

Brauchen wir eine Theologie der Frauen in der “Zweiten Welt”? Was könnte sie bedeuten?

Die Dornröschen-Gesellschaften sind zwar aus dem kommunistischen Bett geküsst worden, man darf aber nicht erwarten, dass sie ab sofort beginnen können Tschardasch zu tanzen –

so beschreibt ein ungarischer Theologe, András Máté-Tóth, die Situation in Mittel- und Osteuropa mehr als 10 Jahre nach der Wende.¹ Máté-Tóth ist mit seinen Vorschlägen für eine “Theologie der Zweiten Welt” bekannt geworden. Er knüpft damit an Vorgänger an, die sich darüber Gedanken gemacht haben und für eine “Theologie nach dem Gulag” (Tomáš Halík, Tschechien)² oder einer “Theologie nach Kolyma” (Waldemar Chrostowski und Zbigniew Nosowski, Polen)³ plädiert haben. Diese Vorschläge bleiben jedoch im Rahmen skizzenhafter Projekte und nicht schon existierenden Theologien. Außerdem wurde in diesen Diskussionen nicht die Frage nach der Bedeutung einer möglichen Theologie der Frauen aus unserer Region gestellt, über die ich in diesem Beitrag nachdenken werde.⁴

¹ András Máté-Tóth, “Theologie der ‘Zweiten Welt’. Eine Provokation. Vortrag beim Kongress der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie”, Graz / Maribor 2001, 1; veröffentlicht: András Máté-Toth / Pavel Mikluščak, “Theologie der ‘Zweiten Welt’. Eine Provokation”, in: *Bulletin ET* 12 (2001) 2, 229-244. Siehe auch András Máté-Toth, “Eine Theologie der Zweiten Welt? Beobachtungen und Herausforderungen”, in: *Concilium* 36 (2000) 3, 278-286; ders., “Ost-Mittel-Europa – Kairos für die Theologie”, in: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 150 (2002) 35-43; ders., *Zur Theologie in Mitteleuropa. Traditionen und Impulse* (Schwabenverlag: Ostfildern 2002).

² Tomáš Halík, “*Du wirst das Angesicht der Erde erneuern*”. *Kirche und Gesellschaft an der Schwelle zur Freiheit* (Benno Verlag: Leipzig 1993); ders., *Wyzwoleni, jeszcze nie wolni. Czeski katolicyzm przed i po 1989 roku* (W drodze: Poznań 1997); ders., *Radziłem się dróg. Z Tomášem Halikem rozmawia Jan Jandourek* (W drodze: Poznań 2001).

³ Waldemar Chrostowski, “Filozofia po Kołymie”, in: *Spotkania* 4.12.1991; Zbigniew Nosowski, “Theology after Gulag”, in: *The Tablet* 30.05.1992.

⁴ Auf verschiedene Aspekte dieser Frage bin ich in zwei früheren Aufsätzen eingegangen: “Gestohlene Bibel. Feministische Exegese im Kontext Mittel-Ost-Europa”, in: *European Electronic Journal for Feminist Exegesis* (2001) 1 ([www.lectio.unibe.ch.](http://www.lectio.unibe.ch/)); englisch:

Eine derartige Fragestellung nach einer Theologie der Frauen in der Zweiten Welt kann aus zwei Gründen banal und überflüssig erscheinen. Den Einen sind solche Fragen selbstverständlich, denn es gibt ja Frauen, die in der "Zweiten Welt" Theologie betreiben. Anderen kommt eine solche Frage erst gar nicht in den Sinn – in einer Zeit der Globalisierung, zu einer Zeit, in der die Europäische Gemeinschaft auf dem Wege ist, immer mehr Staaten zu vereinen und eine neue Weltordnung entsteht, in der vielleicht der aus der Politik stammende Begriff "Zweite Welt" nicht mehr gebraucht wird. Sind Fragen nach einer Theologie der Zweiten Welt nicht anachronistisch?

Das Verständnis von Theologie als kontextuelle Theologie

"Kontextuelle Theologie" findet ihre konkrete Ausdrucksform in vielen kleinen oder größeren Diskussionen und Spannungen, die erfahrbar sind, wenn westliche mit mittel- und osteuropäischen Theologinnen zusammenkommen, auch innerhalb der ESWTR. Wenn frau feministische Theologie als kontextuelle Wissenschaft versteht, die Lebens- und Glaubenserfahrungen in das Zentrum ihres Interesses stellt, die kritisch durch ihre "Brille" die theologischen "Gegebenheiten" analysiert, ist es angebracht, dass auch wir unsere Erfahrungen als Frauen der "Zweiten Welt" als unabdingbare Quelle unserer Theologie befragen.⁵ Dies entspricht der allgemeinen Tendenz in der Entwicklung feministischer Theologie.

Seit Mitte der 1990-er Jahre ist eine Positionierung nach Herkunft und Kontinent festzustellen (Womanist Theologie, Mujerista Theologie bzw. Asiatische, Afrikanische, Nord-, Lateinamerikanische und Europäische Feministische Theologie). Feministische Theologie sollte als ein kontextueller Diskussions- und Praxiszusammenhang von vielen Theologien wahrgenommen und von daher immer im Plural gedacht werden.⁶

"The Stolen Bible", in: Sylvia Schroer/Sophia Bietenhard (Hg.), *Feminist Interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation* (Sheffield Academic Press: Sheffield 2003), 117-125. "Mit gedämpfter Stimme. Wie Frauen in Mittel-Osteuropa Theologie betreiben", in: *Junge Kirche* 63 (2002) 1, 32-38.

⁵ "Feministische Theologie ist eine kontextuelle Theologie, die mit der Historizität von Lebenssituationen und der Begrenztheit von theologischen Aussagen rechnet". Catharina Halkes / Hedwig Meyer-Wilmes, "Feministische Theologie / Feminismus / Frauenbewegung", in: Elisabeth Gössmann u. a. (Hg.), *Wörterbuch der feministischen Theologie* (Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 1991), 102.

⁶ Hedwig Meyer-Wilmes, "Feministische Theologie. Programm Feministischer Theologie(n)", in: Elisabeth Gössmann u. a. (Hg.), *Wörterbuch der feministischen Theologie*, 2., vollständig überarbeitete und grundlegend erweiterte Auflage (Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2002), 147-148.

Es ist auffällig, dass die europäische feministische Theologie im Singular erscheint, was die Vielfältigkeit der Theologien auf unserem Kontinent verschleiert. Wenn die seit 1986 bestehende ESWTR sich als Ort des intellektuellen und spirituellen Austausches zwischen europäischen Theologinnen versteht, sollte ihr Erscheinungsbild auch immer mehr von mittel- und osteuropäischen Theologinnen mitbestimmt werden. Dies gilt um so mehr, da die Gesellschaft das Ziel vertritt, den in der Theologie marginalisierten Frauen Raum zu verschaffen. Heute, 13 Jahre nach der Wende, hat die Frage, inwieweit die ESWTR diese Chance nutzt, ihre Gültigkeit nicht verloren. Wie können die Stimmen aus unserer Theologie das Bild der gesamten ESWTR mehr prägen? Sollen wir uns eher auf die Entwicklung eigener Aktivitäten konzentrieren, etwa in Form regelmäßiger Regionalkonferenzen? Inhaltlich gesehen lautet die Frage: Sollen wir uns in der Auseinandersetzung mit westlichen feministischen Theologien engagieren, was zu einer neuen Grundsatzdebatte innerhalb der Gesellschaft führen kann? Oder sollen wir daran arbeiten, eine eigene spezifische Sichtweise der Theologie zu formulieren, die nicht nur eine Reaktion auf die westliche, sondern eine eigene Aktion ist? Eine solche Theologie sollte nicht nur mit Hilfe westlicher Fragemuster erarbeitet werden, sondern unsere eigenen Fragen ans Licht bringen.

Die Hauptfragen für die Suche nach einer solchen eigenen Perspektive lauten: Was sind unsere Erfahrungen? Sind sie anders als die von Frauen in anderen Teilen Europas? Wenn ja, wo liegen die Unterschiede und woher kommen sie? Was war in unseren Lebens- und Glaubenswegen unterdrückerisch, was befreiend, was gab uns Hoffnung, was hat uns getragen? Welche Erfahrungen haben uns zur Theologie geführt? Waren unsere Erfahrungen Teil unseres Studiums? Welche Erfahrungen betrachten wir persönlich als Wurzel oder als Auslöser unserer theologischen Entwürfe? Welche Bedeutung hat unser Frauensein für unser Theologieverständnis? Was ist unsere Einstellung den Entwürfen westeuropäischer Theologinnen gegenüber? Definieren wir unsere Theologie überhaupt als "feministisch"?

Zum Begriff "Zweite Welt"

Mit Mittel- und Osteuropa meinen wir denjenigen Teil des europäischen Kontinents, dessen Länder die Erfahrung der kommunistischen Macht nach dem Zweiten Weltkrieg verbindet, die danach die Wende um das Jahr 1989 miterlebt haben und von denen sich jetzt die meisten um den Beitritt zur Europäischen Gemeinschaft bemühen. Die "Zweite Welt", die unterschieden wird von der "Ersten" und der "Dritten Welt", wird somit als politischer Begriff ver-

standen. Vom weiteren – außereuropäischen – Kontext aus besehen repräsentieren wir die Teile Europas, die nie selbst Kolonialmächte waren, stattdessen nicht selten selbst erobert wurden und unter Fremdherrschaft zu leiden hatten. Wird man sich der tiefgehenden historischen, kulturellen und religiösen Unterschiede zwischen diesen Ländern bewusst,⁷ so ist jedes Feststellen von allgemein Gültigem für die gesamte Region fast riskant. Denn wir sprechen gleichzeitig von Gesellschaften mit einer atheistischen Bevölkerungsmehrheit (etwa in Ostdeutschland und in der Tschechischen Republik) und anderen mit einem Höchstanteil praktizierter Religiosität (etwa in Polen). Moderne Konsumgesellschaften (wie etwa Slowenien oder Ungarn) bestehen neben Ländern, in denen eine agrarische soziale Ordnung herrscht (etwa Rumänien). Die einzelnen Länder haben eine unterschiedlich lange Geschichte als eigenständiger unabhängiger Staat. Es ist eine Region, die auch nach der Wende von Instabilität gekennzeichnet ist, und zwar nicht nur in Bezug auf die Staatsgrenze, sondern auch auf die innere wirtschaftliche und politische Situation. Es ist die Region, in der die konfessionelle “Grenze” zwischen dem östlichen und dem westlichen Christentum verläuft. Alle diese Unterschiede wirken sich auch auf die Situation der Theologinnen in Mittel- und Osteuropa aus und verursachen Unterschiede untereinander.

Die Differenzen der Länder Ost-Mitteuropas in Religiosität, Kultur und Gesellschaft sind größer als zwischen Ländern und Regionen Westeuropas. (...) Sozio-kulturell kann man Ost-Mitteuropa gewiss nicht als eine Einheit ansehen.⁸

Die Frage nach der Bedeutung der letzten historischen Periode für den Glauben und Theologie bewegt viele – auf unterschiedlichen kirchlichen Ebenen. Es besteht großer Bedarf, unsere Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gemeinsam theologisch zu bedenken. 1991 fand der erste Kongress mittel- und osteuropäischer Theologen in Lublin (Polen) statt. Im Mai 2003 kam es dort zum zweiten Kongress, der durch das bei diesem Kongress förmlich gegründete Forum der Mittel- und Osteuropäischen Theologen vorbereitet worden

⁷ Vgl. Jerzy Kłoczowski, *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza* (Państwowy Instytut Wydawniczy: Warszawa 1998).

⁸ Miklós Tomka, “Die Marginalisierung der Christen in Ost-Mitteuropa”, in: *Concilium* 36 (2000) 3, 311. Vgl. Máté-Tóth, *Zur Theologie in Mitteleuropa*, 92-104. Siehe auch die in der Reihe “Gott nach dem Kommunismus” erschienenen Bände. Zur allgemeinen Orientierung: Miklós Tomka / Paul M. Zulehner, *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas* (Schwabenverlag: Ostfildern 1999); András Máté-Tóth / Pavel Miklušček u.a., *Kirche im Aufbruch. Zur pastoralen Entwicklung in Ost(Mittel)Europa – eine qualitative Studie* (Schwabenverlag: Ostfildern 2001). Zum letztgenannten Buch siehe meine Rezension in diesem Jahrbuch.

war. Ziel dieses Forums ist es, eine Theologie zu entwerfen, die unseren Erfahrungen, auch unserem Leiden, unseren GlaubenszeugInnen und ProphetInnen eine Stimme verleiht. Das Projekt "Aufbruch / New Departures" unter der Leitung von Miklós Tomka und Paul Zulehner im Pastoralen Forum in Wien befasste sich jahrelang (1994-2001) mit der pastoralen Situation in den zehn untersuchten mittel- und osteuropäischen Ländern. Die mittel- und osteuropäischen ESWTR-Regionalkonferenzen sind inzwischen zu einer Tradition geworden. Im August 1992 wurde erstmals eine Ost-West-Sommerschule in Berekfürdo (Ungarn) organisiert. Danach wurden drei Regionalkonferenzen veranstaltet, die zwar ohne die organisatorische Hilfe westlicher Theologinnen nicht denkbar und durchführbar gewesen wären, trotzdem jedoch von mittel- und osteuropäischen Theologinnen in eigener Regie getragen wurden: 1998 in Prag (Tschechien) zum Thema "Frauen und Theologie in Zeiten der Übergangs", 2000 in Lublin (Polen) zum Thema "Mutterschaft als locus theologicus", 2002 in Riga (Lettland) zum Thema "Frauenidentität in den Kirchen in postsozialistischen Ländern". Für 2004 ist eine Konferenz in Bulgarien geplant.

Soweit ich solche Zusammenkünfte miterlebt habe, kann ich sagen, dass die Frage nach dem Gemeinsamen aufgrund der Unterschiedlichkeit unserer Kontexte schwer zu beantworten ist.

Leidende Kirche

Eine gemeinsame Erfahrung in der Vergangenheit ist die Erfahrung der atheistischen Propaganda und der Verfolgung der christlichen Kirchen. In den einzelnen Ländern, Kirchen und Phasen geschah sie jedoch in unterschiedlicher Weise. Man spricht mindestens von zwei wichtigen Epochen, der Zeit der harten und der Zeit der mildereren Diktatur. Dazwischen lag eine Zeit der Isolierung von der Außenwelt (1956-1964). In der ersten Periode, die mit der kommunistischen Machtübernahme begann (1945-1950), wurden die Kirchen zu Hauptfeinden des neuen Systems erklärt. Fast alle kirchlichen Institutionen wurden verstaatlicht und die Tätigkeit der Kirche auf die "Sakristei" beschränkt. In dieser Zeit wurden mehrere wichtige Kirchenmänner verhaftet, die die Kirche in irgendeiner Weise symbolisch verkörperten; außerdem wurden Zwangsmaßnahmen in der kirchlichen Personalpolitik vorgenommen und eine Isolation von der Weltkirche betrieben. Diese Periode wird mit dem Bild der ägyptischen Gefangenschaft verglichen. Nach Stalins Tod und einigen Aufständen in mehreren Ländern wurde die Diktatur milder, auch den Kirchen gegenüber.

Es wurden keine Priester mehr inhaftiert, langsam wurde den Kirchen mehr Öffentlichkeitsarbeit genehmigt, die Ausreise ins westliche Ausland wurde sporadisch ermöglicht....⁹

Die zweite Periode wird die "babylonische Gefangenschaft" genannt. Dass die Entwicklung nicht einlinig war, sondern seit Anfang der 1970-er Jahre bis zur Wende von verschiedenen Momenten "der An- und Entspannung, der Konflikte und der Wertschätzung, der Konfrontation und des Taktierens, der Verdächtigung ohne Ehrlichkeit"¹⁰ gekennzeichnet war, lässt sich anhand mehrerer Beispiele belegen. Für Polen hatte die Wahl Karol Wojtyła im Jahr 1978 zum Papst eine neue Stellung der Kirche innerhalb des sozialistischen Staates zur Folge. Seine Wahl war aber auch für die anderen Kirchen der Region von enormer Bedeutung. Andererseits bedeutete das – nach einer Freiheitsperiode der Solidarnośćbewegung – am 13. Dezember 1981 in Polen eingeführte Kriegsrecht die Wiedereinführung der schärferen Maßnahmen auch gegen die Kirchen. Symbolisch dafür steht die Gestalt des Jerzy Popiełuszko, eines von Sicherheitsdiensten im Jahr 1984 ermordeten Priesters der Gewerkschaft Solidarność.

Das Bekenntnis zum Christentum konnte in manchen Situationen oder Phasen zu einer langjährigen Gefängnisstrafe führen oder für Personen, deren Einfluss besonders gefürchtet wurde, das plötzliche Lebensende bedeuten. In anderen Phasen und Situationen bedeutete es "lediglich" das Ende der beruflichen Aufstiegschancen. Zu den Ländern, in denen die Existenz der Kirchen bedroht war, gehörten neben der Sowjetunion die Tschechoslowakei und Ungarn. In den beiden zuletzt genannten Ländern entstand eine römisch-katholische Untergrundkirche. Zu den Ländern, in denen die Maßnahmen gegen die Kirchen milder waren, gehören das ehemalige Jugoslawien und Polen.

Im Hinblick auf die Unterdrückung der Kirchen kann von einer gewissen "Leidensökumene" gesprochen werden.¹¹ Allerdings ist zu berücksichtigen, dass die kommunistischen Machthaber oft den Minderheitskirchen eine gewisse Freiheit zugestanden, um den Einfluss der Mehrheitskirchen zu schwächen.¹² Ein besonders vielseitiges Problem stellt die mit Rom unierte Kirche dar, die man auch als "schweigende Kirche" bezeichnet.¹³ In der kommunistischen

⁹ András Máté-Tóth / Janez Juhant, "Widerstand und Konformismus", in: Máté-Tóth / Mikluš-čak u.a., *Kirche im Aufbruch*, 318-338, hier 324.

¹⁰ Máté-Tóth / Juhant, "Widerstand und Konformismus", 325.

¹¹ Taras Chagala, "Ökumene", in: Máté-Tóth / Mikluš-čak (Hg.), *Kirche im Aufbruch*, 143.

¹² Chagala, "Ökumene", 144.

¹³ Ebd., 137.

Epoche wurde sie aus politischen Gründen verfolgt, in manchen Ländern war sie sogar verboten. Obwohl klein, wurde sie nicht als Minderheitenkirche angesehen, sondern als Teil der römisch-katholischen Kirche und (wie in Polen) entsprechend unter Druck gesetzt oder (wie in Rumänien) wegen ihrer internationalen Kontakte nach Rom als "gefährlich" eingestuft. Auch nach der Wende war die unierte Kirche infolge der Annäherung zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche in einer nicht gerade einfachen Situation. An diesem Beispiel ist zu sehen, wie sehr nichttheologische Faktoren die Ökumene in unserer Region bestimmt haben und noch immer bestimmen.

Die möglichen Haltungen der ChristInnen in diesen verschiedenen Situationen wurden im Projekt "Aufbruch / New Departures" unter drei miteinander korrelierenden Aspekten untersucht: der Religiosität, der Karrierechance und der Zeit bzw. der entsprechenden Epoche der Diktatur.¹⁴ Dabei entwickeln die Autoren eine Typologie mit vier möglichen Haltungen, die ChristInnen im Kommunismus einnehmen konnten:

Die erste Haltung ist die des gesellschaftsorientiert-konformen unreligiösen Lebensweges all derer, die ihre religiöse Überzeugung um der gesellschaftlichen Aufstiegschancen willen aufgaben. Die zweite Haltung ist zu beschreiben als autonom-religiöser Lebensweg. Er wurde von denjenigen eingeschlagen, die sich, vor die Wahl zwischen Religion und gesellschaftlichem Aufstieg gestellt, immer für die Religion entschieden. Nicht selten entstand dabei eine Mentalität, "Bewahrer der Tradition" zu sein, die sie von anderen Kirchenmitgliedern (etwa denen, die sich in der Untergrundkirche engagierten oder denen, die zur Zusammenarbeit mit den staatlichen Behörden bereit waren) entfremdeten. Die dritte Gruppe waren die "Verberger", diejenigen, die weder ihre religiöse Identität noch die Karrierechancen aufgeben wollten. Sie definierten die Bedeutung der Religion neu und übten sie eher durch Verhaltensweisen als durch religiöse Praktiken aus, die ihren Karrieren schaden konnten. Deswegen mussten sie ihre Religiosität oft verbergen. Die vierte Haltung mündete in den kompromisslosen religiösen Lebensweg. Es war die Gruppe der Treuen, die aus Glaubensgründen bewusst eine niedrigere soziale Stellung in Kauf nahmen.¹⁵

Leider ist bei dieser Einteilung nicht auf mögliche Unterschiede zwischen Frauen und Männer geachtet worden oder auf den Einfluss der verschiedenen Faktoren auf die Situation von Frauen in der Kirche. Rebeka Anić und Peter

¹⁴ Vgl. Máté-Tóth / Juhant, "Widerstand und Konformismus", 331.

¹⁵ Vgl. ebd., 331-335.

Miščik haben darauf aufmerksam gemacht, dass der Kommunismus zweierlei Auswirkungen für Frauen hatte:

Der Kommunismus begünstigte den Klerikalismus in der Kirche und die Ein-Mann-Pastoral. Er trug dazu bei, dass die Frauen einerseits in der kirchlichen Öffentlichkeit und in den Entscheidungsgremien an den Rand gedrängt wurden und andererseits als Hüterinnen des Glaubens betrachtet wurden. Die Teilnahme am Leben der Kirche war mit dem Risiko verbunden, die Arbeit zu verlieren. Männer als die Beserverdienenden wollten meistens dieses Risiko nicht eingehen. Außerdem verbreitete die atheistische Propaganda die Ansicht, Kirche und Glaube seien vor allem für psychisch labile Personen und für deren geistiges Gleichgewicht bestimmt. Eine solche Charakteristik der Religion schreckte viele Männer ab.¹⁶

Die Autorin und der Autor weisen darauf hin, dass die Kirche unter dem kommunistischen System die traditionelle Rollenverteilung bestätigte und verfestigte. Sie schreiben dies zwar aus römisch-katholischer Perspektive, doch könnte Ähnliches für die Orthodoxie gesagt werden, in der Frauen nicht mal in allen Ländern Zugang zum Theologiestudium haben. Für die anderen Kirchen, vor allem die evangelischen, lässt sich das Bild nicht so leicht zeichnen. Trotz aller Schwierigkeiten wurde in der kommunistischen Zeit in verschiedenen evangelischen Kirchen unserer Region die Frauenordination eingeführt. Für alle Kirchen gleichermaßen gilt jedoch, dass nach der Wende die Entwicklung nicht selten wieder in die traditionelle Richtung ging.¹⁷ “Die Kirche in der Demokratie bleibt immer eine ‘von den Männern geleitete Kirche der Frauen’”.¹⁸

Memoria passionis

Die schwierige Situation der Kirche sowie ihre Isolation von der Weltkirche verstärkte ihre tiefgehende Verbundenheit mit der Tradition. Die Folgen davon sind bis heute spürbar, sie reichen von der Wiederbelebung des nationalen Bewusstseins bis zur Anknüpfung an die vor dem Zweiten Weltkrieg gelehrt Theologie, was in der römisch-katholischen Kirche eine vorkonziliare Theologie bedeutet. Die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verbundenen Reformen müssen in einigen Ländern erst noch durchgeführt werden, in anderen stellt sich die Frage, inwieweit der konziliare Geist das Leben der Kirche

¹⁶ Rebeka Anić / Peter Miščik, “Laien – Frauen – Jugend”, in: Máté-Tóth / Mikluščak u.a., *Kirche im Aufbruch*, 165-166.

¹⁷ Siehe die Beiträge von Eszter Andorka, Katalin Sarai Szabó und Dace Balode in diesem Jahrbuch.

¹⁸ Anić / Miščik, “Laien – Frauen – Jugend”, 165-168.

durchdringt. Die Wende und die Öffnung für die Außenwelt bedeutet zugleich einen Zusammenstoß mit der Moderne:

Diese "totale" Umgestaltung der Gesellschaften aktiviert Existenzängste und aus der nationalen Vergangenheit hervorgehende (teils emotional-fundamentalistische) Lösungen. Dabei kann ein Bruch zwischen dem Osten und dem Westen beobachtet werden. Das westliche Europa ist pragmatisch, professionell und zukunftsorientiert – also rationalistisch, demgegenüber dominiert bei den Osteuropäern die Geschichte, das Pathos, die Wut und das Gefühl der Ungerechtigkeit. Diese Eigenschaften und Reflexe mögen zwar in den ausgehenden neunziger Jahren nicht mehr modisch sein, aber die Identitätsangst dieser Nationen und Gesellschaften basiert auf realen geschichtlichen Erfahrungen, die ein Westeuropäer so nie erlebt hat.¹⁹

Auffallend bei der Beschreibung der west- und osteuropäischen Mentalitäten durch András Máté-Tóth ist, dass sie fast klischeehaft männliche (Westen) und weibliche (Osten) Züge widerspiegelt. Der Vergleich der postkommunistischen Länder mit der märchenhaften Gestalt Dornröschens (auch wenn ihr Name im Deutschen grammatikalisch nicht weiblich ist!) ist denn auch nicht zufällig. Ähnlich hat vor Jahren ein polnischer Bischof die Unterschiede zwischen Osten und Westen beschrieben: "Die rationalistische Vorgehensweise des Westens sollte mit der größeren Empfindlichkeit und der kontemplativen Einstellung des Ostens vereinbart werden".²⁰ Dieser Eindruck wird nicht dadurch beeinträchtigt, dass in den heutigen osteuropäischen Gesellschaften "die antidemokratischen Tendenzen, die Brutalität der politischen Methoden, die Gewalttätigkeit des Nationalismus"²¹ signalisiert und mit Männlichkeit assoziiert werden. Paradoxerweise kann frau beide Beschreibungen von ihren eigenen Erfahrungen her nachvollziehen.

Das Verbindende einer möglichen Theologie der "Zweiten Welt" ist die Vergangenheit unter dem kommunistischen Regime. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass Versuche, diese Theologie inhaltlich zu entwerfen, aus verschiedenen Varianten einer Leidenstheologie bestehen – es geht um eine Theologie nach dem Gulag oder um eine Theologie nach Kolyma. Kolyma ist der Name eines Flusses, gleich nach dem arktischen Kreis, an dem eines der schrecklichsten sowjetischen Zwangsarbeitslager bestand. Man kann es mit Auschwitz vergleichen. "Gulag" steht für das Gewaltssystem der Sowjetunion, das von Anfang 1920 bis Mitte der 1950er Jahre funktionierte. Abhängig von

¹⁹ Máté-Tóth, "Eine Theologie der Zweiten Welt? Beobachtungen und Herausforderungen", 279.

²⁰ Interview mit Józef Zyciński: "Jaka będzie teologia po Gulagu? Z biskupem Józefem Zycińskim rozmawia Zbigniew Nosowski", in: *Życie Warszawy* 20. 12. 1991, 3.

²¹ Máté-Tóth, *Zur Theologie in Mitteleuropa*, 99.

der jeweiligen Situation wurden damals immer wieder anders definierte “Klassenfeinde” verhaftet. Aufgrund der harten klimatischen Bedingungen, den sehr langen Arbeitszeiten und unmenschlichen Lebensbedingungen starb jedes Jahr etwa ein Zehntel der Gefangenen. Zwischen 1920 und 1956 kamen zwischen 15 bis 30 Millionen Menschen im Gulag ums Leben. Die genaue Zahl wird niemals bekannt werden. Die sowjetischen Arbeitslager waren die härtesten, in anderen mittel- und osteuropäischen Ländern existierten (insgesamt über 400) ähnliche Lager.²²

Theologie nach dem Gulag oder nach Kolyma will, dass aus dem vergangenen und bis heute zu bewältigenden Leiden besondere Früchte des Verstehens reifen. Warum hat Gott solche Verfolgungen zugelassen? Wo war Gott auf all diesen menschlichen Leidenswegen? Warum sind manche Kirchen fast ausgemerzt? Warum verschwanden sie nicht von der Bildfläche, sondern sind jetzt wieder sehr lebendig? Warum wurden einige Christen zu MärtyrInnen, während andere Kompromisse mit den Herrschenden schlossen? Was ist der Sinn des erlebten Leidens? In welcher Weise können diese Leidenserfahrungen in der neuen Situation, bei der Öffnung nach Westeuropa, das ganz andere Wege gegangen ist, identitätsstiftend und zukunftsweisend sein? Diese Fragen berühren auch die Frauen ganz tief:

Im Guten wie im Schlechten verbindet die Frauen aus dem Osten die traumatische Vergangenheit und die Erinnerung an die unglaublichen Überlebensstrategien.²³

Dabei handelt es sich um eine gemeinsame, auch Gemeinschaft stiftende Erinnerung. Diese Fragen verlieren nicht an Aktualität. Sie werden zu einer grundsätzlichen Frage nach der lebenbringenden Kraft der Hoffnung heute, wenn wir mit neuen Chancen und neuen Problemen konfrontiert werden – wie etwa dem EU-Beitritt, der Globalisierung, der wachsenden Armut und Arbeitslosigkeit, den krassen sozialen Unterschieden in früher nicht bekanntem Ausmaß oder der unverhüllten Gewalt.

Diese Feststellung steht in einer gewissen Spannung zu einer anderen zu beobachtenden Tendenz, sich nicht mehr mit der Vergangenheit zu befassen. So haben Umfragen im Projekt “Aufbruch / New Departures” gezeigt, dass die Meinungen über die Tatsache der Kirchenverfolgung und ihre Intensität stark

²² Siehe die Webseiten der Open Society Archives mit der Ausstellung über den Gulag: www.osa.ceu.hu/gulag.

²³ Ann Snitow, “Przyszłość feminizmu w krajach postkomunistycznych”, in: *Spotkania feministyczne* (Wydawnictwo “Polgraphic”: Warszawa 1994/1995), 7 (auf Englisch veröffentlicht in der Zeitschrift *Peace & Democracy News*, Sommer 1993).

auseinander gehen. Einige sind sogar der Ansicht, es habe in der kommunistischen Zeit keine Kirchenverfolgung gegeben.²⁴ Die Tendenz zur Umpolung der Hauptbezugspunkte wird sich wahrscheinlich in der kommenden Generationen verstärken und diese wird "von den lokalen, nationalen, vergangenheitsfundierte in Richtung der globalen und zukunftsfundierten Ausgangspunkte" schwenken.²⁵ Es kann aber auch anders verlaufen, wie die Diskussion um die deutsche Vergangenheit zeigt: "Je weiter Auschwitz zurückliegt, desto näher kommt es, nämlich durch die Erinnerung an diese Untat!"²⁶ Auch wenn beide Aussagen sich hinsichtlich der Wertschätzung der bearbeiteten Vergangenheit für die Zukunft unterscheiden, stimmen sie darin überein, dass die auf Erinnerungen aufgebaute Identität immer eher individuell sein wird.

An die Stelle des schlichten Modells der Übernahme eines Musters von Identität und Lebenslauf tritt die Perspektive der lebenslangen Arbeit an der eigenen Biographie. (...) Die kollektive Erinnerung scheint sozusagen ausgetrocknet zu sein.²⁷

Dies schreibt Hedwig Meyer-Wilmes in ihrer Beschreibung der postmodernen Gesellschaft. Sind aber die Gesellschaften in postkommunistischen Ländern postmodern? Sie befinden sich in einer Umbruchphase, in der sie in fünfzehn Jahren die 50-jährige Entwicklung der westlichen Gesellschaften in der Nachkriegszeit nachzuholen versuchen. Es entsteht eine Mischung verschiedener Strukturen, die kein einheitliches Bild wiedergeben. Sicher ist, dass die Menschen aus der Geschichte unserer Region am eigenen Leibe erfahren können, was es heißt, die eigene Identität durch eine strukturell durchgeführte Amnesie zu verlieren. Sicher ist auch, dass es Zeit braucht, bis sich die Vergangenheit aus den gegenwärtigen politischen Verwicklungen und Spielen zu lösen vermag.

Wird jedoch theologisch an der Vergangenheit gearbeitet? Ja und nein. Ja, wie die Beiträge in diesem Jahrbuch zeigen, weil sie zu einem großen Teil der Vergangenheit gewidmet sind. Ja, wie aus dem Programm des diesjährigen

²⁴ Dies gilt auch in den Ländern, in denen die Staatskontrolle über die Kirche sehr stark war, wie etwa in der ehemaligen DDR oder in Ungarn. Máté-Tóth / Juhant, "Widerstand und Konformismus", 328.

²⁵ András Máté-Tóth, "Konzilsrezeption", in: Máté-Tóth / Miklušćak u.a., *Kirche im Aufbruch*, 341.

²⁶ Linda Reisch, zitiert nach: Hedwig Meyer-Wilmes, "Tango con pasión. Erinnerung als zentrales Element einer Hermeneutik der Raumes", in: Hedwig Meyer-Wilmes (Hg.), *Tango, Theologie und Kontext. Schritte zu einer Theologie des Alltags* (Lit Verlag: Münster – Hamburg – London 2002), 93.

²⁷ Meyer-Wilmes, "Tango con pasión", 90, 92.

Kongresses des Forums der Mittel- und Osteuropäischen Theologen in Lublin ersichtlich wird, der zum Thema “Größere und kleinere Propheten in Mittel- und Osteuropa im 20. Jahrhundert” tagte. Nein lautet die Antwort, wenn man die meisten theologischen Veröffentlichungen anschaut. Das an anderen Orten (vor allem im Westen) erarbeitete theologische Gut wird in unsere Sprachen übersetzt; hinzu kommt, dass es sich dabei vorwiegend um die großen Theologen der Konzilszeit handelt, weniger hingegen um die heute tätigen Theologen – von den Theologinnen ganz zu schweigen. András Máté-Tóth schreibt dazu:

Die neuen Schläuche sind noch oft mit altem Wein gefüllt. (...) Heilsgeschichtliche Dogmatik, biblische Hermeneutik, kritische christliche Soziallehre, Praktische Theologie und moderne Religionspädagogik werden noch ängstlich betrachtet. Theologie wird als eine Wissenschaft mit sicheren Antworten und nicht als Wissenschaft der offenen Fragen erwünscht und gefördert.²⁸

Es besteht eine sichtbare Distanz einer kritischen Theologie gegenüber. So wie sich in der kommunistischen Zeit keine theologische Diskussionskultur entwickeln konnte – Meinungsunterschiede konnten allzu leicht von der kirchenfeindlichen Macht ausgenutzt werden –, so kommt es auch heute nur selten zur offenen theologischen Auseinandersetzung. Befürchtet wird, dass damit die Autorität der Kirche geschwächt werde, eine Autorität, die früher als Stütze galt und Sicherheit in unsicheren Zeiten vermittelte. Trotzdem gibt es auch Anzeichen für diese theologische Tradition, die Theologie als eine Kunst des Fragens zu verstehen. Zu den wichtigen Fragen kommen nun jene feministischer Art.

Scheinbare oder wirkliche Gleichberechtigung zwischen Frauen und Männern?

Als das Gemeinsame der Geschichte der “Zweiten Welt” können auch die Veränderungen der Situation der Frauen genannt werden. Die von der kommunistischen Propaganda gepriesene und vielerorts nur scheinbar verwirklichte Gleichberechtigung zwischen Frauen und Männern muss neu interpretiert werden. Damaligen Machthabern ging es nicht um Frauen, sondern um eine auf Frauen bezogene Ideologie, die abhängig von den Veränderungen auf dem

²⁸ Máté-Tóth, “Eine Theologie der Zweiten Welt? Beobachtungen und Herausforderungen”, 285. Vgl. ähnliche Beobachtungen zur polnischen Theologie: Elżbieta Adamiak / Józef Majewski, “Teologia między Odrą a Bugiem. Kilka pytań o stan teologii polskiej w czasie przełomu”, in: *Więź* 42/10 (1999), 28-46.

Arbeitsmarkt angepasst wurde. Die Untersuchungen zeigen, dass in den Phasen, in denen es dank verschiedener Protest- oder Erneuerungsbewegungen um echte Macht ging, die Anzahl der Frauen in den Machtpositionen rasch zurückging.²⁹ Das gleiche Muster können wir nach der Wende 1989 allgemein beobachten. Die Transformationsprozesse verschlechtern nicht selten die Situation von Frauen (etwa die finanzielle Benachteiligung solcher Berufe, die als "weiblich" gelten; die höhere Arbeitslosigkeit von Frauen; die benachteiligte Position von Frauen in den neu entworfenen Versicherungssystemen in Polen). Es ist aber auch bei den Frauen selbst eine Entwicklung in der Einschätzung der eigenen Rolle festzustellen. In der ersten Phase (1989-1994) haben sie sich in dem wieder gewonnen traditionellen Ideal der Frau in der Familie gefunden, in der zweiten, bis heute dauernden Phase überwiegt das Ideal der modernen, vollkommen selbstständigen, berufstätigen Frau, die auch in der Familie selbstständig bleibt.³⁰

Heutige Feministinnen in unserem Teil Europas sind dabei, diese ideologischen, aus der kommunistischen Vergangenheit stammenden Frauenbildungsbilder aufzuarbeiten. Andere Frauen (und Männer) distanzieren sich vom Feminismus, der als Teil des kommunistischen Erbes angesehen wird. Dies veranlasst einige Feministinnen, vom "Antifeminismus ohne Feminismus" zu sprechen.³¹ Für eine solche Einstellung gibt es mehrere Gründe, die zu berücksichtigen sind. Die Frauenbewegung wurde als eine fremde, von außen aufgezwungene Ideologie erlebt, die nichts mit der eigenen Selbstverwirklichung zu tun hatte. Dabei hatte die Version der Frauenbewegung, die vermittelt wurde, wenig mit ihren Ursprüngen zu tun.³² Deswegen wird nicht selten der Feminismus noch heute als ein "importiertes Gut" gesehen und ist damit verdächtig. Die Vielfalt feministischer Theorien ist noch immer wenig bekannt. Bożena Chołuj, eine der Leiterinnen des Genderforschungszentrums in Warschau, weist

²⁹ Małgorzata Fuszara, "Udział kobiet we władzy", in: *Kobiety w Polsce w latach 90. Raport Centrum Praw Kobiet* (Fundacja Centrum Praw Kobiet: Warszawa 2000), 21-42; E. Zielińska, "Sytuacja kobiet w Polsce w świetle zmian legislacyjnych okresu transformacji", in: M. Fuszara (Hg.), *Kobiety w Polsce na przelomie wieków. Nowy kontrakt płci?* (Instytut Spraw Publicznych: Warszawa 2002), 84-102; eine ähnliche Meinung präsentieren Anić / Mišćik, "Laien – Frauen – Jugend", 167: "Die nachkommunistische Gesellschaft erscheint in einigen Ländern wie z. B. in Kroatien als eine neopatriarchale Gesellschaft".

³⁰ Anić / Mišćik, "Laien – Frauen – Jugend", 167.

³¹ Bożena Chołuj, "Frauenthemen, Frauenforschung, Frauenbewegung in Polen", in: W. Koschmal (Hg.), *Die Frauen in der polnischen Gegenwartskultur* (Böhlau: Köln – Weimar – Wien 1996), 88.

³² Snitow, "Przyszłość feminizmu", 11.

auf die Tendenz hin, dass Autorinnen konkrete, ausgewählte Themen in ihrer Forschung behandeln, weniger aber theoretische oder methodologische Debatten führen.³³ Es ist deswegen schwierig, von einer eigenen Sichtweise mittel- und osteuropäischer Feministinnen zu sprechen. Denn eine solche gilt es erst noch zu formulieren.

Auch die fast von allen Frauen ausgeübte Berufstätigkeit war keine freie Wahl, sondern eine aus der finanziellen Not geborene Entscheidung. Der kulturstiftende und nationale Traditionen weitergebende Status des familiären Lebens war sehr hoch, vor allem in den Ländern, die Jahrhunderte lang keine eigenen Staatsstrukturen besaßen.³⁴ Diese Sicht wurde unter kommunistischen Bedingungen weitergelebt. Auch deswegen wurden die Verhältnisse zwischen öffentlicher und privater Sphäre ganz anders als im Westen gesehen.

Im Osten war der Mauerbau um die eigene Privatsphäre ein allgemeiner Akt politischer Resistenz, der Rebellion gegen die Macht, die vor allem Frauen zugänglich war. Die Probleme, die mit der Frage zu tun haben, wie das Private öffentlich gemacht werden kann, haben eine Schlüsselrolle in der westlichen feministischen Diskussion gespielt. Die Erfahrungen der postkommunistischen Länder bieten eine hervorragende Gelegenheit, darüber erneut nachzudenken.³⁵

Hinzu kommt, dass Politik als schmutziger, von Korruption bestimmter Lebensbereich bewertet wird. Auch heute wird folglich die private Sphäre der öffentlichen gegenüber bevorzugt. Zu guter Letzt können auch die westlichen feministischen "Schwestern" gefragt werden, ob sie ihre Forderungen als erfüllt ansehen und ob ihr Weg uns ermutigt oder eher abschreckt.³⁶

Eine andere Schwierigkeit ist die Ungleichzeitigkeit der Entwicklungen im Westen und bei uns. Vieles, was dort "stufenweise" entworfen wurde, wird bei uns gleichzeitig von verschiedenen Frauen aufgenommen. Feminismus selbst wird unterschiedlich, manchmal widersprüchlich verstanden – je nach Tradition oder Phase der Frauenbewegung, auf die frau sich beruft. Einige Frauen sehen ihre Rechte als selbstverständlich an, stellen dabei jedoch fest, dass sie genauso selbstverständlich keine Feministinnen sind.... Das hat wohl mit dem Generationenwechsel zu tun. So schreibt eine westliche Theologin:

³³ Vgl. Chołuj, "Frauenthemen", 86, 89-90.

³⁴ So z. B. in Polen, siehe Melanie Tatur, "Warum gibt es keine Frauenbewegung in Polen?", in: *Feministische Studien* 9/1 (1991) 104-105.

³⁵ Snitow, "Przyszłość feminizmu", 7.

³⁶ Ebd., 8-9.

„Heute können Frauen alles das tun, was Männer tun können“. So charakterisiert Germaine Greer das Lebensgefühl junger Frauen. Daher verwundert es nicht, dass viele junge Frauen die Frauenbewegung / den Feminismus für eine wichtige, aber abgeschlossene Phase halten.³⁷

Es kann darüber diskutiert werden, ob das Ziel der Frauenbewegung darin lag, „das zu tun, was Männer tun können“. Der Unterschied zwischen solchen Feststellungen in den westlichen oder den mittel- und osteuropäischen Teilen Europas liegt auch darin, ob frau die Entwicklung der Frauenbewegung, auch die in den Kirchen, kennt oder nicht.

Viele Frauen betonen, dass es miteinander unvereinbar sei, Feministin und Christin zu sein.³⁸ Für Polen gilt, dass sich die feministischen Gruppierungen vor allem in der Abtreibungsdebatte herauskristallisiert haben, was eine Zusammenarbeit mit ihnen erschwert. Die beginnende Diskussion betrifft Grundsatzfragen. Auf der einer Seite geht es um die Frage, ob Frauenunterdrückung überhaupt stattfindet und welche Rolle die Kirche dabei spielt (und gespielt hat). Auf der anderen Seite geht es um die Frage, ob ein frauenfreundliches Christentum überhaupt möglich ist. Diese Grundsatzdiskussion wird auch dadurch gekennzeichnet, dass sie sehr emotional beladen ist. Gleichzeitig, parallel zum wachsenden feministischen Interesse, wird die unterbrochene Tradition der kirchlichen oder ökumenischen Frauenorganisationen wiederbelebt, die während der kommunistischen Zeit verboten waren. Ihr Aufgabenbereich wird aber nicht immer unbedingt auf Frauen bezogen. Nur ansatzweise kann man auch die Netzwerke kritischer Christinnen finden. Kritische Christinnen bleiben oft Alleingängerinnen.

Einige abschließende Gedanken über die Zukunft

Ich hoffe, dass meine Ausführungen gezeigt haben, dass es Sinn macht, nach einer „Theologie von Frauen in der Zweiten Welt“ zu *fragen*. Nach Gott zu fragen, bedeutet Theologie treiben. Unsere Situation gibt viele Fragen auf. Sie ist sozusagen das Unterfutter für eine Theologie des Fragens. Der Begriff „Zweite Welt“ scheint mir dabei aus mehreren Gründen unpassend zu sein. Erstens deutet er eine Zweitrangigkeit dieser Theologie an; zweitens stammt er aus der Politik und entspricht nicht mehr der sich wandelnden Situation; drittens umfasst er sehr unterschiedliche Sichtweisen und ist folglich zu breit. Es ist ein Problem, dass kein besserer, entsprechenderer Begriff zur Beschreibung

³⁷ Katharina Friebe, „Feministische Theologie. Perspektivenwechsel?“, in: Gössmann u. a. (Hg.), *Wörterbuch der feministischen Theologie* 2002, 151.

³⁸ Siehe Joanna Tomaszewska, „Katoliczki i feministki“, in: *Zadra. Pismo Feministyczne* 4/2 (2002), 5-8.

unseres Kontextes gefunden werden konnte. Der andere Begriff, der in diesem Artikel benutzt wurde – “mittel- und osteuropäische Theologie” – ist ebenfalls problematisch, da er ähnlich viele Sichtweisen in sich birgt. Der bevorstehende EU-Beitritt einiger Staaten der Region kann zudem neue Grenzen innerhalb Mittel- und Osteuropas schaffen und damit andere Identitätsmerkmale in den Vordergrund treten lassen.

Obwohl also ein gemeinsamer Nenner schwierig zu finden ist, wird daran gearbeitet, die eigenen Quellen, die entdeckten und noch zu entdeckenden, theologisch zu bearbeiten. Die gemeinsame Erfahrung, die uns verbindet, ist die Erfahrung der kommunistischen Vergangenheit, die unter zweierlei Aspekten betrachtet werden muss: unter dem Aspekt der Kirchen- und Christenverfolgung und dem der Befreiung bzw. dem der Frauenunterdrückung und dem der Befreiung. Ähnlich wie in der Kirche die wertvollen Früchte der erlebten Geschichte verloren gehen (etwa die in der Untergrundkirche entwickelten Formen der Seelsorge), droht dies auch der Frauenbewegung und ihren Verdiensten. Sie laufen Gefahr, zusammen mit der Ablehnung der kommunistischen Ideologie weggeworfen werden.

Meine hoffnungsvolle These lautet: Wenn Theologinnen unserer Region eine eigene theologische Perspektive entwickeln, wird dies den Dialog mit den westeuropäischen Theologinnen als ebenbürtige Partnerinnen ermöglichen. Alternativen dazu wären die Konfrontation, in der gegensätzliche Parteien nicht zum Dialog kämen (die “Traditionellen” würden noch traditioneller, die “Radikalen” noch radikaler), oder die Anpassung, in der die westeuropäische Theologie als allgemein-europäisch gelten würde und jeglicher Dialog überflüssig wäre, da es am Ende nur eine “Seite” geben würde. Die letzten beiden Möglichkeiten kommen für mittel- und osteuropäische Theologinnen nicht in Frage, da sie bereits in den Dialog eingetreten sind. Dialog geschieht nicht im luftleeren Raum, sondern in konkreten Kontexten mit spirituellem “Sauerstoff”.

Der Kontext ist eine Kategorie des Raumes. Wenn Erinnerung nicht nur mit Zeit, sondern auch mit Raum zu tun hat, kann ich meine Hoffnungsthese auch folgendermaßen formulieren: Ich hoffe, dass wir nicht vergessen, gemeinsam zu tanzen – nicht nur Tschardasch, Tango con pasión, Polonaise, sondern auch andere Tänze...

Beginning with a contextual understanding of theology and with existing projects for a theology of the “Second World”, the author investigates the significance of women’s experience for this approach to theology. Past experiences of suffering

and of persecution play an important role, as does the particular form taken by the women's movement during the communist period in the region considered. The author seeks to clarify the differences in the perception of gender difference in the East and West of our continent, and to show the possible points of contact for a dialogue of equality.

Partant d'une conception contextuelle de la théologie et des projets existants de théologie du « Second Monde », l'auteur s'interroge sur le rôle des expériences féminines dans cette approche théologique. Les souffrances et les persécutions endurées dans le passé par les femmes y jouent un rôle aussi important que la spécificité du mouvement des femmes sous le communisme dans la région étudiée. L'auteur tente de clarifier les divergences de perception relatives à la différence entre les sexes à l'Est et à l'Ouest de notre continent et d'en dégager les points communs pouvant servir de point de départ à un dialogue basé sur l'égalité.

Elżbieta Adamiak (geb. 1964), Studium der Theologie in Lublin, Regensburg und Nijmegen, 1994 Promotion zum Thema "Das Marienbild in der feministischen Theologie von Catharina Halkes". Seit 1998 wissenschaftliche Mitarbeiterin der Abteilung für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Adam-Mickiewicz-Universität in Poznań (Polen). Mitorganisatorin der ESWTR-Regionalkonferenzen in Prag, Lublin und Riga; 1999-2003 Vorstandsmitglied der ESWTR. Für die Entwicklung des Dialogs zwischen Theologinnen aus Ost- und Westeuropa erhielt sie 2001 den niederländischen Marga-Klompé-Preis.