebig fortführen, wenn man etwa den Nahrungs-, Landwirtschafts- oder Textilsektor betrachtet. Hier werden Bedingungen in Kauf genommen, die die globale Wertegemeinschaft in anderen Kontexten für unwürdig befinden würde.

Aus eben genannten Gründen argumentiert Bauhardt gegen den Begriff und die damit verbundenen Überlegungen von *Nachhaltigkeit* und für die weiterführende Idee *Sustainable Livelihoods*. Was zunächst wie Wortklauberei erscheint, entspricht sodann einem logischen Zirkelschluss. Jeder Versuch nachhaltig produzierte Ware unter dem Aspekt der Gewinnmaximierung zu vermarkten, endet in dem geschlossenen Kreislauf des kommerziellen Wirtschaftsinteresses und meint sodann nicht mehr das was mit *Nachhaltigkeit* ursprünglich beabsichtigt war.

Das feministische Gegenkonzept *Sustainable Livelihoods* taucht erstmals in der *Women's Action Agenda 21* auf.⁷¹ Bauhardt fasst zusammen:

Sustainable livelihoods bedeutet etwas völlig anderes als der Begriff des sustainable development [respektive *Nachhaltigkeit*] aus dem Brundtland-Report. Zentrale Forderung ist die Erhöhung der Chancen der Menschen auf selbstbestimmte Ressourcennutzung und Lebensgestaltung. [...] Damit wird die auf freie Entfaltung der Marktkräfte und eine auf nachholende Modernisierung setzende Auffassung von *sustainability* grundsätzlich in Frage gestellt.⁷²

Bauhardt plädiert hier nicht für die bloße Umbenennung eines Begriffes der zweckentfremdet wurde, sondern für einen grundlegenden Wechsel der Perspektive. So lange die wirtschaftlich starken Nationen riesige Militärausgaben tätigen und dadurch ungerechte Handelsbedingungen begünstigen, bleiben nachhaltige Konzepte lediglich ein nützliches Mittel zum Erhalt der bestehenden Strukturen. Dies führt zu einer eingeschränkten Handlungsfähigkeit von Entwicklungs- und Schwellenländern und lässt der lokalen Bevölkerung keine

⁷¹ Die *Women's Action Agenda 21* wurde 1991 während des „Weltfrauenkongresses für einen gesunden Planeten“ in Miami, Florida verfasst. In Vorbereitung auf die Konferenz der Vereinten Nationen über Umwelt und Entwicklung 1992 in Rio, Brasilien formulierten Frauen aus 83 Ländern Empfehlungen zur Verbesserung der Geschlechtergerechtigkeit in Bezug auf die klimatischen Veränderungen und die alltäglichen Herausforderungen von Männern und Frauen weltweit. Vgl. Ines Weller, Nachhaltige Entwicklung und Gender, in: *Gender und Nachhaltigkeit*, Landesfrauenrat Hamburg e.V. (ed.), Hamburg 2011, 8.

⁷² Vgl. Bauhardt, *Feministische Ökonomie*, 14.

Chance eigenverantwortlich Kontrolle über ihre Ressourcen auszuüben.⁷³ Das Konzept *Sustainable Livelihood* kann nur funktionieren, wenn die derzeitigen Wirtschaftsnationen ihre Machtansprüche zurückstellen und den ausgebeuteten Nationen ihre Ressourcen zur freien Verfügung überlassen. Zudem dürfen Entwicklungs- und Schwellenländer nicht weiter durch asymmetrische Handelsbedingungen in die Abhängigkeit getrieben werden. Das alternative Konzept der *Sustainable Livelihoods* stellt der Wachstumsorientierung eine Bedürfnisorientierung gegenüber, die innerhalb einer kapitalistischen Wirtschaftsweise keinen Platz findet.

Zuletzt ergeben sich also zwei Konzepte – die schwache Form und die starke Form der Nachhaltigkeit:

Fig. 1

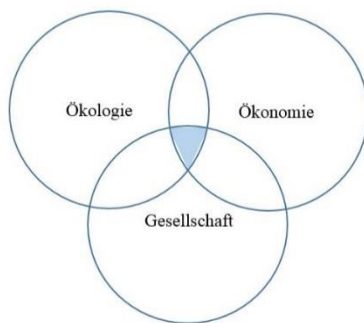
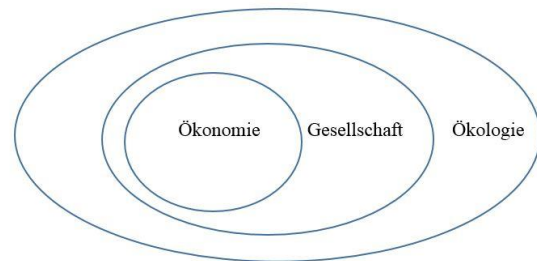


Fig. 2



74

Durch die beiden Schaubilder wird der Unterschied zwischen dem Konzept *Nachhaltigkeit* und dessen Erweiterung *Sustainable Livelihood* deutlich. Beide Entwürfe reagieren auf die Auswirkungen der ökologischen Misswirtschaft, jedoch mit deutlich unterschiedlichen Schwerpunkten. Die schwache Form der Nachhaltigkeit in Figur 1 entsteht dort, wo sie nur eine randständige Funktion erfüllt, also Mittel zum Zweck ist und das exponentielle Wachstum in allen Bereichen weiter vorsieht. Das starke Modell in welches das Konzept *Sustainable Livelihood* einzuordnen ist, erkennt hingegen an, dass die Ökonomie zwar der Gesellschaft dienlich ist, jedoch der Speisung durch das intakte ökologische System bedarf und erweist sich folglich als holistische Ausweitung dessen, was erstmals im Brundtland Report zum Ausdruck gebracht worden ist.

Naturecultures – dem Natur/Kultur Dualismus zum Trotz

Dem Leitgedanken der *Naturecultures* ist eine Grundannahme voranzustellen. An die marxistische Kritik und deren feministische Weiterentwicklung angelehnt, wird vorausgesetzt,

⁷³ Vgl. Bauhardt, *Feministische Ökonomie*, 14.

⁷⁴ Vgl. David Reis Miller, *Western and Maori Values for Sustainable Development*, MWH New Zealand Ltd, Wellington 2005, 13.

dass das ökonomische Wachstum automatisch an bestimmte ausbeuterische Bedingungen geknüpft ist. Hierzu gehört unter anderen die „kostenlose Aneignung von Frauenarbeit.“⁷⁵ Daraus ergibt sich, dass die „Produktivität der Natur und die Produktivität des weiblichen Körpers [...] die Voraussetzung für das Funktionieren der kapitalistischen Produktionsweise [sind].“⁷⁶ Wie wir im Hinblick auf die ökonomische Perspektive gesehen haben, wird die soziale Reproduktion in einer Gesellschaft implizit vorausgesetzt und nicht entlohnt. Mit dem Ansatz der *Naturecultures* wird nun „ein Verständnis von sozialer Reproduktion möglich, das menschliches Leben in natürlich-materielle Prozesse einbettet, ohne die Gebärfähigkeit des weiblichen Körpers ideologisch zu überhöhen.“⁷⁷

Der Ansatz entspringt der Queeren Wissenschaftskritik⁷⁸, die die Normativität und Naturalisierung von Geschlecht und Heterosexualität kritisiert. Grundsätzlich sind die Zweigeschlechtlichkeit, sowie die Natürlichkeit heterosexueller Reproduktion und der leichtfertige Umgang mit der Natur als minderwertiger Lieferant von Ressourcen zu hinterfragen. Bis heute werden diese sozial konstruierten Normen politisch genutzt und weitestgehend nicht hinterfragt. Der Ansatz der *Naturecultures* setzt folglich voraus, dass das geläufige Verständnis von Natur und Kultur und deren Hierarchisierung sozialen Konzeptionen entspringen.⁷⁹ Das konkrete Lösungsverfahren besteht darin, feste Denkmuster im Bereich der Ökologie und der Genderdebatte aufzulösen und zu hinterfragen. „Zentral für diese Überlegungen ist die Dekonstruktion der Logik, die aus der Gebärfähigkeit des weiblichen Körpers die Zuständigkeit für die Fürsorgeverantwortung ableitet.“⁸⁰ Natur und Kultur werden als sich wechselseitig ausschließende Positionen verstanden. Das Konzept der *Naturecultures* versucht jedoch letztere in ihrer „wechselseitigen Komplementarität zu diskutieren“⁸¹ und bietet somit einen die *Sustainable Livelihoods* ergänzenden Beitrag zu einer Lösung an.

Subsistenzperspektive

Unter Subsistenzproduktion versteht man „die gebrauchswertorientierte, unmittelbar auf die Herstellung und Erhaltung des Lebens gerichtete Arbeit.“⁸² Mies erklärt den Begriff noch differenzierter:

⁷⁵ Bauhardt, *Feministische Ökonomie*, 14.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Op.cit., 15.

⁷⁸ Der Begriff wurde von der amerikanischen Naturwissenschaftshistorikerin und Frauenforscherin Donna Haraway in ihrem Werk *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* aus dem Jahre 2003 geprägt.

⁷⁹ Mehr hierzu im zweiten Teil unter *Hierarchische Strukturen und normative Dualismen*

⁸⁰ Bauhardt, *Feministische Ökonomie*, 11.

⁸¹ Op.cit. 12.

⁸² Andrea Baier, Subsistenzansatz: Von der Hausarbeitsdebatte zur „Bielefelder Subsistenzperspektive“, in: *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, Ruth Becker und Beate Kortendiek (eds), VS Verlag, Wiesbaden 2010, 76.

[...] Subsistenzproduktion [umfasst] alle Arbeit, die bei der Herstellung und der Erhaltung des unmittelbaren Lebens verausgabt wird und auch diesen unmittelbaren Zweck hat. Das ist vor allem die Arbeit der Mütter, die die Kinder gebären, nähren, aufziehen, die Arbeit der Hausfrauen und Ehefrauen, die Kinder und Männer physisch, psychisch, sexuell versorgen. Doch die Arbeit der Hausfrauen umfasst (sic!) nur einen Teil der Subsistenzproduktion. Zu ihr gehört auch die Arbeit der Kleinbauern, die hauptsächlich für den eigenen Konsum arbeiten, vor allem der Kleinbauern in den unterentwickelten Ländern.⁸³

Mies Beispielen wäre aus der europäischen Perspektive derzeit noch die Kategorie der Hausmänner hinzuzufügen, wobei das statistische Bundesamt hier noch keine Datenerhebung zur Verfügung stellt und man daher von einer Minderheit ausgehen muss. Die Subsistenzproduktion steht folglich im Gegensatz zum warenwertorientierten Wirtschaftssystem.

In der Bielefelder Arbeitsgruppe⁸⁴ demonstrierten Entwicklungssoziologen, dass die Subsistenzproduktion zwar ein überkommen geglaubtes „Element traditioneller Gesellschaften sei“,⁸⁵ sie in Wirklichkeit aber weiterhin existiert. Zu diesem Zweck untersuchte die Arbeitsgruppe auch den Begriff des *informellen Sektors* und fand heraus, dass sich dahinter „sowohl Prozesse der Peripherisierung von ökonomischen Teilstrukturen als auch Strategien der Überlebenssicherung der ungesicherten Armen verbergen, und dass dieser Sektor zwar durch staatliche Normen nicht erfasst wird, aber sich durch selbsterzeugte soziologische Ordnungsprinzipien reguliert.“⁸⁶

Anders als in traditioneller Form, besteht die Subsistenzproduktion, die Teil des informellen Sektors darstellt, in Wirtschaftsnationen zwar kaum noch als eigenständige regionale Subsistenzökonomie, ist jedoch weiterhin in veränderter Form vorhanden und ist dabei der ökonomischen Warenproduktion untergeordnet, was erstmals durch die Forschungen der Bielefelder Arbeitsgruppe wissenschaftlich nachgewiesen wurde. Gegenwärtig ist der Ansatz unter dem Sammelbegriff *Selbstversorgung* bekannt, umschließt jedoch „jede Herstellung von Gütern und Dienstleistungen, die nicht für den Markt, sondern für den Eigenkonsum der Produzenten bestimmt sind. [Des Weiteren entzieht sie sich] der direkten Steuerung durch Markt- und Preismechanismen.“⁸⁷ Die Subsistenzproduktion bzw. das ökonomische Konzept der Selbstversorgung bleiben folglich Bestandteil der kapitalistischen Produktion,

⁸³ Maria Mies, Subsistenzproduktion, Hausfrauisierung, Kolonialisierung, in: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* Jg.6 Heft 9/10, 1983, 117.

⁸⁴ Unter der Leitung von Hans-Dieter Evers, Professor für Entwicklungsplanung und Entwicklungspolitik, konstituierte sich in den 1970er Jahren an der Universität Bielefeld eine Arbeitsgruppe für ein Forschungsprojekt mit dem Schwerpunkt Entwicklungssoziologie. Bei den „theoriegeleiteten, vergleichenden empirischen Forschungen“ wurden Produktionsweisen in peripheren Gesellschaften untersucht, um zu erfassen wodurch die Benachteiligung wirtschaftsschwacher Nationen entsteht. Die Kernthese lautete, dass sich die kapitalistische mit der nicht-kapitalistischen Produktionsweise verflechtet und letztere den Kapitalismus strukturbedingt subventioniert. Hierdurch entsteht eine „Überausbeutung“ der Arbeitskräfte, deren Löhne im kapitalistischen Sektor nicht an die Lebenshaltungskosten gebunden sind, da der Lebensunterhalt durch die Subsistenzproduktion, also die Selbstversorgung der Arbeitnehmer geschieht. Thomas Bierschenk, *Hans-Dieter Evers und die „Bielefelder Schule“ der Entwicklungssoziologie*, Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Mainz 2002, 4.

⁸⁵ Baier, Subsistenzansatz, 76.

⁸⁶ Bierschenk, *Hans-Dieter Evers*, 5f.

⁸⁷ Hans-Dieter Evers, Subsistenzproduktion und Hausarbeit: Anmerkungen zu einer Kritik des sog. Bielefelder Ansatzes, in: *Zeitschrift für Soziologie* Vol. 19, No.6, 1990, 471.

ohne gleichwertig berücksichtigt zu werden. Hierbei kann die Waren- und Mehrwertproduktion die „Produktion von Leben [zwar] manipulieren, ausbeuten, sich unterwerfen, aber nicht schaffen“, ⁸⁸ womit die nicht entlohnte Arbeit zum Zwecke der Selbsterhaltung zwangsläufig auch in Zukunft Teil der gesellschaftlichen Funktionsweisen bleiben wird.

Die Forderung lautet, dass die Subsistenzproduktion die die Basis des Systems darstellt und zu deren Funktionieren beiträgt aber nicht gleichwertig äquivalent wird, als Lebensform gleichwertig zu anderen ökonomischen Sektoren in Betracht gezogen werden muss, um sowohl der Natur ihre Integrität, als auch der Frau ihre Autonomie zurückgeben zu können. Hierin besteht nun der Lösungsansatz, dass die Subsistenzproduktion als Alternative zur globalisierten kapitalistischen Produktionsweise begriffen werden muss. Es geht ähnlich wie bei dem Konzept der *Sustainable Livelihoods* um einen Perspektivwechsel, der es ermöglicht, die Natur, sowie die Reproduktionsfähigkeit des Menschen bzw. der Frau nicht als selbstverständliche Ressourcen hinzunehmen, sondern sich auf eine ausgleichende Reziprozität einzulassen. Vor allem in Entwicklungsländern darf die zwangsläufig praktizierte Unterhaltssicherung in Form von Selbstversorgung keinen Nachteil für die Menschen bedeuten, sondern muss im Gegenteil zukünftig belohnt werden. Ebenso gilt es die Subsistenzproduktion und die generative Reproduktion in wirtschaftsstarken Nationen als die Gesellschaft stützende ökonomische Grundlagen wahrzunehmen und zu stärken und darüber hinaus ihren Nutzen durch ausgleichende Strukturen zu berücksichtigen.

Konkret bedeutet dies, dass Menschen die auf ökologisch verträgliche Weise Waren für den Eigenbedarf produzieren und das gesamte System hierdurch entlasten, sowie Menschen die ihre Arbeitszeit für außerordentliche häusliche *caring* Aufgaben aufwenden, staatlich entlastet werden müssen. In Deutschland geschieht dies bereits durch die Auszahlung von Geldern an Eltern die ihre Kinder pflegen oder Kinder die ihre Eltern pflegen. Zur Erweiterung wird der Subsistenzansatz aktuell zusätzlich als breit gefächerte Alternative beforscht und sein Nutzen für den praktischen Ansatz gelebter Kapitalismuskritik untersucht. ⁸⁹

⁸⁸ Mies, Subsistenzproduktion, 117.

⁸⁹ Vgl. Bauhardt, Feministische Ökonomie, 9.

Kapitel 2: Ökofeminismus kontextuell, interreligiös und global – ein Begehren, viele Facetten

Wie bereits erwähnt, findet der ökofeministische Diskurs auch ohne Berücksichtigung theologischer Inhalte statt. Gleichwohl sind jedoch die feministische Theologie, sowie die Schöpfungstheologie kontextuelle Theologien, die den Diskurs des Ökofeminismus mitbestimmen und verkörpern zudem relevante Themenbereiche anderer kontextueller Theologien. Neben „sozialethischen Kriterien“ und der „Forderung nach der Respektierung kulturell-religiöser (und ethnischer) Identitäten“ bilden die „ökologische Nachhaltigkeit sowie Gender-Gerechtigkeit“ die beiden unlängst hinzugekommenen „Relevanzkriterien“ kontextueller Theologien.⁹⁰ Der Mainzer Professor für Religions- und Missionswissenschaft Volker Küster spricht von dem „hermeneutischen Zirkel zwischen Text und Kontext“ als „Grundstruktur der kontextuellen Theologien.“ Dieser bestimmt ob und in wie fern die aus dem neuen Kontext theologisch getroffenen Aussagen noch „evangeliumsgemäß“ sind. Küster schlussfolgert daraus: „Ist der Kontext das *Relevanzkriterium*, dann ist der Text das *Identitätskriterium* jeder kontextuellen Theologie.“⁹¹ Folglich resultiert aus der Untersuchung biblischer Texte unter Berücksichtigung feministischer und ökologischer Anliegen ein direkter Zugewinn. Diese notwendige Erweiterung des ökofeministischen Diskurses deckt ergänzend zu historischen und weltlichen Betrachtungen neue Perspektiven auf, die die Schnittmenge der Ökologie, des Feminismus und deren Ursachen im christlichen Kontext erst vollständig durchdringt und daher als unvermeidlich zu betrachten ist.

Ich habe mich dafür entschieden die theologische Perspektive auf den Ökofeminismus unter Berücksichtigung verschiedener christlicher Zugänge und Charakteristika zu beleuchten. Obwohl auf Grund der Komplexität des Themas hierdurch nicht jedem theologischen Zugang Rechnung getragen werden kann, sollen vor allem jene biblischen Texte berücksichtigt werden, die im feministischen und ökologischen Kontext identitätsbildend sind. Ergänzend hierzu sollen mit Karen Warren und Vandana Shiva zwei Stimmen Gehör finden, die sich aktiv mit ethischen Fragen auseinandersetzen und der ökofeministischen Bewegung dadurch ein neues Gesicht geben.

1. Ökologie und Feminismus theologisch gedacht

Die feministische Theologie stellt bereits einen genderspezifischen Zugang zu biblischen und christlichen Fragen dar⁹² und wird als eine kontextuelle Theologie verstanden, da sie

⁹⁰ Volker Küster, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011, 60.

⁹¹ Küster, *Interkulturelle Theologie*, 59f.

⁹² Andere geschlechterspezifische Zugänge wären beispielsweise die Queere Theologie.

ihren Ausgangspunkt in der weiblichen Erlebenswelt hat. Ähnliches gilt für die Schöpfungstheologie, die innerhalb der theologischen Forschung eine randständige Rolle einnimmt. Im Folgenden wird der theologische Zugang nun unter Berücksichtigung der ökologischen, sowie feministischen Perspektive beleuchtet. Der besondere Anspruch liegt darin, ausgewählte und historisch gewachsene Charakteristika, sowie einzelne Bibelstellen zu untersuchen und deren für Ökofeministinnen identitätsbildende Elemente zu ermitteln.

Anthropozentrismus und Androzentrismus als Maßgabe im Christentum

Die Unterüberschrift dieses Kapitels ist zugleich als These zu verstehen. Das Christentum lebt von der Vorstellung der Mensch sei ein von Gott gekröntes Wesen. Im priesterlichen Schöpfungsbericht, Genesis 1, 26-28, steht der sogenannte *Dominium Terrae*, der Herrschaftsauftrag Gottes an den Menschen. Eine Aussage die dahinter vielfach vermutet wurde, sorgt bis heute für Erklärungsbedarf. Die neueste revidierte Ausgabe der Lutherbibel liest abermals: „Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan und herrschet über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über alles Getier, das auf Erden kriecht.“⁹³ Die im hebräischen Text verwendeten Begriffe für ‘untertan machen’ und ‘herrschen’, וָרָא וּכְבָּשָׁה, sind nach dem derzeitigen deutschen Sprachverständnis negativ konnotiert. Die ursprüngliche Bedeutung der beiden Begriffe ist hingegen positiv zu verstehen. Beide Begriffe tauchen anderenorts, wie zum Beispiel im Buch Jesus Sirach 17, 2-7, im Kontext der Herrschaft eines Königs über seine Gefolgschaft auf und bilden somit ein Element der altorientalischen Königsideologie. Hans Wildberger spricht hier von einer „Demokratisierung“ der Königsideologie durch ägyptische und babylonische Einflüsse.⁹⁴ Es war die Aufgabe des Königs über seine Gefolgschaft zu herrschen und sich ihrer anzunehmen, sowie sie vor bedrohlichen Einflüssen zu schützen.

Hieraus ergibt sich ein alternatives Verständnis, wonach dem Menschen die Flora und Fauna zur Fürsorge anvertraut wurde, wie die Gefolgschaft dem König. Dem Menschen wird folglich nicht allein ein Herrscherauftrag, sondern vor allem ein Fürsorgeauftrag erteilt, der Verantwortlichkeit nach sich zieht. In der Theorie mag diese Erkenntnis für das christliche Verständnis einen rechtfertigenden Charakter haben. In der Praxis wurde der Fürsorgeauftrag allerdings nie konsequent ausgeführt, sodass es bisher bei der theoretischen Erkenntnis bleibt und der *Dominium Terrae* womöglich doch als eine Ursache der ökologischen Krise gelten kann. Das anthropozentrische Verständnis speist sich nach wie vor aus diesen und

⁹³ Die Bibel, Genesis 1,28.

⁹⁴ Vgl. Hans Wildberger, Das Abbild Gottes, in: *Theologische Zeitschrift* 21, 1965, 481 und 488f.

weiteren Quellen und bildet in der westlichen Welt seither die Grundlage eines sich selbst erhaltenden Wertesystems, welches den Menschen allem voran stellt.

Albert Schweitzer brachte in seinem Buch *Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben* schon früh zum Ausdruck, was Mensch sein eigentlich bedeutet, nimmt man den *Dominium Terrae* in seiner Gesamtheit ernst. Er formulierte: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.“⁹⁵ Der viel zitierte Satz reflektiert einen essentiellen Gedanken – die menschliche Existenz wird nach Schweitzers Anthropologie in den Kontext allen anderen Seins gebettet. Der Mensch wird hier nicht von dem Rest der Schöpfung abgehoben, sondern seine Perichorese mit allen lebendigen Arten wird hervorgehoben. Schweitzer betont die natürliche Wechselwirkung, die den Menschen nicht als autonomes, sondern abhängiges Wesen versteht. Ironischerweise ist inzwischen ebendies unumstritten bewiesen, dass zwar der Mensch auf die Natur, die Natur aber nicht auf den Menschen angewiesen ist. Zugleich bleiben jedoch die konsumistischen Strukturen erhalten.

Als zweite Maßgabe des Christentums ist der Androzentrismus zu nennen. Die irische Theologin Anne Primavesi beginnt eines ihrer Kapitel mit einem Gedankenspiel. Sie fordert den Leser auf, sich in einen Mann hineinzusetzen. Dieser ist Teil einer hauptsächlich aus Männern bestehenden Gemeinde. Der Leser soll sich nun vorstellen, dass jede bisher erlebte klerikale Handlung von einer Frau durchgeführt wurde – jeder Gottesdienst, jede Kasualie in der eigenen Familie, jedes Ritual wurde von einer weiblichen Stimme geprägt.

Im englischsprachigen Kontext weitet sie das Gedankenspiel aus. Sie fordert den Leser erneut auf sich vorzustellen, dass unter den Begriff *womankind*⁹⁶ die ganze Menschheit fällt, dass alle gesungenen Lieder von der Mutterschaft Gottes handeln und dass das Gebet von der wahren Schwesternschaft aller Männer und Frauen spricht. Schließlich, so soll man es sich vor Augen führen, ist Gottes Tochter für die Sünden der *womankind* gestorben und es offenbarte sich ihr Geist auserwählten Frauen, die die Tradition hiernach an ihre Nachfolgerinnen weitergaben. Die exklusiv weibliche Sprache hätte folglich zu einer frauendominanten Struktur geführt, derer es letztlich geschuldet wäre, dass Männer eine untergeordnete Rolle hätten einnehmen müssen.

Mit Hilfe des Gedankenspiels wird deutlich, so argumentiert Primavesi, welche Abwertung Christinnen allein schon durch die Sprache zuteilwird, ganz zu schweigen von der Tatsache, dass das Priesteramt lange Zeit exklusiv Männern vorbehalten war.⁹⁷ Auf dieser

⁹⁵ Albert Schweitzer, *Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben*, C.H. Beck, München 1966, 21.

⁹⁶ *Womankind* steht in diesem Kontext in Anlehnung zu *mankind* für Menschheit.

⁹⁷ In der katholischen Kirche bleibt das Priesteramt Frauen auch heute noch verwehrt. Im Text beziehe ich mich auf das protestantische Christentum in Europa.

Grundlage stellt sie die These auf, dass Frauen durch die androzentrismen und für das Heil notwendigen Parameter innerhalb des Christentums automatisch in eine randständige Rolle gedrängt und Männern kategorisch untergeordnet werden.⁹⁸ Die meisten philosophischen und theologischen Anthropologien sind noch heute androzentrisch, wogegen sich die feministische Theologie wendet. Letzteres geschieht sowohl durch biblisch-literarische Umformulierungen, als auch auf struktureller Ebene in Gemeinden und im Bereich der theologischen Wissenschaft. Der häufig formulierte Vorwurf, es ginge hierbei um eine ausschließlich Frauen zugutekommende Kehrtwende, entspricht einem ratlosen Schuldspruch. Es geht vielmehr um eine inklusivistische Neuordnung und diesem voran eine inklusivistische Denkweise, die den ursprünglich christlichen Aussagen schlussendlich gerecht wird.

Es gilt festzuhalten, dass die Grundstrukturen des Christentums eine von hierarchischen Denkmustern geprägte Mentalität fördern, die wiederum eine anthropozentrische und androzentrische Wesensart aufweist. Auf globaler Ebene gedacht bedeutet dies, dass Christen eine historisch bedingte und noch immer andauernde Verantwortung tragen, derer es sich mehr denn je anzunehmen gilt.

Schöpfungstheologie zwischen Anthropozentrismus und Physiozentrismus

Bereits 1979 publizierte der Theologe Gerhard Liedtke seinen physiozentrischen Umwelte-thikentwurf *Im Bauch des Fisches*, in dem die exegetische Untersuchung alttestamentlicher Schöpfungsvorstellung im Vordergrund steht. Liedtke schreibt dem Menschen die Rolle des Bewahrenden zu, der das gleichwertige Miteinander im Ökosystem gewährleisten muss.

1984 folgte ein anthropozentrischer Entwurf des Moraltheologen Alfons Auer, in welchem er den Menschen auf Grund seines scheinbar einzigartigen Selbstwertcharakters als Mitte der Natur betitelt. Im gleichen Jahr erschien hiernach ein gegenteiliger Entwurf von dem Naturphilosophen Klaus Michael Meyer-Abich. Meyer-Abich legt diesem Entwurf die Annahme zugrunde, dass die Natur das Maß aller Dinge ist und entwickelt daraus eine physiozentrische Mitweltethik, welche den Menschen als ein auf die Gemeinschaft angewiesenes Wesen versteht. Er spricht beispielsweise anstelle von Umwelt von der Mitwelt, derer der Mensch wie jeder andere lebendige Organismus angehört.

1985 und 1989 folgten dann Entwürfe von Jürgen Moltmann und Günter Altner, die beide eine dezentralisierende, vernetzende Schöpfungsethik propagieren.⁹⁹ Den biblischen

⁹⁸ Vgl. Primavesi, *Apocalypse*, 138f.

⁹⁹ Vgl. Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Kaiser, München 1989, 193-197. Und Günter Altner, Einleitung, in: *Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Guenter Altner (ed.), Kreuz Verlag, Stuttgart 1989, 8-11.

Noahbund verstehen sie als einen die Schöpfungsgemeinschaft bestätigenden Bund, in welchem die gemeinsame Verantwortung aller Menschen und lebendigen Wesen der Erde vor Gott bestätigt wird.¹⁰⁰ Moltmanns ökologische Schöpfungslehre aus dem Jahre 1985 trifft heute wie damals den Puls der Zeit. Er schreibt:

Die gegenwärtige Situation ist durch die *ökologische Krise* der gesamten wissenschaftlich-technischen Zivilisation und durch die *Erschöpfung der Natur* durch die Menschen bestimmt. Diese Krise ist tödlich, nicht nur für die Menschen, sondern seit langem schon für die anderen Lebewesen und für die natürliche Umwelt. Kommt es nicht zu einer radikalen Umkehr in den fundamentalen Orientierungen dieser menschlichen Gesellschaften, gelingt keine alternative Lebenspraxis im Umgang mit anderen Lebewesen und mit der Natur, dann endet die Krise in einer *umfassenden Katastrophe*.¹⁰¹

Obwohl die Schöpfungslehre bereits in den 1980ern erschienen ist, hat sich an der „gegenwärtigen Situation“ von der Moltmann spricht grundsätzlich nichts verändert. Die sich weiter zuspitzende ökologische Krise bleibt auch von der Evangelischen Kirche Deutschland (EKD) nicht unbeachtet. So liest man in der EKD Studie der Kammer für nachhaltige Entwicklung aus dem Jahre 2015, dass dem Menschen eine „gärtnerische“ und „treuhänderische“¹⁰² Aufgabe im Ökosystem zukommt. Letzteres schließt ein anthropozentrisches Schöpfungsverständnis aus und deutet zugleich auf die Verantwortung hin die dem Menschen als Teil des Ökosystems zufällt. In dem Pamphlet heißt es weiter, dass „ein rücksichtsloses Streben nach grenzenlosem Wachstum [...] mit einem solchen biblischen Menschen- und Weltbild nicht vereinbar [ist], weil sich darin der Mensch selbst zum Gott macht und für sich keine Grenzen akzeptiert.“¹⁰³

Auf der theoretischen Ebene sind sich westliche Theologen heute weitestgehend einig, dass das anthropozentrische Weltbild überwunden ist und der Mensch nicht mehr als eines von vielen gleichwertigen Teilen des Ökosystems ist. Dennoch besteht zwischen der theoretischen Einsicht und der derzeitigen Lebenspraxis bezüglich einer physiozentrischen Schöpfungsethik weiterhin eine Ambivalenz, die sich in einer ohnmächtigen Haltung widerspiegelt. Die Folge für ein auf der Theorie basierendes konsequentes Handeln würde den weitestgehenden Verzicht auf viele bereits fest etablierte Privilegien einiger Menschen nach sich ziehen. Die Entstehung anthropozentrischer Strukturen ist ein fester Bestandteil westlicher Denkmuster und bereits im ersten Buch Mose wiederzufinden, wie im Folgenden gezeigt wird.

¹⁰⁰ Martin Honecker, Schöpfer/Schöpfung, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Gerhard Müller (ed.), Walter de Gruyter, Berlin 1999, 351f.

¹⁰¹ Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 34.

¹⁰² EKD, *Unser täglich Brot gib uns heute, Neue Weichenstellung für Agrarentwicklung und Welternährung*, EKD, Hannover 2015, 83.

¹⁰³ Op.cit., 87.

Die Geschlechtliche Menschwerdung in Genesis

Die Bezeichnung der meisten Lebewesen unterliegt einer durch das biologische Geschlecht begründeten Typisierung. Zumeist existiert ein Überbegriff, wie beispielsweise *der Mensch*, sowie weitere Differenzierungen, wie *der Mann* und *die Frau*. Auch das Christentum basiert auf diesen Kategorisierungen. Letztere haben in der Vergangenheit immer wieder zur Entstehung von Antagonismen zwischen Männern und Frauen geführt. Eine herkömmliche Annahme, dass nämlich die Frau ihre Existenz dem Mann zu verdanken hat, wird häufig durch den Erzählstrang im jahwistischen Schöpfungsbericht¹⁰⁴ gerechtfertigt, der zeitlich früher entstanden ist und sich kanonisch nach dem priesterlichen Schöpfungsbericht im ersten Buch Mose einreicht. Tatsächlich behandeln beide Schöpfungsberichte die Entstehung der zwei Geschlechter. Im Folgenden werden die Berichte unter Berücksichtigung der eben vorgelegten Annahme genauer betrachtet.

P erzählt in Gen 1, 27 zunächst von der Erschaffung des Menschen nach dem Abbild Gottes. Im zweiten Teil des Satzes wird dem Menschen daraufhin ein Geschlecht zugeteilt: „Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Frau.“¹⁰⁵ Claus Westermann versteht diese Kategorisierung als „abgekürzte Fassung“, die anders als in „primitiven Schöpfungserzählungen“¹⁰⁶ nur noch zwei Geschlechter nennt. Anstatt die Schaffung des Mannes und der Frau durch einen jeweils eigenen Erzählstrang hervorzuheben, nennt *P* lediglich die zwei Geschlechter. Dass die Kategorisierung der Geschlechter überhaupt folgt, entspricht Westermanns Ansicht nach der gängigen Struktur eines Schöpfungsmythos und zielt darauf ab die Zweisamkeit des Menschen hervorzuheben. Westermann folgert daraus:

[...] [E]in einsamer Mensch bleibt auch in seiner Einsamkeit ganzer Mensch. Wohl aber ist hier ausgesagt, daß (sic!) der zu zweit geschaffene Mensch sowohl im Verstehen menschlicher Existenz wie auch in den Ordnungen und den Institutionen des menschlichen Daseins als ein zur Gemeinschaft Bestimmter gesehen werden muß (sic!). Jede theoretische und jede institutionelle Sonderung von Mann und Frau, jede betonte Abhebung des Männlichen vom Weiblichen kann gefährden, was hier vom Geschaffensein des Menschen gesagt ist.¹⁰⁷

Die geschlechtliche Menschwerdung in *P* entspricht folglich einer neutralen Kategorisierung, die keinerlei Hierarchie impliziert, sondern die wechselseitige Beziehung des Mannes und der Frau betont und das natürliche Bedürfnis nach Zweisamkeit erklärt.

¹⁰⁴ Aus ästhetischen Gründen werde ich mich in diesem Kapitel mit ‘*P*’ und ‘*J*’ auf den priesterlichen den jahwistischen Schöpfungsbericht beziehen.

¹⁰⁵ *Die Bibel nach Martin Luther*, Evangelische Kirche in Deutschland (ed.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2017, Gen. 1,27.

¹⁰⁶ Claus Westermann, *Genesis. 1. Teilband Genesis 1-11*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1974, 221.

¹⁰⁷ Ibid.

Anders als *P*¹⁰⁸ stellt *J* in Gen 2, 4b-24 die Menschenschöpfung in Form einer Erzählung mit „Geschehenszusammenhang“ und „Spannungsbogen“ dar.¹⁰⁹ Somit zählt der Bericht zu den primitiven Schöpfungserzählungen, wie Westermann sie nennt, da eine detaillierte Beschreibung der männlichen und weiblichen Menschwerdung vorliegt. In Gen 2,7 wird zunächst von der Erschaffung des Menschen berichtet: „Da machte Gott der HERR den Menschen aus Erde vom Acker und blies ihm den Odem des Lebens in seine Nase. Und so ward der Mensch ein lebendiges Wesen.“¹¹⁰ Die Lutherübersetzung verdeckt die Besonderheit des hebräischen Urtextes, in welchem die Begriffe *Erde*, אֶרֶץ, und *Mensch/Menschheit*¹¹¹, אָדָם, eine gemeinsame philologische Herkunft teilen. Beide hebräischen Begriffe stammen sehr wahrscheinlich von der Wurzel *'dm* ab, was „rot sein“ oder „fleischfarben“ bedeutet¹¹². Eine Übersetzung welche letzteres berücksichtigen würde, müsste anstelle von *Mensch* den Begriff *Erdling* wählen, um die sprachliche Verwandtschaft deutlich zu kennzeichnen.

In den Versen 18 und 20 wird davon berichtet, dass es Gott nicht ausreicht den *Menschen* nur mit Pflanzen und Tieren zu umgeben. Folglich lässt er den *Menschen* in einen tiefen Schlaf fallen und formt aus dessen Rippe eine Gehilfin für ihn, sodass die Unvollkommenheit überwunden werden kann. Aus der Rippe entsteht sodann in Vers 22 *'iššā*, die *Frau* (אִשָּׁה).¹¹³ An dieser Stelle nimmt der Erzähler erstmals Bezug auf die geschlechtliche Menschwerdung, die fortan zwischen dem *Menschen* und der *Frau* unterscheidet. Im darauffolgenden Vers 23 erkennt der *Mensch* jenen veränderten Zustand und berichtet in wörtlicher Rede: „Das ist doch Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch; man wird sie Männin nennen, weil sie vom Manne genommen ist.“¹¹⁴ Jener Vers ist die einzige Stelle in *J*, in der beide Geschlechter differenziert beschrieben sind. Obwohl die Begriffe *'tš* und *'iššā* philologisch nicht verwandt sind, übersetzt Luther die beiden Begriffe mit *Mann* und *Männin* und drückt hierdurch eine scheinbare Zusammengehörigkeit aus, die sich einzig durch den Erzählstrang, nicht aber sprach-historisch erklären lässt.

Die Analyse zeigt, dass die weithin populäre Annahme, die *Frau* sei aus der Rippe des *Mannes* entstanden, durch die hebräische Semantik endkräftigt wird. Während des gesamten

¹⁰⁸ *P* wird als Weltschöpfungserzählung verstanden. Der Bericht reiht sich anders als *J* in die ägyptische Tradition der Kosmogonie ein. Vgl. Claus Westermann, *'ādām. Mensch*, in: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Band I*, Ernst Jenni und Claus Westermann (eds.), Kaiser, München 1978, 46.

¹⁰⁹ Westermann, *Genesis*, 261.

¹¹⁰ *Die Bibel*, Gen 2,7.

¹¹¹ Laut Westermann ist Adam erst ab Gen 4,1 als Eigenname gemeint. Davor ist der Begriff auf seine Bedeutung *Mensch/Menschheit* beschränkt und meint nicht den einen Adam, sondern das Kollektiv: Westermann, *'ādām. Mensch*, 43 und 45f.

¹¹² Hans Heinrich Schmid, *'ādāmā. Erdboden*, in: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Band I*, Ernst Jenni und Claus Westermann (eds.), Kaiser, München 1978, 57.

¹¹³ Vgl. J. Kühlewein, *'iššā. Frau*, in: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Band I*, Ernst Jenni und Claus Westermann (eds.), Kaiser, München 1978, 247-251.

¹¹⁴ *Die Bibel*, Gen 2, 23.

Schöpfungsvorganges wird der Begriff *’ādām* verwendet. Einzig in Vers 23 ist von *’iš*, dem Mann (*ישׁ*)¹¹⁵ die Rede. Wie bereits erwähnt, handelt es sich bei Vers 23 um eine wörtliche Rede des *Menschen*, der sich selbst in Abgrenzung zu seinem neugeschaffenen Gegenüber reflektiert und dieses durch die äquivalenten Bezeichnungen der Geschlechter deutlich macht. Es ist also der *Mensch* selbst, der die Differenzierung der Geschlechter als *Mann* und *Frau* vornimmt, wo zuvor nur der *Mensch* existierte, aus dessen Rippe das erste namentlich genannte Geschlecht geformt wird – das weibliche.

Es lässt sich festhalten, dass die Erschaffung zweier Geschlechter in *P* lapidar festgestellt wird, während *J* diesen Vorgang noch differenzierter beschreibt, bzw. eine ausführliche Erzählung bereitstellt.¹¹⁶ Beide Berichte legen den Fokus auf den Menschen, „der seine Eigentlichkeit erst in der Gemeinschaft erhält“,¹¹⁷ nicht in der Einsamkeit oder womöglich in einer hierarchischen Ordnung, die sich durch das biologische Geschlecht begründet. Westermanns Rückschluss auf die tatsächliche Bedeutung des Geschaffenseins ist beweiskräftig. Es geht um die von Gott geschaffene Vielfalt, die jedoch ausschließlich in der Einheit ihre wesentliche Bestimmung erfährt und keinesfalls um die Grundsteinlegung zur Etablierung geschlechtlicher Rivalitäten oder auf dem Geschlecht basierender Hierarchien.

Die heilsame Erkenntnis der Eva

Anschließend an *J* wird in Gen 3, 1-24 die Vertreibung aus dem Paradies beschrieben. Die neueste revidierte Lutherbibel betitelt Gen 3 abermals mit *Der Sündenfall* und übernimmt somit eine von Luther sekundär zum biblischen Inhalt hinzugefügte Überschrift. Seit Jahrhunderten speist sich daraus die Annahme, dass im Garten Eden eine sündhafte Handlung vollzogen wurde. Man ist versucht die „entscheidende Ursünde heraus[zu]lesen“,¹¹⁸ die durch die Schlange und Eva provoziert und dem Menschen zum Unheil wurde. Eva nimmt in der Geschichte eine besondere Rolle ein, die unterschiedlich gedeutet wurde. In seinem Buch *De Culto Feminarum – Über den weiblichen Putz*, legt der Kirchenvater Tertullian dar, wen er für die Vertreibung aus dem Paradies verantwortlich macht:

Wenn es hier auf Erden einen Glauben gäbe, der an Größe dem Lohne entspräche, der im Himmel seiner wartet, dann würde von dem Tage an, wo Ihr, geliebteste Mitschwester, den lebendigen Gott erkannt habt und Euch über Euren eigenen, d.h. des Weibes, Zustand klar geworden seid, keine mehr einen gefälligen, geschweige denn einen prachtvollen Anzug begehren, sondern jede würde lieber in Trauer leben, ja sogar ihr Äußeres vernachlässigen, da jede in sich selbst eine trauernde und büßende Eva herumträgt.¹¹⁹

¹¹⁵ Vgl. Kühlwein, *’iš*. Mann, 130-138.

¹¹⁶ Vgl. Westermann, *’ādām*, 47.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Rainer Albertz, „Ihr werdet sein wie Gott“ (Gen 3,5), in: *Was ist der Mensch?. Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments*, Frank Crüsemann, Christof Hardmeier und Rainer Kessler (eds.), Kaiser, München 1992, 12.

¹¹⁹ Tertullian, *De Cultu Feminarum. Über den weiblichen Putz*, übersetzt von Dr. K. A. Heinrich Kellner, in: *Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung* Bd. 1, Otto Bardenhewer (ed.), Kösel, München 1912, 176.

Wie selbstverständlich interpretiert Tertullian die Vorkommnisse im Garten Eden als Ursünde. Eva wird von ihm als trauernde und büßende Frau verstanden und zugleich als erstrebenswertes Vorbild aller Christinnen. Seinen Mitschwestern wirft er vor, sie hätten eine minderwertige Fähigkeit zu glauben, denn wären sie sich dessen bewusst was jenseits im Himmel auf sie warte, würden sie sich in Evas Tradition einreihen und Buße tun.

Eaton argumentiert, dass solche Interpretationen einen bedeutenden Aspekt auslassen, dass nämlich der Schöpfung *das Gute* immanent ist. Genau wie bei Tertullian wurde dieses der Schöpfung anhaftende *Gute* in der christlichen Traditionsgeschichte immer wieder von dem Wunsch nach jenseitiger Erlösung überdeckt und beinahe vergessen.¹²⁰ Gott stellt den Menschen durch das Verbot und die Ankündigung von Konsequenzen vor die Wahl. Der Mensch durfte sich also entscheiden und wählte den Übertritt, wie ich die Handlung maximal bezeichnen würde. Hiernach wurde der Mensch sich selbst überlassen und was zunächst sündhaft anmuten mag, ist tatsächlich der entscheidende Zugewinn des Menschen, ab sofort unabhängig erkennen zu können, was Gut und was Böse ist. Der Baum der Erkenntnis brachte folglich genau dies – die heilsame Erkenntnis über das Gute und das Böse.

Albertz argumentiert, dass Gen 3 nicht nur einen bloßen Erkenntnisgewinn beschreibt. Er führt vier Ausdrücke an, mit denen die von der Schlange in Aussicht gestellte Fähigkeit, näher beschrieben wird: „1. Öffnen der Augen, 2. Erkennen von Gut und Böse [...], 3. Erkenntnis erlangen/klug werden, 4. Sein/Werden wie Gott.“¹²¹ Diese Untergliederung ermöglicht es, Evas Handeln umfassend wahrzunehmen und zu begreifen wodurch sie motiviert ist. Sie bekommt ein verheißungsvolles Angebot und möchte schlicht klüger werden und dem Leben mit offenen Augen begegnen. Albertz fasst zusammen: „Sachlich geht es um die ‘ganz normale’ Befähigung des Menschen mit Weisheit und damit zur eigenen mündigen Lebensführung, nicht um irgendeine Form der Hybris, mit der der Mensch sich an die Stelle Gottes hätte setzen wollen. Von daher ist eine einseitig negative Sicht der Weisheit in Gen 3 ausgeschlossen.“¹²²

Eleonore Beck vervollständigt die Bedeutung des mutigen Übertritts, indem sie überdies Gott in Beziehung zu der menschlichen Handlung setzt. Durch diese Betrachtung gelingt es ihr festzustellen, dass Gott seine Gnade und Barmherzigkeit erst durch Evas Verzehr der Frucht zeigen konnte. Sie schafft „dem liebenden Gott Gelegenheit [...], sich als Erbar-mende[r] zu zeigen.“¹²³ Aus diesem Blickwinkel betrachtet ist die heilsame Erkenntnis für

¹²⁰ Vgl. Eaton, *Ecofeminist Theologies*, 78.

¹²¹ Albertz, *Ihr werdet sein wie Gott*, 13.

¹²² Op.cit., 21.

¹²³ Eleonore Beck, Was wäre, wenn Eva den Apfel nicht gegessen hätte?, in: *Was wäre wenn Eva den Apfel nicht gegessen hätte? Die Bibel anders gelesen*, Eleonore Beck (ed.), Schwabenverlag, Ostfildern 2000, 17.

die Menschheitsgeschichte unentbehrlich. Die Sünde entpuppt sich dieser Analyse zufolge als der ganzheitliche und autonome Menschwerdungsprozess mit all den positiven und negativen Facetten der lebendigen Existenz in unserem Ökosystem.

Auch im Ökofeminismus dominiert die Überzeugung, dass alle Kreaturen dazu bestimmt sind in achtsamer Fülle zu leben und sich nicht dem lähmenden Bedürfnis nach Erlösung im Jenseits hinzugeben, wie Tertullian uns lehren wollte. In diesem Lichte muss Evas Mut sich zu entscheiden und sich ihrer dadurch bewusst zu werden als heilsame Erkenntnis gedeutet werden. Dass Luther Gen 3 mit *Der Sündenfall* überschrieben hat, bestätigt den leichtfertigen und einseitigen Interpretationsansatz, der sich wie ein rotes Band bis in die Gegenwart zieht. Obwohl jüngere Zugänge wie der von Albertz und Beck demgegenüber verlässliche und überdies ganzheitliche Deutungen zulassen, haben der Begriff *Sündenfall* und die dahinter verborgenen Stereotypen die Essenz der biblischen Erkenntniserzählung verkannt und sind für die Auslegung der Geschichte in Gen 3 unzulänglich.

Normative Dualismen und Hierarchische Strukturen

Wie bereits angeklungen ist, entstand über die Jahrhunderte ein dualistisches Weltbild, welches die Mentalität in fast allen Erdteilen prägt.¹²⁴ Im Christentum haben beispielsweise die konservativen Interpretationen der zuvor analysierten Bibelstellen den Mann/Frau Dualismus begünstigt. Letzterer lieferte die Grundlage für das Entstehen weiterer Dualismen. Diese sich gegenüberstehenden Paare werden gemeinhin nicht als gleichwertig verstanden, sondern als gegensätzlich. Zudem stehen sie in einer Hierarchie. Um das hierarchische Gefälle zu verdeutlichen führt Eaton zehn Dualismen an:

Frau	Mann
feminin	maskulin
Körper	Verstand
Emotion	Vernunft
Sexualität	Enthaltsamkeit
Erde	Himmel
Natur	Kultur
Materie	Geist/Seele
dämonisch	göttlich
unterlegen	überlegen ¹²⁵

Die rechte Spalte beinhaltet Begriffe die über die Jahrhunderte die Norm gebildet haben und folglich als ranghöher empfunden werden. Das jeweilige Gegenstück wird an der rechten Spalte gemessen und bildet sodann die Abnorm. Die einzelnen Spalten setzen sich aus Begriffen zusammen, hinter welchen sich jeweils eine vielschichtige Bedeutungswelt verbirgt. Diese Bedeutungswelt, die je nach Benutzer zweifellos variiert, bestimmt den Sinn und die

¹²⁴ Vgl. Ortner, *Is Female to Male*, 69-71.

¹²⁵ Vgl. Eaton, *Ecofeminist Theologies*, 38.

Geltung der Begriffe und ist zudem dafür verantwortlich, womit wir die Begriffe verknüpfen bzw. ob sie möglicherweise positiv oder negativ konnotiert sind.

Ferner sind die einzelnen Begriffe innerhalb der Spalten miteinander verbunden. Dies analysiert die feministische Anthropologin Sherry Ortner. Sie untersuchte worin die Verknüpfung der Begriffe in den jeweiligen Spalten besteht und in wie weit sie in die Bedeutungswelt der anderen Begriffe passen. Bezüglich der linken Spalte stellt sie fest, dass die Frau häufig in die Bedeutungswelt der Natur und die Natur in die Bedeutungswelt der Frau integriert wird. Als am häufigsten hierfür auftretendes Argument nennt Ortner die Physis der Frau. Der monatliche Zyklus, die Gebärfähigkeit und die Fähigkeit Säuglinge zu nähren sind ausschließlich Merkmale des weiblichen Körpers und lassen die Frau daher naturnäher erscheinen als den Mann. Geschichtlich hat sich daraus die Verknüpfung des Mannes mit der Bedeutungswelt der Kultur ergeben und andersherum. Während Frauen auf Grund ihrer Physis lange Zeit für die Versorgung der Kinder zuständig waren, bildeten Männer die Sphäre der Kultur.

Um die Entwicklung des Körper/Geist Dualismus nachvollziehen zu können, blickt Radford-Ruether in die Vergangenheit. Sie sieht die Ursprünge in der klassischen Philosophie verortet. Die Harmonie zwischen Körper und Geist in der hellenistischen Kultur wich dem Körper/Geist Dualismus, der wiederum mit dem Mann/Frau Dualismus verknüpft ist:

[D]as Verhältnis zwischen Geist und Körper [ist] ein Verhältnis der Unterdrückung, der Unterwerfung und der Beherrschung. Die materielle Existenz ist dem Geist ontologisch unterlegen und die Wurzel des moralischen Übels. Zudem wird die Sprache des hierarchischen Dualismus mit der gesellschaftlichen Hierarchie identifiziert. Der hierarchische Vorrang des Geistes über den Körper kommt in der Herrschaft der Männer über die Frauen, der Freien über die Sklaven, der Griechen über die 'Barbaren' zum Ausdruck. Die Herrschaft über den anderen wird als 'naturgegeben' rationalisiert, so daß (sic!) die minderwertigen ontologischen und moralischen Wesensmerkmale des Körpers im Verhältnis zum Geist mit der minderwertigen psycho-biologischen 'Natur' der Frauen und unterdrückten Klassen identifiziert werden kann.¹²⁶

Dass nun der Körper in der Bedeutungswelt des Weiblichen verortet ist, hat wiederum mit der besonderen Physis und mit den damit verbundenen Aufgaben der Frau zu tun. Folgerichtig befinden sich auf der Seite des Weiblichen in der Tabelle der Dualismen alle Dinge, die entweder Materie sind oder dieser anhaften, wie die Emotion, die Sexualität, die Erde und die Natur. Demgegenüber wurde alles Abstrakte und Transzendente, wie der Geist, der Verstand, der unantastbare Himmel und die Enthaltsamkeit dem Männlichen zugeordnet.

Aus den vorangegangenen Ausführungen wird deutlich, dass die Dualismen einer Struktur folgen, die sich bewusst aus dem Sprachverständnis ergibt, während die Hierarchisierung der Dualismen zumeist unbewusst und sekundär stattfindet. In den wenigsten Fällen wird

¹²⁶ Radford-Ruether, *Frauen für eine neue Gesellschaft*, 203.

eine Abstufung absichtsvoll reflektiert, sodass erst durch eine Gegenüberstellung wie in Eatons Beispiel beides offenkundig wird - der Dualismus, sowie dessen hierarchische Rangordnung.

Die Bedeutungswelt der mit dem Weiblichen verbundenen Begriffe ist folglich für die notorische Abstufung der Frau verantwortlich, sowie auch die Bedeutungswelt der mit dem Männlichen verbundenen Begriffe für eine automatische Aufwertung des Mannes verantwortlich ist. Um die Hierarchie der Dualismen langfristig überwinden zu können, muss eine Kultur der kritischen Reflexion erwachsen. Um die Demontage der Hierarchien anzuregen, müssen die Bedeutungswelten der einzelnen Begriffe im jeweiligen kulturellen Kontext aufgedeckt werden. Gleiches gilt für die anthropozentrischen und androzentrischen Strukturen, sowie für die einseitig ausgelegten Bibelstellen. Erst durch die Reflektion unserer für wahrheitsgemäß und unumstößlich befundenen christlichen Symbole und Glaubenslehren, kann eine zeitgemäße Neuordnung erfolgen. Für diesen Prozess ist ebenso hilfreich, ethische Maßstäbe zu hinterfragen und neuen Ansätzen Raum zu schenken, was im Folgenden geschieht.

2. Philosophie und Ökofeminismus

Die das Christentum prägenden patriarchischen Strukturen, spiegeln sich auch in ethischen Konzeptionen und Wertevorstellungen wieder. Am Beispiel der bereits zitierten Ausführungen des Kirchenvaters Tertullian wurde deutlich, dass die Frau seit vielen Jahrhunderten Gegenstand ethischer Maßstäbe ist, obwohl letztere nicht zwangsläufig an Frauen adressiert oder in ihrem Sinne formuliert waren. Auch berücksichtigten die Vorgaben weniger wie der Mensch sich seiner Umgebung gegenüber verhalten soll. In den meisten Fällen handelte es sich um Ethiken für Männer, ausgedacht, niedergeschrieben und unterrichtet von Männern. Im besten Falle konnten Frauen sich als Objekt wiederfinden, welches der Gewalt eines männlichen Mitglieds des Haushaltes unterstand, sei es nun der Vater, Bruder oder der eigene Mann. Wie bereits erwähnt, gilt für die Natur ähnliches – ihre Ressourcen wurden zu meist als starre Objekte abgebildet, allein für den menschlichen Nutzen, zur Ausbeutung oder als Besitz.¹²⁷

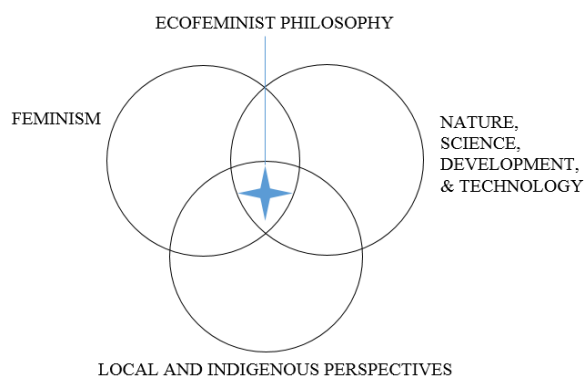
Im Kontext ökologischer Widerstandsbewegungen entstanden während des 20ten Jahrhunderts mehrere Umweltethikentwürfe, wie eben jene von Auer oder Moltmann. Weniger bekannt sind dagegen befreiungstheologische Ethikentwürfe, wie der von dem südamerika-

¹²⁷ Vgl. Primavesi, *Apocalypse*, 197.

nischen Theologen Jose Miguez Bonino und ökofeministische Ethikentwürfe, die sich jedoch gleichwertig in diesen Diskurs einreihen. Im Folgenden werden die ethischen Entwürfe von Karen Warren und Vandana Shiva dargelegt. Während Warren sich selbst als ökofeministische Philosophin bezeichnet, besteht der Ansatz von Shiva in der Verknüpfung ihrer ökofeministischen Überzeugung mit gelebten Praxisbeispielen auf der Grundlage ihrer eigenen wissenschaftlichen Erkenntnisse. Es werden mehrere Projekte Shivas beleuchtet, sodass ein umfassendes Bild ihrer eigenen ethischen Überzeugung abgezeichnet werden kann. Im Sinne befreiungstheologischer Ethik,¹²⁸ sieht auch Shiva den Selbstanspruch darin, die Probleme randständiger Bevölkerungsgruppen nicht aus der Distanz zu beurteilen, sondern durch eigenes Erleben wahrzunehmen und würdevoller zu gestalten.

Karen Warren – Theorie einer ökofeministischen Ethik

Um das Wirkungsfeld der ökofeministischen Philosophie deutlich zu machen, arbeitet die Philosophin Karen Warren in ihrem Ethikentwurf mit einem Schaubild:



129

Sie begreift jede thematische Überschneidung des Feminismus mit Ökologie, der Wissenschaft und der technologischen Entwicklung sowie mit den Perspektiven indigener Bevölkerungsgruppen und deren Interessen als Wirkungsfeld ökofeministischer Philosophie. Andersherum fallen alle Themenbereiche außerhalb des Überschneidungsbereiches aus dem ökofeministischen Ethikdiskurs heraus. Das Schaubild verdeutlicht welche Bereiche Warren in ihrem Entwurf priorisiert. Aus dem mit einem Stern gekennzeichneten Bereich im Schaubild ist jegliche patriarchale Herrschaft ausgeschlossen. Stattdessen liegt der gesamte Fokus auf randständigen Themenbereichen, deren gemeinsame Interessen zugleich die ökofeministischen Werte begründen.

¹²⁸ Vgl. Miguel de la Torre, *The U.S. Immigration Crisis. Towards an Ethics of Place*, Cascade Books, Eugene 2016, xiv.

¹²⁹ Karen Warren, *Ecofeminist Philosophy, A Western Perspective on what it is and why it Matters*, Rowman & Littlefield, Oxford 2000. 44.

Warren betont, dass es sich hierbei zunächst um die Theorie handelt und es schwer möglich ist angemessene Entscheidungen zu treffen die das gesamte Ökosystem miteinbeziehen und diese im Sinne des Kollektivs voranzutreiben, da die meisten Systeme, ob nun global oder lokal, ungleich angeordnet sind. Letztere sind geprägt von ungleicher Verteilung der Ressourcen, ungleichem Zugang zu Energien und auf einer Arbeitsteilung, die auf dem Geschlecht basiert.¹³⁰ Die Lebenssituationen von Frauen verschiedener Herkunft, sozialer Klasse und abweichender kultureller Wertevorstellungen sind von den ungleichen Strukturen geprägt, wodurch eine absolute Anpassung an die Werte die sich durch die drei Themen innerhalb des Sternbereichs ergeben, verhindert wird. Zudem sind die konzeptionellen Rahmenbedingungen sozialer Gefüge gegenwärtig weltweit von dualistischen Hierarchien durchzogen und bedürfen einer Neuordnung.¹³¹

Dennoch ist eine Lebensform möglich, die sich zwischen grenzenlosem Konsum und dem maßvollen Umgang mit natürlichen Gütern bewegt.¹³² Im Alltag plädiert Warren demgemäß dazu, dass man seine eigene Lebensrealität bestmöglich reflektiert und durch minimale Veränderungen langsam und stetig einen Umbruch einleitet zugunsten der Gendergerechtigkeit, des ökologischen Gleichgewichts und der Restitution indigener Interessen. Zur näheren Definition legt Warren ihrem Ethikentwurf acht Schlüsselfunktionen zugrunde, die in Abgrenzung zu klassischen Ethikentwürfen stehen.

Erstens versteht sie ihre eigene Theorie und zudem jeden anderen ethischen Entwurf als Mosaikstück, welches sich als eines von vielen Teilen in den sich ständig verändernden Diskurs einfügt, kontextgebunden ist und von den die Menschen jeweils prägenden Werten abhängt. Hierdurch erklärt Warren die Vielzahl verschiedener Prioritäten, die sie und andere ihren Entwürfen voranstellen.

Die zweite Bedingung sieht den Ausschluss sogenannter *Ismen*¹³³ sozialer Herrschaft vor. Obwohl es jeweils eine Definitionsfrage ist, was genau unter Rassismus oder Sexismus verstanden wird, lehnt Warren jegliche dieser Ideologien ausdrücklich ab, da sie unter allen Umständen auf Vorurteilen aufbauen, die dem ökofeministischen Ansinnen widerstreben. Warren gewährleistet somit, dass der Theorieentwurf über die Interessen einzelner hinausgeht und jeden Teil unseres Ökosystems miteinbezieht.

Drittens versteht Warren ihren Ethikentwurf als kontextuellen Entwurf, da er unmittelbar aus den Bedürfnissen einzelner Individuen und aus den Bedürfnissen der Individuen als

¹³⁰ Vgl. Warren, *Ecofeminist Philosophy*, 45.

¹³¹ Vgl. Op.cit., 46.

¹³² Hierzu mehr im Unterkapitel *Lösungsansätze – Ökofeminismus konkret gedacht*.

¹³³ Ismen (im Englischen „isms“ – sexism, classism, rassism, naturism, ...) sind Glaubenslehren, bzw. Ideologien, auf Grund derer einzelne innerhalb der Bevölkerung einer Benachteiligung ausgesetzt sind.

Teil eines sozialen Gefüges heraus entsteht. Die Motivation für ihren Entwurf ergibt sich nicht nur aus den besonderen Beziehungsverhältnissen zwischen den Menschen untereinander, sondern auch aus dem Beziehungsgefüge des Menschen mit seiner lebendigen Umwelt. Der Entwurf speist sich aus den Geschichten und der Lebenswirklichkeit von Frauen die in besonderem Maße mit der Natur in Verbindung stehen, sei es nun aus eigenem Interesse oder bedingt durch die Lebensumstände. Durch die aus dem besonderen Kontext entstehenden Geschichten über die Menschheit in Beziehung zu sich selbst, der Flora und der Fauna gelingt der Perspektivwechsel von einem eindimensionalen und absoluten zu einem pluralistischen und vielfältigen Fokus.

Viertens bezeichnet Warren ihren Entwurf als inklusivistisch, welcher dementsprechend keinen Natur/Kultur Dualismus vorsieht. Die vierte Bedingung sieht vor, Generalisierungen zuzulassen, die jedoch nicht hierarchisiert sind oder gewertet werden. Um dies zu gewährleisten schlägt Warren den 4-r Test vor¹³⁴, welchem die Inhalte standhalten müssen. Empirische Daten müssen folglich: 1. Flächendeckend repräsentativ sein, sodass nicht nur einzelne Gesellschaftsschichten oder einzelne Geschlechter berücksichtigt werden, 2. Beliebigen Stichproben standhalten können, sodass eine verzerrte Darstellung oder gar die Entstehung von Stereotypen umgangen wird, 3. Forschungsergebnisse anstreben, welche auf der Grundlage einer angemessenen Vielzahl von Daten erfolgt, die wiederum umfassend und repräsentativ sind und 4. Übertragbar sein auf die Belange aller Gesellschaftsgruppen und somit auch auf die Belange ökofeministischer Forschung.

Die fünfte Rahmenbedingung setzt fest, dass eine gänzlich objektive Forschung nicht möglich ist und somit auch kein Absolutheitsanspruch erhoben werden kann. Dennoch verfolgt Warren eine Ausrichtung, die in hohem Maße inklusivistisch ist und somit größtmöglich an objektive Maßstäbe heranzureichen versucht. Folglich ist der ökofeministische Ansatz nicht neutral und unverfälscht, da er wie jeder andere Ansatz durch den Kontext geprägt ist. Warren vertritt jedoch die Meinung, dass eine Ethik die aus dem Kontext unterdrückter Parteien des Systems entsteht, eine positivere Tendenz innehat als eine Ethik deren Wertesystem einzelne begünstigt und andere willkürlich benachteiligt.

Sechstens bildet Warrens ökofeministische Ethik einen Schauplatz der typischerweise unbeachteten oder missinterpretierten Werten uneingeschränkte Geltung zuspricht. Hierunter fallen Werte wie Fürsorge, Vertrauen, Freundschaft und Liebe. Jene Werte sind die Voraussetzung dafür, dass wir die Beziehung zu anderen als grundlegend für ein besseres Selbstverständnis verstehen und unser eigenes Handeln als Akteur im Ökosystem begreifen.

¹³⁴ Im Englischen: representative, random, right size und replicable. Vgl. Warren, *Ecofeminist Philosophy*, 100.

Werte ökonomischer Maßstäbe mögen essentiell sein und erfüllen kontextgebunden einen signifikanten Zweck, können den Gehalt von Fürsorge, Vertrauen, Freundschaft und Liebe, den sogenannten *care values*,¹³⁵ jedoch nicht ersetzen.

Siebtens besteht der Anspruch darin, eine Neukonzeption dessen was es heißt Mensch zu sein und sich in ethischen Entscheidungsprozessen zu engagieren, zu entwickeln, da alle bisherigen ethischen Entwürfe die das soziale Geschlecht betreffend nicht neutral sind und daher auch für den Ökofeminismus bedeutungslos bleiben, abzulehnen sind. Genau wie in feministischen Ethikentwürfen lehnt Warren es ab von einem abstrakten Individuum zu sprechen, welches vermeintlich losgelöst von sozialen Strukturen und historischer Prägung existiert. Warren bestärkt hingegen die Annahme, dass ein Individuum kontextgebunden handelt und sich von bestimmten Strukturen nicht loslösen kann, welches es zu berücksichtigen gilt.

Zuletzt vollzieht Warren eine Neubewertung der traditionell westlichen Philosophie des Rationalismus, welche den Verstand des Menschen in den Mittelpunkt stellt und die Omnipotenz des Menschen dadurch begünstigt. Die Annahmen des Rationalismus, der Mensch könne nach einem ethischen Maßstab handeln, welcher objektiven Prinzipien folgt, hatte die Unterwerfung der Flora und Fauna zur Folge. Warren plädiert für eine Ethik, die den Oberbegriff Vernunft mit dem der Intelligenz ersetzt, sodass Lebewesen die nach unserem Ermessen aus den rationalistischen Maßstäben aufgrund fehlenden Verstandes herausfallen, inbegriffen sind. Der Gegenentwurf räumt sowohl der rationalen, wie auch der emotionalen Intelligenz eine Daseinsberechtigung ein. Die ethische Motivation, die Beweisführung und die praktische Umsetzung erfordern das wechselseitige Zusammenspiel beider Aspekte – der rationalen und emotionalen Intelligenz.¹³⁶

Die acht Schlüsselfunktionen lassen erkennen, dass Warren das Individuum in den Mittelpunkt rückt und dessen Wirklichkeit als zentralen Ausgangspunkt ihres philosophischen Verständnisses begreift. Es ist deutlich erkennbar, dass sich einige der Schlüsselfunktionen im Rahmen kontextuell theologischer Prinzipien bewegen. Aus diesem Grund bewerte ich Warrens Entwurf als Konzeption einer kontextuellen ökofeministischen Ethik, nicht aber Theologie, da Warren selbst keinen theologischen Anspruch verfolgt. Anders als typischerweise handelt es sich bei dem Kontext der nach Küster das Relevanzkriterium bildet allerdings nicht um einen Kontext der lokal bestimmbar ist, wie etwa die Schwarze Befreiungstheologie in Südafrika, sondern der sich in diesem Fall zwar lokal konstituiert, jedoch global verstreut ist, also einen globalen Kontext aufweist. Dies führt dazu, dass die Bewegung in

¹³⁵ Warren, *Ecofeminist Philosophy*, 100.

¹³⁶ Vgl. Warren, *Ecofeminist Philosophy*, 98-101.

einzelnen Regionen der Welt mehr oder weniger Vertreterinnen aufweist, je nachdem wie intensiv die Auseinandersetzung mit den Themen ist und je nachdem ob die betreffenden Frauen ihre Bewegung als solche reflektieren oder nicht. Zu den kontextuell philosophischen Merkmalen gehört zudem, dass Warren bewusst keinen „Anspruch auf universale Gültigkeit und Dauerhaftigkeit“ erhebt und sich zudem zu den „generativen Themen“¹³⁷ bekennt, da sie die Signifikanz der jeweiligen Fragestellungen und Problematiken des Ökofeminismus als flüchtig bzw. dem Zeitgeist und dem regionalen Kontext unterliegend beschreibt.

Zusätzlich zu den Schlüsselfunktionen misst Warren dem Vorgang des Erzählens für den philosophischen Diskurs eine besondere Bedeutung bei. Erst im Erzählen, so Warren, artikuliert der Mensch seine innere Einstellung und seine emotionale Disposition. Zudem gelingt es erst während des Erzählvorgangs, ethische Maxime zu formulieren, die aus der erfahrbaren Situation heraus entstehen und kein Abstraktum bilden.¹³⁸ Hierdurch findet eine Wertebildung statt, die eine aus der Praxis gespeiste Theorie bildet und die Lebenswirklichkeit der betreffenden Akteure, also auch die der Pflanzen und Tiere, berücksichtigt. Warren sieht hierin die Erweiterung einer feministischen Ethik, die ausschließlich die Ausgangssituation von Frauen zu ihrem Mittelpunkt macht. Ihr Perspektivwechsel vollzieht sich darin, die eigene Wahrnehmung auszuweiten und alle Lebewesen in gleichem Maße zu inkludieren.¹³⁹ Aus diesem Grund lehnt sie es ab, Lebewesen die nicht der Spezies Mensch angehören als andersartig zu betiteln, sondern propagiert ein Verständnis von *Einheit in Gleichheit*. Mit Warrens ökofeministischem Verständnis und dem daraus erwachsenen Ethikentwurf ergänzt sie die praktischen Bemühungen Shivas, die nachfolgend dargestellt werden.

Vandana Shiva und die Chipko Bewegung

Die promovierte Physikerin und zugleich ökofeministische Philosophin Vandana Shiva wuchs in der Hauptstadt Uttarakhands, des 27. indischen Bundesstaates, als Tochter eines Försters und einer Landwirtin auf. Seit den 1970er Jahren engagiert sie sich für faire ökologische Bedingungen, die Rechte von Frauen und den Erhalt der Artenvielfalt in der Landwirtschaft in Indien und weltweit. Vor allem in Form von gelebter Praxis trägt Shivas Engagement seit mehreren Dekaden zum ökofeministischen Diskurs bei, wobei sie sich selbst

¹³⁷ Küster, *Interkulturelle Theologie*, 56.

¹³⁸ Vgl. Op.cit., 104.

¹³⁹ Vgl. Ibid.

nicht als religiös bezeichnet, sondern als spirituell. Ihre Erkenntnisse speisen sich hauptsächlich aus ihren naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, die ihr gelehrt haben, dass sie als Teil des gesamten Ökosystems für dessen uneingeschränktes Gleichgewicht verantwortlich ist.¹⁴⁰

Nach ihrem Physikstudium setzte sich Shiva zunächst als Volontärin in der *Chipko Bewegung* für die Belange der himalayischen Landbevölkerung ein.¹⁴¹ Noch im 18. Jahrhundert war ein bedeutender Teil des heutigen indischen Bundesstaates Uttarakhands von Wäldern heimischer Baumarten bedeckt. Die Wälder lieferten der einheimischen Bevölkerung bis ins beginnende 20. Jahrhundert ausreichende Ressourcen für das tägliche Überleben, wie Früchte, essbare Nüsse und Kerne, Kräuter, Fasern für den Hausbau und Feuerholz.¹⁴² Zudem sorgten die Bäume mit ihrem Wurzelwerk für einen stabilen und gesunden Erdboden an den erdrutschgefährdeten Steilhängen.

Die Abholzung durch die Landbevölkerung war vor der *Chipko Bewegung* weitestgehend informell organisiert. Ein ungeschriebenes, traditionelles Gesetz sorgte für eine ausgeglichene Nutzung der Ressourcen im Einklang des Menschen mit der Natur. Während der Kolonialisierung änderten sich die Strukturen in der betriebswirtschaftlichen Führung der Waldregionen. Statt wie bisher der Landbevölkerung die Abholzung zu überlassen, wurden die Waldstücke gegen Ende des 19. Jahrhunderts fremden Grundstücksbesitzern zugewiesen. Die Rodung wurde fortan zentral verordnet, sodass beispielsweise der Bau von Schiffen für die *British Royal Navy* möglich gemacht werden konnte und der Landbevölkerung in der Folge immer weniger Ressourcen zugänglich waren.¹⁴³

Schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts entwickelten sich vereinzelte Protestbewegungen in der Landbevölkerung, die jedoch teilweise blutig endeten, so wie 1930 unter dem Vertreter des tehrischen Königs, Chakradhar Jayal, der unbewaffnete *Satyagrahis*¹⁴⁴ in Garhwal ermorden ließ und sich damit dem britischen Königshaus unterwürfig zeigte.¹⁴⁵ Die *Chipko Bewegung*, in Anlehnung an andere friedliche Revolutionen auf Sanskrit *Satyagraha* genannt, reiht sich historisch, philosophisch und organisatorisch in die gandhische Tradition ein und propagierte bereits in seinen Anfängen eine gewaltfreie Gegenwehr als Antwort auf

¹⁴⁰ Shiva, *The Seeds of Vandana Shiva. A Documentary*, Becket Films, Ojai 2015. 1Min.10Sek. https://www.youtube.com/watch?v=00FCITj_aYE (Zugriff: 5. Juni. 2017).

¹⁴¹ *Chipko* ist Hindi und bedeutet *umarmen*. Vgl. Op.cit., 2.

¹⁴² Vgl. Vandana Shiva und Jayanta Bandyopadhyay, *The Evolution, Structure, and Impact of the Chipko Movement*, in: *Mountain Research and Development* Vol. 6, Nr. 2, International Mountain Society, Bern 1986, 136.

¹⁴³ Vgl. Shiva und Bandyopadhyay, *The Evolution*, 134.

¹⁴⁴ Frei übersetzt bedeutet es: *Ideal der Beharrlichkeit* und bezeichnet hier jene, die sich beharrlich und friedfertig engagieren.

¹⁴⁵ Vgl. Shiva und Banyopadhyay, *The Evolution*, 136.

die kolonialistischen Strukturen.¹⁴⁶ Da die landwirtschaftliche Nutzung der Wälder traditionell Frauen oblag und die durch die Rodung verursachten Erschwernisse zuallererst die alltägliche Arbeit der Frauen behinderte, waren auch sie es, die die *Chipko Bewegung* vorantrieben, indem sie die Bäume umarmten und den Vorgang der Rodung dadurch behinderten. Die Beständigkeit dieser Gegenwehr bewegte die damalige Ministerpräsidentin Indira Gandhi im Jahr 1980 dazu, ein Rodungsverbot in den himalayischen Wäldern Uttar Pradeshs für die folgenden 15 Jahre auszusprechen, wodurch 12000 Quadratkilometer Waldfläche erhalten blieben.¹⁴⁷

Die Einzigartigkeit dieser Bewegung zeichnet sich durch mehrere Faktoren aus. Erstens ist sie dadurch gekennzeichnet, dass vermeintliche Laien aus einer rein ökologischen Motivation heraus ihr eigenes Leben aufs Spiel setzten, um die heimische Flora zu schützen. Die Ausgangslage war somit die Sorge um das Gleichgewicht des Ökosystems, welches innerhalb weniger Jahrzehnte auf eine Art und Weise bewirtschaftet wurde, dass es zu kollabieren drohte. Der Leitspruch der Bewegung „*What do the forests bear? Soil, water and air*“¹⁴⁸ macht deutlich, dass die betroffenen Frauen die Bedeutung der Bäume in der Gesamtheit erfassten. Nicht der wirtschaftliche Nutzen spiegelt sich in dem Leitspruch wieder, sondern die Funktion der Wälder im Gesamtkontext des himalayischen Ökosystems.

Zweitens muss man in Bezug auf die Frauen folglich von Experten sprechen, die das sogenannte „*indigenous technical knowledge*“¹⁴⁹ innehaben, ein Wissen, welches nicht durch das Studium der Forstwirtschaft zu erlangen ist, sondern eine allumfassende Weisheit, die durch die generationenübergreifende Weitergabe bewahrt wird und auf das lokale Ökosystem abgestimmt ist.

Drittens waren wie bereits erwähnt vor allem Frauen die Leidtragenden der ökologischen Veränderung, sodass es sich bei den Demonstrantinnen mit wenigen Ausnahmen um Frauen handelte. Nicht zuletzt aus diesem Grund erlangte die Bewegung internationale Anerkennung.

Gelebte ökofeministische Ethik - Vandana Shiva und ihr Projekt Navdanya

Die Chipko Bewegung begreift Shiva als Auslöser für ihr noch immer andauerndes Engagement in der ökofeministischen Bewegung. Sie orientiert sich mit ihren Projekten an dem

¹⁴⁶ Vgl. Anil Agarwal und Narain Sunita, *The State of India's Environment, 1984-85: The Second Citizen's Report*, New Delhi 1986, 28.

¹⁴⁷ Vgl. Shiva und Banyopadhyay, *The Evolution*, 140. und Warren, *Ecofeminist Philosophy*, 2.

¹⁴⁸ Shiva und Banyopadhyay, *The Evolution*, 137. Frei aus dem Englischen übersetzt: „*Was bringen Wälder hervor? Erde, Wasser und Luft*“.

¹⁴⁹ Warren, *Ecofeminist Philosophy*, 5.

Lösungsansatz der Subsistenzperspektive, welche sie Überlebensperspektive nennt.¹⁵⁰ Shiva argumentiert, dass das Verständnis von Produktion und Konsum in den global vorherrschenden kapitalistischen Systemen widersprüchlichen Strukturen folgt und somit für die ökonomische, ökologische, politische, ethische, spirituelle und religiöse Krise keinen Lösungsansatz bietet.¹⁵¹ Solange die Produktion einen permanenten Gewinnüberschuss vorsieht, erzwingt sie die maßlose Ressourcenverschwendung und übertrifft ihren eigentlichen bedarfsorientierten Zweck, wie es die Subsistenzproduktion zugrunde legt.

1987 gründete Shiva die regierungsunabhängige Organisation *Navdanya* als Reaktion auf den wachsenden Bioimperialismus, wie sie die gegenwärtigen globalen Strukturen bezogen auf die Diversität und die Verteilung von Saatfrüchten nennt.¹⁵² Gemeinsam mit Vertretern der *Navdanya* NGO nahm Shiva 1992 am Umweltgipfel in Rio de Janeiro teil. Zusätzlich gibt es seit 2001 auf dem *Navdanya* Gelände im Doon Tal in Uttarakhand die Bildungseinrichtung *Bija Vidyapeeth*, in welcher Interessierte aus aller Welt an einem vielfältigen Lehrangebot teilnehmen können.

Inspiziert durch Gandhi der den Grund der erfolgreichen britischen Kolonialisierung darin begriff, dass das indische Volk aufgehört hatte eigene Erträge zu produzieren, sieht Shiva in dem Erhalt nicht modifizierter Pflanzensamen die Alternative zu den Auswirkungen der zweiten Grünen Revolution, der Biotechnologie.¹⁵³ Ziel der *Navdanya* Initiative ist die Konservierung genetisch unveränderter, natürlicher Pflanzensamen und deren Kultivierung. Die Initiative, die sich mittlerweile über 18 indische Bundesstaaten erstreckt, umfasst 122 gemeinschaftliche Saatgutspeicher und konnte bereits fünfhunderttausend Bauern die Umstellung auf biologisch nachhaltige Landwirtschaft ermöglichen.¹⁵⁴

Das Projekt begreift Biodiversität als allgemeines Natur- und Menschenrecht und als Grundlage der *Earth Democracy*, wie Shiva den Grundsatz von *Navdanya* nennt. *Earth Democracy* bringt zum Ausdruck, dass die freie und unabhängige Entfaltung aller Organismen im Ökosystem gewährleistet sein muss, um allen Teilen innerhalb des Systems langfristig ein Leben zu ermöglichen. Anders als bei den Entwicklungen in der Biotechnologie, welche den pflanzlichen und tierischen Versuchsobjekten keinen eigenen Wert beimisst, ist Biodiversität dadurch ethisch gerechtfertigt, dass Tiere und Pflanzen als intrinsisch wertvoll anerkannt werden.¹⁵⁵

¹⁵⁰ Vgl. Shiva und Mies, *Ecofeminism*, 294.

¹⁵¹ Vgl. Op.cit., 299.

¹⁵² Vgl. Shiva, *A Documentary*, 38Min.17Sek.

¹⁵³ Vgl. Op.cit., 35Min.00Sek.

¹⁵⁴ Vgl. <http://www.navdanya.org/>. (Zugriff: 5. Juni 2017)

¹⁵⁵ Vgl. Shiva und Mies, *Ecofeminism*, 267.

Um die Felderträge zu sichern, wurden in Indien seit den 1950er Jahren flächendeckend Chemikalien eingesetzt. Sowohl letzteres, als auch die international sinkenden Preise für landwirtschaftliche Erzeugnisse, die stetige Monopolisierung des Saatguts und der Düngemittel durch Firmen wie Bayer und Monsanto, deren Arbeit durch Biotechnologie erst möglich gemacht wurde, haben zu dem Verlust von Artenvielfalt, zu der eingeschränkten Autonomie unabhängiger Landwirtschaft, Naturkatastrophen und zu tausenden Suiziden in der Landwirtschaftsbranche geführt.¹⁵⁶ Laut Shiva kann diesem Phänomen ausschließlich durch die Mobilisierung Einzelner in der Landbevölkerung, also einer Bürgerinitiative durch das gemeine Volk, entgegengewirkt werden. Ihre eigene Aufgabe begreift sie dabei in der Stärkung traditioneller Agrarstrukturen unter dem Einsatz von unbehandeltem Saatgut in gemeinschaftlichen Vereinigungen. Der Anspruch der *Navdanya* Initiative sieht den autonomen Handlungsspielraum der lokalen Bevölkerung als Grundbedingung vor und versteht die Bauern als professionelle Akteure innerhalb des Ökosystems. Anders als es die Entwicklungspolitik wünscht, geht es bei der Konservierung und Verteilung des genetisch unveränderten Saatguts nicht um gewinnbringenden Wachstum, sondern um die Bewahrung der vorhandenen Ressourcen, deren verantwortungsvolle Nutzung und die Garantie für die Selbstversorgung der Dörfer.

Shiva trägt folglich mit ihrer Arbeit zu der Umsetzung ökofeministischer Ziele bei, indem sie ihre tägliche Arbeit der Umsetzung alternativer Lösungsansätze widmet. Die Initiative ermöglicht es der global betrachtet unmündigen Landbevölkerung ein selbstbestimmtes und würdevolles Leben innerhalb ihres Mikrosystems zu führen. Zusätzlich hat Shiva ein Exempel geschaffen, welches sich auch in anderen Teilen der Welt umsetzen lässt. Mit ihren Bemühungen reiht sie sich in den ethischen Praxisdiskurs des Ökofeminismus ein und gibt der gesamten Bewegung ein lebendiges Gesicht, so wie auch Warren durch ihre Theoriebildung wichtige Grundlagen für einen Perspektivwechsel liefert. Beide Ansätze haben ergänzend gezeigt, welche Veränderungen durch den Ökofeminismus möglich sind und wie die praktische Umsetzung dabei aussehen kann.

Ethische Maxime im Ökofeminismus - ein Paradoxon?

Die vorgelegten ethischen Entwürfe, sowie die Lösungsansätze aus dem ersten Teil haben gezeigt, welche theoretischen und tatsächlichen Herausforderungen in der Umsetzung

¹⁵⁶ Vgl. Shiva, *A Documentary*, 30Min.05Sek.

ökofeministischer Interessen liegen. Warren präsentiert acht Schlüsselfunktionen, die in ihrer Umsetzung eine radikale Kehrtwende bedeuten und auch Shiva propagiert ein Umdenken, das in den derzeitigen globalen Strukturen visionären Charakter hat.

Die Forderung der Ökofeministinnen die Abhängigkeit des Menschen von der Natur und ihren Ressourcen zugunsten aller im ökologischen System beteiligten Akteure aufzulösen, erscheint als unüberwindbares Paradoxon, da schließlich die Nutzung der Ressourcen in allen den Menschen erhaltenden ökonomischen Systemen vorgesehen ist. Die Angewiesenheit des Menschen auf die Natur bleibt folglich auch in Zukunft unter allen Umständen bestehen. Ebenso wie die Konzerne, deren Erträge von der Ressourcengewinnung abhängen, verbrauchen Frauen in entwicklungsschwachen Ländern zwangsläufig die ihnen zur Verfügung stehenden natürlichen Ressourcen, um beispielsweise Feuerholz und Trinkwasser zu akquirieren und tragen somit zum Verschleiß der natürlichen Ressourcen bei. Es entsteht nun die Frage, welchen realistischen ethischen Maßstab der Ökofeminismus anstrebt, wenn der Mensch zwar auf die natürlichen Ressourcen angewiesen ist, die Natur den Menschen jedoch für ihren Selbsterhalt nicht benötigt.

Der entscheidende Unterschied bezüglich der Abhängigkeit des Menschen von der Natur liegt letztlich darin, in welcher Relation von den Ressourcen Gebrauch gemacht wird und worin das jeweilige Nutzungsinteresse liegt. Bei der *Chipko Bewegung* wurde deutlich, dass das Nutzungsinteresse der Frauen und das der staatlich bewilligten Großkonzerne weit auseinanderklafften. Für die Frauen war die Verwendung der natürlichen Ressourcen an das intakte ökologische Gleichgewicht geknüpft und demgemäß eine Übervorteilung der menschlichen Bedürfnisse über die der Natur bzw. eine daraus resultierende Ausbeutung ausgeschlossen. Das Nutzungsinteresse der Großkonzerne konstituiert sich hingegen stets in der Profitmaximierung, die nicht mehr an ethische Maßstäbe gebunden ist. Somit stellt das ökologische Gleichgewicht im Kontext kapitalistischer Systeme keinen Richtwert für die Nutzung der natürlichen Ressourcen dar.

Die ethischen Maxime des Ökofeminismus lösen nun dieses Paradoxon auf einer Grundannahme auf. Jene verlangt vom Menschen den selbstverständlichen ausgeglichenen Umgang mit seiner natürlichen Umgebung auch ohne die Aussicht auf eine Gewinnmaximierung und das verantwortliche Handeln des Menschen als verständiges Wesen und als Teil einer Gemeinschaft. Dies gilt sowohl für den Umgang des Menschen mit der Natur, als auch für den Umgang der Menschen untereinander. In letzter Konsequenz handelt es sich somit nicht um eine primitive Utopie, sondern um einen ethischen Ansatz, der das eigene Handeln

in Beziehung zum globalen Kontext setzt und den Menschen dazu auffordert tief in der Tradition und im Alltag verankerte Denkmuster zu hinterfragen und die Wertevorstellungen neu zu sortieren, sodass nicht mehr ausschließlich der Mensch, sondern alles Lebendige zum Mittelpunkt unseres Interesses wird.

Kapitel 3: Ökofeminismus im pazifischen Lebensraum

Die vorangegangene Betrachtung des Ökofeminismus, sowie dessen theologischer und ethischer Bezug haben ein deutliches Bild von der Geschichte, den Ursachen, Strukturen und Anliegen der Bewegung gezeichnet. Darüber hinaus haben die Lösungsansätze gezeigt, welche Chancen die Bewegung für ein holistisches Miteinander bietet.

Im Folgenden sollen nun jene Erkenntnisse an einem Fallbeispiel qualitativ geprüft und zu diesem Zwecke am Gegenstand des pazifischen Lebensraumes untersucht werden. Der Anspruch besteht darin, die bisher weitestgehend abstrakten Inhalte an dem Beispiel eines realexistierenden Ökosystems konkret greifbar werden zu lassen. Die besten Voraussetzungen hierfür liefert der Inselstaat Aotearoa, der durch seine geographisch isolierte Lage ein weitestgehend unberührtes Ökosystem aufweist und dabei eine vergleichbar junge Kolonialgeschichte hat. Es gilt zu prüfen, ob die bereits herausgearbeiteten Ursachen für das ökologische und geschlechtsspezifische Ungleichgewicht auch in Aotearoa relevant sind und Einfluss auf das Miteinander innerhalb des Ökosystems haben oder ob es erkennbare Unterschiede gibt. Zudem ist zu untersuchen, welche Traditionen, Rituale und daraus erwachsenen Rollenbilder das Verhältnis des Menschen mit der Natur geprägt haben und inwiefern sie von der im zweiten Kapitel dargestellten christlichen Ethik abweichen.

Um diese Fragen beantworten zu können, wird zunächst ein kolonial- und missionsgeschichtlicher Hintergrund dargelegt, der als Grundlage für ein besseres Verständnis der sozialen Strukturen in Aotearoa dient. Darauf aufbauend folgt eine ausführliche Untersuchung des Wertesystems der Maori.¹⁵⁷ Innerhalb dieses Kapitels stehen die identitätsbildenden Legenden im Vordergrund, die für die Maori Quelle und zugleich Zeugnis ihres Glaubens darstellen. Anschließend wird das ökologische und das geschlechterspezifische Bewusstsein betrachtet, wobei sowohl die präkoloniale Zeit, als auch die Gegenwart berücksichtigt werden. Die ausgewählten Inhalte lehnen sich an die im Verlauf der ersten beiden Teile ausgearbeiteten Aspekte an, sodass ein detaillierter Einblick in den Bereich ökofeministischer Fragestellungen im Kontext des Fallbeispiels möglich wird. Zuletzt werden die Erkenntnisse anhand einer inhaltlichen Verknüpfung gesammelt dargestellt und retrospektiv evaluiert.

¹⁵⁷ Die vorherrschende Bezeichnung *Maori* für die Ureinwohner Aotearoas ist eine von Europäern aufoktroyierte Bezeichnung, die in der gegenwärtigen Forschungsliteratur für die vielen verschiedenen Stammesgruppen als Sammelbegriff genutzt wird. Hieraus ergeben sich teilweise undifferenzierte Forschungsergebnisse, die ich weitestgehend zu berücksichtigen versuche. Ich habe mich dennoch dafür entschieden den Sammelbegriff *Maori* beizubehalten, um Verwechslungen vorzubeugen. Siehe auch: Caroline Ralston, *Maori Women and the Politics of Tradition: What Roles and Power Did, Do, and Should Maori Women Exercise?*, in: *The Contemporary Pacific* Vol.5 No.1, Honolulu 1993, 35.

1. Aotearoa – Neuseeland: Kolonial- und missionsgeschichtlicher Hintergrund

Der kolonialgeschichtliche Einfluss auf die Maori

Die Besiedlung von Aotearoa begann etwa 1300 nach Christus, wobei sich Forscher und Philologen einig sind, dass die ersten Siedler aus Südostasien nach Aotearoa kamen.¹⁵⁸ Im Jahr 1642 erreichte der erste Europäer die Südinsel von Aotearoa. Der Niederländer Abel Tasman, der das Festland selber nie betrat, setzte seine Reise nach wenigen Tagen vor der Westküste der Südinsel Aotearoas zu den pazifischen Inseln und nach Indonesien fort. Erst 1769 umschiffte der Brite James Cook erstmals beide Inseln, die er gemeinsam mit seiner Besatzung kartographierte. In den Jahren darauf leitete Cook zwei weitere Expeditionen nach Aotearoa. Zeitgleich mit ihm erreichte auch der Franzose Jean François de Marie de Surville die Südinsel, wobei der Einfluss französischer Siedler in der Geschichte Aotearoas nur eine randständige Rolle einnimmt.¹⁵⁹

In den folgenden Jahrzehnten wurden zunächst nur Wal- und Robbenfänger sesshaft, bevor Anfang des 19. Jahrhunderts die ersten Missionare folgten. Die europäischen Einwanderer ließen sich in den äußersten Küstenregionen nieder, sodass im Landesinneren angesiedelte Maori Stämme erst Mitte des 19. Jahrhunderts mit Europäern in Kontakt kamen. Einige sogenannte *Pakeha-Maoris*,¹⁶⁰ Europäer die in Maori Familien lebten, fungierten als Mittler zwischen den Stämmen und den wenigen an den Küsten angesiedelten Europäern.¹⁶¹ Die Zahlen aller europäischen Einwanderer Ende des 18. Jahrhunderts belief sich auf etwas mehr als fünfhundert im Vergleich zu mindestens hunderttausend Maori und 1839 bereits auf circa zweitausend.

Ab Mitte des 19. Jahrhunderts ließen sich die Einwanderer vermehrt dauerhaft nieder, anstatt wie vorher ausschließlich für kurze Zeit mit Ressourcen wie Bauholz, Flachs und Robbenfell Handel zu treiben und hiernach das Land wieder zu verlassen. Auf Grund von Hungersnöten in Irland und Großbritannien, sah sich die britische Regierung gezwungen neue Perspektiven für die Auswanderung zu schaffen, woraufhin 1840 der *Treaty of Waitangi* aufgelegt wurde, der eine Kehrtwende für die Maori bedeutete. In Vertretung aller Ureinwohner unterzeichneten einige Stammeshäuptlinge den *Treaty of Waitangi*, der der

¹⁵⁸ Vgl. Geoff Irwin and Carl Walrond, 'When was New Zealand first settled?', in: *Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand*, <http://www.TeAra.govt.nz/en/when-was-new-zealand-first-settled> (Zugriff: 3. Juni 2017).

¹⁵⁹ Vgl. Tessa Copland, 'French – Facts and Figures', in: *Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand*, <http://www.TeAra.govt.nz/en/french/page-4> (Zugriff: 20. Juni 2017).

¹⁶⁰ Der Begriff *Pakeha* geht auf die Regelung im Treaty of Waitangi zurück. Er bildet das Gegenteil zu Maori im sozialen Kontext Aotearoas (siehe Index).

¹⁶¹ Vgl. 'History of New Zealand, 1769-1914', <https://nzhistory.govt.nz/culture/history-of-new-zealand-1769-1914>, Ministry for Culture and Heritage (Zugriff: 3. Juni 2017).

britischen Monarchie die Hoheitsgewalt über die Maori übertrug,¹⁶² während Letzteren das Recht auf ihr Land zugesichert wurde.¹⁶³ Seit 1840 zählte Aotearoa somit als Teil des britischen Großimperiums, bis es 1907 zu einem selbstverwalteten Herrschaftsgebiet wurde.

Kurz nach der Unterzeichnung des *Treaty of Waitangi* konfiszierten die britischen Siedler entgegen der Vertragsbedingungen drei Millionen Hektar maorischen Landes und während der Landkriege in den 1850er und 60er Jahren weitere sechzehn Millionen Hektar, die die Maori teilweise im Krieg verloren oder widerwillig an die *Pakeha* verkauften. Auf Grund der Unstimmigkeiten zwischen den Maori und der britischen Regierung, entstand 1858 eine königliche Protestbewegung, die die Interessen aller Maori Stämme vertreten sollte.¹⁶⁴ Trotz der Bemühungen um Gerechtigkeit seitens der Maori, sank die maorische Population auf unter 42.000, während die Bevölkerungszahl der europäischen Einwanderer in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf 250.000 wuchs.¹⁶⁵ Die Dominanz der europäischen Einwanderer hatte dazu geführt, dass die Maori durch die Enteignungen nur noch in wenigen Landesteilen ihren traditionellen Alltag leben konnten. Zudem verloren sie den Anschluss an die sich verändernden Strukturen, da ihnen die neuen Handelsbedingungen fremd waren. Sie entwickelten sich immer mehr zu einer randständigen Gruppe innerhalb der zunehmend europäisch geprägten Gesellschaft.

1897 befand sich die maorische Population auf dem Tiefstand¹⁶⁶ und trotz der Formierung einiger aufständischer Gruppen in der sozialen Sphäre,¹⁶⁷ die die Lebensbedingungen der Maori anprangerten und eine Verbesserung zu erzielen suchten, wurde die Kultur der Maori kontinuierlich verdrängt. Das formelle und informelle Kulturverbot sorgte zusätzlich für eine Veränderung der Selbstwahrnehmung der Maori. Schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde die Sprache der Maori (*Te reo Maori*) aus dem Alltag verbannt.¹⁶⁸ Es folgte zudem ein Verbot für die maorischen Heiler (*Tohunga*), welches 1907 durch den *Tohunga*

¹⁶² Auszug aus dem Vertrag bezüglich der den Maori auferlegten Pflichten: "[...] to her Majesty, the Queen of England, absolutely and without reservation all the rights and powers of sovereignty." Claudia Orange, *The Treaty of Waitangi*, Oxford University Press, Auckland 1985, 40.

¹⁶³ Auszug aus dem Vertrag bezüglich der den Maori zugesprochenen Rechte: "... to the chiefs and tribes of New Zealand and to the respective families and individuals thereof the full exclusive and undisturbed possession of their Lands and Estates, Forests Fisheries and other properties which they may collectively or individually possess so long as it is their wish and desire to retain the same in their possession." Orange, *The Treaty of Waitangi*, 40.

¹⁶⁴ Vgl. Rahui Papa and Paul Meredith, 'Kīngitanga – the Māori King movement - Origins of the Kīngitanga', in: *Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand*, <http://www.TeAra.govt.nz/en/kingitanga-the-maori-king-movement/page-1> (Zugriff: 5. Juni 2017).

¹⁶⁵ Grund hierfür waren vor allem die von den Europäern eingeschleppten Krankheiten und der Gebrauch von Schusswaffen, die es in Aotearoa vor der Ankunft der Europäer nicht gegeben hatte. Vgl. Ian Pool and Tahu Kukutai, 'Taupori Māori – Māori population change', in: *Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand*, <http://www.TeAra.govt.nz/en/taupori-maori-maori-population-change> (Zugriff: 5. Juli 2017).

¹⁶⁶ Ivan Lorin Sutherland, Leader of genius, in: *The Journal of Polynesian Society* Vol. 59 No.4, Auckland 1950, 293.

¹⁶⁷ Op.cit., 294.

¹⁶⁸ Rawinia Higgins and Basil Keane, 'Te reo Māori – the Māori language - Language decline, 1900 to 1970s', in: *Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand*, <http://www.TeAra.govt.nz/en/te-reo-maori-the-maori-language/page-4> (Zugriff: 5. Juni 2017).

Suppression Act von der Regierung erlassen wurde. Diese Verordnung hatte schwerwiegende Folgen, da die Tohunga mit ihrem breitgefächerten Wissen für die korrekte Durchführung der Riten und für die Einhaltung der Traditionen in den Stämmen zuständig waren. Das Beschäftigungsverbot führte dazu, dass viele der häufig ausschließlich mündlich überlieferten Sitten und Gebräuche in ihrer ursprünglichen Form verloren gingen und erst zwischen Mitte und Ende des 20. Jahrhunderts wieder memoriert und rekonstruiert werden konnten.

Nachdem die Einwanderungszahlen während der beiden Weltkriege stagnierten, stieg die Bevölkerungszahl ab den 1930er Jahren wieder an und obwohl die Einwanderer aus verschiedenen Teilen der Welt nach Aotearoa kamen, bildeten Briten und Australier 85 Prozent der nicht einheimischen Bevölkerung und somit die Mehrzahl der Bewohner.¹⁶⁹ Die Einwanderer lebten hauptsächlich in städtischen Gebieten, während die Maori fortwährend in ländlichen Regionen blieben, wo letztere ihrem auf die natürliche Umgebung abgestimmten Lebensalltag weiterhin nachgehen konnten. Aufgrund der gestiegenen Vormachtstellung der Europäer, die vor allem durch die quantitativ höhere Bevölkerungszahl, aber auch durch den geographisch prädestinierten Lebensmittelpunkt in den Städten begünstigt wurde, führten Vertreter der Maoristämme Mitte des 20. Jahrhunderts mehrere Protestaktionen durch.¹⁷⁰ Durch die Protestaktionen wurde ein neues Bewusstsein geweckt, sodass die Kultur der Maori neue Geltung in der Gesellschaft erlangte. Um ihre ökonomische Situation zu verbessern, zog es die Maori ab den 1950er Jahren zunehmend in urbanere Regionen. Da die europäischen Lebensbedingungen in den Städten bereits fest etabliert waren, hatten die naturerprobten Maori, deren Kultur ein Leben im Verbund der Gemeinschaft vorsieht, in dem anonymen und schnelllebigen Umfeld Schwierigkeiten sich anzupassen. In der Konsequenz wurden sie in diverse Abhängigkeiten gedrängt, sodass sie von diesem Zeitpunkt an durch den vermehrten Alkoholkonsum und eine hohe Kriminalitätsrate auffielen und sich aufgrund dessen bis heute mit Vorurteilen konfrontiert sehen.¹⁷¹

Dieses Ungleichgewicht motivierte die Maori in den 1970er Jahren zuletzt dazu, ihre ursprünglichen Landrechte offiziell einzuklagen. Als Antwort auf sich mehrende Vorwürfe gegen die Regierung seitens der einzelnen Stammesvertreter, wurde 1975 eine Untersuchungskommission eingerichtet, welches den *Treaty of Waitangi* als rechtlich relevantes Dokument überprüfte. Die Untersuchungskommission entschied die Prüfung zugunsten der

¹⁶⁹ Vgl. Jock Phillips, 'History of immigration - The Second World War: 1939 to 1945', in: *Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand*, <http://www.TeAra.govt.nz/en/history-of-immigration/page-13> (Zugriff: 5. Juni 2017).

¹⁷⁰ Hierzu mehr im Unterkapitel *Verständnis der Geschlechterrollen – prä- und postkolonial*.

¹⁷¹ Vgl. Karen Sinclair, *Tangi: Funeral Rituals and the Construction of Maori Identity*, in: *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, Jocelyn Linnekin und Lin Poyer (eds), University of Hawaii Press, Honolulu 1990, 223.

Maori, sodass seither jedes Jahr am 6. Februar, dem Tag der Unterzeichnung des *Treaty of Waitangi*, der Nationalfeiertag begangen wird. Den Maoristämmen ist es bis heute möglich ihr Land vor Gericht einzuklagen, was weltweit in dieser Form einmaligen Charakter hat.¹⁷² Auf diese Weise wurden bereits große Teile maorischen Landes an die jeweiligen Stämme zurückgegeben. Den Erfolgen des Tribunals ist es auch zuzuschreiben, dass man seit Mitte der 1970er Jahre von einer Renaissance der Maori Kultur sprechen kann. Die während der Kolonisierung verbotenen alltäglichen Riten, sowie die Sprache werden seither von den Stämmen rekonstruiert und alte Traditionen wieder in den Alltag eingebunden.¹⁷³

Insgesamt hat die Kolonisation zu einer Umstrukturierung der Bevölkerung Aotearoas geführt. Innerhalb von hundertfünfzig Jahren stieg die Anzahl europäischer, australischer und asiatischer Einwanderer von zweitausend auf über drei Millionen an. Obwohl heute etwa 700.000 Maori in Aotearoa leben, bleibt ihr Bevölkerungsanteil im Vergleich zu den *Pakeha* gering, sodass die Maori heute nur noch etwa 15 Prozent der Bevölkerung ausmachen und damit eine Minderheit in ihrem eigenen Land darstellen.¹⁷⁴ Nach außen werden die Maori heute aus zwei Gründen als eine Einheit wahrgenommen, obgleich der Bezug eines Maoris zu dem eigenen Stamm nach wie vor größere Bedeutung hat. Zum einen haben die demographischen Veränderungen dazu geführt, dass die einzelnen Stämme durch die verschwindend geringen Zahlen unbeachtet bleiben und somit lediglich als Kollektiv wahrgenommen werden. Zum anderen wurden die Maori durch die neuen ökonomischen Strukturen dazu gezwungen, ihre bis 1840 unabhängigen Stämme zu vereinen. Karen Sinclair führt letzteres auf die Einführung materieller Güter zurück, deren Geltung sich bei den Maori auf den Nutzen beschränkte und nicht auf den Warenwert.¹⁷⁵

Anders als die Ureinwohner Australiens, gelten die Maori jedoch nicht als eine von mehreren Minderheiten in Aotearoa, obwohl sie bekanntlich gegenwärtig neben asiatischen und polynesischen Einwanderern nur einen vergleichsweise geringen Anteil der Bevölkerung ausmachen. Statt von Multikulturalität spricht man im Kontext Aotearoas von Bikulturalität.¹⁷⁶ Den Maori wird hiermit nicht nur informell ihre Identität als Ureinwohner (*Tangata Whenua*) zugestanden, sie stellen aus diesem Grund heute auch einen bedeutenden Teil der Parlamentsmitglieder.

¹⁷² Vgl. Mark Derby, 'Waitangi Tribunal – Te Rōpū Whakamana', in: *Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand*, <http://www.TeAra.govt.nz/en/waitangi-tribunal-te-ropu-whakamana> (Zugriff: 5. Juni 2017).

¹⁷³ Vgl. Kathie Irwin und Lisa Davis (eds), *Whānau Yesterday, Today and Tomorrow. A Families Commission Research Report*, Wellington 2011, 163-166.

¹⁷⁴ Vgl. 'Overview', <https://nzhistory.govt.nz/culture/the-1980s/overview>, Ministry for Culture and Heritage, (Zugriff: 5. Juni 2017).

¹⁷⁵ Vgl. Sinclair, *Funeral Rituals*, 222.

¹⁷⁶ Vgl. Radhika Mohanram, *The Construction of Place: Maori Feminism and Nationalism in Aotearoa/New Zealand*, in: *Global Perspectives* Vol.18 No.1, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1996, 51.

Ebenso wie die Kolonisierung hatte auch die christliche Mission Einfluss auf die Veränderungen der maorischen Lebensweise, was im Folgenden gezeigt wird.

Missionsgeschichte

Von der Südküste Australiens kommend, erreichte der britische Geistliche Samuel Marsden 1805 die Nordinsel Aotearoa. Sein erster Kontakt mit den Maori inspirierte ihn 1814 dazu, drei Missionare auf die Nordinsel Aotearoa auszusenden.¹⁷⁷ Zum Zeitpunkt der britischen Annexion 1840 hatte sich bereits ein Netzwerk aus mehreren protestantischen Missionaren an zehn verschiedenen Standorten gebildet. Die protestantische Mission begann unter der Schirmherrschaft der *Church Missionary Society* (CMS), die im 18. Jahrhundert aus der Erweckungsbewegung in Großbritannien hervorging und von der missionarischen Arbeit in Nordamerika inspiriert war. Die Prämisse der Erweckungsbewegung begründete sich in dem Auftrag Christi, das Evangelium in die ganze Welt zu tragen.¹⁷⁸ Marsden und dessen Missionare betrachteten es als besonders wichtig die Maori zunächst mit der europäischen Zivilisation, Kultur und Industrie vertraut zu machen, bevor eine religiöse Mission stattfinden konnte.

Auch die katholische Kirche entsandte ab 1838 mehrere Missionare und etablierte in den folgenden 30 Jahren unter dem französischen Geistlichen Jean Baptiste François Pompallier zahlreiche Gemeinden, die sich über der Nordinsel und bis nach Akaroa¹⁷⁹ über der Südinsel verteilten. Im Gegensatz zu den protestantischen Missionspraktiken unter der Leitung von Marsden, war die Taufe als Initiationssakrament für die katholische Mission unbedingt notwendig, während die alltäglichen christlichen Praktiken zunächst zweitrangig war.¹⁸⁰

Neben der CMS und der katholischen Mission etablierte sich auch die *Wesleyan-Methodist Missionary Society* (WMS) ab 1820, die anders als Marsden und Pompallier nicht die Zivilisierung der Maori zum Missionsziel hatte, sondern zusätzlich zur Taufe die Bekehrung zu einem frommen christlichen Leben.¹⁸¹

Als die Missionsarbeit gegen Mitte des 19. Jahrhunderts erfolgreicher wurde, entsandten auch Deutschland, Irland und Australien Missionare nach Aotearoa. Grund für den Erfolg

¹⁷⁷ Vgl. Angela Middleton, *Missionization in New Zealand and Australia: A Comparison*, in: *International Journal of Historical Archaeology*, Heidelberg 2010, 171.

¹⁷⁸ Vgl. Middleton, *Missionization*, 172.

¹⁷⁹ Die Kleinstadt Akaroa wurde 1838 zur französischen Siedlung erklärt und von 80 Kolonisten eingenommen. Noch heute sind die meisten Straßennamen Französisch, obwohl der vom französischen König beauftragte Captain Lavaud bereits 1846 zurück nach Frankreich ging und die Siedlung unter Britischer Führung zurückließ. Vgl. Bernard John Foster, 'Akaroa, French Settlement', in: *Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand*, <http://www.TeAra.govt.nz/en/1966/akaroa-french-settlement-at> (Zugriff: 25. Mai 2017).

¹⁸⁰ Vgl. Peter J. Lineham, 'Missions and missionaries - Māori converts', in: *Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand*, <http://www.TeAra.govt.nz/en/missions-and-missionaries/page-4> (Zugriff: 22. Juni 2017).

¹⁸¹ Vgl. Ibid.

waren nicht wie anzunehmen überzeugende Glaubensinhalte des Christentums, sondern die zusätzliche Expertise der Missionare und die Infrastruktur, die sich zwischen den einzelnen Standorten gebildet hatte. Die Missionare stellten unter anderem eine medizinische Versorgung¹⁸² bereit und lehrten das Lesen und Schreiben, was bei den Maori sehr willkommen war. Bereits 1837 wurde das Neue Testament in die Sprache der Maori übersetzt. Bis 1845 wurden hiervon 60.000 Kopien verteilt.¹⁸³ Mit der Unterzeichnung des von allen Missionaren befürworteten *Treaty of Waitangi*, bei dem einige Stammesoberhäupter als Grund für die Einwilligung ihren neugewonnenen christlichen Glauben anführten, erreichte der Einfluss der Missionsarbeit seinen Höhepunkt.

Ähnlich wie die Gebräuche und Sitten, so standen auch die Glaubensinhalte der Europäer im Kontrast zu denen der Maori. Die Symbole denen im Christentum besonderer Wert beigemessen wird, wie das Leid Christi, die Praxis der Buße, das Verständnis von Sünde und Vergebung, die Gepflogenheiten der Mäßigung, Sparsamkeit, Vernunft und der verzögerten Genugtuung im Jenseits, sowie insbesondere der pure Gewaltverzicht und die sexuelle Scham, stellten den Gegenbegriff zu all dem dar, was im Wertesystem der Maori Bedeutung hatte.¹⁸⁴ Obwohl dieser Kontrast für die Maori offensichtlich war, ließen sie sich durch die erfolgversprechenden Technologien der Europäer auch von deren Glaubensinhalten überzeugen. Sinclair argumentiert, dass eine Missionierung ohne die Einführung neuer Technologien schwieriger geworden wäre und das Lehrangebot der Missionare zusätzlich für den bis etwa 1850 anhaltenden Zulauf sorgte.

Während das Christentum zunächst neben den maorischen Traditionen als Religion existierte, wurden letztere immer weiter zurückgedrängt und vom Christentum ersetzt. Der zeitliche Missionsfortgang variierte hierbei von Stamm zu Stamm, sodass es schwer ist, eine Chronologie aufzudecken.¹⁸⁵ Ferner waren nicht alle Stämme gleichermaßen für das Christentum zu begeistern. Während einige Stammesmitglieder ihren Vertretern nacheiferten und im Kollektiv zum christlichen Glauben übertraten, widersetzten sich andere der Mission und übernahmen Glaubensinhalte allerhöchstens zum Schutz der Gemeinschaft. Sicher ist jedoch, dass mit dem immer problemloseren Zugang zu neuen Techniken im Bereich der Landwirtschaft und der Bauindustrie die Attraktion für das Christentum abnahm.

¹⁸² Obwohl die Maori eigene Heiler in den Stämmen beschäftigten, konnten diese gegen die von Europa eingeschleppten Krankheiten nichts mehr ausrichten, sodass die medizinische Expertise der Missionare willkommen war.

¹⁸³ Vgl. Lineham, 'Missions and missionaries - Māori converts', in: *Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand*, <http://www.TeAra.govt.nz/en/missions-and-missionaries/page-4> (Zugriff: 22. Juni 2017).

¹⁸⁴ Vgl. Sinclair, *Funeral Rituals*, 226.

¹⁸⁵ Vgl. Op.cit., 226f.

Trotz der bisweilen vorherrschenden Dominanz christlicher Lehren, überdauerten die elementaren maorischen Traditionen¹⁸⁶ das Kulturverbot. Die Landkriege Mitte des 19. Jahrhunderts und die Protestaktionen im 20. Jahrhundert zeigen zudem, dass die Zustimmung der Maori zum christlichen Glauben zu keiner Zeit flächendeckend war. Der Wunsch die eigenen identitätsbildenden Rituale und Traditionen beizubehalten war zu jeder Zeit mindestens fragmentarisch vorhanden, sodass die Gesellschaft nicht nur zu einer staatlichen, sondern auch zu einer religiösen Bikulturalität zurückfinden konnte. Die kontradiktorische Beschaffenheit des christlichen Glaubens hatte zudem eine weitere Konsequenz, dass nämlich seit der Aufhebung des Kulturverbotes eine Renaissance zu beobachten ist, in der die rituellen Symbole ein Unterscheidungsmerkmal der Identität sind. Dass diese Rekonstruktion stattfinden kann, hat vor allem mit der Beschaffenheit des maorischen Wertesystems zu tun, welches sich in allen Lebensbereichen manifestiert. Das ineinandergreifende System verfügte über gute Voraussetzungen, die Suppression durch die Kolonisierung und Missionierung zu überdauern, wie die nachfolgenden Darlegungen zeigen.

2. Wertesystem und Schöpfung in der Tradition der Maori

Das Wertesystem der Maori funktioniert nach einem intergenerativen Prinzip, in welchem alles miteinander in Verbindung steht. Die Eigenschaften die den einzelnen Komponenten des Kosmos zugesprochen werden und deren Verknüpfung sind dem europäisch-christlichen Wertesystem teilweise fremd. Es ist folglich notwendig, wichtige Begriffe und deren Bedeutungswelt aufzuzeigen, um zu verdeutlichen, worauf sich die Betrachtungsweise ökologischer und genderspezifischer Anliegen aufbaut.¹⁸⁷

Mana, Wairua und Whakapapa – traditionelle Symbole und Richtlinien

Grundsätzlich sprechen die Maori jeder existierenden Einheit innerhalb der drei Welten¹⁸⁸ eine vitale Kraft (*Mauri*) zu, die als heilig empfunden wird und daher einem besonderen Schutz unterliegt. Dabei spielt es keine Rolle, ob die Einheit offensichtlich lebendig ist oder statisch erscheint, wie beispielsweise ein Stein, denn die jeweiligen Einheiten werden innerhalb des Systems als notwendig empfunden, sodass der Zustand irrelevant ist. Jede dieser

¹⁸⁶ Hiermit sind Traditionen gemeint, die in solchem Maß im weltlichen Verständnis der Maori verankert waren, dass sie auch während der Missionierung nicht abhandenkommen konnten. Hierzu gehören vor allem *Mauri*, *Whakapapa*, *Mana*, *Wairua* und die *Atuas*. Näheres zu den Begrifflichkeiten findet sich im nachfolgenden Kapitel 'Wertesystem und Schöpfung' in der Tradition der Maori, und im Anhang (Index).

¹⁸⁷ Obwohl bereits viele Wissenschaftler den Versuch gewagt haben die besonderen Begrifflichkeiten und Fremdwörter, bzw. Symbole der Sprache der Maori mit Hilfe von Übersetzungen greifbar zu machen, ist eine Erklärung dessen was sich hinter der jeweiligen Idee verbirgt, zum genaueren Verständnis des Wertesystems der Maori erforderlich. Zudem ist anzumerken, dass sich hinter den Begriffen eine umfängliche Bedeutungswelt verbirgt, die in letzter Konsequenz ausschließlich den Maori vorbehalten bleibt. Zu den Fremdwörtern findet sich im Index jeweils eine ausführliche Erklärung.

¹⁸⁸ Die drei Welten werden im Unterkapitel *Die kosmologische Ursprungsgeschichte* thematisiert und näher erläutert.

Einheiten, wie etwa Tiere, Menschen, pflanzliche Dinge, die vier Elemente oder der Geist eines Ahnen (*Wairua*), ist Teil einer komplexen Erbfolge (*Whakapapa*) diesseitiger und jenseitiger Generationen.¹⁸⁹ Durch die jeweilige *Whakapapa* wird beispielsweise die Rolle eines Neugeborenen im Stamm festgelegt, ohne dass das Geschlecht von Relevanz ist, da die Aufgaben lediglich über die Erbfolge ermittelt werden. Die *Whakapapa* legt zudem fest, welche Wirkungskraft (*Mana*) bzw. welche Funktion ein Stammesmitglied zeitlebens innehat. Je größer die Wirkungskraft ist, desto mehr Einfluss hat ein Maori. Auch Tiere, Pflanzen und Stämme haben eine *Mana*, welches deren Einflussnahme reguliert und eine *Whakapapa*, die die Herkunft und etwaige Verwandtschaftsbeziehungen der einzelnen Einheiten erklärt. Auf Grund dieser intergenerativen Verbundenheit gibt es kein individuell handelndes Subjekt. Alle im Ökosystem beteiligten Komponenten sind miteinander verbunden und beeinflussen sich gegenseitig – zusammen bilden sie ein Kollektiv.¹⁹⁰

Da die *Whakapapa* durch die Erschaffung von neuem Leben existiert und nur dadurch erhalten bleibt, ist eine Geburt für die Maori ein besonderes Ereignis. Der Begriff für Plazenta (*Whenua*) bedeutet zugleich auch Erde oder Humus, da die Plazenta in Anlehnung an Mutter Erde als lebensspendend verstanden wird. Aus diesem Grund wird die *Whenua* nach einer Geburt nahe des Hauses der Familie in einem mit Schnitzereien verzierten Gefäß begraben. Durch diesen Vorgang wird das Neugeborene mit der Erde seines Volkes verbunden und als vollwertiges Stammesmitglied Teil der *Whakapapa*.¹⁹¹

Die Gesellschaftsstruktur der Maori kennt drei Ebenen. Sie untergliedert sich in Familien (*Whanau*), Sippen (*Hapū*) und Stämme (*Iwi*), wobei es von der *Whakapapa* abhängt, welchem *Iwi* ein *Hapū* oder *Whanau* angehört. Der Zusammenhalt innerhalb der *Whanau* ist sehr stark, sodass Großfamilien bis in die Gegenwart nach Möglichkeit beieinander bleiben und einen engen Kontakt pflegen. Die gegenseitige Unterstützung im Alltag, sei es durch die geteilte Hausarbeit bzw. Pflege der Kinder und Älteren oder durch die finanzielle Unterstützung, wird dabei vorausgesetzt.¹⁹² Die drei Ebenen eines Stammes waren traditionell bereits durch die geographische Nähe eng miteinander verbunden und nicht hierarchisch angeordnet. Erst mit der Etablierung von Regierungen wurden die Maori dazu gezwungen eine hierarchische Strukturierung vorzunehmen, sodass ihre Interessen vertreten werden konnten.

¹⁸⁹ Mit *diesseitig* und *jenseitig* ist hier nicht „auf der Erde“ und „im Jenseits“, also „nicht auf der Erde“ gemeint. Die Vorstellung der Maori von *diesseitigen* und *jenseitigen* Dingen meint immer die Erde, bezieht sich aber auch auf bereits verstorbene Angehörige, die entweder weiterhin Teil unseres Ökosystems sind oder im Land der Ahnen leben, welches mit dem bestehenden Ökosystem verbunden ist.

¹⁹⁰ Vgl. Rāwiri Taonui, 'Te ture – Māori and legislation - Māori traditional law', in: *Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand*, <http://www.TeAra.govt.nz/en/te-ture-maori-and-legislation/page-1> (Zugriff: 5. Juni 2017).

¹⁹¹ David Rei Miller, *Western and Maori Values for Sustainable Development*, MWH New Zealand Ltd, Wellington 2005, 6.

¹⁹² Vgl. Irwin, *Whānau*, 61.

Die *Hapū* und *Whanau* werden heute von Vertretern der *Iwi* im Parlament repräsentiert, sodass letztere an Einfluss gewonnen und die *Whanaus* und *Hapūs* an Einfluss verloren haben.¹⁹³

Wie bereits angeklungen ist, manifestiert sich die Identität eines Maori vor allem in einem geographischen Kulturverständnis, sodass der Bezug zur Natur besonders wichtig ist.¹⁹⁴ Jeder Stamm hat seine eigene Formel (*Pepeha*), mit welcher sich die Stammesangehörigen anderenorts bei der Begrüßung vorstellen. Die *Pepeha* beinhaltet detaillierte Informationen über die geographische Herkunft des Stammes. Teil der Begrüßungsformel sind demnach landschaftliche Besonderheiten, die das Stammesgebiet in Abgrenzung zu anderen Gebieten auszeichnen, wie etwa Flüsse, Berge oder Vulkane, Täler, Meeresküsten- oder buchten und Halbinseln.

Um Differenzen im Alltag zu beseitigen und um mit Veränderungen umzugehen, haben sich aus dem Wertesystem Grundprinzipien (*Kaupapa*) entwickelt. Die *Kaupapa* regulieren das Miteinander der Einheiten und sind als Richtlinien zu verstehen, die einem immer währenden Prozess unterliegen. Es handelt sich nicht um ein fest geschriebenes Gesetz, sondern um Vorschriften die in gleichberechtigten Gemeinschaftssitzungen (*Hui*)¹⁹⁵ immer wieder neu verhandelt und individuell angepasst werden. Die Entscheidungen die sich aus den *Kaupapa* ergeben, berücksichtigen alle relevanten Aspekte, wie die *Whakapapa*, die *Mauri* oder die *Mana* der beteiligten Akteure. Man könnte daher von einem ständig modifizierten Wertekatalog sprechen bzw. einer sich in der Gemeinschaft fortlaufend entwickelnden Ethik. Die Grundlage bilden hierbei nicht nur die den Dingen beigemessenen Werte, sondern auch der Schöpfungsmythos der drei Welten, der die Einheiten des Ökosystems in einen Entstehungskontext bettet. Letzterer wird im Folgenden dargestellt.

Die kosmologische Ursprungsgeschichte

Verglichen mit sogenannten Kulturreligionen besteht der grundsätzliche Unterschied des religiösen Verständnisses der Maori in der Annahme einer sogenannten zyklischen Ökologie, die für Mutter- und Naturreligionen¹⁹⁶ ein typisches Merkmal darstellt. Himmel und Erde,

¹⁹³ Vgl. Tai Walker, 'Whānau – Māori and family', in: *Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand*, <http://www.TeAra.govt.nz/en/whanau-maori-and-family>, (Zugriff: 15. Juni 2017).

¹⁹⁴ Helene Connor, Land, Notions of „Home“ and Cultural Space: The Location and Articulation of Power and Gender in Maori Society, in: *Gender and Power in the Pacific. Women's Strategies in a World of Change*, Katarina Ferro und Margit Wolfsberger (eds), Lit Verlag, Münster 2003, 160.

¹⁹⁵ <http://maoridictionary.co.nz> (Zugriff: 15. Juni 2017).

¹⁹⁶ Eine antagonistische Unterscheidung zwischen Kulturreligionen und Mutter-, bzw. Naturreligionen vorzunehmen, hat in der Vergangenheit zu einem hierarchischen Dualismus geführt, wie er im zweiten Kapitel beschrieben ist. Mutter- und Naturreligionen wurden demnach auf Grund fehlender Schriftsysteme oder primitiv erscheinenden und naturnahen Praktiken fälschlicherweise als minderwertig betrachtet. Diese Annahme wird hier abgelehnt. Es soll durch die Begrifflichkeiten nicht der Verdacht entstehen, es könnte sich bei den maorischen Traditionen um solche mit primitivem Ursprung handeln.

Götter und Menschen bilden hierbei eine dialektische Komponente in der uranfänglichen Matrix, während patriarchale Religionen die dialektische Einheit zu einem absoluten Dualismus spalten. Radford-Ruether sieht die Ursache dieser Spaltung in der Leugnung der Sterblichkeit. Die Akzeptanz der Sterblichkeit in Mutter- und Naturreligionen führt ultimativ zu einem respektvollen Umgang mit den Dingen der Gegenwart, so auch mit der Umwelt und dem fremden Gegenüber.¹⁹⁷

Die holistische Weltanschauung der Maori ist von Legenden und Mythen geprägt, die jedoch weder Fabeln primitiven Glaubens an Übernatürliches sind, noch sagenhafte Lagerfeuergeschichten vergangener Zeiten darstellen. Im Gegenteil, sie repräsentieren wohl erwogene Gedankengebäude, die auf einfache Weise davon berichten, wie die Verknüpfungen der natürlichen Prozesse zustande kommen und auf welche Weise sich der Mensch in das Geflecht des Vergänglichen einfügt.¹⁹⁸ Der Schöpfungsmythos vereint sowohl Informationen über die Entstehung der Welt, als auch des Menschen und seiner Rolle im Kosmos. Durch die zyklische Anordnung aller Dinge, ist der Schöpfungsmythos vielschichtig. Nachfolgend wird letzterer in seinen Grundzügen erläutert und dient als Basis für die Verknüpfung mit dem christlichen Weltbild und dem Ökofeminismus.

Die chronologisch zuerst entstandenen Gottheiten (*Atua*) sind der Himmelsgott (*Ranginui/Rangi*) und Mutter Erde (*Papatuanuku/Papa*), die aufeinander lagen und eine Einheit bildeten. Gemeinsam zeugten sie weitere *Atua*, darunter auch den Gott der Wälder (*Tane*). Nachdem Tane seine Eltern, voneinander getrennt hatte um Licht ins Dunkel zu lassen, wurde er in das Reich der allmächtigen Kraft *Io* gebracht. Dort wurden ihm die drei Körbe der Weisheit übergeben.

Der erste Korb der Weisheit nennt sich *Tua-Uri* und steht für die ferne Welt der Dunkelheit. In dieser Welt entstand ein Kosmos, in welchem sich seither fortwährend rhythmische Muster abspielen. In der *Tua-Uri* entwickelten sich zudem vier Prinzipien in unterschiedlichen Phasen, die das Leben ermöglichen: die alles durchdringende und miteinander vereinende Kraft (*Mauri*), die pure Energie die sich in der Strahlung und im Licht manifestiert (*Hihiri*), das Lebensprinzip das mit Hilfe des Lichtes die Existenz ermöglicht (*Mauri-Ora*) und der Windhauch des Geistes (*Hau-Ora*) aus dem *Rangi* und *Papa* entstanden sind. Die vier Prinzipien die innerhalb der *Tua-Uri* entstanden sind, bilden die ursprüngliche Welt die sich hinter dem verbirgt, was wir wahrnehmen.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Vgl. Radford-Ruether, *Frauen für eine neue Gesellschaft*, 210.

¹⁹⁸ Vgl. Maori Marsden, *Kaitiakitanga. A Definitive Introduction to the Holistic World View of the Maori*, Ministry for the Environment NZ, Wellington 1992, 2.

¹⁹⁹ Vgl. Marsden, *Kaitiakitanga*, 7f.

Der zweite Korb der Weisheit heißt *Te Aro-Nui* und steht für die Welt die wir sinnlich erfassen können. Innerhalb der *Te Aro-Nui* finden immer wiederkehrende zyklische Vorgänge statt. Das Wissen über diese Vorgänge wird von Generation zu Generation weitergegeben, wodurch eine intergenerative Weisheit entsteht, die *Whakapapa*. Wie bereits erwähnt, garantiert die *Whakapapa*, dass das in der Vergangenheit erlangte Wissen der zyklischen Strukturen nicht verloren geht, sondern durch mündliche Überlieferung tradiert wird.

Der dritte und letzte Korb der Weisheit wird *Te Ao Tua-Atea* (*Tua-Atea*) genannt, existiert jenseits von Raum und Zeit und ist unendlich. Anders als die zwei bereits beschriebenen Welten *Tua-Uri* und *Te Aro-Nui*, befindet sich die dritte Welt außerhalb kosmischer Raum-Zeit Dimensionen und ist die Lebenswelt der allmächtigen Kraft *Io*. Bevor *Tua-Uri* entstand, existierte *Tua-Atea* bereits. Alle im Universum ablaufenden Prozesse werden durch die *Tua-Atea* beeinflusst und erklären, warum dem Menschen manche Zusammenhänge verborgen bleiben.²⁰⁰

Für das alltägliche Leben sind zudem vier Kinder von *Rangi* und *Papa* von besonderer Bedeutung, da ihre Funktionen als *Atua* alltägliche Bereiche abdecken: *Tane Mahuta*, der Gott der Wälder, der die Eltern voneinander trennte, *Tangaroa*, der Gott des Wassers, *Haumiatiketike*, der Gott des Farns und der nicht kultivierten Nahrungsmittel und *Rongomatane*, der Gott der Kumara²⁰¹ und der kultivierten Nahrungsmittel.

Der gesamte kosmologische Entstehungsprozess dessen was uns umgibt und was das Universum generiert, ist folglich nach der Tradition der Maori nicht eindimensional zu verstehen. Während das Christentum die göttlichen Prozesse in beispielsweise sieben Schöpfungstage zeitlich einbettet und auch sonst Reihenfolgen und Zahlen als Symbole eine große Rolle spielen, verstehen Maori die Genese des Kosmos als zeitlich unbestimmbares Geflecht verschiedener Prozesse, übermittelt in Form von Legenden. Zudem steht die horizontale Anordnung aller Dinge im Gegensatz zu der vertikalen Beziehung des Menschen zu Gott im Christentum.

In der Verschmelzung mit christlichen Vorstellungen wurde die *Tua-Atea* dem von der Erde räumlich getrennten, abstrakten Himmel gleichgesetzt, obwohl dies nach ursprünglicher Deutung nicht deckungsgleich ist. Stattdessen stehen die drei Welten für drei Dimensionen eines Schöpfungszyklus. Obwohl *Tua-Uri*, *Te Aro-Nui* und *Tua-Atea* in der Weltordnung jeweils einen individuellen Zweck erfüllen, existieren sie nicht getrennt voneinander.

²⁰⁰ Vgl. Miller, *Western and Maori Values*, 2.

²⁰¹ Kumara ist eine Süßkartoffelsorte, die seit vielen Jahrhunderten in Aotearoa angebaut wird und als Grundnahrungsmittel dient.

Wie Radford-Ruether bereits feststellte, besteht in den verschiedenen Vorstellungen bezüglich der Schöpfung der wichtigste Unterschied zwischen der Naturreligion der Maori und der christlichen Tradition. Während die Maori die Schaffung der Welt als andauernden zyklischen Prozess verstehen, dominiert in beiden christlichen Schöpfungsberichten eine Raum-Zeit Dialektik, durch die wiederum eine klare Abgrenzung der einzelnen Komponenten entsteht. Auch bei der Schöpfungslegende des Menschen wird trotz einiger Ähnlichkeiten mit dem jehowistischen Schöpfungsbericht dieser Unterschied deutlich, wie nachfolgend dargestellt wird.

Die Schöpfung des gleichberechtigten Menschen – ein Akt der Weiblichkeit

Der Mensch wurde nach maorischem Glauben aus göttlicher Materie geschaffen, sodass die Legende in den gleichen Prozess eingebunden ist, wie auch die Entstehung der Atuas. Die Kinder Rangis und Papas beratschlagten darüber, wie das Menschliche aus Göttlichem entstehen könnte. Tanes Versuche sich mit weiblichen Atuas zu paaren resultierte in der Erschaffung verschiedener Baum-, Insekten-, und Vogelarten, nicht aber in der Geburt eines Menschen. Nachdem alle Versuche misslangen, beschloss Tane den Menschen aus dem Lehm Boden zu schaffen und formte Hineahuone, eine Frau. Tane setzte seinen Samen in sie hinein und es entstand der erste Mensch – Hine Titama, die Magd der Dämmerung.

Ohne zu wissen, dass Tane ihr Vater war, zeugte Hine Titama mehrere Kinder mit ihm. Als sie von Tane wissen wollte wer ihr Vater sei, erzählte er ihr die Geschichte von ihrer eigenen Entstehung. Nachdem sie erfahren hatte, dass sie von ihrem eigenen Vater Kinder geboren hatte, wandte sie sich von Tane ab und beschloss in die ewige Welt zu reisen. Bevor sie ging beauftragte sie Tane sich um die gemeinsamen Kinder zu kümmern, bis diese auch in die ewige Welt kommen würden. Der Legende nach herrscht Hine Titama, die sich nach ihrer Reise Hine-nui-te-po nannte, über die Unterwelt und wacht über alle verstorbenen Seelen, die nicht als Wairuas in Te Aro-nui bleiben. Der Weg in die Unterwelt führt nach maorischem Verständnis durch die Vagina Hine-nui-te-pos, die die Verstorbenen hiernach wie der Atua Papa mütterlich versorgt.²⁰²

Der Mythos beschreibt die menschliche Schöpfung als Akt der Weiblichkeit, demzufolge sowohl die von Tane aus Lehm geschaffene Gefährtin, als auch der erste Mensch Frauen sind. Die Schaffung des Mannes ist nicht Teil des Schöpfungsmythos und wird folglich vorausgesetzt, jedoch nicht explizit beschrieben. Zudem kommt die Funktion Hine-nui-te-pos in der ewigen Welt einer fürsorglichen Mutter gleich, die nach dem Ableben eines

²⁰² Vgl. Diane Tatana, 'Storytelling about Hine-Ahu-One', <https://www.youtube.com/watch?v=3moDkFASeIg> 4Min.33Sek. (Zugriff: 7. Juni 2017).

Menschen über den Tod hinaus Schutz spendet. Zugleich entscheidet sie vor ihrer Reise über das Schicksal ihrer Kinder und beauftragt Tane für die Kinder Sorge zu tragen, bis sie es in der ewigen Welt selbst übernehmen kann. Tane, der ein männlicher Atua ist, wird folglich gleichermaßen in die Fürsorgepflicht eingebunden und lässt sich zudem von einem Menschen dazu beauftragen. Ferner ist es auch Hine-nui-te-po, die durch ihre Abkehr von Tane darauf aufmerksam macht, dass die inzestöse Fortpflanzung nicht erstrebenswert ist, was einen weiteren Hinweis auf die vollwertige Stellung des Menschen neben den Atua liefert.

Im Vergleich zu den Schöpfungsgeschichten in Genesis, in der Gott als abstrakter Erschaffer agiert der dem Menschen Gebote und Verbote erteilt, interagieren der Mensch und der göttliche Atua in der maorischen Legende gleichrangig. Zudem entsteht durch die ebenbürtige Aufgabenverteilung von Hine-nui-te-po und Tane keine Dichotomie der Geschlechter oder des Menschen und des Atua, während der Mensch im jahwistischen Schöpfungsbericht nach dem Übertritt geschlechterspezifische Aufgaben bzw. Lasten auferlegt bekommt. Obwohl dem Menschen in Genesis die Gottebenbildlichkeit zugesprochen wird, entsteht bereits durch den Erzählstrang, in welchem Gott die Kommunikation dominiert, eine Hierarchie.

Es gilt festzuhalten, dass beide Schöpfungsmythen, der christliche mit seinen zwei Berichten und der maorische, die Entstehung des Menschen auf ähnliche Weise beschreiben. Die aus dem Lehm Boden geschaffene Gefährtin erinnert an die Erschaffung des Menschen im jahwistischen Schöpfungsbericht, bei der der Mensch ebenfalls aus der Erde gemacht wird. Der Vergleich zeigt jedoch auch, dass die beiden christlichen Schöpfungsgeschichten eine Hierarchie andeuten, während die maorische Legende sowohl das Geschlecht, als auch das Göttliche und Menschliche betreffend eine gleichwertige Stellung voraussetzt. Diese Beobachtung zeigt erneut, dass das zyklische Weltverständnis der Maori grundsätzlich anderen Prinzipien folgt, aus denen sich wiederum andere Konsequenzen für das Miteinander im Ökosystem ergeben, wie im Folgenden überdies gezeigt wird.

3. Ökologisches Verständnis der Maori

Das aus den Legenden und dem zyklischen Weltbild entstandene Wertesystem wirkt sich auch auf das ökologische Verständnis der Maori aus. Aus den bereits dargelegten Schöpfungsmythen ist eine Tradition erwachsen, die dem Umgang mit der natürlichen Umgebung eine besondere Rolle beimisst. Sowohl vor der Kolonisierung, als auch heute wirkt sich das ökologische Bewusstsein der Maori auf alle sozialen Strukturen und auf politische Entscheidungen in Aotearoa aus. Im Folgenden werden die Tradition auf der Grundlage der Schöp-

fungsmythen und die gegenwärtigen Strukturen bezüglich der Ökologie beleuchtet. Zunächst werden erneut wesentliche Überlieferungen präsentiert, um anschließend die Bedeutung der Natur herauszuarbeiten.

Traditionelle Grundlage

Es wurde bereits aufgezeigt, dass die Schöpfung jedem Teil der Natur einen göttlichen und einen personellen bzw. gegenständlichen Anteil zuschreibt. Hierdurch wird ein bestimmter Umgang mit den natürlichen Ressourcen bereits vorgegeben. Zwei für die Maori elementare Erzählungen überliefern ferner, dass die Nutzung von Wasser, Feuerholz und anderen Rohstoffen durch den Menschen sowohl der Abwägung ob es für das eigene Überleben absolut notwendig ist, als auch eines rituellen Vorganges bedarf.

Die beiden Legenden berichten von der menschlichen Begierde sich natürlicher Ressourcen zu bedienen, ohne vorher den zuständigen Atua um Erlaubnis gebeten zu haben. Rata, der einen Baum für sein Dorf fällen wollte, fand den Baum am folgenden Morgen wiederholt fest verwurzelt vor. Am dritten Tag in Folge begab sich Rata nachts in den Wald um den gefälltten Baum zu beobachten. Nach Einbruch der Dunkelheit begannen die Helfer Tanes, darunter Vögel, Insekten und kleines Getier, den Baum wieder aufzurichten und zu verwurzeln. Hiernach trat Tane hinzu um Rata über seine Übertretung zu unterrichten.

Die zweite Legende berichtet von einem ähnlichen Fall. Der junge Halbgott Maui zog mit einem überdimensionalen Angelhaken einen riesigen Fisch aus dem Wasser. Die Maßlosigkeit wurde unverzüglich von dem Atua des Wassers geahndet, der den Fisch daraufhin in Landmasse verwandelte, die heutige Nordinsel Aotearoas, sodass Maui keine Beute in sein Dorf zurückbringen konnte.²⁰³ In beiden Überlieferungen agieren die Atua Tane und Tangaroa als Beschützer der Natur und sorgen dafür, dass der Mensch sich seiner Grenzen bewusst wird und erkennen darf, dass zwischen ihm und den natürlichen Ressourcen als Teil des heiligen Kosmos kein Unterschied in der Wertigkeit besteht.

Auch die beiden Bedeutungen von *Whenua*, Humus und Plazenta, sorgen dafür, dass ein Maori sich als Geschöpf der Erde versteht, welches von dem Zustand der natürlichen Umgebung abhängig ist. Der Zusammenhang zwischen der vom Humus abhängigen Natur und dem von der Plazenta abhängigen Ungeborenen schafft eine positive Identität mit der natürlichen Umwelt. Wie David Rei Miller sagt, pflegt ein Maori die Erde aus diesem Grund und begreift sie dabei nicht als Besitz, da dies implizieren würde, dass der Mensch der Natur übersteht, was der maorischen Weltanschauung widerspricht.²⁰⁴ Aus diesem Verständnis

²⁰³ Vgl. Miller, *Western and Maori Values*, 4f.

²⁰⁴ Vgl. Op. cit., 6.

heraus hat sich die Vorstellung der Leben schaffenden Kraft Mauri, gebildet. Demnach resultiert aus einem schwindenden Mauri der sofortige Tod und andersherum sorgt ein starkes Mauri für unversehrtes Leben. Eines der Elemente dessen intaktes Mauri für das Ökosystem überlebenswichtig ist und daher besonderem Schutz bedarf, ist das Wasser. Hierfür kennen die Maori sieben Begriffe²⁰⁵, die je nach Intensität des Mauri eine andere Wasserart beschreiben. Die Vermischung verschiedener Wasserarten würde das jeweilige Mauri zerstören, so dass die einzelnen Stämme ihre Wasserquellen nach Möglichkeit unter besonderem Schutz halten. Zudem muss ein Maori bevor er sich natürlicher Ressourcen bedient, den zuständigen Atua um Erlaubnis bitten und darf je nach Kaupapa Beschluss nur eine bestimmte Menge der Ressource verwenden, um das Mauri nicht zu zerstören.

In den vergangenen Jahrzehnten in denen natürliche Ressourcen wie das Wasser als Handelsware immer gefragter wurden, haben sich die einzelnen Stämme zusammengeschlossen um ihr politisches und soziales Bewusstsein in der Gesellschaft Aotearoas deutlich nach außen zu repräsentieren. Aus verschiedenen Protestaktionen heraus, wie der Landmarsch der Maori 1975, die Besetzung des Bastion Point in Auckland 1978 und dem Springbok Rugby Tour Aufstandes 1981,²⁰⁶ hat sich ein Terminus entwickelt, der das ökologische Empfinden zusammenfasst: *Kaitiakitanga*. Der Begriff setzt sich aus dem Verb *tiaki* und den Prä- und Suffixen *kai* und *tanga* zusammen. In der Gesamtheit bedeutet es *Zustand des Schutzausübens*, also die *Schutzherrschaft*.

Das Schlüsselmerkmal von *Kaitiakitanga* ist die natürliche Wechselwirkung, die induziert, dass die Ressourcen den Menschen erhalten und der Mensch im Gegenzug für den dauerhaften Bestand der Ressourcen zuständig ist. Der Begriff darf jedoch nicht allein auf seine übersetzungsgemäße Bedeutung reduziert werden, denn er inkludiert ein vielschichtiges Verständnis. Hierzu gehören unter anderem die Auffassung bezüglich der Autorität über und des Nutzens von Ressourcen, die spirituelle Wahrnehmung wonach die Einheiten heilig sind, das Verständnis der energetischen Beschaffenheit allen Seins, die Lebenskraft und die soziale Verpflichtung, welche dem Menschen Verbindlichkeit und Respekt abverlangt.²⁰⁷

Durch *Kaitiakitanga* beabsichtigen die Maori ihr Interesse für eine intergenerative und kompromisslose Nachhaltigkeit zugunsten des natürlichen Gleichgewichtes zum Ausdruck zu bringen. Der Anspruch Schutzherrschaft auszuüben ist für die Maori dabei keine Neuerung. Dass der Begriff sich erst neuerdings etabliert hat, ist vielmehr eine Reaktion auf

²⁰⁵ Siehe Anhang: T.2.

²⁰⁶ Vgl. Michele D. Dominy, Maori Sovereignty: A Feminist Invention of Tradition, in: *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, Jocelyn Linnekin und Lin Poyer (eds), University of Hawaii Press, Honolulu 1990, 239. und Mohanram, The Construction of Place, 58. Mehr hierzu im Unterkapitel *Verständnis der Geschlechterrollen – prä- und postkolonial*.

²⁰⁷ Miller, *Western and Maori Value*, 8.

die Veränderungen im Ökosystem. Der Ressourcenverschleiß Einzelner und die daraus resultierenden ökologischen Veränderungen motivierten die Maori dazu, ihre traditionelle Auffassung des Mensch/Natur Verhältnisses in dem Konzept Kaitiakitanga zu manifestieren und nach außen zu tragen.

In Abgrenzung zum Kaitiakitanga Konzept geht aus dem christlichen Verständnis die Annahme hervor, der Mensch sei als gottebenbildliches Wesen prädestiniert für die Rolle des dominierenden Umweltagenten. Wie gezeigt worden ist, entstand hieraus der Natur/Kultur Dualismus, der das Verstandesgemäße vom Sinnlichen trennt und die Natur der Kultur hierarchisch unterordnet. In der Tradition der Maori hingegen, gelten die übermenschlichen, nicht aber übernatürlichen göttlichen Wesen als Teil des natürlichen Kreislaufes, was neben Kaitiakitanga für das Gleichgewicht des Systems sorgt.

Der ökofeministische Anspruch eine neue hierarchielose Definition der Natur und der Kultur mit Hilfe des *Natureculture* Perspektivwechsels zu etablieren, ist folglich in der Schöpfungsvorstellung der Maori nicht notwendig, da es keinen Natur/Kultur Dualismus gibt. Im Gegenteil, die Natur gibt die Kultur vor und andersherum.²⁰⁸ Ferner ist die *Whakapapa*, durch die ein Maori in eine personelle und naturbezogene Erbfolge integriert ist und ihn dadurch zum Produkt seiner Umwelt macht, ein wirksamer Mechanismus, der die *Natureculture* Perspektive garantiert. Die Ahnen deren *Wairua* als Geist in lebendigen oder leblosen Einheiten weiter existieren, verhindern die Vorrangstellung des Menschen über die Natur.²⁰⁹

Es gilt festzuhalten, dass es für die Maori vor der Kolonisation keinen Anlass zu der Anhäufung von Rohstoffen gab, die nicht durch den tatsächlichen Bedarf gerechtfertigt gewesen wäre. Erst durch die während der Kolonialzeit etablierten Handelsverträge wurde der Nutzen natürlicher Rohstoffe als Handels- und Tauschware eingeführt, sodass für eine Rückbesinnung gegenwärtig Konzepte wie Kaitiakitanga notwendig sind. Grundsätzlich bietet die traditionelle Auffassung der Maori bezüglich des Mensch/Natur Verhältnisses die notwendigen Voraussetzungen für ein harmonisches Miteinander im Ökosystem. Aus diesem Grund haben die Repräsentanten der Iwi derzeit eine maßgebliche Funktion in der politischen Diskussion um die Rechte der Natur, was nachfolgend demonstriert wird.

Kaitiakitanga in der Gegenwart

Wie gezeigt worden ist, setzt das traditionelle Wertesystem der Maori ein intaktes Ökosystem voraus, in welchem keine Einheit wertvoller ist als die andere. Da die unberührte Natur

²⁰⁸ Vgl. Graham Harvey, *Food, Sex and Strangers: Understanding Religion as Everyday Life*, Routledge, London 2013, 103.

²⁰⁹ Vgl. Miller, *Western and Maori Values*, 4.

und die Landwirtschaft jeweils durch einen eigenen Atua repräsentiert sind, wird grundsätzlich nur das geerntet, was für den eigenen Verbrauch verzehrt wird oder was im rituellen Gebet von den Atua bewilligt wurde und es werden nur die Flächen urbar gemacht, die den Iwis zustehen. Der Nutzung natürlicher Ressourcen unter der Voraussetzung des größtmöglichen Profites, konnte sich Aotearoa dennoch nicht entziehen, was sich auch im Landschaftsbild niederschlägt. Hier treffen die Ideale der Maori und der Pakeha bis heute aufeinander, sodass die Natur einem Spiegel der Geschichte Aotearoas entspricht.

In weiten Teilen der Südinsel gleichen die zumeist konventionellen Farmen denen in Großbritannien mit akkurat gestutzten, dicht gewachsenen Hecken rund um die Felder und einer durchdachten Anordnung der landwirtschaftlich genutzten Fläche ohne Unkräuter oder biologische Reservate für den Schutz der Artenvielfalt. Shelly Egoz sieht in diesem utilitaristischen Ansatz eine Verknüpfung mit dem christlichen Bild des die Natur kontrollierenden Menschen.²¹⁰ Im Kontrast dazu stehen die Gegenden, die bis Mitte des 20. Jahrhunderts schwer erreichbar waren und somit nicht dem technischen Fortschritt in der Landwirtschaft zum Opfer fallen konnten, sowie die wenigen Landstriche, die dauerhaft in maorischem Besitz waren. Letztere sind im Gegensatz zu den ordentlich hergerichteten Flächen durch an die Umgebung angepasste Straßenverläufe oder landwirtschaftlich genutzte aber dennoch weitestgehend naturbelassene Flächen gekennzeichnet. Die für Aotearoa bekannten biodynamischen Farmen reihen sich diesbezüglich in die maorische Tradition ein und erwirtschaften ihren Ertrag im Einklang mit der Natur und ausschließlich unter Einsatz biologisch verträglicher Düngemittel, wodurch das Landschaftsbild vom utilitaristisch geprägten Auge als unordentlich empfunden wird.²¹¹

Trotz des geringen Bevölkerungsanteils haben die Maori heute auch bei politischen Entscheidungen verhältnismäßig großen Einfluss. Der *Treaty of Waitangi* ist heute ein Garant für die Teilhabe der Maori an ökologischen Entscheidungen. Da jedoch die Konzepte und die daraus resultierenden Forderungen der gewählten Regierung und der maorischen Stammesvertreter weit auseinandergehen, kam es in der Vergangenheit schon mehrfach zu Interessenkonflikten, bei denen die Maori häufig das Nachsehen hatten.

Durch die in den Jahren 1991 und 2002 verbindlich verabschiedeten Regierungsberichte konnte jedoch dem Anspruch von *Kaitiakitanga* wieder stärker Rechnung getragen werden.

²¹⁰ Vgl. Shelly Egoz, Clean and Green but Messy: The Contested Landscape of New Zealand's Organic farms, in: *Oral History* Vol.28 No.1, London 2000, 66.

²¹¹ Vgl. Op.cit., 68f.

Beide Berichte, der *Resource Management Act* und der *Local Government Act*,²¹² sehen verschärfte Rahmenbedingungen für den Erhalt der Artenvielfalt und des ökologischen Gleichgewichtes vor. Die durch die Berichte veranlassten Konzepte umfassen sowohl wissenschaftliche Erkenntnisse zu erneuerbaren Energien und nachhaltiger Entwicklung, als auch maorische Ansätze, wie *Mauri* und *Wāhi Tapu* und diktieren seither Entscheidungen der Gemeinden auf lokaler Basis und überdies Entscheidungen auf Landesebene.²¹³

Auf Grund dieser neuen Verordnungen und unter Berufung auf den *Treaty of Waitangi* konnten die Maori jüngst eines ihrer elementarsten Umweltanliegen durchsetzen. Der Whanganui Fluss, der mit 260 Kilometern der längste Fluss Aotearoas ist, gilt infolgedessen seit 2016 gesetztmäßig als Person.²¹⁴ In der Verordnung werden dem Fluss die Rechte eines Menschen zugesichert, was in der Geschichte Aotearoas bisher einmalig ist und zukünftig neue Dimensionen der *Kaitiakitanga* eröffnet. Diese Regierungsentscheidung erscheint auf der Grundlage westlicher Moralvorstellungen bizarr und ist als behördliche Maßnahme hierzulande kaum vorstellbar. In Aotearoa ist dieses richtungsweisende Urteil jedoch aufgrund jahrzehntelanger Bemühungen der Iwi Vertreter möglich geworden und wird in Zukunft für ähnliche Bestrebungen beispielgebend sein.

4. Genderkonzeption der Maori

Verständnis der Geschlechterrollen – prä- und postkolonial

Die Rolle der Geschlechter bei den Maori hat sich aus dem Wertesystem heraus entwickelt, welches zunächst außer den biologischen Merkmalen keine Unterscheidung vorsieht. Dennoch gab es in der präkolonialen Zeit eine klare Rollenverteilung zwischen Männern, Frauen und dem dritten Geschlecht.²¹⁵ Generell waren Männer auf allen sozialen Ebenen, den Iwis, Hapūs und Whanaus, für mühsame und riskante Aufgaben zuständig, die eine bestimmte Körperkraft erforderten, während Frauen langwierigen und körperlich anspruchsloseren Aufgaben im häuslichen Umfeld nachgingen. Die alltägliche Funktion der Männer bestand in der Beschaffung dessen, was für die Ernährung der Whanau notwendig war. Hierzu ge-

²¹² Vgl. Miller, *Western and Maori Values*, 28f.

²¹³ Vgl. Op.cit., 29.

²¹⁴ Die Originalfassung des Gesetzestextes lautet: “*Clause 14 declares Te Awa Tupua to be a legal person with the full capacity of a legal person, while also providing that all the rights, powers, and duties of Te Awa Tupua must be exercised or performed by Te Pou Tupua, and all its liabilities and responsibilities must be taken by Te Pou Tupua on behalf of, and in the name of, Te Awa Tupua.*” New Zealand Government, *Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement Bill)*, Wellington 2016, 6.

²¹⁵ Im folgenden Unterkapitel bildet das dritte Geschlecht den Untersuchungsgegenstand. In diesem Abschnitt werde ich mich daher auf die Rolle der Frau und des Mannes beschränken.

hörten das Abschlagen von Feuerholz, das Jagen und das Anlegen von Beeten für den Nahrungsmittelanbau.²¹⁶ Im Kontext der Hapūs waren Männer für den Bau von Gebäuden und für groß angelegte Fischfänge zuständig. Frauen hingegen waren in der Whanau für das Sammeln von Nahrungsmitteln, das Bepflanzen der Beete und jede weitere Phase des Ackerbaus verantwortlich, sowie für die Zubereitung der Nahrungsmittel. Auf der Ebene der Hapū beteiligten sie sich durch die Weberei am Gemeinschaftswohl.²¹⁷ Insgesamt gab es zwischen Anführern oder einfachen Stammesmitgliedern jenseits der geschlechterbedingten Rollenverteilung keine Unterschiede bei der Ausführung von Aufgaben. Alle Mitglieder eines Iwi gingen den gleichen Arbeiten nach. Hierbei wurde körperliche Arbeit nicht als minderwertig betrachtet, sondern als für den Erhalt der Gemeinschaft erforderlich und daher wertvoll angesehen.²¹⁸

In bestimmten Bereichen jenseits der Nahrungsbeschaffung und der Existenzabsicherung waren sowohl Männer, als auch Frauen gleichermaßen beteiligt. Die Fürsorge für die Kinder und deren Schulung in den jeweiligen alltäglichen Aufgaben wurde beispielsweise nach dem Vorbild Tanes und Hine-nui-te-pos von beiden Elternteilen übernommen.²¹⁹ Schon während der Geburt war es üblich besondere Riten abzuhalten, bei denen Männer und Frauen im Beisein der schwangeren Mutter Lieder sangen, sodass das Ungeborene auf die Gemeinschaft vorbereitet werden konnte. In den Quellen der europäischen Einwanderer wird besonders von dem liebevoll umsorgenden Krieger, wie die männlichen Maori von den Siedlern genannt wurden, berichtet, da diese Rolle den Neuankömmlingen fremd war.²²⁰ Auch die Fürsorge für die älteren Mitglieder einer Whanau wurde von allen jüngeren Angehörigen übernommen, sodass der gesamte Bereich der gegenwärtig bezeichneten *caring* Aufgaben Männern und Frauen zu gleichen Teilen zufiel.²²¹ Anders als bei den Maori, war die Erziehung der Kinder, sowie deren Pflege unter den patriarchalen Bedingungen in Europa einzig die Aufgabe der Mutter, die wiederum in Großbritannien an dem viktorianischen Idealbild der *true womanhood*²²² gemessen wurde und sich in der häuslichen Sphäre aufzuhalten hatte.²²³

²¹⁶ Vgl. Berys Heuer, Maori Women in Traditional Family Life, in: *The Journal of the Polynesian Society* Vol.78 No.4, Auckland 1969, 459.

²¹⁷ Vgl. Basil Keane, 'Te rāngai mahi – Māori in the workforce - Traditional Māori workforce', in: *Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand*, <http://www.TeAra.govt.nz/en/te-rangai-mahi-maori-in-the-workforce/page-1> (Zugriff: 12. Juli 2017).

²¹⁸ Vgl. Ralston, *Maori Women*, 27.

²¹⁹ Vgl. Kuni Jenkins, *Traditional Maori Parenting*, Te Kahui Mana Ririki, Auckland 2011, xiii.

²²⁰ Vgl. Op.cit., xii-xiii.

²²¹ Für nähere Informationen zu den caring Aufgaben siehe: 'Sozialer Ökofeminismus' und 'Subsistenzperspektive'.

²²² Frei übersetzt: Wahre *Frauenschaft*.

²²³ Vgl. Middleton, *Missionization*, 173.

Dieses durchweg divergente Rollenbild führte während der Kolonisierung zu Konflikten, da die Maori mit der Ankunft der Siedler mit unbekannten geschlechterspezifischen Ansprüchen konfrontiert wurden. Das Patriarchat was bei den Maori in dieser Form unbekannt war, zeichnete die Denkweise der Siedler in einem solchen Maß aus, dass sich die Maori dazu gezwungen sahen, sich an die europäischen Rollenbilder anzupassen. Zudem sorgte die physische Erscheinung der männlichen Stammesmitglieder dafür, dass man von ihnen Attribute erwartete, die den patriarchischen Vorstellungen entsprachen, wie etwa physische und verbale Durchsetzungskraft, Dominanz und Rationalität und nicht etwa Einfühlungsvermögen, Warmherzigkeit in der Kindererziehung oder gar Zartheit. Eine direkte Auswirkung hatte diese Adaption überdies auf das Rederecht in den Versammlungshäusern (*Marae*), welches vor der Kolonisierung nicht an das Geschlecht gebunden war. Mit der Einführung christlicher Praktiken, wurde das Rederecht an das der Missionare angepasst. Da Frauen in der kirchlichen Sphäre als Predigerinnen nicht vorgesehen waren, wurde den Maorifrauen die Ermächtigung zur aktiven Teilhabe der *Marae* graduell entzogen. Auch gegenwärtig dürfen weibliche Mitglieder einiger Stämme nicht mehr bei den *Marae* sprechen, was immer wieder Gegenstand in der Debatte für Gleichberechtigung ist.²²⁴

Brandan Hokowhitu argumentiert auf dieser Grundlage, dass die Rollenverteilung in den Iwis erst während der Kolonisierung und Missionierung patriarchische Formen angenommen hat und folglich erst hierdurch hierarchische Dualismen entstehen konnten. Die Anpassung an das von den Europäern eingeführte Patriarchat beurteilt er als politische Strategie und als kulturellen Überlebensmechanismus der männlichen Maori. Er argumentiert weiterhin, dass das Patriarchat zuvor keinen Lebenssitz in den Iwis und Whanaus hatte und dem maorischen Weltbild nicht inhärent ist, was überdies die Schöpfungsmythen erkennen lassen.²²⁵

Eine weitere Diskrepanz zwischen dem Selbstverständnis der Maori und den neu eingeführten Werten entstand aus dem Umgang mit der Sexualität. In den Hapūs war eine Heirat vor dem Geschlechtsverkehr nicht zwangsläufig vorgesehen, sodass uneheliche Kinder selbstverständlich in die Whanaus aufgenommen wurden. Auch der außereheliche Geschlechtsverkehr mit gleich- oder gegengeschlechtlichen Partnern wurde toleriert. In Europa wo offiziell ausschließlich die Partnerschaft zwischen Männern mit Frauen zugelassen wurde und deutliche Unterschiede zwischen verheirateten und nicht verheirateten Mitglie-

²²⁴ Vgl. Irwin, *Whānau*, 79. und Ralston, *Maori Women*, 26.

²²⁵ Vgl. Brandan Hokowhitu, The Death of Koro Paka: „Traditional“ Maori Patriarchy, in: *The Contemporary Pacific* Vol. 20 No. 1, University of Hawai’I, Honolulu 2008, 120.

dern der Gesellschaft gemacht wurden, war die selbstverständliche Art der Maori ihre Sexualität auszuleben unverständlich und anzüglich. Im späten 19. Jahrhundert führten die Europäer Begriffe wie homo- und heterosexuell ein, welche den Maori vorher in ihrer Bedeutung nicht bekannt waren. Eine solche Unterscheidung wurde präkolonial nicht vorgenommen und stellte eine Herausforderung für die lokale Bevölkerung dar. Im Zuge des Kulturverbots änderte sich somit auch die Sichtweise auf die Sexualität.²²⁶ Dass der traditionell ungezwungene Umgang der Maori mit Sexualität und der Rolle sozialer Geschlechter Grund dafür ist, dass Aotearoa heute als Vorreiter für Gendergerechtigkeit bekannt ist, ist folglich nicht auszuschließen. Hierzu zählt auch die Öffnung der konservativen Geschlechterkategorien, wie am folgenden Beispiel gezeigt wird.

Das dritte Geschlecht

Die Kategorisierung der Geschlechter in Männlich und Weiblich obliegt hierzulande einer langen Tradition. Wie aufgezeigt wurde, liegen deren Ursprünge unter anderem in den christlichen Schöpfungserzählungen, die eine klare Definition vorgeben. Menschen die sich keinem dieser beiden Geschlechterkategorien zuzuordnen wissen, begegnen zumeist gesellschaftlichen Vorurteilen. Ein maßgeblicher Bestandteil des feministischen Grundsatzes ist die Lockerung traditioneller Rollenbilder, die auch eine Erweiterung dieser geschlechtlichen Differenzierung vorsieht. Um diese Erweiterung herbeizuführen, muss unser fest verankertes Wertesystem sukzessive angepasst und verändert werden.

Was im Mitteleuropäischen Kontext eine mögliche Zukunftsperspektive darstellt, ist im pazifischen Lebensraum bereits traditioneller Alltag. Am bekanntesten ist hierbei das samoische dritte Geschlecht *Fa'afafine*. Bei den Maori verwendet man die Bezeichnung *takatāpui*,²²⁷ welche jene Menschen tituliert, die sich selbst nicht als heterosexuell verstehen. Das dritte Geschlecht wird bei den Maori *whakawāhine*²²⁸ genannt und war in der präkolonialen Zeit ein fester Bestandteil der Stammesgemeinschaften.²²⁹ Dieses dritte Geschlecht beschreibt in den meisten pazifischen Staaten, so auch auf Hawaii oder Tonga, einen Menschen der mit den biologischen Merkmalen eines Mannes geboren wurde, jedoch von Geburt an wie eine Tochter erzogen wird. Die *whakawāhine* fühlen sich später weder als Mann,

²²⁶ Vgl. Kerekere, *Takatāpui*, 14.

²²⁷ *Takatāpui* bedeutet ursprünglich: *Intimer Begleiter des gleichen Geschlechtes*, meint heute aber alle Formen der Sexualität, wie queer, bisexuell, transsexuell, pansexuell, lesbisch, schwul, etc. Vgl. Elizabeth Kerekere, *Takatāpui. Part of the Whānau*, Tiwhanawhana Trust and Mental Health Foundation, Auckland 2015, 2.

²²⁸ Vgl. <http://maoridictionary.com/> (Zugriff: 5. Juni 2017), Das Verb *whakawāhine* aus der Sprache der Maori bedeutet: *Eine Frau werden*.

²²⁹ Vgl. New Zealand Human Rights Commission, *To Be Who I Am. Kia noho au ki tōku anō ao. Report of the Inquiry into Discrimination Experienced by Transgender People. He Pūrongo mō te Uiuītanga mō Aukatītanga e Pāngia ana e ngā Tangata Whakawhitiira*, Human Rights Commission, Auckland 2008, Executive Summary.

noch als Frau, sondern ordnen sich dem dritten Geschlecht zu, womit präkolonial auch keine Probleme verbunden waren.

Menschen dieser sozialen Zugehörigkeit übernahmen zumeist Aufgaben die üblicherweise von Frauen ausgeübt wurden, wie die Kultivierung des Gartens, hauswirtschaftliche Tätigkeiten und die Nahrungszubereitung. Zudem waren sie für Aufgaben zuständig, die Männer und Frauen gleichermaßen ausführten, wie die Pflege von Kindern und älteren Mitgliedern der Großfamilie, also sogenannte *caring* Aufgaben. Traditionell war der jüngste Sohn einer Familie ein *whakawāhine*, der zusätzlich zu den oben genannten Aufgaben durch seine physische Beschaffenheit in der Lage war, körperlich anspruchsvolle Tätigkeiten auszuüben, sodass die vielfältigen Aufgabenbereiche die ein *whakawāhine* übernahm durch niemanden in der Familie ersetzt werden konnten.

Mit der Besiedlung durch die Europäer veränderte sich die Wahrnehmung der Maori bezogen auf das dritte Geschlecht.²³⁰ Die *whakawāhine* wurden von den Europäern verboten, sodass die Familien sie zunächst versteckten und allmählich keine ihrer Söhne mehr zu *whakawāhine* erzogen, um Konflikten mit den Siedler entgegenzuwirken. Ähnlich wie bei der Adaption an die patriarchischen Strukturen, veränderte sich die Wahrnehmung der Maori bezüglich des dritten Geschlechtes während der Kolonisierung.

Die Bezeichnung eines Maori als *takatāpui* eröffnet heute im Gegensatz zu den dogmatischen Geschlechterkategorien patriarchischer Systeme die Möglichkeit, statische Identitäten zu überwinden. Das traditionelle maorische Verständnis sieht vor, dass die Beeinflussung einer Person durch die Wairua im Laufe eines Menschenlebens Wandlungen ausgesetzt ist, sodass geschlechtliche Klassifizierungen unbrauchbar werden.²³¹ Die sexuelle Ausrichtung und Umorientierung ist folglich kein Produkt des freien Willens, sondern abhängig von den Einflüssen der Ahnen und des Mana einer Whanau.

Weiblicher Protest

Der Protest von Frauen in Aotearoa hat verschiedene Gesichter. Bereits 1891, 1892 und 1893 reichte die Aktivistin und erste Präsidentin des Frauenrats von Aotearoa Kate Sheppard drei Petitionen ein, um die Gleichberechtigung der Frau bei den Parlamentswahlen durchzusetzen. Auf Grund der steigenden Fürsprache die Sheppard erhielt, zuletzt konnte sie ein Drittel aller wahlberechtigten Bürgerinnen Aotearoas für ihr Anliegen gewinnen, wurde daraufhin eine neue Verordnung verabschiedet, die das Wahlrecht für Frauen garantierte. Aotearoa

²³⁰ Elizabeth Kerekere, *Takatāpui*, 13.

²³¹ Op.cit., 10.

erlangte als das weltweit erste selbstverwaltete Land noch vor dem ersten Weltkrieg 1893 das Frauenwahlrecht und erzielte damit Pioniercharakter.²³²

In diese Tradition reihen sich auch drei Protestbewegungen unter maorischer Führung ein, die jeweils hauptsächlich von Frauen initiiert wurden und zuletzt unter anderem ausschlaggebend für das Inkrafttreten des Tribunals von Waitangi waren. 1975 marschierten 5000 Menschen, darunter vor allem Maori und mehrheitlich Frauen, von Waitangi im äußersten Norden in die Hauptstadt Wellington im äußersten Süden der Nordinsel. Ziel des Protestes war es auf den *Treaty of Waitangi* als gültigen Vertrag aufmerksam zu machen und die Landrechte der Maori offiziell einzufordern. Die Anführerin des sogenannten *Land March*, die Aktivistin Whina Cooper, war die erste Maorifrau, die sich über ihren eigenen Iwi hinaus auf nationaler Ebene für die Rechte der Maori einsetzte und damit argumentierte, dass die Enteignung maorischen Landbesitzes einer Beraubung der Identität gleichkommt.²³³ Ihrem Engagement ist es zu verdanken, dass das Parlament von Aotearoa als direkte Reaktion auf den Protestmarsch das Tribunal von Waitangi einrichtete, welches bis heute für die gesetzmäßige Erstattung maorischen Landes zuständig ist.

Dass sich das Tribunal erst allmählich etablierte, zeigte sich im Jahr 1976. Nachdem einige Großinvestoren ihr Interesse bekundet hatten, veröffentlichte das englische Königshaus Pläne für den Verkauf eines Küstenstreifens, genannt *Bastion Point*, der wirtschaftlichen Hauptstadt Auckland. Den Plänen zufolge sollte *Bastion Point* meistbietend veräußert werden, sodass an dem fischreichen Küstengebiet profitable Immobilien entstehen könnten. Das ursprünglich maorische Land, welches von dem Stamm der *Ngāti Whātua* vertraglich für andere Zwecke an die Stadtverwaltung Aucklands verpachtet worden war und insgesamt 180 Hektar umfasste,²³⁴ wurde infolgedessen sowohl von Maori, als auch von Pakeha friedlich besetzt um auf das gesetzeswidrige Vorhaben aufmerksam zu machen. In dieser Zeit wurden am *Bastion Point* neben einer Marae auch notdürftige Hütten errichtet, sowie Gärten zur Selbstversorgung angelegt, um den ökologischen Nutzen des fruchtbaren Landes zu verdeutlichen. Nach 507 Tagen wurde die Okkupation durch einen gewaltsamen Polizeieinsatz auf Anweisung der Stadtverwaltung aufgelöst. Letzteres war für die Maori eine Niederlage und eine Errungenschaft zugleich. Zum einen wurden die friedlichen und mehrheitlich maorischen Aktivisten Opfer der gewaltbereiten Exekutive, zum anderen deckte dies jedoch die Diskriminierung auf, mit der die Maori konfrontiert waren. Die Auflösung der Okkupation

²³² Vgl. <http://www.nzedge.com/legends/kate-sheppard/> (Zugriff: 6. Juli 2017).

²³³ Vgl. Mohanram, *The Construction of Place*, 58.

²³⁴ Vgl. *Ibid.*

sorgte in der Folge für Diskussionen im Parlament, die zuletzt zugunsten der Maori ausfielen. Das Küstengebiet und alle Fischereirechte wurden in den 1980er Jahren wieder an die *Ngāti Whātua* zurückgegeben. Während der Besatzung, bei der Frauen zunächst nur eine untergeordnete Rolle spielten, emanzipierten sich einige der Teilnehmerinnen zu Führungspersonen und machten sich dadurch unabhängig von ihren männlichen Mitstreitern. Mohanram begreift die Okkupation des *Bastion Point* aus diesem Grund als Befreiungsschlag im doppelten Sinne. In ihrer eignen Geschichte haben Maorifrauen hier nicht nur elementare Veränderungen ihre Herkunft, sondern auch ihr Geschlecht betreffend durchgesetzt.²³⁵

Die letzte der drei bedeutenden Protestaktionen waren die Demonstrationen die mit der *Springbok Rugby Tour* verbunden waren. Nachdem maorischen Spielern des Rugby Nationalteams von Aotearoa für ein wichtiges Sportereignis die Einreise nach Südafrika²³⁶ verwehrt blieb und die Regierung von Aotearoa dessen ungeachtet die südafrikanische Mannschaft daraufhin zu der Rugby Tour in Aotearoa zuließ und ihr überdies Polizeischutz gewährte, entstanden im ganzen Land Proteste. Während die Maori die Regierungsentscheidung als Zeugnis öffentlich rassistischer Strukturen verstanden, ließen sich einige Pakeha nur zögerlich von diesem Vorwurf überzeugen. Zuletzt protestierten jedoch sowohl Maori, als auch Pakeha geschlossen gegen die Regierung, sodass die Demonstrationen um die *Springbok Rugby Tour* heute als versöhnlicher Akt zwischen der zuvor gespaltenen Bevölkerung betrachtet wird.²³⁷

Die drei Beispiele zeigen deutlich, welche Bemühungen bis ins späte 20. Jahrhundert notwendig waren, um die Bikulturalität die Aotearoa heute prägt möglich zu machen. Die Protestaktionen repräsentieren hierbei nicht nur wichtige Schritte in der Geschichte der Rekonstruktion maorischer Identität, sondern darüber hinaus elementare Phasen der Bewusstwerdung weiblicher Maori. Mohanram argumentiert, dass die drei nationalistischen Demonstrationen sowohl für die Entwicklung eines neuen Selbstverständnisses der Maori als gesetzmäßige Ureinwohner des Landes erforderlich waren, als auch das Bewusstsein maorischer Frauen wiederbelebt haben. Sie folgert daraus, dass den Maorifrauen die doppelte Unterdrückung erst im Verlauf der indigen-nationalistischen Protestaktionen deutlich wurde und folglich nur daraus eine sich von den Pakeha Frauen abgrenzende feministische Initiative entstehen konnte, die sich aktuell noch in der Entwicklung befindet.²³⁸

²³⁵ Vgl. Mohanram, *The Construction of Place*, 58.

²³⁶ 1981 war Südafrika nach wie vor durch die Rassentrennung geprägt, weswegen die Einreise der Maori verboten wurde.

²³⁷ Vgl. Mohanram, *The Construction of Place*, 58f.

²³⁸ Vgl. *Op.cit.*, 65.

4. Ökofeminismus interkulturell-theologisch: eine Verknüpfung

Gegenstand der Untersuchungen dieser Arbeit war die Ökofeministische Bewegung und deren interkulturelle Verknüpfung mit dem Christentum und dem Wertesystem der Maori. Basierend darauf, wurde in drei Teilen analysiert, dass die Unterdrückung der Frau und die Übervorteilung der Natur aus den gleichen strukturellen Mängeln entstanden sind und sich aus dem Zusammenspiel verschiedener Einflüsse historisch entwickelt haben.

Der erste Teil diente dazu, wesentliche Aspekte der Bewegung herauszuarbeiten. Zunächst erfolgte eine nähere Betrachtung der *Ursprünge misogyner Strukturen, der ökologischen Krise*, sowie der *historischen Entwicklung der Bewegung*. Im Anschluss daran wurden vier Themenbereiche beleuchtet, durch deren jeweilige Analyse eine nuancierte Sichtweise auf den Ökofeminismus gewährleistet werden konnte. Zur näheren Darstellung wurden anschließend die zwei bedeutenden Ansätze *Kultureller Ökofeminismus* und *Sozialer Ökofeminismus* und deren Unterschiede ermittelt. Während der Kulturelle Ökofeminismus die durch die Gebärfähigkeit potentiell hervorgerufene Nähe von Frauen zur Natur positiv auslegt, begreifen Vertreterinnen des Sozialen Ökofeminismus die Nähe der Frau zur Natur als ein sich immer wieder generierendes kulturelles Konstrukt patriarchaler Strukturen. Unter Berücksichtigung der Ursachen und auf den ökofeministischen Forderungen aufbauend wurden hiernach drei Lösungsansätze vorgestellt, die der Bewegung in der praktischen Umsetzung eine Gestalt verleihen. Zu diesem Zweck wurden die Konzepte *Sustainable Livelihoods* und *Naturecultures*, sowie die *Subsistenzperspektive* präsentiert. In Abgrenzung zu allgemein bekannten Ansätzen, legen die drei Konzepte eine holistische Weltanschauung zugrunde, bei der keine Einheit des Ökosystems eine andere dominiert und der Mensch sich gleichwertig in den Kreislauf natürlicher Vorgänge eingliedert. In diesem Zusammenhang sind ökonomische Prozesse ausschließlich zur Selbstversorgung vorgesehen, nicht aber zum Zweck der maßlosen Anhäufung materiellen Eigentums durch die Ausbeutung natürlicher Ressourcen.

Die Analyse diverser Perspektiven auf den Ökofeminismus im ersten Teil hat gezeigt, dass die strukturellen Mängel maßgeblich von vier Ursachen ausgelöst werden. Durch die Darstellung der ökologischen Perspektive konnten zunächst *anthropozentrische Moralvorstellungen* als eine Ursache aufgedeckt werden. Bezeichnend für eben solche Wertesysteme ist das Selbstverständnis, mit dem der Mensch die anderen Einheiten der Umwelt bedenkenlos regiert, dominiert und demontiert, sodass letztere dadurch ihre Integrität verlieren. Die Analyse der geschlechterspezifischen Perspektive hat ferner gezeigt, dass *patriarchale Gesellschaften*, in denen Männer entweder offensichtlich oder verschleiert gesellschaftliche

Vorteile genießen, eine weitere Ursache darstellen. Im Anschluss daran konnte durch die Untersuchung wirtschaftlicher Prinzipien nachgewiesen werden, dass *kapitalistische Ökonomiekonzepte*, in denen das Ziel der Gewinnmaximierung dem Ziel des ökologischen Gleichgewichtes vorgezogen wird, ein weiterer Auslöser für das ökologische und geschlechterspezifische Ungleichgewicht sind. Zuletzt haben die Ausführungen zu christlich theologischen Grundsätzen demonstriert, dass sich die vierte Ursache in normgebenden *hierarchischen Dualismen* niederschlägt, die zu einer unangemessenen Spaltung führen bei der sowohl das Weibliche dem Männlichen, als auch die Natur dem Verstand untergeordnet sind.

Im zweiten Teil der Arbeit wurden hiernach christliche Zugänge dargestellt, wodurch ein differenzierter Einblick in theologische Grundlagen ermöglicht wurde. Mithilfe der exegetischen Darstellung elementarer Bibelstellen, den beiden *Schöpfungsberichten* und der *Erkenntnis der Eva* im Paradies, sowie der Untersuchung daraus erwachsener Prinzipien und Wertmaßstäbe, wie der *Androzentrismus*, der *Anthropozentrismus* und die Entstehung *hierarchischer Dualismen*, konnten die Ursachen der ökologischen Krise und die Entstehung misogynen Strukturen ergänzend veranschaulicht und in Bezug zu christlichen Glaubenslehren gesetzt werden.

Diese Analyse hat gezeigt, dass die in dieser Arbeit vorgelegten christlichen Quellen, deren traditionelle Auslegung und die daraus erwachsenen Moralvorstellungen die Entstehung aller vier Ursachen begünstigt haben. Die Schöpfungsgeschichten, die geschlechtliche Menschwerdung in Genesis und die Erzählung von der Übertretung im Paradies beinhalten Merkmale die bis in die Gegenwart Gegenstand für die Rationalisierung einer unverantwortlichen Ethik sind. Es konnte aufgezeigt werden, dass sich auf Annahmen eben dieser Grundlage, der Mensch sei die Krone der Schöpfung und die Frau sei durch ihre Erschaffung aus dem Erbgut des Mannes geringwertiger, anthropozentrische Moralvorstellungen, sowie hierarchische Dualismen entwickelt haben, die eine holistische Ethik unmöglich machen. Es wurde überdies argumentiert, dass die Entwicklung dieser Annahmen zwar durch die christliche Lehre begünstigt wurden, dem Dogma des Christentums jedoch nicht inhärent sind, sondern durch die unzulängliche Auslegung entstehen konnten.

Es gilt demzufolge festzuhalten, dass obwohl aus den Erzählungen in Gen1-3 ein allumfassender Ansatz hervorgeht, der in der Theorie zugunsten einer integrativen, ganzheitlichen und ausgeglichenen Grundlage für das Zusammenleben aller existierenden Lebewesen ausgelegt werden kann, dieser ursprüngliche Ansatz in der Praxis gegenwärtig nur unzureichend

berücksichtigt wird. Der Mensch, der in beiden Schöpfungsberichten in ein intaktes und bereits fertig erschaffenes Ökosystem gestellt wird, hat es nicht geschafft seinem Fürsorgeauftrag gerecht zu werden, sodass nachhaltige Konzepte wirkungslos bleiben.

Im dritten Teil wurden die Beobachtungen der ersten beiden Teile auf der Grundlage eines Fallbeispiels gespiegelt. Gegenstand waren hierbei die Traditionen, Legenden und das daraus sich entfaltende vielschichtige Wertesystem der Maori in Aotearoa. Zur Veranschaulichung der Lebenswirklichkeit in dem pazifischen Inselstaat wurde zunächst ein historischer Überblick vorgelegt mit Informationen zur *Kolonialisierung* und zur *Missionsgeschichte*. Anschließend wurden ausgehend von *traditionellen Symbolen* und *Richtlinien*, der *kosmologischen Ursprungsgeschichte*, der *Schöpfung des gleichberechtigten Menschen* und hier-nach ausgehend von dem *prä- und postkolonialen ökologischen Verständnis* Grundüberzeugungen der Maori herausgearbeitet, sowie die *Genderkonzeptionen* der Maori vorgestellt.

Das Weltbild der Maori präsentierte sich zunächst lediglich wie ein weiteres Konstrukt, das dem Menschen bei der Sinnbildung seiner selbst und den Elementen des Kosmos dient. Im Lichte christlicher Sozialisierung muten die unbekannten Traditionen zudem abstrakt an, weshalb es zunächst unklar erscheint, wie ein Vergleich gelingen kann. Mithilfe ökofeministischer Lesarten konnten jedoch die Glaubensgrundsätze des Christentums und die der maorischen Tradition in Relation gesetzt werden. Hierbei offenbarte sich das Wertesystem der Maori als für das kollektive Ökosystem heilsam und dabei intakt, während die auf dem Christentum fußenden Gesellschaftssysteme zwar nachhaltige Konzepte vorsehen, diese jedoch tatsächlich nicht allumfassend sind und zu einem intakten System geführt haben. Aus diesem Grund erweist sich das maorische Wertesystem am ökofeministischen Ideal gemessen als fortschrittlicher.

Am Beispiel der maorischen Tradition konnte gezeigt werden, dass ein auf geschlechtlicher Gleichheit fußendes und vom Patriarchat bis zur Kolonialisierung unberührtes Weltbild und Religionsverständnis funktionsfähig und holistisch zugleich sein kann. Dies wird bei den Maori bereits in den Schöpfungsmythen deutlich, die die Gleichwertigkeit aller Geschöpfe zugrunde legen. Die maorischen Traditionen durchliefen erst mit der Ankunft europäischer und somit christlich geprägter Einwanderer eine Veränderung hin zu struktureller Ungleichberechtigung, die dem allumfassenden Wertesystem der Maori hingegen grundlegend widerspricht.

Durch die Rekonstruktion ihrer Traditionen gelingt es den Maori in Aotearoa bis heute mit Konzepten wie Kaitiakitanga eine ökologische Politik zu gestalten, die nicht ausschließ-

lich dem Menschen dienlich ist, sondern die alle anderen Lebewesen als ebenbürtig anerkennt. Das Beispiel des Whanganui Flusses zeigt eindrücklich, wie weit die westlich christlichen und die maorischen Werte auseinanderstreben und wie deutlich letztere mit den Idealen ökofeministischer Lösungsansätze übereinstimmen. Obwohl ökologische Anliegen Teil globaler Abkommen sind,²³⁹ sorgen sie faktisch nicht für ein ökologisches Gleichgewicht in dem alle Einheiten gleichermaßen berücksichtigt werden, sondern sorgen allenfalls für das Wohlergehen des Menschen. Ferner gelingt es den Maori durch das intergenerative Verständnis, welches den Menschen in ständige Prozesse seiner Whakapapa und Wairua eingebettet versteht, ein offenes und tolerantes Geschlechterbild zu erhalten und weiter zu fördern, sodass Menschen verschiedenster Identitäten und Selbstwahrnehmung einen Platz in der Gesellschaft finden.

Wie sich bereits abgezeichnet hat, formuliert der Ökofeminismus einen Anspruch, den die Maori aufgrund ihrer Traditionen und besonders ihrer Schöpfungsmythen bereits vorleben. Alle drei präsentierten Lösungsansätze, respektive die für ein gleichwertiges Miteinander im Ökosystem erforderlichen Perspektivwechsel, sind bei den Maori daher bereits Teil des Alltages. Anders als in Gesellschaften in denen hierarchische Dualismen die Norm darstellen, bilden die Natur und die Kultur bei den Maori eine Einheit. Beide Bereiche überschneiden sich und sind voneinander abhängig, da sich die Kultur aus der Natur generiert und andersherum, sodass ein *Natureculture* Perspektivwechsel nicht mehr vorgenommen werden muss, da er bereits Teil der Tradition ist. Es wurden ferner zwei Formen der Nachhaltigkeit ermittelt, von denen nur eine holistischen Prinzipien folgt und somit den im Brundtland Bericht formulierten Zweck der intergenerativen Gerechtigkeit im Ökosystem erfüllt. In Aotearoa wird das Konzept der *Sustainable Livelihoods* auf Grund des traditionell überlieferten Wissens, dem *Indigenous Technical Knowledge*, vorgelebt. Während Projekte wie das von Shiva diese Form der Nachhaltigkeit rekonstruieren müssen, konnten die Maori ihr Konzept über die Jahrhunderte konservieren und bis in die Gegenwart bewahren. Auch die *Subsistenzperspektive* ist der Tradition der Maori inhärent, wie der Glaube an den Atua Rongomatane zeigt, der eigens für die kultivierten Nahrungsmittel zuständig ist. Zudem ist an dem Beispiel der Protestaktion am Bastion Point zu erkennen, dass die Selbstversorgung selbstverständlich vorausgesetzt wird, wenn es die Bedingungen zulassen.

²³⁹ Hier wäre beispielsweise das Pariser Klimaschutzabkommen aus dem Jahre 2015 zu nennen, was von Regierungs- und Staatsvertretern aus 195 Mitgliedsstaaten der Klimarahmenkonventionen der Vereinten Nationen unterzeichnet wurde. Die Staaten sind laut Abkommen dazu aufgefordert ihre Emissionen nach und nach zu verringern, um den Anstieg des Klimas langfristig einzudämmen.

Methodisch, so die ökofeministische Annahme, kann die Aufdeckung der Wechselwirkung zwischen der Stellung der Frau und der ökologischen Entwicklung in allen Gesellschaftssystemen einzig durch die Kombination der ökologischen und feministischen Anliegen gelingen. Die Metapher des Kreisverkehrs von Eaton zur näheren Beschreibung des ökofeministischen Diskurses hat sich als hilfreich erwiesen, ist jedoch aufbauend auf den Erkenntnissen dieser Arbeit unzureichend, weshalb ich die Metapher erweitern und von einer Netzwerkstruktur sprechen möchte.

Es hat sich gezeigt, dass der Ökofeminismus auf mindestens zwei weiteren Forschungsgebieten aufbaut, sodass zusätzlich zum Feminismus und der Ökologie die Ökonomie und die Erforschung indigener Bevölkerungsgruppen bzw. die Entwicklungssoziologie hinzuzufügen sind. Jeder weitere in dieser Arbeit thematisierte Forschungsbereich lässt sich nun einer dieser vier Wissenschaften zu- oder unterordnen. So entsteht rings um den Ökofeminismus der als eigene Disziplin den Mittelpunkt bildet eine Netzstruktur, in welcher die jeweiligen Themenbereiche miteinander verknüpft sind und in ihrer Gesamtheit ein in sich tragfähiges Geflecht bilden. Das Christentum als eine der monotheistischen Weltreligionen bildet beispielsweise eine Querverbindung, die im Kontext christlich geprägter Kulturen eingebettet in die Netzstruktur Erkenntnisse offenbart, welche anderenfalls unentdeckt blieben, wie am Beispiel der Geschichte Aotearoas deutlich wurde. Erst durch diese bildliche Darstellung kann dem Ökofeminismus umfassend Rechnung getragen werden.

Die Betrachtung des Ökofeminismus im interreligiös-theologischen Kontext hat gezeigt, dass sich unsere Prioritäten aus einem Wertesystem heraus entwickeln, was vermeintlich statische Normen voraussetzt, tatsächlich jedoch dynamisch und vielschichtig ist, respektive in der Netzstruktur zwar verankert, nicht aber unveränderlich ist. Welche Rolle wir als Menschen im Ökosystem einnehmen wollen, wird nicht etwa durch unnachgiebige Richtlinien vorgegeben, sondern wird von uns jeden Tag neu entschieden. Die Vergangenheit kann hierbei einen Beitrag zu der Frage nach dem Warum leisten und uns Erklärungen liefern wann Veränderungen welche Auswirkungen hatten. So zeigt sie uns zum Beispiel, dass christliche Dogmen in den historischen Epochen adaptiert wurden und auch heute noch, bewusst oder unbewusst, Ausgangslage ethischer Entscheidungen sind, die wiederum den Wert der einzelnen Akteure im Ökosystem bestimmen.

Letztendlich liegt der Zugewinn ökofeministischer Erkenntnisse für die christliche Lehre darin, sich kompromisslos der ursprünglichen, durch die Schöpfungsgeschichten in der Bibel tradierten Berufung des Menschen zu stellen, sich überdies durch einen neu ausgerichteten

Habitus dazu zu bekennen und sich der Berufung uneigennützig zu verpflichten. In der Konsequenz ökofeministischer Prinzipien und nach dem Vorbild des maorischen Wertesystems, sowie auf der Grundlage der christlichen Schöpfungserkenntnis, besteht die eschatologische Aufgabe des Menschen demnach nicht darin, auf einen neuen Himmel und eine neue Erde im Jenseits zu hoffen, sondern unser diesseitiges Ökosystem zu erneuern.

Abschließend möchte ich Elizabeth Kerekere sprechen lassen, die als Frau und Maori seit vielen Jahren für den Erhalt des ökologischen Gleichgewichtes und die Gleichstellung aller Identitäten in Aotearoa kämpft. Sie schreibt: „Wenn ich im Ausland von meinem Volk berichte, sind es die holistischen und intergenerativen Ansichten unserer Kultur, die die Menschen beeindrucken und wonach sie sich sehnen – Dinge die wir Maori eigentlich stillschweigend voraussetzen.“²⁴⁰ Frau Kerekeres Beobachtung trifft den Kern dessen, was mich anknüpfend an meine im Vorwort beschriebenen Erfahrungen in Westafrika zu dieser Arbeit motiviert hat und worin sich die Verbindlichkeit des Ökofeminismus manifestiert. In Benin und Aotearoa durfte ich aufrichtige Zufriedenheit und Erfüllung erleben und erkennen, dass der Mensch erst in der Anspruchslosigkeit und in verantwortungsbewusster Solidarität mit seiner Umwelt seine natürliche Bestimmung findet.

²⁴⁰ Elizabeth Kerekere, *Re: Greetings from Germany*, E-Mail Korrespondenz, 18. Juli 2017.

Anhang

Index

Atua:	Gottheit, Ahne oder natürliche Kraft - Obwohl die Bedeutungswelt des Begriffes damit geschmälert wird, trägt auch der christliche Gott diesen Namen. Gemeinhin kann ein Atua nur während initiierteter Zeremonien sichtbar werden. Das Leben eines jeden Maori wird kontinuierlich durch einen Atua begleitet und von ihm beeinflusst. Welcher Atua einen beeinflusst, kann durch die whakapapa nachgezeichnet werden. ²⁴¹ Die Atua sind übermenschlich aber nicht übernatürlich.
Hapū:	Substamm, Klan, nach der Whanau die kleinste Einheit eines Stammes ²⁴²
Haumiatiketike:	Gott des Farns und aller unkultivierten Nahrungsmittel, sowie Sohn von Rangi und Papa ²⁴³
Hau-Ora:	Windhauch des Geistes – aus Hau-Ora entstanden Rangi und Papa. ²⁴⁴
Hihiri:	Pure Energie – manifestiert sich in Strahlung und Licht. ²⁴⁵
Kaitiakitanga:	Schutzherrschaft – Kaitiakitanga vereint eine vielschichtige Bedeutungswelt rund um den Schutz des Ökosystems und die natürliche Wechselwirkung aller beteiligten Einheiten innerhalb des Systems. ²⁴⁶
Kaupapa:	Regelwerk, Plan, Schema ²⁴⁷
Kingitanga:	Königreich. ²⁴⁸
Io:	Allmächtige Kraft – Io ist die allmächtige und ewig herrschende Kraft des gesamten zyklisch kosmischen Prozesses. In der synkretistischen Vereinigung mit dem Christentum, nimmt Io die Rolle Gottes ein. Der Vergleich mit dem christlichen Gott ist dabei eine Verlegenheitslösung, da Io kein Alleinherrscher ist und weniger als göttliche Person, als viel mehr als Wirkungskraft verstanden wird. ²⁴⁹
Iwi:	Stamm, Volk ²⁵⁰
Mana:	Übernatürliche oder magische Kraft, totemistisches Prinzip, gesichtslose religiöse Urgewalt oder auch göttliche Stärke. ²⁵¹ - Das Mana stammt von den Atua und existiert als deren Wirkkraft im Menschen. Der Mensch kann folglich nur das Wirkungsfeld des Mana darstellen, nicht aber die Quelle. Einige Stammesmitglieder, zumeist Oberhäupter, haben ein stärker wirkendes Mana, welches ihnen zu Autorität verhilft. Das Mana wird durch die Whakapapa weitergegeben, wird also weitervererbt. Sowohl Menschen, als auch Stämme und alle anderen beseelten und unbeseelten Dinge haben ein Mana. ²⁵²
Mauri:	Lebenskraft, Quelle der Emotionen und essentielle Vitaleigenschaften eines Menschen und anderer Wesen und Einheiten – Die Mauri wird sowohl einzelnen Personen, als auch Stämmen, Naturelementen und Tieren zugeschrieben. ²⁵³
Mauri-Ora:	Prinzip des Lebens – ermöglicht gemeinsam mit dem Licht die Existenz. ²⁵⁴
Pakeha:	Bewohner Aotearoas mit europäischen Wurzeln ²⁵⁵
Papatuanuku:	Mutter Erde – gemeinsam mit Rangi ist Papa die erste Atua. ²⁵⁶
Pepeha:	Spruchwort oder Motto eines Stammes – Jeder Stamm der Maori hat einen eigenen Pepeha, der sich immer auf die geographische Lage und die Whakapapa bezieht. ²⁵⁷
Ranginui:	Himmels-gott – gemeinsam mit Papatuanuku ist Rangi der erste Atua. ²⁵⁸

²⁴¹ Vgl. <http://maoridictionary.co.nz> (Zugriff: 20. Mai 2017).

²⁴² Vgl. Ibid. (Zugriff: 15. Juni 2017).

²⁴³ Vgl. Harvey, *Food, Sex and Strangers*, 102.

²⁴⁴ Vgl. <http://maoridictionary.co.nz> (Zugriff: 20. Mai 2017).

²⁴⁵ Vgl. Ibid.

²⁴⁶ Vgl. Marsden, *Kaitiakitanga*, 15f. und Miller, *Western and Maori Values*, 7f.

²⁴⁷ Vgl. <http://maoridictionary.co.nz> (Zugriff: 17. Juni 2017).

²⁴⁸ Vgl. Ibid. (Zugriff: 19. Juni 2017).

²⁴⁹ Vgl. Marsden, *Kaitiakitanga*, 10.

²⁵⁰ Vgl. <http://maoridictionary.co.nz> (Zugriff 14. Juni 2017).

²⁵¹ Vgl. Raymond Firth, *The Analysis of Mana: An Empirical Approach*, in: *Cultures of the Pacific. Selected Readings*, Thomas G. Harding und Ben J. Wallace (eds), The Free Press, New York 1970, 317.

²⁵² Vgl. <http://maoridictionary.co.nz> (Zugriff: 15. Mai 2017).

²⁵³ Vgl. Ibid.

²⁵⁴ Vgl. Ibid.

²⁵⁵ Vgl. Ibid. (Zugriff: 19. Juni 2017).

²⁵⁶ Vgl. Connor, *Land and Cultural Space*, 164.

²⁵⁷ Vgl. Op.cit., 160f.

²⁵⁸ Vgl. Op.cit., 164.

Rongomatane:	Gott der Kumara und aller kultivierten Nahrungsmittel, sowie Sohn von Rangi und Papa ²⁵⁹
Tane Mahuta:	Gott des Waldes und Sohn von Rangi und Papa ²⁶⁰
Tangaroa:	Gott der Wasser und Sohn von Rangi und Papa ²⁶¹
Tangata	
Whenua:	Ureinwohner Aotearoas, Maori ²⁶²
Tapu:	Übernatürlicher und unantastbarer Zustand – Kann von Personen, Orten und Gegenständen erlangt werden. Befindet sich etwas in diesem Zustand, ist es nicht mehr Teil der profanen Ordnung, sondern wird als heilig angesehen und verehrt. ²⁶³
Te Aro-Nui:	Die Welt des sinnlich erfahrbaren – Aro-Nui ist die Welt auf der wir uns befinden und deren Beschaffenheit wir sinnlich wahrnehmen können. ²⁶⁴
Te Ao	
Tua-Atea:	Ewig bestehende Welt – Tua-Atea ist die Heimatstätte von der allmächtigen Kraft Io und ist in seiner Entstehung und Existenz endlos. ²⁶⁵
Tohunga:	Priester und Vertreter Atuas. ²⁶⁶
Tua-Uri:	Welt der Dunkelheit und Entstehungswelt des Kosmos und der vier Prinzipien Mauri, Hihiri, Mauri-Ora und Hau-Ora ²⁶⁷
Tupuna:	Vorfahre ²⁶⁸
Wāhi Tapu:	Heiliger Ort ²⁶⁹
Wairua:	Seele oder Geist - Jedes Lebewesen, also auch Pflanzen, haben eine Wairua, die beim Menschen und beim Tier entsteht, wenn der Fötus die Augen ausbildet. Während des Lebens ist die Wairua durch den Zauber von Tohungas sowohl positiv, als auch negativ beeinflusst. Nach dem Tod des Körpers existiert die unvergängliche Wairua im Land der Ahnen (Hawaiki) oder bleibt als Geist (Kēhūa) auf der Erde. ²⁷⁰
Whakapapa:	Genealogie bzw. Abstammung eines Menschen und der ihn umgebenden Dinge - Mit der Geburt reiht sich ein Kind in eine Whakapapa ein, die die eigene Zukunft während des gesamten Lebens bestimmt. Für die Ehrerbietung der Ahnen ist es wichtig, dass ein Maori seine Whakapapa kennt und rezitieren kann, um somit auch folgenden Generationen von der Whakapapa zu erzählen. Zudem wurde durch die Rezitation die Garantie für den eigenen Landbesitz manifestiert. ²⁷¹ Die Whakapapa wurde von Wissenschaftlern als sehr komplex beschrieben, da sie neben der Abstammungslinie eines Stammes auch Funktion und Nutzen natürlicher Einheiten beinhaltet. ²⁷²
Whanau:	Familie, kleinste Einheit eines Stammes ²⁷³
Whenua:	Erde (Humus)/Plazenta ²⁷⁴

²⁵⁹ Vgl. Harvey, *Food, Sex and Strangers*, 102.

²⁶⁰ Vgl. Ibid.

²⁶¹ Vgl. Ibid.

²⁶² Vgl. Mohanram, *The Construction of Place*, 52.

²⁶³ Vgl. <http://maoridictionary.co.nz> (Zugriff: 21. Mai 2017).

²⁶⁴ Vgl. Marsden, *Kaitiakitanga*, 8f.

²⁶⁵ Vgl. Op.cit., 9f.

²⁶⁶ Vgl. <http://maoridictionary.co.nz> (Zugriff: 15. Mai 2017).

²⁶⁷ Vgl. Marsden, *Kaitiakitanga*, 7.

²⁶⁸ Vgl. <http://maoridictionary.co.nz> (Zugriff: 15. Mai 2017).

²⁶⁹ Vgl. Ibid. (Zugriff: 12. Juli 2017).

²⁷⁰ Vgl. <http://maoridictionary.co.nz> (Zugriff: 20. Mai 2017).

²⁷¹ Vgl. Ibid. (Zugriff: 21. Mai 2017).

²⁷² Tanira Kingi, *Iwi Futures: Integrating Traditional Knowledge Systems and Cultural Values into Land-Use Planning*, in: *Reclaiming Indigenous Planning*, Ryan Walker und Ted Jojola, McGill-Queen's UP, Québec 2013, chap. 14.

²⁷³ Vgl. <http://maoridictionary.co.nz> (Zugriff: 23. Juni 2017).

²⁷⁴ Vgl. Miller, *Western and Maori Values*, 6.

Statistiken

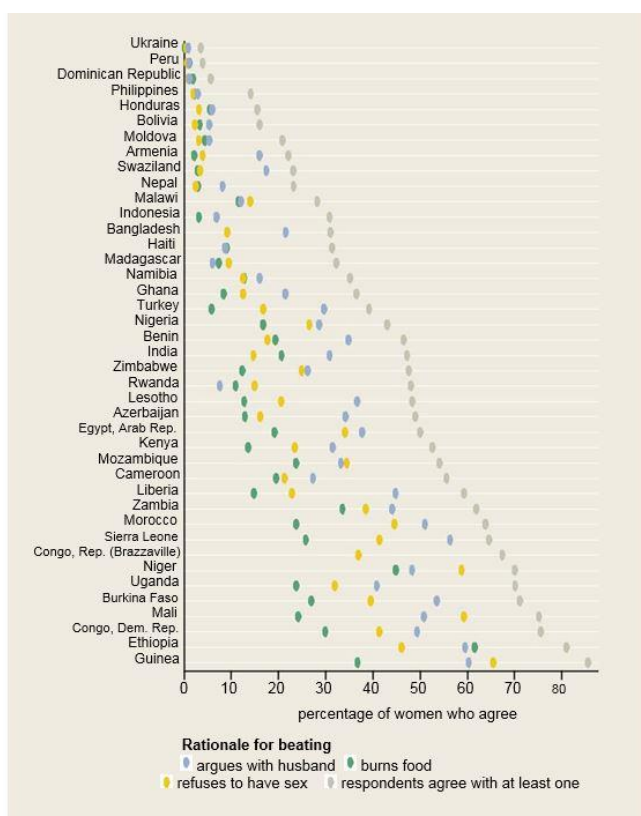
Figur 1

Anteil der Frauen in Führungspositionen in %

Alter von ... bis ... Jahren	2015
15 bis 24	37,9
25 bis 34	35,8
25 bis 64	29,3
35 bis 44	28,7
45 bis 54	27,9
55 bis 64	28,8
65 bis 74	24,3
75 und mehr	/

275

Figur 2

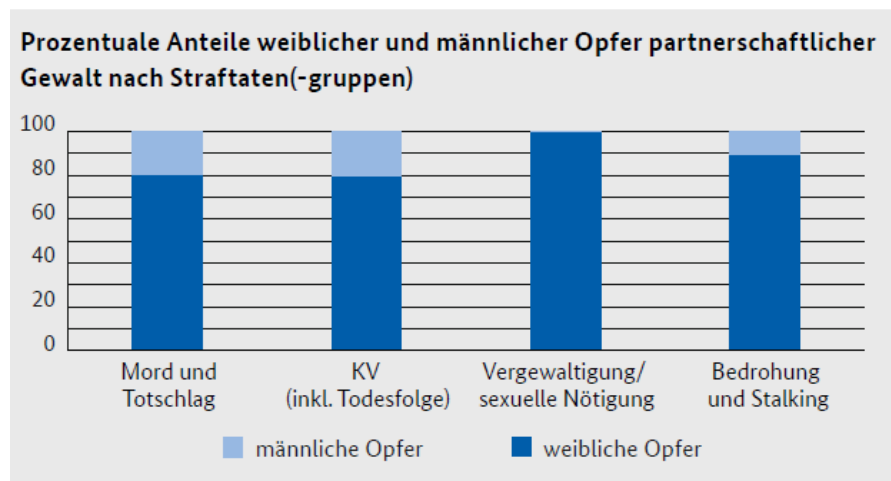


276

²⁷⁵ https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/Indikatoren/QualitaetArbeitsDimension1/1_4_FrauenFuehrungspositionen.html (Zugriff: 18. April 2017).

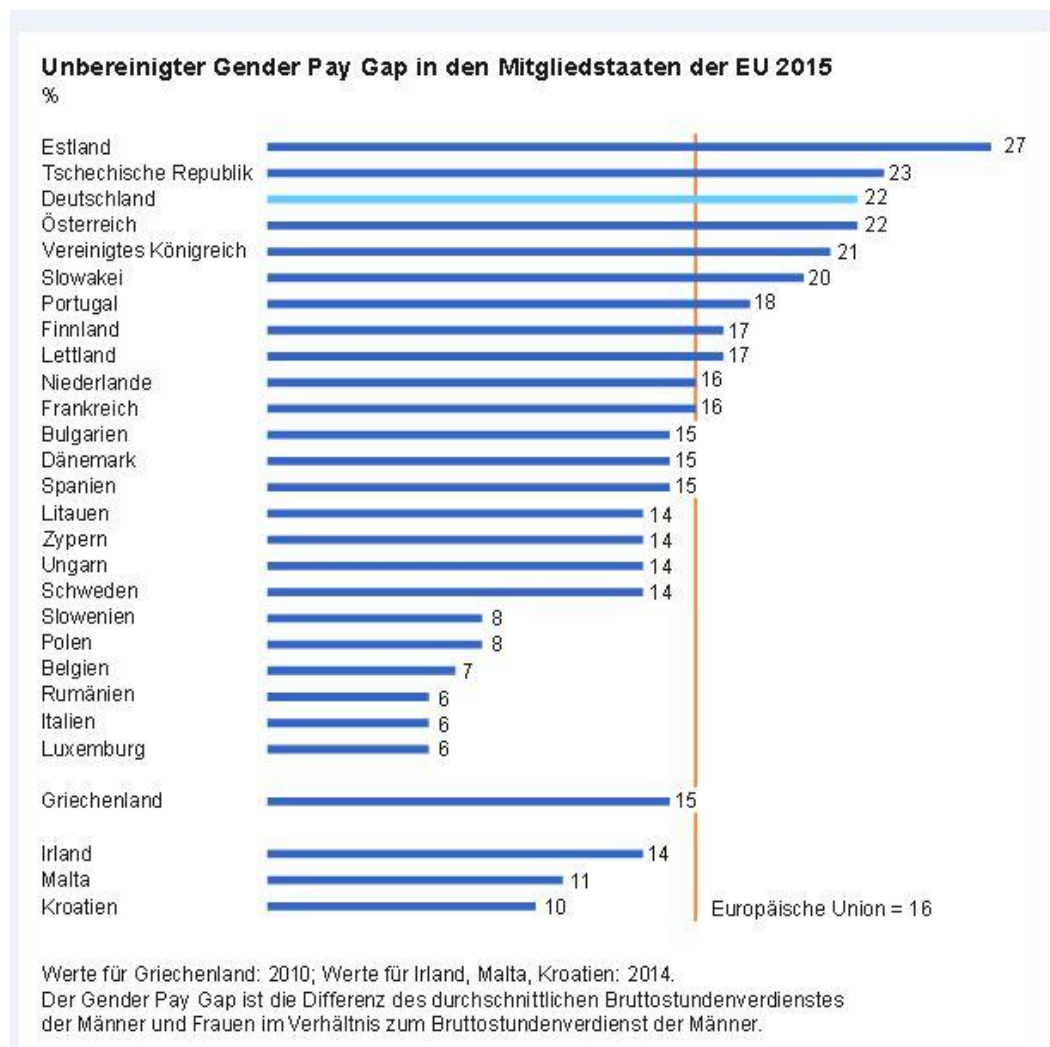
²⁷⁶ <http://siteresources.worldbank.org/INTWDR2012/Resources/7778105129969968583/7786210131593622006/chapter-2.pdf> (Zugriff: 27. Januar 2017), 83.

Figur 3



277

Figur 4

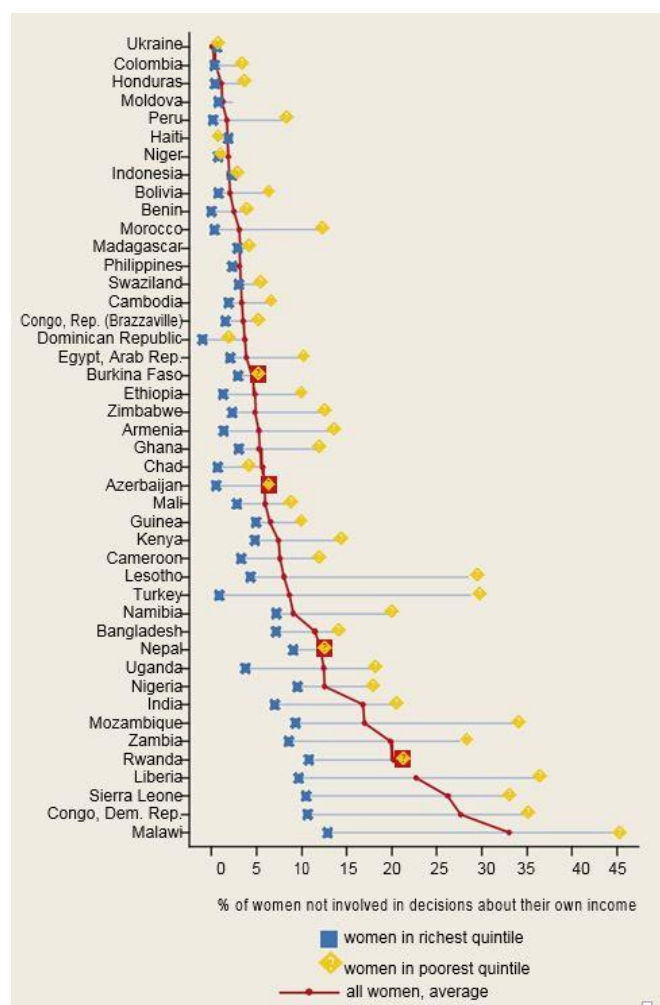


278

²⁷⁷ Bundeskriminalamt, Partnerschaftsgewalt Auswertung – Berichtsjahr 2015, BKA, Wiesbaden 2016, 5.

²⁷⁸ <https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/Gesamtwirtschaft/Umwelt/VerdiensteArbeitskosten/VerdiensteVerdienstunterschiede/VerdiensteVerdienstunterschiede.html> (Zugriff 27. Januar 2017).

Figur 6



279

Tabellen

T. 1

Country	"UNADJUSTED" GENDER PAY GAP		"ADJUSTED" GENDER PAY GAP	
	Average Cents/Pence Earned by Women Per Dollar/Pound/Euro of Male Earnings	Percentage Male Pay Advantage	Average Cents/Pence Earned by Women Per Dollar/Pound/Euro of Male Earnings	Percentage Male Pay Advantage
United States	75.9 cents	24.1%	94.6 cents	5.4%
United Kingdom	77.1 pence	22.9%	94.5 pence	5.5%
Australia	82.7 cents	17.3%	96.1 cents	3.9%
Germany	77.5 cents	22.5%	94.5 cents	5.5%
France	85.7 cents	14.3%	93.7 cents	6.3%

280

T. 2

Waiora	Die reinste Form von Wasser mit der Fähigkeit Leben zu schenken und zu erhalten und dem schlechten Einfluss entgegenzuwirken.
Waimāori	Wasser, das ungeschützt mit Menschen in Berührung gekommen ist und hierdurch nicht länger heilig, sondern gewöhnlich ist und für den alltäglichen Gebrauch verwendet werden kann. Es besitzt Mauri.
Waikino	Wasser, das verunreinigt oder verdorben wurde. Das Mauri wurde dadurch verändert, sodass die übernatürlichen Kräfte wahllos zusammengesetzt sind und Schaden anrichten können.
Waipiro	Langsam fließendes Wasser, welches für Sümpfe typisch ist. Es erfüllt mehrere Zwecke und kann daher zur Herstellung Medizin und zur Färbung von Stoffen verwendet werden und dient als Trinkwasser für Vögel.
Waimate	Das Waimate hat kein Mauri mehr. Es ist abgestorben, verschmutzt oder verdorben und kann sich selbst nicht mehr regenerieren. Aus diesem Grund trägt es Krankheitserreger und kann das Mauri anderer Lebewesen negativ beeinflussen.
Waitai	Waitai meint das Meer, die Gischt und den Gezeitenstrom. Es wird auch zur Bezeichnung von frischem Wasser verwendet.
Waitapu	In Fällen in denen sich ein Unfall durch Wasser ereignet hat, beispielsweise durch Ertrinken, wird ein Teil des betreffenden Wasserlaufs für verboten bzw. unantastbar (Tapu) erklärt. Erst nach Aufhebung des Tapu darf das Wasser wieder vom Menschen verwendet werden.

281

²⁸⁰ <https://www.glassdoor.com/research/studies/gender-pay-gap/> (Zugriff: 27. Januar 2017).

²⁸¹ Vgl. Miller, *Western and Maori Values*, 7. Frei übersetzt aus dem Englischen.

T. 3

Wie beeinflusst das Geschlecht die Verwundbarkeit in Bezug auf die Klimaerwärmung?

Die unten stehenden Beispiele illustrieren einige Auswirkung der Klimaerwärmung auf Männer und Frauen. Die Unterschiede ergeben sich auf Grund der genderbasierten Rollenverteilung in Schwellen- und Entwicklungsländern.

	Frauen	Männer	Verbindung zur Verwundbarkeit durch die Klimaerwärmung
Jeweilige Rolle	- bleiben häufig zu Hause um entweder Kinder und alte oder kranke Menschen zu pflegen	- können umziehen, um den Zugang zu besseren ökonomischen Voraussetzungen zu gewährleisten	Für Männer ist es statistisch gesehen einfacher ökonomische Krisen zu durchleben, da sie flexibler sind und Ortswechsel vornehmen können. Letzteres ist jedoch nur in manchen Fällen für alle Familienangehörigen profitabel. Sobald der Mann die Familie verlässt um besseren Zugang zu ökonomischen Voraussetzungen zu erlangen, bleibt die Frau mit einer größeren Arbeitsbelastung zurück. Sollte der Mann besser bezahlte Arbeit finden, kann die Familie langfristig entlastet werden. Bis dahin muss die Frau die Arbeit ihres Mannes jedoch teilweise übernehmen. Zudem ist sie während der Abwesenheit des Mannes auf sich allein gestellt und in vielen Teilen der Erde sexuellen Übergriffen ausgeliefert mit Folgen wie beispielsweise einer HIV-Infektion.
	- produzieren vornehmlich Ernteerträge & tierische Produkte für den Hausverbrauch	- produzieren Erträge, die für die marktwirtschaftlich relevant sind	Sowohl Ernteerträge, als auch der Gewinn durch tierische Produkte sind von der Klimaerwärmung und ihren Auswirkungen betroffen, was wiederum schwerwiegende Folgen für die Absicherung des Hausverbrauches nach sich zieht. Männer bauen ihre Ernte auf fruchtbarerem Boden an, sodass der Ertrag für den Verkauf steigt, während der Frau für den Hausgebrauch nur die privaten Ressourcen zur Verfügung stehen, also der weniger fruchtbare Boden.
	- sind für die Lagerung des Zubereitung der Nahrungsmittel verantwortlich	- sind für den Verkauf der hochwertigen Ernteerträge und der Nutztiere verantwortlich	Zusätzlich zu den oben bereits genannten Schwierigkeiten hat der Klimawandel einen Einfluss auf die Zubereitung von Nahrung und deren Lagerung (bezüglich der Gewinnung von Wasser zur Nahrungszubereitung und der Verwundbarkeit der Nahrungsaufbewahrung durch extreme Naturkatastrophen wie Zyklone und Überflutungen). Ganze Ernten fallen Überflutungen oder Dürreperioden zum Opfer und werden hierdurch entweder beschädigt oder fallen ganz aus. Dies hat Einfluss auf den marktwirtschaftlichen Warenwert und darauf wieviel Überschuss zum Verkauf verfügbar bleibt, was sowohl Männer, wie Frauen unter Druck setzt. Infolgedessen begeben sie sich auf die Suche nach anderen Einkommensmöglichkeiten und vernachlässigen zuerst Ausgaben die die Existenz nicht direkt gefährden, wie beispielsweise die Schulbeiträge für die Kinder. In Zeiten von Nahrungsknappheit wird den Frauen abverlangt erst alle anderen Familienmitglieder mit Nahrung zu versorgen, bevor sie ihre eignen Bedürfnisse stillen.
Ressourcen	- haben zumeist weniger Einkommen und stehen daher häufiger in einer ökonomischen Abhängigkeit zu anderen Familienmitgliedern	- haben häufig mehr Einkommen und haben zumeist Grundbesitz oder anderes Eigentum	Männer verfügen typischerweise über das Haushaltsgeld und sind Eigentümer von den Besitztümern einer Familie. Aus diesem Grund ist es Männern vorbehalten angespartes Geld in alternative Erwerbsquellen zu investieren, während Frauen auf die Gunst und den verantwortungsvollen Umgang desjenigen angewiesen sind, der das Geld verwaltet.
	- haben nur bedingt Zugang zu Bildung und Information	- haben mehr Zugang zu Bildung und Information	Um klimatisch bedingte Risiken in der landwirtschaftlichen Produktion abschätzen und bewältigen zu können, benötigt es Informationen, Fähigkeiten und Technologien, wie zum Beispiel saisonale Vorhersagen, Risikoanalysen und das Anwenden von wassersparenden Agrarpraktiken. Männer haben zu diesen Ressourcen besseren Zugang und die Potenz diese auch zu nutzen, wodurch sie klimatischen Veränderungen besser gewachsen sind. Gleichzeitig verfügen Frauen zumeist über traditionelles Wissen, welches eine Anpassung an sich verändernde ökologische Strukturen einfacher macht. Da sowohl traditionelles, wie auch neuzeitliches Wissen von Vorteil sein kann, haben beide Geschlechter auf anderen Ebenen einen Vor- oder Nachteil.

²⁸² Vgl. http://www.careclimatechange.org/files/adaptation/CARE_Gender_Brief_Oct2010.pdf (Zugriff: 17. Juni 2017). Frei übersetzt aus dem Englischen.

Literaturverzeichnis

- Agarwal, Anil, Narain Sunita, *The State of India's Environment, 1984-85: The Second Citizen's Report*, New Delhi 1986.
- Agarwal, Bina, The Gender and Environment Debate: Lessons from India, in: *Feminist Studies* Vol. 18 No.1, 1992, 119-158.
- Albertz, Rainer, „Ihr werdet sein wie Gott“ (Gen 3,5), in: *Was ist der Mensch...?. Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments*, Frank Crüsemann, Christof Hardmeier und Rainer Kessler (eds.), München 1992, 11-27.
- Altner, Günter, Einleitung, in: *Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Guenter Altner (ed.), Stuttgart 1989, 8-11.
- Baier, Andrea, Subsistenzansatz: Von der Hausarbeitsdebatte zur „Bielefelder Subsistenzperspektive“, in: *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, Ruth Becker und Beate Kortendiek (eds), Wiesbaden 2010, 75-80.
- Bauhardt, Christine, Feministische Ökonomie, Ökofeminismus und Queer Ecologies – feministische-materialistische Perspektiven auf gesellschaftliche Naturverhältnisse, in: *Gender Politik Online*, April 2012, 1-21.
- Beauvoir de, Simone, *The Second Sex*, New York 1953.
- Beck, Eleonore, Was wäre, wenn Eva den Apfel nicht gegessen hätte?, in: *Was wäre wenn Eva den Apfel nicht gegessen hätte? Die Bibel anders gelesen*, Eleonore Beck (ed.), Ostfildern 2000, 11-18.
- Bibel nach Martin Luther*, Evangelische Kirche in Deutschland (ed.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2017.
- Bierschenk, Thomas, *Hans-Dieter Evers und die „Bielefelder Schule“ der Entwicklungssoziologie*, Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Mainz 2002.
- Bundeskriminalamt, *Partnerschaftsgewalt Auswertung – Berichtsjahr 2015*, Wiesbaden 2016.
- Connor, Helene, Land, Notions of “Home“ and Cultural Space: The Location and Articulation of Power and Gender in Maori Society, in: *Gender and Power in the Pacific. Women's Strategies in a World of Change*, Katarina Ferro und Margit Wolfsberger (eds), Münster 2003, 159-184.
- Daly, Mary, *Gyn/Ökologie. Eine Metaethik des radikalen Feminismus*, München 1991.
- Dominy, Michele D., Maori Sovereignty: A Feminist Invention of Tradition, in: *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, Jocelyn Linnekin und Lin Poyer, University of Hawaii Press, Honolulu 1990, 237 – 257.
- Eaton, Heather, *Introduction to Ecofeminist Theologies*, London 2005.
- Egoz, Shelly, Clean and Green but Messy: The Contested Landscape of New Zealand's Organic farms, in: *Oral History* Vol.28 No.1, London 2000, 63-74.
- EKD, *Unser täglich Brot gib uns heute, Neue Weichenstellung für Agrarentwicklung und Welternährung*, Hannover 2015.
- Evers, Hans-Dieter, Subsistenzproduktion und Hausarbeit: Anmerkungen zu einer Kritik des sog. Bielefelder Ansatzes, in: *Zeitschrift für Soziologie* Vol. 19, No.6, 1990, 471-473.

- Firth, Raymond, The Analysis of Mana: An Empirical Approach, in: *Cultures of the Pacific. Selected Readings*, Thomas G. Harding und Ben J. Wallace (eds), New York 1970, 316-333.
- Hartlieb, Elisabeth, Macht Euch die Erde untertan?, in: *Politische Ökologie* 48, 1996, 41-44.
- Harvey, Graham, *Food, Sex and Strangers: Understanding Religion as Everyday Life*, London 2013.
- Heuer, Berys, Maori Women in Traditional Family Life, in: *The Journal of the Polynesian Society* Vol.78 No.4, Auckland 1969, 448-494.
- Hokowhitu, Brandan, The Death of Koro Paka: „Traditional“ Maori Patriarchy, in: *The Contemporary Pacific* Vol. 20 No. 1, University of Hawai’I, Honolulu 2008, 115-141.
- Honecker, Martin, Schöpfer/Schöpfung, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Gerhard Müller (ed.), Berlin 1999, 250-355.
- Irwin, Kathie und Lisa Davis (eds), *Whānau Yesterday, Today and Tomorrow. A Families Comission Research Report*, Wellington 2011.
- Jenkins, Kuni, *Traditional Maori Parenting*, Auckland 2011.
- Kerekere, Elizabeth, *Takatāpui. Part of the Whānau*, Auckland 2015.
- Kingi, Tanira, Iwi Futures: Integrating Traditional Knowledge Systems and Cultural Values into Land-Use Planning, in: *Reclaiming Indigenous Planning*, Ryan Walker und Ted Jojola, Québec 2013.
- Kühlewein, J., 'iššā. Frau, in: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Band I*, Ernst Jenni und Claus Westermann (eds.), München 1978, 247-251.
- Küster, Volker, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Göttingen 2011.
- Lenz, Ilse, Frauenbewegungen: Zu den Anliegen und Verlaufsformen von Frauenbewegungen als sozialen Bewegungen, in: *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, Ruth Becker und Beate Kortendiek (eds), Wiesbaden 2010, 867-877.
- Mellor, Mary, *Feminism and Ecology*, New York 1997.
- Merchant, Carolyn , *Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft*, München 1987.
- Middleton, Angela, Missionization in New Zealand and Australia: A Comparison, in: *International Journal of Historical Archaeology* Vol. 14, No. 1, Heidelberg 2010, 170-187.
- Mies, Maria, Subsistenzproduktion, Hausfrauisierung, Kolonisierung, in: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* Jg.6 Heft 9/10, 1983, 115-124.
- , Vandana Shiva, *Ecofeminism*, Halifax 1993.
- Miller, David Rei, *Western and Maori Values for Sustainable Development*, Wellington 2005.
- Mohanram, Radhika, The Construction of Place: Maori Feminism and Nationalism in Aotearoa/New Zealand, in: *Global Perspectives* Vol.18 No. 1, Baltimore 1996, 50-69.
- Moltmann, Jürgen, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1989.

- New Zealand Government, *Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement Bill)*, Wellington 2016.
- New Zealand Human Rights Commission, *To Be Who I Am. Kia noho au ki tōku anō ao. Report of the Inquiry into Discrimination Experienced by Transgender People. He Pūrongo mō te Uiuuitanga mō Aukatitanga e Pāngia ana e ngā Tangata Whakawhit-iira*, Auckland 2008.
- Ortner, Sherry, Is Female to Male as Nature Is to Culture?, in: Michelle Rosaldo und Louise Lamphere (eds.), *Women, Culture, and Society*, Stanford 1974, 67-87.
- Primavesi, Anne, *From Apocalypse to Genesis. Ecology, Feminism and Christianity*, Kent 1991.
- Radford-Ruether, Rosemary, *Frauen für eine neue Gesellschaft. Frauenbewegung und menschliche Befreiung*, München 1979.
- Ralston, Caroline, Maori Women and the Politics of Tradition: What Roles and Power Did, Do, and Should Maori Women Exercise?, in: *The Contemporary Pacific* Vol.5 No.1, Honolulu 1993, 23-44.
- Salman, Aneel, Ecofeminist Movements – from the North to the South, in: *The Pakistan Development Review* 46:4 Part II, 2007, 853-864.
- Schmid, Hans Heinrich, 'ādāmā. Erdboden, in: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Band I*, Ernst Jenni und Claus Westermann (eds.), München 1978, 57-60.
- Schweitzer, Albert, *Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben*, München 1966, 21.
- Shiva, Vandana, Jayanta Bandyopadhyay, The Evolution, Structure, and Impact of the Chipko Movement, in: *Mountain Research and Development* Vol. 6, No. 2, Bern 1986, 133-142.
- , *Staying Alive. Women Ecology and Development*, London 1989.
- Sinclair, Karen, Tangi: *Funeral Rituals and the Construction of Maori Identity*, in: *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, Jocelyn Linnekin und Lin Poyer (eds), University of Hawaii Press, Honolulu 1990, 219-236.
- Sutherland, Ivan Lori, Leader of genius, in: *The Journal of Polynesian Society* Vol. 59 No.4, Auckland 1950, 293-294.
- Tau, Te Maire, *Te Whakatau kaupapa : Ngai Tahu resource management strategy for the Canterbury Region*, Wellington 1990, 4-19.
- Tchagnaou, Abibatane, *Nachrichtenwechsel mit der Direktorin der NGO ADRIA Alédjo*, Benin/Deutschland 2016-2017.
- Tertullian, De Cultu Feminarum. Über den weiblichen Putz, übersetzt von Dr. K. A. Heinrich Kellner, in: *Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung* Bd. 1, Otto Bardenhewer (ed.), München 1912. 175-202.
- Thiessen, Barbara, Feminismus: Differenzen und Kontroversen, in: *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, Ruth Becker und Beate Kortendiek (eds), Wiesbaden 2010, 37-44.
- Torre De la, Miguel, *The U.S. Immigration Crisis. Towards an Ethics of Place*, Eugene 2016.
- Warren, Karen, A Feminist Philosophical Perspective, in: *Ecofeminism and the Sacred*, Carol J. Adams (ed.), New York 1993.

- , *Ecofeminist Philosophy, A Western Perspective on what it is and why it Matters*, Oxford 2000.
- Weller, Ines, Nachhaltige Entwicklung und Gender, in: *Gender und Nachhaltigkeit*, Landesfrauenrat Hamburg e.V. (ed.), Hamburg 2011, 8-10.
- Westermann, Claus, 'ādām. Mensch, in: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Band I*, Ernst Jenni und Claus Westermann (eds.), München 1978, 41-57.
- , *Genesis. 1. Teilband Genesis 1-11*, Neukirchen-Vluyn 1974.
- White, Lynn, The Historical Roots of Our Ecologic Crisis, in: *Science. New Series*, 1967, 1203-1207.
- Wildberger, Hans, Das Abbild Gottes, in: *Theologische Zeitschrift* 21, 1965, 481-501.
- Williams, Delores, *Sisters in the Wilderness*, New York 1993.
- Wolff, Hans Walter, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 2010.

Digitale Quellen

- ADRIA, *Association de Développement Rural Intégré pour l'Autopromotion*, <http://adriabennin.info/fr/home> (Zugriff: 14. Februar 2017).
- Care Climate Change, http://www.careclimatechange.org/files/adaptation/CARE_Gender_Brief_Oct2010.pdf (Zugriff: 17. Juni 2017).
- Destatis, <https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesamtwirtschaftUmwelt/VerdiensteArbeitskosten/VerdiensteVerdienstunterschiede/VerdiensteVerdienstunterschiede.html> (Zugriff 27. Januar 2017).
- , https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/Indikatoren/QualitaetArbeit/Dimension1/1_4_FrauenFuehrungspositionen.html (Zugriff: 18. April 2017).
- Glassdoor, <https://www.glassdoor.com/research/studies/gender-pay-gap/> (Zugriff 27. Januar 2017).
- Elizabeth Kerekere, *Re: Greetings from Germany*, E-Mail Korrespondenz, 18. Juli 2017.
- Maori Dictionary, <http://maoridictionary.co.nz/> (Zugriff: 21. Mai 2017).
- Navdanya, <http://navdanya.org/earth-democracy> (Zugriff: 20. Mai 2017).
- New Zealand Government, <http://www.TeAra.govt.nz/en/1966/akaroa-french-settlement-at> (Zugriff: 10. Juli 2017).
- New Zealand History, <http://www.nzedge.com/legends/kate-sheppard/> (Zugriff: 6. Juli 2017).
- Shiva, *The Seeds of Vandana Shiva. A Documentary*, Becket Films, Ojai 2015. https://www.youtube.com/watch?v=0OFCITj_aYE (Zugriff: 5. Juni 2017).
- Worldbank, <http://siteresources.worldbank.org/INTWDR2012/Resources/7778105-1299699968583/7786210-1315936222006/chapter-2.pdf> (Zugriff 27. Januar 2017).
- , <http://siteresources.worldbank.org/INTWDR2012/Resources/7778105-1299699968583/77862101315936222006/chapter-2.pdf> (Zugriff 27. Januar 2017).

Erklärung

gemäß § 18 Abs. 6 und § 15 Abs. 8 der Ordnung für die Prüfung im lehramtsbezogenen Bachelorstudiengang an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz (POLBA), bzw. § 18 Abs. 5 und § 15 Abs. 10 der Ordnung für die Prüfung im Masterstudiengang für das Lehramt an Gymnasien (POLMA).

Hiermit erkläre ich, _____ (Matr.-Nr.: _____), dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen oder Hilfsmittel (einschließlich elektronischer Medien und Online-Quellen) benutzt habe. Mir ist bewusst, dass ein Täuschungsversuch oder ein Ordnungsverstoß vorliegt, wenn sich diese Erklärung als unwahr erweist. § 18 Absatz 3 und 4 POLBA, bzw. POLMA gilt in diesem Fall entsprechend.

Ort, Datum Unterschrift

Auszug aus § 18 POLBA/POLMA: Versäumnis, Rücktritt, Täuschung, Ordnungsverstoß

(3) Versucht die Kandidatin oder der Kandidat das Ergebnis einer Prüfung durch Täuschung oder Benutzung nicht zugelassener Hilfsmittel zu beeinflussen, gilt die betreffende Prüfungsleistung als mit „nicht ausreichend“ (5,0) absolviert (...)

(4) Die Kandidatin oder der Kandidat kann innerhalb einer Frist von einem Monat verlangen, dass Entscheidungen nach Absatz 3 Satz 1 und 2 vom jeweils zuständigen Prüfungsausschuss überprüft werden. Belastende Entscheidungen sind der Kandidatin oder dem Kandidaten unverzüglich schriftlich mitzuteilen, zu begründen und mit einer Rechtsbehelfsbelehrung zu versehen. Der Kandidatin oder dem Kandidaten ist vor einer Entscheidung Gelegenheit zur Äußerung zu geben.