

Gendersensible Perspektiven

Silvia Arzt

Jugendtheologie und (theologische, religionspädagogische) Frauen- und Geschlechterforschung sind zwei gerade in den letzten Jahren immer wichtiger gewordene Perspektiven in der religionspädagogischen Forschung und Praxis – allerdings bleiben beide meist unverbunden. Dieser Beitrag will einige gendersensible Perspektiven einbringen, um das Gespräch zwischen den beiden Ansätze zu fördern.

In einem ersten Schritt werden ausgewählte Ergebnisse von Rezeptionsstudien zu biblischen Texten dargestellt, die die Wirkweisen der Kategorie Gender berücksichtigen. Daran anschliessend werden Konsequenzen für die Jugendtheologie formuliert: Welche Dimensionen von Geschlecht sollte sie in ihren bibeldidaktischen Bemühungen berücksichtigen? Darüber hinaus ist zu fragen, inwiefern Jugendtheologie nicht nur in Bezug auf die Bibel Didaktik feministisch-theologische Ansätze in das Gespräch mit den Jugendlichen einbringen kann.

1. Wenn sich Text und Leser_in begegnen – spielt Geschlecht eine Rolle: Einblicke in empirische Studien

«Jede Auslegung ist ein wechselseitiger Prozess. Der Sinn des Texts, [...], liegt nicht einfach in ihm drin wie in einem Schatzkästchen, das ich als LeserIn nur aufschliessen bräuchte. Der Sinn des Textes entsteht in der Auslegung als schöpferischem Prozess. Die Vieldeutigkeit der Zeichen bewirkt, dass jede *Rezeption* ein kreativer Akt ist, nicht nur die *Textproduktion*. [...] Auf der Seite der Lesenden gibt es eine Reihe von Faktoren, die das Rezeptionsverhalten beeinflussen: sozialer Ort, Alter, Geschlecht, aber auch individuell-biografische Kategorien», so die Bibelwissenschaftlerin Ilse Müllner.¹ In einigen empirischen Rezeptionsstudien wird deutlich, dass das Geschlecht der Leser_innen eine Rolle spielt:

Die «Erzählung vom Widerstand der Washti» im ersten Kapitel des Esterbuchs war der Ausgangspunkt meiner Studie.² Die Absicht war, die Rezeption, die Wirkungsgeschichte des Textes von der Bibel über die Auslegungstraditionen bis hin zu heutigen (jugendlichen) Leserinnen und Lesern zu ergründen. Auch bei den «professionellen» Exeget_innen, so zeigte sich, spielt Gender eine Rolle, vor allem in der Deutung der Washti. Erst die feministischen Bibelwissenschaftlerinnen

1 Ilse Müllner, *Moralisches Lernen an unmoralischen Vorbildern. Zur Textpragmatik der Erzählung von Kain und Abel (Gen 4,1–16)*, <http://www.jcrelations.net/de/?item=854> (Zugriff am 11.2.2009), 7f.

2 Silvia Arzt, *Frauenwiderstand macht Mädchen Mut. Die geschlechtsspezifische Rezeption einer biblischen Erzählung*, Innsbruck u. a. 1999. Siehe auch zusammenfassend: Silvia Arzt, *Das Bibellesen hat ein Geschlecht*, in: *Religionspädagogische Beiträge* 43, 1999, 157–166.

schrieben ihr nicht Schamlosigkeit und/oder Ungehorsam zu, sondern sehen sie als politische Rebellin und mutiges Vorbild.

Um die Rezeptionen von Kindern und Jugendlichen zu erfassen, wurden 180 Schüler_innen im Alter von 10–15 Jahren gebeten, aus der Perspektive einer Gestalt der Erzählung diese wiederzugeben. In der Analyse sollten Antworten gefunden werden auf die Fragen: Welche Teile der Erzählung nehmen die Schüler_innen in ihre Nacherzählung auf, welche führen sie weiter aus, welche Leerstellen im Text werden wie gefüllt? Welche Umdeutungen zeigen sich? Und vor allem auch: Ist Waschi eine Gestalt, mit der sich vor allem auch die Mädchen beim Lektüreprozess identifizieren? Dies auf dem Hintergrund der (feministischen) Forderung nach mehr weiblichen Identifikationsfiguren, die in die Arbeit mit der Bibel mit Kindern und Jugendlichen eingebracht werden sollten.

Eine geschlechtsspezifische Rezeption der Erzählung wurde deutlich. Mädchen wie Jungen wählten überwiegend eine gleichgeschlechtliche Person der Geschichte, um aus ihrer Perspektive eine Nacherzählung zu verfassen. In einem kleinen Fragebogen wurde in einer offenen Frage danach gefragt, welchen Sinn diese Erzählung denn habe. Mädchen wie Jungen beantworteten sie überwiegend mit «Diskriminierung/Gleichberechtigung von Frauen». Im Zentrum ihrer Nacherzählungen stand der Konflikt zwischen König und Königin – der Geschlechterkonflikt, das haben sie mit feministischen Exegetinnen gemeinsam. Vor allem ältere Schüler_innen sehen dies als zentrales Thema.

Stuart Charmé³ ging in seiner Studie der Frage nach, welchen Sinn Mädchen und Jungen in der Geschichte von Adam und Eva finden, wenn sie ohne besondere Vorinformationen mit dieser Erzählung konfrontiert werden, welche Gedanken sie über die Geschlechter anhand dieser Erzählung formulieren und wie ihre Einstellungen das Verstehen der Erzählung beeinflussen. In 70 Interviews mit Kindern im Alter von vier bis elf Jahren zeigte sich auch hier die geschlechtsspezifische Identifikation: Auf die Frage, welche Person der Geschichte sie gerne sein möchten, nannten 63 % der Mädchen Eva und 82 % der Jungen Adam. Es wurde auch die Frage gestellt, warum Gott zuerst Adam und dann Eva erschaffen habe. Vor allem zwei Erklärungen wurden gegeben: zum einen, dass Gott ein Mann ist und deshalb Männer bevorzugt, zum anderen, dass Männer stärker und besser als Frauen seien. Charmé kommentiert diesen Befund: deutlich werde hier der starke Einfluss eines überwiegend männlich gedachten Gottes in der Tradition und der Geschlechterrollen von Männern und Frauen. Er fordert alle, die mit religiöser Erziehung und Bildung zu tun haben auf, das Zusammenspiel von Geschlechteridentität und reli-

3 Stuart Z. Charmé, Children's gendered responses to the story of Adam and Eve, *Journal of Feminist Studies in Religion* 2, 1997, 27–44.

giöser Identität stärker zu beachten: «Not only is religion a powerful force contributing to children's gender role socialisation, but children's gender identity is a powerful lens through which they will view religion.»⁴

Auch in der umfangreichen Studie von Michael Fricke⁵ zur Rezeption «schwieriger» Bibeltexte werden immer wieder Geschlechterfragen zumindest erwähnt. Bei den Gruppendiskussionen mit den Grundschulkindern achtete Fricke darauf, diese sowohl in Mädchen- als auch Jungengruppen durchzuführen, um eventuell geschlechtsspezifische Unterschiede wahrnehmen zu können. So wurde etwa die Erzählung von Kain und Abel erarbeitet, anschliessend malten die Kinder eine Szene. Die Mädchen malten vorwiegend Bilder, in denen keine Menschen vorkamen (also z. B. nur den Acker mit Blut), oder sie wählten Eva als Hauptmotiv oder den Anfang der Geschichte: Adam und Eva bekommen ein Kind – Eva wurde wieder schwanger. Bei den Jungen kommen alle im Text genannten Personen auch in den Bildern vor. Fricke dazu: «Gen 4 macht deutlich, dass biblische Geschichten Jungen oft mehr Möglichkeiten bieten, sich mit handelnden Personen zu identifizieren. Die Mädchen dagegen müssen ausweichen (leerer Acker) oder eine erzählerische Randfigur (Eva) wählen. Interessanterweise bringen sie gerade dadurch einen wichtigen, bisher vernachlässigten Aspekt mit hinein: Wie war es eigentlich für die Eltern, ein Kind zu verlieren?»⁶ Den biblischen Text interessiert diese Frage nicht – aber die Schülerinnen gerade sehr (vor allem auch im Grundschulalter beschäftigt die Kinder ja die Frage, woher sie kommen und wie das war, als sie auf die Welt gekommen sind. Sie bringen ihre Lebenswelt, ihre Fragen im Lektüreprozess ein – oft auch für erwachsene oder professionelle Leser_innen sehr überraschende!).

Alexandra Renner⁷ hat in einer kleinen Studie Leitfadentinterviews mit drei Mädchen und drei Jungen im Alter von 13 bzw. 14 Jahren zum Buch Judit durchgeführt. Die Schüler_innen erhielten den Text des Juditbuchs in der Einheitsübersetzung und lasen den Text für sich alleine zu Hause. Zwei Tage später wurden die Interviews geführt. Vor allem von zwei Mädchen wird Judit bewundert. Ein Mädchen schildert sie als Heldin und als aussergewöhnliche biblische Frauengestalt: «Ja, sonst ist mir aus der Bibel nur Maria bekannt. Sie hat Jesus auf die Welt gebracht. Aber das war ja auch wieder nur Kinderkriegen und sonst keine wirkliche Heldentat. Wenn manche noch meinen, dass nur Männer so was machen können, ist Judit jetzt eben das Gegenstück dazu. Und darum ist das schon gut. Bei uns in der Klasse haben wir mal durchgenommen, dass man viele Männer in einem Volk

4 A.a.O., 44.

5 Michael Fricke, «Schwierige» Bibeltexte im Religionsunterricht. Theoretische und empirische Elemente einer alttestamentlichen Bibeldidaktik für die Primarstufe, Göttingen 2005.

6 A.a.O., 415.

7 Alexandra Renner, Bibellesen hat ein Geschlecht. Eine genderspezifische Lektüre des Juditbuches, in: Sabine Pemsel-Maier (Hg.), Blickpunkt Gender. Anstöss(ig)e(s) aus Theologie und Religionspädagogik, Frankfurt a. M. 2013, 185–196.

umgebracht hat, weil sie viel stärker waren. Und die Frauen hat man am Leben gelassen, weil sie sowieso nichts können. Da haben die Jungs in der Klasse gesagt: «Ha, ha, ihr wart schon früher nichts wert». Und sie haben ein bisschen herumgestichelt. Und da wäre Judit eben ein Gegenstück, dass es früher anders war.»⁸ Gefragt nach der Bedeutung der Erzählung meint eine Schülerin: «Dass Frauen gleich viel erreichen können wie Männer. Ich war eigentlich schon ein bisschen überrascht, dass in der Geschichte der Held eine Frau ist. Kann es vielleicht sein, dass eine Frau die Geschichte geschrieben hat? [...] Also, wenn das ein Mann geschrieben hat, dann war er seiner Zeit schon voraus!»⁹ Die weibliche Heldenfigur heben die befragten Jungen nicht hervor. Auf die Frage, wie er es findet, dass eine Frau den Heerführer umbringt, antwortet Oliver: «Eigentlich schon gut, denn früher hat man ja nie geglaubt, dass eine Frau das schaffen könnte. Früher hat man immer nur gedacht, dass Frauen schwach und nur für die Hausarbeit zuständig sind. Dass Judit dann gleich den Oberbefehlshaber und damit quasi das ganze Heer umbringt, das hätte man früher nicht geglaubt. Früher hätte man nicht geglaubt, dass eine Frau das schaffen würde.» I: «Und heute?» «Heutzutage werden Frauen schon anders eingeschätzt. Frauen machen heute Berufe, die früher nur Männer machen durften. Früher hat man halt noch anders gedacht. Ich finde es doof, dass man das früher so gemacht hat. Heutzutage ist es schon besser.»¹⁰

Drei Dimensionen von Geschlecht werden in diesen kurzen Auszügen deutlich: Das Geschlecht der Leser_innen wirkt mit bei der Auswahl der Gestalt des Textes, deren Perspektive sie übernehmen.

Deutlich wird die Wirkmacht androzentrischer Geschlechterkonstruktionen in der Wirkungsgeschichte der biblischen Texte. Die biblische Welt nehmen die Jugendlichen als patriarchale Welt wahr – dass auch Frauen «Heldinnen» sein können, ist für sie sehr überraschend.

2. Folgerungen für eine geschlechtssensible Bibeldidaktik in der Jugendtheologie:

Erstens müssen den Mädchen mehr Identifikationsmöglichkeiten angeboten werden. So könnten etwa in der Exodustradition auch Mirjam und die mutigen Hebammen Schifra und Pua ausdrücklich vorgestellt werden. Auch in den Erzelternerzählungen sollten die Erzmütter deutlicher und ihrer Rolle entsprechend einen Platz finden: die «genderfaire Exegese» hat die «Patriarchenerzählungen» neu gelesen und als wichtige Ergebnisse herausgestellt: Die Gesellschaft, in der diese Erzählungen verfasst wurden, war eine patriarchale Gesellschaft. Das beeinflusste die

⁸ A.a.O., 190.

⁹ A.a.O., 191.

¹⁰ A.a.O., 192.

Textgestalt. Deutlich gemacht wird aber auch, dass die traditionelle Exegese diese Texte nochmals mit einer androzentrischen Brille gelesen hat. So gelten die Erzählungen über die Väter als Volksgeschichte, jene der Frauen als «Trivalliteratur»¹¹. Eine genderfaire Lesart der Texte macht demgegenüber aber deutlich: Vor allem die «Frauen der Patriarchen» sind es, die die Heilsgeschichte vorantreiben, es sollte von «Erzelternerzählungen»¹² gesprochen werden: «Die Mütter Israels sind keine ›Hausmütterchen‹. Sie sind die Gründerinnen Israels und der umliegenden Völker.»¹³

Zweitens muss die Jugendtheologie die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte von biblischen Texten berücksichtigen und thematisieren, in die androzentrische Geschlechterkonstruktionen eingeschrieben sind. Besonders deutlich werden diese Einschreibungen an den Schöpfungserzählungen.

«Wenn es *einen* Erzählzusammenhang der Bibel gibt, der explizit über Geschlechterfragen Auskunft geben will, dann ist es die sogenannte Urgeschichte und hier besonders der Anfang (Gen 1–3). Keine anderen Texte sind in den christlich-westlich geprägten Teilen der Welt für die Wahrnehmung und Normierung des Geschlechterverhältnisses so entscheidend geworden wie diese allerersten Seiten der Bibel mit ihren Erzählungen von Schöpfung und Paradies. Selbst die säkularen Gegenwartskulturen nutzen in vielfacher medialer Umsetzung, nicht zuletzt auch in der Werbung, das Figurenrepertoire und die Story von Gen 2–3. Für den binnenchristlichen Raum zeigt sich, angefangen von der neutestamentlichen Briefliteratur bis hin zur Erklärung des Vatikans über ›Die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt‹ aus dem Jahre 2004: Wer im Namen Christi bestimmte Strukturen des Geschlechterverhältnisses einprägen und begründen will, greift auf Gen 1–3 zurück.»¹⁴

Die Geschichte von Adam und Eva kennt jedes Kind (und Bilder dazu oft auch aus Kinderbibeln) – und meist in der Version, dass Adam zuerst geschaffen wurde. Auch Eva als Verführerin ist allen Jugendlichen bekannt – nicht zuletzt aus zahlreichen Werbekampagnen, die etwa «sündig gute Parfüms» mit den Motiven Frau/Schlange/Apfel bewirbt. Einige Mühe kostet es immer wieder Schüler_innen, Studierenden, aber auch Erwachsenen klar zu machen, dass im biblischen Text dies so nicht steht. Glücklicherweise gibt es mittlerweile Übersetzungen, die sehr nahe

11 Irmtraud Fischer, Ein gender-fairer Forschungsansatz mit feministischer Option für die alttestamentliche Exegese, in: dies., Gender-faire Exegese. Gesammelte Beiträge zur Reflexion des Genderbias und seiner Auswirkungen in der Übersetzung und Auslegung von biblischen Texten, Berlin u. a. 2004, 31–44, 39.

12 Irmtraud Fischer, Die Erzelterne Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12–36, Berlin u. a. 1994.

13 A.a.O., 44.

14 Marie-Theres Wacker, Wann ist der Mann ein Mann – oder: Geschlechterdispute vom Paradies her, in: Marie-Theres Wacker/Stefanie Rieger-Goertz (Hg), Mannsbilder. Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch, Münster u. a. 2006, 93–114, 93.

am Text sind und im Theologisieren mit Kindern und Jugendlichen gut eingesetzt werden können, z. B. die Nacherzählung in der Gütersloher Erzählbibel¹⁵: «Da handelte GOTT als TÖPFERIN, formte aus Lehm ein Menschenwesen und blies ihm göttlichen Atem in die Nase – so wurde das Menschenwesen lebendig.» Hier wird das hebräische Wortspiel mit Adam/Adamah hervorragend übersetzt.

Dies leitet auch über zum *dritten Punkt*, den eine gendersensible Jugendtheologie berücksichtigen sollte, wenn sie mit biblischen Texten arbeitet: Die biblische Welt beschreiben die Jugendlichen etwa bei Renner als sehr stark patriarchale Welt und stellen ihr die eigene, in der Männer und Frauen die gleichen Möglichkeiten haben, gegenüber. Die meisten Bibelübersetzungen sind in androzentrischer, Frauen mitmeinender Sprache verfasst. Wenn etwa immer nur von Jüngern die Rede ist, wird diese Welt aber noch deutlich patriarchaler dargestellt, als sie war. Wünschenswert wäre also der Einsatz von Übersetzungen, die – wenn immer es sachlich möglich ist – Frauen auch ausdrücklich benennen – etwa in den neutestamentlichen Texten jedes Mal auch die Jüngerinnen den Jüngern zur Seite stellt. Die Übersetzung der Bibel in gerechter Sprache¹⁶ ist hier eine grosse Hilfe auch für die praktische Arbeit mit Jugendlichen.

Wir sehen also: feministische Theologie und die theologische Frauen- und Geschlechterforschung liefern viel «Material» für eine geschlechtersensible Bibeldidaktik, auch im Kontext der Jugendtheologie.

3. Jugendtheologie und feministische Theologie?

«Die erste Aufgabe dialogischer Bildung besteht auch für die Jugendtheologie darin, Jugendliche mit den vielfältigen und unterschiedlichen Gottesbildern des Alten und Neuen Testaments vertraut zu machen. Grösste Bedeutung muss zugleich aber der Aufgabe zukommen, die Gottesbilder der Jugendlichen wahrzunehmen und zur Geltung kommen zu lassen. Wie in unserer Darstellung bereits mehrfach deutlich geworden ist, liegt zwischen diesen Gottesbildern und der christlichen Tradition – zumindest in der Wahrnehmung der Jugendlichen selbst – häufig eine tiefe Kluft. Diese Tradition wird sich in ihrem produktiven Sinn nur erschliessen, wenn es gelingt, sie in ein Verhältnis der (kritischen) Auseinandersetzung mit den Gottesbildern der Jugendlichen oder auch anderen in der Gesellschaft wirksamen Vorstellungen zu bringen.»¹⁷

¹⁵ Diana Klöpffer/Kerstin Schiffner (Hg.), Gütersloher Erzählbibel. Mit Bildern von Juliana Heidenreich, Gütersloh 2004.

¹⁶ Ulrike Bail u. a. (Hg.), Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2007.

¹⁷ Thomas Schlag/Friedrich Schweitzer, Brauchen Jugendliche Theologie? Jugendtheologie als Herausforderung und didaktische Perspektive, Neukirchen-Vluyn 2011, 119.

Hier anknüpfend wäre zu fragen, inwiefern auch feministisch-theologische Ansätze einzubeziehen sind oder einbezogen werden? Die Frage nach Gottesbildern und Gottesvorstellungen ist und war ja eine zentrale Frage der feministischen Theologie, die nach neuen Bildern und Vorstellungen gesucht hat.¹⁸ Zu nennen wäre beispielsweise Dorothee Sölle, die als «Theopoetin» auch für Jugendliche ansprechende Gebete geschaffen hat, etwa in folgendem Text¹⁹, der Gott als «Freundin» anspricht, gerade etwa für Mädchen eine der wichtigsten Beziehungen:

Gott, Du Freundin der Menschen

Gott, Du Freundin der Menschen,
lass mich nie ohne Freundin sein.
Lass mich geben, lehr mich, zu nehmen.
Zeig mir, wie ich trösten kann.
Gib mir die Freiheit Kritik zu üben.

Gott, Du Freundin der Menschen,
lass mich nie ohne Freundin sein.
Gib uns Raum, uns zu wehren,
und die Kraft, es ohne Gewalt zu tun.
Gib uns den langen Atem,
auch wenn die Zeit nicht in unseren Händen ist.
Gib uns das lange Lachen
im kurzen Sommer.

Gott, Du Freundin der Menschen,
lass mich nie ohne Freundin sein.
Wir gehen zu zweit los,
aber deinetwegen
sind wir immer schon mindestens drei,
auf dem Weg zum Brot,
das essbar ist, dem Wasser,
das niemand vergiftet hat.

Gott, Du Freundin der Menschen,
lass keine von uns ohne Freundin sein.

- 18** Einführend zur Debatte siehe z. B. das Kapitel «Gottesrede» in: Irene Leicht/Klaudia Rake/Stephanie Rieger-Goertz (Hg.), Arbeitsbuch feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde, Gütersloh 2003, 85–108.
- 19** Aus: Dorothee Sölle, *Erinnert euch an den Regenbogen*, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1999, 155–156.

Ebenso zu erwähnen ist Carter Heyward, die in ihrer breit rezipierten «feministischen Theologie der Beziehung»²⁰ Gott als «Macht in Beziehung» beschreibt, wenn aus der Gruppe von 17- bis 23-jährigen Schüler_innen berichtet wird: «Auch wenn die meisten Schülerinnen und Schüler von Gott bzw. Macht als einem Gegenüber sprechen, so gibt es daneben auch eine Verinnerlichung Gottes: ›Ich glaube, dass in uns etwas verborgen ist, eine Energie, eine Macht, Liebe ... Ich glaube, dass die Macht und Energie aus uns strömen›, ›Wenn Gott in dieser Welt wirkt, dann in den Köpfen der Menschen durch den Glauben und in der äusseren Welt durch die Taten dieser Menschen.›»²¹

Vielleicht können gerade auch Erkenntnisse und Ergebnisse der theologischen Frauen- und Geschlechterforschung dazu beitragen, die im obigen Zitat genannte «breite Kluft» zwischen Jugendlichen und der christlichen Tradition zu überwinden.

20 Carter Heyward, *Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung*, mit einer Einleitung von Dorothee Söle, Stuttgart 1986.

21 Hartmut Rupp, *Janine – ein Stück exemplarischer Theologie von Jugendlichen*, in: Petra Freudenberger-Lötz/Friedhelm Kraft/Thomas Schlag (Hg.), «Wenn man daran noch so glauben kann, ist das gut». Grundlagen und Impulse für eine Jugendtheologie, *Jahrbuch für Jugendtheologie* 1, Stuttgart 2013, 97–106, 102f.