

Göttinnen – 33, 1 (2022)

Hg. von Almut Höfert und Xenia von Tippelskirch
Edited by Almut Höfert und Xenia von Tippelskirch

172 Seiten / pages, ISBN: 978-3-8471-1401-7, ISSN: 1016-362X

Editorial

„Als Gott eine Frau war“ – unter diesem pointierten Titel veröffentlichte die US-amerikanische Theologin Merlin Stone 1976 ein Buch, das auf die damals entstehende feministische Theologie großen Einfluss genommen hat.¹ Stone vertrat darin die Ansicht, dass in prähistorischer Zeit kein männlicher Gott, sondern eine ‚Große Göttin‘ verehrt worden sei. Diese ‚weibliche‘ Religion sei jedoch durch ‚männlich‘ orientierte Religionen – die antike griechische und die monotheistischen Religionen – aggressiv verdrängt worden. Juden-, Christentum und Islam hätten dabei eine männliche Gottheit als Schöpfer des Universums etabliert – einen Gott, der den Mann als sein Ebenbild erschaffen und diesem die Frau als gehorsame Helferin zur Seite gestellt hätte. Die damit als ‚natürlich‘ etablierte Geschlechterordnung habe dazu geführt, dass Männer die Welt kontrollieren und über ganz unterschiedliche Dinge entscheiden könnten, etwa welche Kriege geführt werden oder wann das Abendessen auf dem Tisch bereitzustehen hat. Die überwiegend männlichen Archäologen des 19. und 20. Jahrhunderts hätten die Befunde über die verdrängte und verschüttete Religion der ‚Großen Göttin‘ vernachlässigt oder in ein falsches Licht gerückt. Stone beschreibt, dass sie sich in einer langjährigen Recherche daran gemacht habe, das Puzzle der weiblichen Religion zusammensetzen. Damit wollte sie die alte Göttinnenreligion nicht wiederbeleben. Aber, so führte sie aus:

„Ich hoffe jedoch, dass ein heutiges Bewusstsein über die einst weit verbreitete Verehrung der weiblichen Gottheit als die weise Schöpferin des Universums, allen Lebens und jeglicher Kultur dazu dient, um die zahlreichen repressiven und falsch fundierten patriarchalen Bilder,

¹ Merlin Stone, *When God Was a Woman*, New York 1976. Die Erstausgabe in Großbritannien war kurz zuvor unter dem Titel „*The Paradise Papers. The Suppression of Women’s Rites*“ (London 1976) erschienen. Vgl. zum Kontext des spirituellen Feminismus den Beitrag von Almut Höfert und Anja Hänsch in diesem Heft.

Stereotypen, Gebräuche und Gesetze zu durchbrechen, die die Führer der männlich dominierten Religionen in direkter Reaktion auf die Religion der Göttin eingeführt hatten.“²

Stones ‚zusammengesetztes Puzzle‘ einer prähistorischen weiblichen Religion der ‚Großen Göttin‘ steht heute nicht mehr im Zentrum feministischer Debatten. Die von Stone damit verbundenen gesellschaftspolitischen Anliegen sind hingegen in ihrem Kern auf der feministischen Agenda geblieben, wenn Feminist*innen die Gleichstellung von Mann und Frau in allen gesellschaftlichen Bereichen einfordern beziehungsweise die Unterrepräsentanz von Frauen etwa in Parlamenten, Aufsichtsräten, Firmenvorständen, Professuren, Theaterintendanten und gut bezahlten technischen Berufen sowie die Überrepräsentanz von Frauen in gar nicht oder schlecht bezahlter *Care*-Arbeit monieren. Die kulturellen Deutungsmuster, die diese Ungleichheit mit hervorbringen und legitimieren, werden dabei durchaus auch auf patriarchale religiöse Traditionen zurückgeführt, die dazu beigetragen haben, den Mann als Norm zu setzen.

Die feministische Kritik am Mann als allgegenwärtiger Norm – sei sie religiös oder anders begründet – kommt bei ‚L’Homme. Z. F. G.‘ seit dem Erscheinen des ersten Heftes auf dem Cover zum Ausdruck: Der von einem Quadrat umgebene Kreis ist eine Anspielung auf die berühmte Darstellung des nackten Mannes, mit dem Leonardo da Vinci die idealen Proportionen ‚des Menschen‘ abbildete. Auf dem Cover ist da Vincis Mann als menschliche Norm jedoch aus dem Inneren des Kreises entfernt worden: Die Beiträge in ‚L’Homme‘ sind Teil des feministischen Projekts, den Mann als Norm nicht als gegeben hinzunehmen, sondern zu historisieren, Frauen als Akteurinnen in der Geschichte sichtbar zu machen und Geschlechterordnungen zu analysieren. Im Rahmen dieses Anliegens der Geschlechtergeschichte spielt Stones Rückgriff auf eine postulierte Religion der ‚Großen Göttin‘ ebenfalls keine Rolle. Es ist jedoch bemerkenswert, dass das Gründungsheft von ‚L’Homme‘ aus dem Jahr 1990 dem Thema ‚Religion‘ gewidmet war. Die Herausgeberinnen Christa Hämmerle und Edith Saurer begründeten diese Wahl damit, dass das Forschungsfeld Religion ‚von der deutschsprachigen feministischen Forschung stark vernachlässigt wurde: „Als Ort der Identitätsfindung und Repression stellt Religion [...] eine bedeutende Instanz bei

² Vgl. Stone, *When God Was a Woman*, wie Anm. 1, Introduction.

der Durchsetzung vom ‚Zwang zum Selbstzwang‘, bei der Durchsetzung und Benennung der Geschlechtscharaktere dar.“³

Rund 30 Jahre nach dem Erscheinen der ersten „L’Homme“-Ausgabe legen wir hier zum ersten Mal wieder ein Heft mit einem explizit religiösen Bezug im Titel vor und befassen uns mit ‚transzendentaler Geschlechtergeschichte‘. Dabei soll in einem Bogen vom Mittelalter bis in die Gegenwart sondiert werden, welche Diskurs- und Handlungsfelder durch Göttinnen in verschiedenen Zeiten und Orten und an unterschiedlichen Orten jeweils eröffnet wurden und inwiefern diese Aufschlüsse über zeitgenössische Geschlechterordnungen und transzendente Konzepte geben können.

Das Verhältnis zwischen Gottheiten und Geschlechterordnungen einer Gesellschaft ist komplex. Der Bezug auf weibliche und männliche Aspekte von Gottheiten kann in einer Gesellschaft ganz unterschiedlich erfolgen. Gleichwohl kam es im 19. Jahrhundert zu einer entscheidenden Entwicklung: Während in der Vormoderne körperliches Geschlecht lediglich ein „Zuschreibungsmerkmal“ gewesen war, wurde es mit der Etablierung der modernen biologischen Geschlechterdichotomie zur „Kernkomponente der Identität“⁴. Daher wurde es ab diesem Zeitpunkt möglich, ‚Weiblichkeit‘ und ‚Männlichkeit‘ als überzeitliche, irdisch-transzendente Essenzen zu denken, die das gesamte Wesen einer Gottheit ausmachen. Für die Geschichte der Göttinnen bedeutet dies, dass erst ab dem 19. Jahrhundert Göttinnen (und Frauen) mit ausschließlicher und purer ‚Weiblichkeit‘ denkbar wurden.⁵ Das Gleiche gilt für die ‚Männlichkeit‘ des monotheistischen Gottes, die erst in der Moderne zu einem Problem für Feminist*innen werden konnte. Dies lässt sich auch an den Beiträgen zum Mittelalter von Oliver Auge, Felicia Engelhard und Racha Kirakosian in diesem Heft erkennen, die zeigen, dass die Diskurs- und Handlungsfelder, die durch Maria und pagane Göttinnen eröffnet wurden, uns nicht unmittelbar Aufschlüsse über zeitgenössische Geschlechterkonzeptionen geben, sondern vielmehr über religiöse Praktiken und theologische Diskurse (die je nach

³ Vgl. L’Homme. Z. F. G., 1, 1 (1990), Editorial, 4f.

⁴ Claudia Ulbrich, Artikel Geschlecht, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 4, Stuttgart 2006, s.v.

⁵ Birgit Heller weist in ihrem Beitrag in diesem Heft ausdrücklich darauf hin, dass vormodernen Göttinnen zwar häufig Müttersymbolik zugeschrieben wurde, aber diese Mütterlichkeit nur einen Aspekt der Göttinnenverehrung ausmachte.

Kontext mittelbar dann auch geschlechtsspezifisch gelesen werden können). Göttinnen in der Moderne sind hingegen sehr viel enger mit Geschlechterordnungen verknüpft, wie die Beiträge von Almut Höfert, Anja Hänsch und Birgit Heller für ganz unterschiedliche Kontexte verdeutlichen.

Die ab dem 19. Jahrhundert biologisierte Geschlechterbinarität ist auch ein Grund dafür, weshalb das feministische Narrativ von der Verdrängung der Göttinnen (und Götter) durch den ‚männlichen‘ monotheistischen Gott gesellschaftlich so erfolgreich war und häufig mit im Raum steht, wenn die Rede von Göttinnen in Europa und dem Nahen Osten ist.⁶

Quellenbefunde über eine potenzielle jüdische Göttin Aschera, die im 8. Jahrhundert v. Chr. in drei Inschriften auf dem Sinai an der Seite Yahwes genannt wird, haben ebenso hohe gesellschaftspolitische Wellen geschlagen wie die sogenannten ‚satanischen Verse‘ im Islam. Der Prophet Muhammad, so die Position einiger frühislamischer Gelehrter, habe in diesen Versen zunächst die Anrufung dreier Göttinnen erlaubt, dieses später jedoch aufgrund einer Offenbarung Gottes zurückgenommen.⁷

Die wissenschaftliche These, dass eine oder viele Göttinnen durch einen exklusiven Gott beziehungsweise eine männlich dominierte Götterwelt verdrängt worden seien, hat sich in dieser Form allerdings nicht als tragfähig erwiesen. Archäologische Forschungen haben gezeigt, dass die von Merlin Stone und anderen postulierte vorgeschichtliche Religion der ‚Großen Göttin‘ nicht nachweisbar ist.⁸ Aber auch in Hinsicht auf Göttinnen im Rahmen von polytheistischen Panthea ist Vorsicht geboten, denn der Gegensatz zwischen abrahamitischem Monotheismus und paganem Polytheismus ist weniger eindeutig als lange angenommen wurde. Im 7. Jahrhundert v. Chr. war der Gott Yahwe, der als wichtigste göttliche

⁶ Diese Frage wird auch in Ausstellungen thematisiert, vgl. folgende Kataloge: Othmar Keel (Hg.), *Gott weiblich. Eine verborgene Seite des biblischen Gottes*, Fribourg 2008; Michaela Feuerstein-Prasser u. Felicitas Heimann-Jelinek, *Die weibliche Seite Gottes*, Jüdisches Museums Hohenems 2017. Einen anderen Schwerpunkt hat hingegen die Ausstellung „Goddesses of Art Nouveau“, Amsterdam, Karlsruhe und Braunschweig 2021/22. Das British Museum plant zur Zeit eine Ausstellung mit dem Titel „Feminine Power“ über „the divine female throughout human existence“, unter: <https://www.britishmuseum.org/exhibitions/feminine-power>, Zugriff: 21.1.2022).

⁷ Vgl. Christoph Uehlinger, *Göttinnen in der Welt und Umwelt des antiken Israel*, in: Feuerstein-Prasser/Heimann-Jelinek, *Weibliche Seite Gottes*, wie Anm. 6, 1–11; Salman Rushdie, *The Satanic Verses*, New York 1988.

⁸ Vgl. dazu den Beitrag von Almut Höfert und Anja Hänsch in diesem Heft.

Referenzgröße an verschiedenen Orten in Juda und Israel verehrt wurde, nicht ein und derselbe, sondern mehrere („Polyjähwismus“)⁹. Umgekehrt nahm der spätantike römisch-antike Polytheismus monotheistische Tendenzen zu einer Sonnen- oder höchsten Gottheit auf.¹⁰ Das Christentum mit seiner Trinität kann als polytheistisch bezeichnet werden (dies war einer der Punkte, mit denen sich der frühe Islam vom Christentum absetzte); christliche (wie auch muslimische) weibliche und männliche Heilige fungierten in der religiösen Praxis als transzendente Akteur*innen.

Der Forumsbeitrag von Racha Kirakosian setzt an diesem Punkt an und nimmt Maria, die herausragende ‚Superheilige‘ im christlichen Mittelalter in den Blick. Ob Maria als göttlich eingestuft werden kann, sei, so Kirakosian, eine Frage der Definition. Während Theologen Maria als rein menschliche Mutter Jesu Christi ansahen, fungierte Maria in der *lived religion* als Göttin: Sie wurde nicht nur als Vermittlerin für Fürbitten angerufen, sondern direkt angebetet, stand in enger Beziehung zu den Gläubigen, sorgte für gute Ernten, Fruchtbarkeit und Heilung, trat als Rächlerin auf, hatte den Thron der Weisheit inne und wachte über das Fegefeuer. Die mit zahlreichen Marienkirchen und Marienhymnen ab dem 11./12. Jahrhundert intensiviert Marienverehrung hielt im Spätmittelalter an – und nahm starken Einfluss auf doktrinäre Vorstellungen. Theologen schrieben allein Maria Gottesunmittelbarkeit zu und sinnierten, wie eng Maria, in deren Schoß Gott zum Menschen geworden war, mit der Trinität zu verbinden sei. Im 15. Jahrhundert wurde die schon bei den Franziskanern verbreitete Auffassung, dass Maria als *Maria immaculata* nicht an der menschlichen Ursünde teilhabe, zur offiziellen Doktrin. Insgesamt ist Maria ein Beispiel dafür, dass eine Gegenüberstellung von einem rein männlichen Gott und Maria als rein weiblicher Gottesmutter zu kurz greift, um die Geschlechterdynamiken der Marienverehrung zu erfassen. Auch die Frage, inwiefern die mittelalterliche Marienverehrung Elemente aus vorchristlichen Kulturen aufgenommen habe, wird immer wieder diskutiert.¹¹ Die Antwort auf diese Frage ist jedoch nicht

⁹ Uehlinger, wie Anm. 7, Göttinnen.

¹⁰ Vgl. Martin Wallraff, *Christus versus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Münster 2001.

¹¹ Vgl. etwa Françoise Van Haepelen, *Des „déesses-mères“ de l'Antiquité à la Mère de Dieu: continuités ou ruptures?*, in: J.-P. Delville, J. Famerée u. M.-E. Henneau (Hg.), *Marie. Figures et réceptions: enjeux historiques et théologiques (Théologie)*, Paris 2012, 27–43.

entscheidend, um das „Kaleidoskop des Göttlichen“ zu erfassen, das die mittelalterliche Maria bietet.

Auch Oliver Auge und Felicia Engelhard zeigen in ihrem Beitrag, dass das christliche Mittelalter weniger monotheistisch geprägt war als gemeinhin angenommen. Sie befassen sich mit vier antiken Göttinnen, die im Mittelalter rezipiert wurden und dabei neue Konturen annahmen. Barbara Newman hatte 2005 bereits darauf hingewiesen, dass antike Göttinnen im Mittelalter nicht nur als Stilfiguren oder allegorische Muster, sondern als vielschichtige Imaginationsfiguren wirkten, die die christlichen Vorstellungen des Göttlichen erweitert hätten, und dass sie „als weiblich, aber nicht notwendigerweise als Frauen“ gelesen werden müssten.¹² Die vor allem ab dem 12. Jahrhundert allgegenwärtige Fortuna galt als Schicksalsmacht im göttlichen Heilsplan und gab im Spätmittelalter Anlass zur Frage, ob dieser durch Tugendhaftigkeit beeinflusst werden könne. Die Göttin Natura wurde ab dem 12. Jahrhundert ungleich bedeutender als sie es jemals in der Antike gewesen war. Mit ihrer Aufgabe, den Schöpfungsprozess in Gang zu halten, wurde sie zuweilen auch als Tochter Gottes bezeichnet. Justitia fungierte ebenfalls als Vermittlerin zwischen Gott und den Menschen, erschien ab dem Spätmittelalter jedoch auch unabhängig von Gott als Sinnbild für Gericht und Gerechtigkeit weltlicher Institutionen. Insgesamt eröffneten diese drei Göttinnen einen Freiraum für philosophisch-theologische Erwägungen, ohne dass Gelehrte in ihren Aussagen über Göttinnen Gefahr liefen, der Häresie gegen die Trinität angeklagt zu werden. Die Göttin Diana zeigt hingegen, dass nicht alle antiken Göttinnen in die christliche Lehre integriert wurden. Archäologische Funde belegen eine grundsätzliche Kontinuität zwischen antiken und mittelalterlichen Diana-Kulten. Von kirchlicher Seite wurde Diana hingegen als heidnische Anführerin einer berittenen Horde vom Teufel besessener Frauen dämonisiert – eine Lesart, mit der in der Frühen Neuzeit die Verfolgung von ‚Hexen‘ begründet wurde.

Almut Höfert und Anja Hänsch befassen sich schließlich mit der religiösen Bewegung, zu deren Entstehung Merlin Stone entgegen ihrer deklarierten Absicht beigetragen hat: die sogenannte ‚Rückkehr‘ zur ‚alten Göttinnenreligion‘ im spirituellen Feminismus ab den 1970er Jahren. Wie andere neopagane Religionen griff die Göttinnenbewegung auf

¹² Barbara Newman, *God and the Goddesses. Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages*, Philadelphia 2003, 38.

Forschungen zu vorchristlichen Religionen zurück und ist daher ein faszinierender Untersuchungsgegenstand für das Verhältnis von Forschung und religiöser Wahrheit. Die These einer neolithischen ‚Großen Göttin‘ kam im 19. Jahrhundert auf, als (männliche) Gelehrte ein prähistorisches Matriarchat postulierten. Die matriachale ‚Große Göttin‘ war als ‚weibliches Urwesen‘ eng mit der zeitgenössischen biologischen binären Geschlechterordnung verknüpft, blieb aber – wie queere Anhänger*innen der Göttinnenreligion später zeigten – nicht unverbrüchlich an diese gebunden. Nach dem Zweiten Weltkrieg verliehen insbesondere der Altphilologe und Dichter Robert Graves und die Archäologin Marija Gimbutas der ‚Großen Göttin‘ eindrückliche Konturen und verorteten diese in einer ‚Retrotopia‘ (Zygmunt Bauman), einer heilen Vergangenheit. Als sich im Rückgriff auf die Forschungen von Graves, Gimbutas und anderen ab den 1970er Jahren die Göttinnenreligion bildete, hatte sich in der Forschung bereits mehrheitlich die Auffassung durchgesetzt, dass die ‚Große Göttin‘ eine moderne Erfindung ist. Einige Exponentinnen der Göttinnenbewegung erkannten dies später auch an und verwiesen auf das Recht, in ihrer Religion alternative vergangene Zeiten zu imaginieren. Sobald jedoch die ‚Große Göttin‘ in der historischen Zeit verortet wird, ergibt sich ein Konflikt um Diskurshoheit im Spannungsfeld zwischen Forschung und religiöser Wahrheit – weniger um eine Diskurshoheit über die Göttin an sich, sondern über „Göttinnenzeiten“.

Der Beitrag von Birgit Heller behandelt die umfangreiche und theoretisch besonders reflektierte Verehrung von Göttinnen in den religiösen Traditionen des Hinduismus. Dazu gehörte das Konzept der Shakti als weibliches, hervorbringendes kosmisches Prinzip, das männlichen Gottheiten zugeordnet wird, aber auch als das göttliche Absolute und Mahādevī (wörtlich: ‚große Göttin‘) von anderen Göttinnen wie Durgā und Kālī eingenommen werden kann. Die Verehrung hochstehender Göttinnen war und ist jedoch kein Indikator für die gesellschaftliche Gleichstellung von Frauen. Sārādā Devī (1853–1920), die in der Rāmākṛishna-Bewegung als Manifestation der ‚Göttlichen Mutter‘ verehrt wird, ist dafür ein gutes Beispiel, da sie der großen Mehrheit nicht asketisch lebender Frauen keinen Ansatzpunkt zur Emanzipation eröffnet. Während im heutigen hinduistisch-nationalistischen ‚Hindutva-Feminismus‘ die kriegerische Göttin Durgā Mädchen in Trainingscamps zum gewalttätigen Aktivismus anspornen soll, hält es der Großteil der – zumeist nicht sehr religiös geprägten – indischen Feministinnen für problematisch, sich auf hinduistische Göttinnen zu beziehen. Im heutigen Indien können Göttinnen sowohl im Rahmen von Mechanismen von

Diskriminierung und Unterdrückung gelesen als auch zur Ermächtigung von Frauen genutzt werden.

Martina Kaller kommentiert im Forum widersprüchliche Reaktionen auf die Installation der Tiroler Künstlerin Ursula Beiler, die mit einem großformatigen Schild an der Innsbrucker Autobahn lokale Selbstverständlichkeiten in Frage gestellt hat: Auf diesem steht provokant „Grüß Göttin“. Übermalungen und Stellungnahmen zeigen, wie die Veränderung der österreichischen Grußformel „Grüß Gott“ als Angriff auf das Tiroler Selbstverständnis interpretiert werden kann. Vor dem Hintergrund des thematischen Fokus' dieses Heftes haben Almut Höfert und Xenia von Tippelskirch mit der Mediävistin Caroline Walker Bynum, Pionierin der Geschlechter- und Körpergeschichte, über ihre Zugänge zur Religionsgeschichte, über aktuelle Tendenzen der amerikanischen Geschichtswissenschaft, die Rolle der eigenen Positionierung als Forscherin sowie die Problematik identitätspolitischer Entscheidungen im akademischen Kontext gesprochen.

In der Rubrik „L'Homme“-Extra wendet sich Elissa Mailänder privaten Archivierungspraktiken und der Frage zu, wie und warum private Erinnerungsstücke einem breiten Publikum zugänglich gemacht werden. Sie untersucht im Rahmen einer vielschichtigen Fallstudie Briefe, Fotos sowie Erinnerungs- und Sammelobjekte aus der NS-Zeit, die Franziska Grasel Anfang der 2000er Jahre der Sammlung Frauennachlässe am Institut für Geschichte der Universität Wien überlassen hat. Der Reichsarbeitsdienst (RAD) hatte jungen Frauen Aufstiegschancen geboten und behielt damit auch nach dem Zweiten Weltkrieg eine hohe biografische Bedeutung. Vor diesem Hintergrund interessiert Mailänder, inwiefern diese Objekte Auskunft über soziales Handeln in der NS-Zeit geben können, für welche emotionalen Bindungen und Erinnerungspraktiken sie stehen können – angesichts der Tatsache, dass sie über einen langen Zeitraum von Grasel aufbewahrt wurden – und was es bedeutet, dass diese Objekte schließlich der Forschung zugänglich gemacht wurden.

Zudem beginnen wir in diesem Heft wieder eine neue Artikelserie. In der „L'Homme“- Ausgabe 1/2017 wurde von Celine Angehrn der Konsens über die Verdrängung der Frauengeschichte und damit der Kategorie ‚Frau‘ durch die Geschlechtergeschichte aus der

Perspektive einer jüngeren Feminismus-Historikerin grundlegend in Frage gestellt. Heute fordern hingegen non-binäre Feminist*innen das Ende von ‚Frauen‘ und ‚Männern‘ als Beschreibungs- und Analysekategorien, da diese einer grundsätzlich zweigeschlechtlichen und damit ebenso trans-repressiven wie anti-feministischen Realitätsvorstellung verhaftet seien. Die Debatte über die Kategorie ‚Frau‘ scheint damit neu eröffnet, während gleichzeitig die Diskussion über die Kategorie ‚Geschlecht‘ beziehungsweise ‚Gender‘ weiterhin heftig – und aus der Sicht der Queer Studies mit wachsender Intensität – geführt wird. Zudem steht der ‚weiße‘ Feminismus (wieder) unter Kritik. PoC-Feminist*innen kritisieren mangelnde Intersektionalität und die Ausgrenzung von marginalisierten Gruppen. ‚Diversity‘ wird so zu einer grundlegenden Herausforderung gerade auch für die Geschlechtergeschichte und neue Fragen drängen sich auf: Sind die von uns verwendeten Begrifflichkeiten entpolitisiert? Wird die Ungleichheit ethnischer und geschlechtlicher Kulturen durch sie eher verdeckt als sichtbar gemacht?

Diese spannenden, manchmal verwirrenden Debatten sollen in unserer neuen Artikelserie „Umkämpfte Kategorien und neue Feminismen“ Raum bekommen – ähnlich wie wir in „L’Homme“ in den letzten Jahren schon Artikelserien über andere aktuelle Themen und Debatten, etwa über sexuelle Gewalt oder den neuen Maskulinismus und diverse Formen des ‚Anti-Genderismus‘, publiziert haben.¹³

Mit einem Beitrag von Beate Hausbichler zum Thema „Alte Herausforderungen und neue Mittel für feministische Kämpfe“ beginnen wir im vorliegenden Heft diese neue Serie. Wie Hausbichler konstatiert, gibt es in den letzten anderthalb Jahrzehnten „eine neue und durchaus kräftige Sichtbarkeit feministischer Themen. Doch um welche feministischen Ziele geht es dabei, fragt sie weiter. Sind dafür alle Mittel recht beziehungsweise hilfreich? Und wie verhalten sich wirtschaftliche Interessen, soziale Unterschiede und feministische Ziele zueinander, wenn uns Feminismus letztlich vor allem als ‚Konsumprodukt‘ entgegentritt?

¹³ Die Artikelserie über sexuelle Gewalt begann in Heft 1/2016, diejenige über den neuen Maskulinismus und diverse Formen des ‚Anti-Genderismus‘ in Heft 2/2012.

Almut Höfert und Xenia von Tippelskirch