

## Feministische Theologie und Religionspädagogik

### 1 Begriffsklärungen

1.1 *Feministische Theologie* kommt dann zustande, wenn Frauen Subjekte ihrer eigenen Theologie werden, die sich ihrer Unterdrückung, Selbstentfremdung und Fremdbestimmung in Gesellschaft und Kirche bewußt geworden sind.<sup>1</sup> Pionierarbeit in den fünfziger und sechziger Jahren im deutschen Sprachraum ist mit den Namen Elisabeth Gössmann, Elisabeth Schüssler, Gertrud Heinzlmann, Josefa Theresia Münch, Iris Müller und Ida Raming verbunden, wenn sich diese Frauen damals auch noch nicht als feministische Theologinnen bezeichneten. Als *Bewegung* stammt die feministische Theologie aus den frühen siebziger Jahren in den USA. Sie war von Anfang an in einem weiteren Sinn, als bei uns gewohnt, ökumenisch, d.h. bezog z.B. auch jüdische und orthodoxe Frauen ein. Daher untersteht sie nicht den Maßstäben für Orthodoxie einer einzelnen christlichen Kirche. Da feministische Theologie ein lebendiger, nicht abgeschlossener Prozeß ist, enthält sie inzwischen verschiedenartige Strömungen. Die faktisch wichtigste Unterscheidung scheint nach wie vor die zwischen Frauen, die in der jüdisch-christlichen Tradition bleiben und diese verändern wollen (nach C. Christ »reformistischer Zweig«), und Frauen, die diese als hoffnungslos patriarchalisch und sexistisch verlassen haben (»revolutionärer Zweig«). Andererseits gibt es Frauen, die sich auch in dieses Schema nicht einordnen lassen wollen und sich zwischen beiden Positionen hin und her bewegen. Die Einführung von Gedanken feministischer Theologie in den deutschen Sprach-

1 Für genauere Informationen vgl. H. Pissarek-Hudelist, *Feministische Theologie - eine Herausforderung?*, ZKTh 103 (1981) 289-308, 400-425. Dieser Artikel ist aktualisiert auf den Stand von 1986/87 in: *Dies.*, *Feministische Theologie - eine Herausforderung an Kirche und Theologie?*, in: W. Beinert (Hg.), *Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung - Analyse - Dokumentation*, Regensburg 1987, 15-50. Inzwischen gibt es folgende Einführungen in Buchform: C.M.J. Halkes, *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie*, Gütersloh<sup>5</sup>1989; E. Gössmann, *Die streitbaren Schwestern. Was will die Feministische Theologie?*, Freiburg/Br. 1981; M. Bührig, *Die unsichtbare Frau und der Gott der Väter. Eine Einführung in die feministische Theologie*, Stuttgart 1987; D. Strahm, *Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in die feministische Theologie*, Freiburg/Schweiz 1987; U. Gerber, *Die feministische Eroberung der Theologie*, München 1987; M. Kassel (Hg.), *Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart 1988; M.-Th. Wacker (Hg.), *Theologie feministisch. Disziplinen - Schwerpunkte - Richtungen*, Düsseldorf 1988. Im Titel etwas überzogen, in den Beiträgen verschiedenwertig, insgesamt aber sehr lebendig: Ch. Schaumberger / M. Maaßen (Hg.), *Handbuch Feministische Theologie*, Münster<sup>2</sup>1988. Neuestens: F. Raurell, *Der Mythos vom männlichen Gott*, Freiburg/Br. 1989.

raum erfolgte vor allem durch die Arbeiten von Elisabeth Moltmann-Wendel<sup>2</sup> und Catharina Halkes<sup>3</sup>. Der niederländische Raum hat ein früh entwickeltes und sehr differenziertes Problembewußtsein, ebenso die am weitesten fortgeschrittene Institutionalisierung von feministischer Theologie - in Anbetracht der Kleinheit des Landes ein bemerkenswertes Phänomen.

## 1.2 Frauenforschung - Feministische Forschung - Theologische Frauenforschung

Der Begriff »Frauenforschung« bedeutet, von seiner Herkunft her betrachtet, zunächst eine Übersetzung der US-amerikanischen »Women's studies«, also von frauenspezifischen Studiengängen, die sich in den USA seit Beginn der siebziger Jahre in Universitäten und vergleichbaren Ausbildungseinrichtungen durchzusetzen begannen. Bald aber wurde sowohl in den USA als auch in Europa kritisch zwischen zwei Formen von Frauenforschung unterschieden:

- Forschung über Frauen, von Männern und Frauen betrieben, ohne bewußte Reflexion, in wessen Interesse diese Forschung geschieht, und mit der Gefahr, Frauen zu »Objekten« von Forschung zu machen.

- *Feministische Forschung* im Sinne von Forschung von Frauen über Frauen im Interesse von Frauen (vgl. D. Spender<sup>4</sup>) oder, wie M. Mies formuliert: »Women's studies bezeichnet nicht einfach die Tatsache, daß die Zielgruppe »Frauen« Eingang in den akademischen Forschungsbetrieb gefunden hat, sondern bedeutet, daß sich engagierte Frauen im Hochschulbereich mit der gesellschaftlichen Unterdrückung der Frauen insgesamt so beschäftigen, daß sie dabei auf eine Aufhebung dieser Unterdrückung hinwirken. Dabei sind sie sowohl Betroffene, die diese Unterdrückung in irgendeiner Weise selbst erfahren haben, und gleichzeitig Forschende, die sich wissenschaftlich mit dieser Unterdrückung und den Möglichkeiten ihrer Aufhebung befassen.«<sup>5</sup>

*Theologische Frauenforschung* scheint feministischer Forschung zugleich ähnlich und verschieden von ihr zu sein. Ich selbst zog und ziehe aus den Postulaten zur Frauenforschung von Mies und unseren Erfahrungen mit dem Interdisziplinären Frauenforschungssseminar an der Universität Innsbruck für Theologische Frauenforschung den Schluß, daß eine »Erdung« an der Basis sowohl mit autonomen als auch mit kirchlichen Frauen(gruppen) unerläßlich ist. Allerdings ist es schwierig bis unmöglich, diesen Vorgang zu institutionalisieren. Feministische Theologie ist ja - zum Glück - keine verordnete »Heilslehre«, die Druck ausüben kann. Dabei ist mir die Sorge, die hinter den Forderungen von Mies steht, klar: Allzulange ist Forschung als Herr-

2 E. Moltmann-Wendel (Hg.), Menschenrechte für die Frau. Christliche Initiativen zur Frauenbefreiung, München/Mainz <sup>4</sup>1984; *dies.*, Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus, Gütersloh <sup>6</sup>1988; *dies.*, Das Land, wo Milch und Honig fließt, Gütersloh <sup>2</sup>1988; *dies.*, Wenn Gott und Körper sich begegnen. Feministische Perspektiven zur Leiblichkeit, Gütersloh 1989.

3 C.J.M. Halkes und D. Buddingh, Wenn Frauen ans Wort kommen, Gelnhausen/Stein 1979; Halkes, Gott (s.o. Anm. 1); *dies.*, Suchen, was verloren ging, Gütersloh 1985.

4 D. Spender, Frauen kommen nicht vor. Sexismus im Bildungswesen, Frankfurt a.M. 1985, 206-219, hier: 210.

5 M. Mies, Methodische Postulate zur Frauenforschung, in: *Sozialwissenschaftliche Forschung & Praxis für Frauen e.V.* (Hg.), Frauenforschung oder feministische Forschung? (= Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis), Köln <sup>4</sup>1989, 7-25, hier: 10.

schaftsausübung praktiziert worden. Überdies soll u.a. eine Trennung zwischen wissenschaftlich arbeitenden und ›Basisfrauen‹ vermieden werden.

Nun ist dieses Problem auch innerhalb der Theologischen Frauenforschung nicht unbekannt. In den Gründungsstadien der »European Society of Women for Theological Research« zeigte sich eindeutig eine gewisse Differenz zwischen den sich selbst so benennenden »Barfußtheologinnen« und den wissenschaftlich arbeitenden Frauen. Andererseits gehörte es von Anfang an zu einem Hauptanliegen feministischer Theologinnen, *alle* Frauen zu ermutigen, kompetente Subjekte ihrer eigenen Theologie zu werden.

Theologische Frauenforschung kann sich m.E. allerdings nicht mit Positionen innerhalb der feministischen Forschung identifizieren, die z.B. die Betonung des gemeinsam »Weiblichen«, gemeinsam Reduzierten, gemeinsam Unterentwickelten, gemeinsam Unterforderten und Unterworfenen, gemeinsam Versäumten für eine Fessel feministischer Arbeit und Kritik halten (Ch. Thürmer-Rohr). Befreiung aus dieser Fessel sei nur möglich durch bewußte Distanz zu bestimmten Frauen: »Es ist auch eine Befreiung, wenn wir sagen können: Mit bestimmten Frauen will ich nichts gemeinsam haben und nichts Gemeinsames herausfinden.« Das Faktum der Mittäterschaft von Frauen in der patriarchalen Gesellschaft verlange Entscheidung, Unterscheidung, auch Trennung.<sup>6</sup>

Hier sehe ich die Gefahr der »männlich üblichen« Ausgrenzung und neuer Unmenschlichkeit, wenn auch zugestanden sei, daß »die Vermischung der moralischen und der methodischen Seite« von Frauenforschung zu Problemen führte. Der eindringliche moralische Anspruch von Mies scheint mir durchaus nicht widerlegt. Theologische Frauenforschung ihrerseits kann m.E. nicht vom Gebot der Nächstenliebe absehen. Theologische Frauenforschung soll »Die andere Stimme«<sup>7</sup> geltend machen. Dabei ist darauf zu achten, daß dieses »andere« nicht als von der Norm abweichender Sonderfall interpretiert wird und die sozialen Bedingtheiten übersehen werden.

## 2 Die feministische Herausforderung an religiöse Erziehung

### 2.1 Allgemeine Überlegungen

Auch hier überspringe ich die an sich sinnvolle Unterscheidung zwischen religiöser Erziehung als Transzendenzvermittlung und explizit christlicher Erziehung, wobei ich wiederum hoffe, daß mir das »Christliche« nicht unter der Hand zum ausschließlich »Katholischen« gerät. Methodisch habe ich folgende Postulate aufgestellt:

a) in Korrelation zum Leben und zur Forschung autonomer und kirchlicher Frauen zu arbeiten;

6 Ch. Thürmer-Rohr, Der Chor der Opfer ist verstummt, in: ebd. (s.o. Anm. 5), 71-84, hier: 82; nachgedruckt in: *dies.*, Vagabundinnen. Feministische Essays, Berlin<sup>3</sup>1987, 122-140, hier: 140.

7 Deutscher Titel des bekannten Buches von C. Gilligan, In a Different Voice, Cambridge/USA 1982. Untertitel der deutschen Ausgabe: Lebenskonflikte und Moral der Frau, München 1984.

- b) bei beiden Gruppen von Bezugswissenschaften des Fachbereichs Katechetik/Religionspädagogik, also bei den theologischen Disziplinen und bei den Humanwissenschaften, die Auseinandersetzung mit feministischen Ansätzen aufzunehmen;
- c) sowohl prädisziplinär wie interdisziplinär zu arbeiten;
- d) von einer Option zugunsten der Frauen (und Mädchen) auszugehen.<sup>8</sup>

Die Arbeitsfelder des Fachbereichs Katechetik/Religionspädagogik sind bekanntlich familiäre religiöse Erziehung, Religionsunterricht, Gemeindekatechese, kirchliche Jugendarbeit, theologische Erwachsenenbildung, Beiträge zur Wissenschaftstheorie. Hier werden aus Raum- und Zeitgründen vor allem familiäre religiöse Erziehung und Religionsunterricht behandelt.

In Anwendung oben genannter methodischer Postulate soll der Dialog zwischen den Ergebnissen feministischer Pädagogik<sup>9</sup> und Religionspädagogik in Gang gebracht werden. Die feministische Kritik an den humanwissenschaftlichen Bezugswissenschaften wird nur kurz gestreift, dafür wird der feministisch-theologischen Kritik an theologischen Inhalten mehr Raum gegeben - und dies unter der Perspektive von Religionsunterricht. Solche Arbeit ist zugleich prädisziplinär, weil die »Frage nach weiblichem Leben und Erfahrung... die Grenzen von Fachbereichen, Zeiten, Räumen und Ländern« überspringt. Außerdem hat Katechetik/Religionspädagogik - genauso wie Philosophie und Systematische Theologie - das *Ganze* der Welt bzw. des christlichen Glaubens im Blick und unterläuft auch von daher die herkömmliche Fächeraufgliederung immer wieder. Die interdisziplinären »Blicke über den Zaun« können in diesem Rahmen nicht eingebracht werden. Die Option zugunsten der Frauen (und Mädchen) dient dem Anliegen von Moltmann-Wendel: zuerst Differenzierung (nach Frauen und Männern), dann Einheit (Menschsein, das nicht mehr mit Mannsein gleichgesetzt werden darf). Bereits bei der Auflistung und Zuordnung von Arbeiten feministischer Pädagogik bzw. Religionspädagogik fallen einige interessante Tatsachen auf:

Soweit ich sehe, gibt es noch keine Publikation zum Bereich familiärer feministischer Erziehung. Es gibt manchmal Kritik an der familialen Erziehung und Sozialisation von Mädchen<sup>10</sup>, aber noch keine positive Handreichung dazu. Auch zur christlichen Familienerziehung aus feministisch-theologischer Sicht ist mir außer einem Artikel von A. Wuckelt<sup>11</sup>, Bemerkungen von C. Mitscha-Märheim<sup>12</sup> und meinen eigenen Ausführungen<sup>13</sup> nur der Ansatz meines

8 Vgl. ebd., 117.

9 Die bedeutendste Veröffentlichung ist *Spender*, Frauen kommen nicht vor (s.o. Anm. 4). Weiter: *J. Brehmer*, Was ist feministische Pädagogik?, in: *L.F. Pusch* (Hg.), *Feminismus. Inspektion der Herrenkultur*, Frankfurt a.M. 1983, 367-376.

10 Z.B. bei *G. Karg*, *Mariechens Weg ins Glück? Die Diskriminierung in Grundschullesebüchern*, Berlin 1977, 17f; *U. Scheu*, *Wir werden nicht als Mädchen geboren, wir werden dazu gemacht*, Frankfurt a.M. 1977; *G.E. Belotti*, *Was geschieht mit kleinen Mädchen?*, München 1975.

11 *A. Wuckelt*, »Hast du Söhne, so halte sie in Zucht... Hast du Töchter, so behüte sie...« (Sir 7,23f). *Erziehung aus der Bibel*, KatBl 114 (1989) 711-718.

12 In ihrer Diplomarbeit »Feministische Theologie. Grundlagen, Ansatz, Themen und Konsequenzen für die Religionspädagogik«, Wien 1984, 18f.

13 *H. Pissarek-Hudelist*, Die Herausforderung theologischer Frauenforschung an den Fachbereich Katechetik/Religionspädagogik, in: *E. Moltmann-Wendel* (Hg.), *Weiblichkeit in der Theologie. Verdrängung und Wiederkehr*, Gütersloh 1988, 112-148, hier: 121-129.

Diplomanden E. Wiedenhofer bekannt.<sup>14</sup> Ein einziger feministischer Beitrag zur Kindergartenpädagogik hat keine Parallele im religionspädagogischen Bereich.<sup>15</sup> Hingegen ist das Arbeitsfeld Schule hinsichtlich Lehrerin und Schülerin deutlicher angesprochen.<sup>16</sup> Auch die wenigen Versuche religionspädagogischer Art orientieren sich z.T. an Fragen des Religionsunterrichts<sup>17</sup> (Wuckelt, Mulack, Pissarek-Hudelst).

Ebenfalls gut vertreten ist der Bereich feministischer Mädchenarbeit<sup>18</sup>, parallel zur kirchlichen Arbeit mit Mädchen und Frauen.<sup>19</sup> Analog zu Arbeiten über weibliche Sozialisation (D. Schultz)<sup>20</sup> legt M. Heizer<sup>21</sup> tastende Versuche zu weiblicher religiöser Sozialisation vor. Dabei sind die Alterszuordnungen fließend und gehen im kirchlichen Bereich sozusagen nahtlos in die Arbeit mit Frauengruppen über (M. Blasberg-Kuhnke, M. Berief).<sup>22</sup> Das Arbeitsfeld Gemeindekatechese ist spärlich vertreten (A. Rosenthal, Ch. Kemmer-Lutz, A. Wuckelt)<sup>23</sup> und naturgemäß ausschließlich kirchlich besetzt. Wissenschaftstheoretische Über-

14 E. Wiedenhofer, Ein halber Mann - ein halber Gott. Versuch eines Dialoges mit feministischer Theologie, Diplomarbeit Innsbruck 1986 mit dem 6. Abschnitt »Religionspädagogische Konsequenzen«, 118-133.

15 R. Brieda, Protokoll der Arbeitsgruppe »Vorschulerziehung« von der Tagung »Feministische Mädchenarbeit«, 11.-13.5.84 in Bielefeld, in: *Mädchenreff Bielefeld und M. Stein-Hilbers* (Hg.), »Marlene hatte andre Pläne...« Feministische Mädchenarbeit, Bielefeld 1988, 122-131.

16 D. Schultz (Hg.), »ein Mädchen ist fast so gut wie ein Junge«. Sexismus in der Erziehung. Bd. 1: Interviews, Berichte, Analysen, Berlin 1978; Bd. 2: Schülerinnen und Pädagoginnen berichten, Berlin 1979; I. Brehmer (Hg.), Sexismus in der Schule. Der heimliche Lehrplan der Frauendiskriminierung, Weinheim/Basel 1982; *Deutsches Jugendinstitut, Arbeitsgruppe Elternarbeit* (Hg.), Die Schule lebt - Frauen bewegen die Schule, Dokumentation der 1. Fachtagung in Gießen 1982 und der 2. Fachtagung in Bielefeld 1983 »Frauen und Schule« (Materialien für die Elternarbeit 12), bearb. von I. Brehmer und U. Enders-Drägässer, München 1984; M. Endres-Dechant, Mädchenalltag in der Schule, KatBl 114 (1989) 892-894.

17 A. Wuckelt, Entdeckungen - Ermutigungen. Ansätze einer feministischen Religionspädagogik, in: M.-Th. Wacker (Hg.), Theologie feministisch. Disziplinen - Schwerpunkte - Richtungen, Düsseldorf 1988, 180-200, hier: 184-190; Ch. Mulack, Sexismus im Religionsunterricht - Möglichkeiten der Veränderung, in: *Deutsches Jugendinstitut* (Hg.), s.o. Anm. 16, 246-257.

18 M. Savier und C. Wildt, Mädchen zwischen Anpassung und Widerstand. Neue Ansätze zu feministischer Jugendarbeit, München <sup>3</sup>1980; D. Schlappeit-Beck (Hg.), Mädchenräume, Initiativen - Projekte - Lebensperspektiven, Hamburg 1987; *Mädchenreff Bielefeld / Stein-Hilbers* (Hg.), s.o. Anm. 15.

19 Als Gesamtdarstellung nach wie vor unübertroffen, leider aber nicht veröffentlicht: D. Foitzik, »Ein eigener Mensch werden«. Postulate der Feministischen Theologie für die religionspädagogische Arbeit mit Mädchen und jungen Frauen (Zulassungsarbeit zur wissenschaftlichen Prüfung für das höhere Lehramt an Gymnasien), Freiburg 1986; M. von Prondszinski, »Liebe Mädchen, liebe Frauen...« Tastende Versuche einer feministischen Bildungsarbeit im Rahmen katholischer Jugendseelsorge, KatBl 110 (1985) 925-929, hier: 927; E. Ziebertz, Mädchenarbeit als Aufgabe der Jugendpastoral?, KatBl 113 (1988) 280-285.

20 Schultz, s.o. Anm. 16.

21 M. Heizer, Fragen zu weiblicher religiöser Sozialisation, KatBl 113 (1988) 875-882. Vgl. auch die Tagung des Deutschen Katechetenvereins vom 13. bis 17. September 1989 in Bad Honnef unter dem Titel: »Wenn frau von Gott erzählt. Feministische Visionen einer neuen Rede von Gott.« Die Referate dieser Tagung sind im Februarheft 1990 der Katechetischen Blätter erschienen.

22 M. Blasberg-Kuhnke, Frauengruppen als neue Orte der Überlieferung. Der Beitrag der Feministischen Theologie zur Tradierung des christlichen Glaubens, RpB 19/1987, 103-110; M. Berief, Ist Gott auch Mutter? Das »männliche« Gottesbild und die Erfahrung von Frauen, in: B. Nacke (Hg.), Dimensionen der Glaubensvermittlung, München 1987, 159-178.

23 A. Rosenthal, Ansätze feministischer Theologie, dargestellt und untersucht auf ihre religionspädagogischen Konsequenzen (Wissenschaftliche Hausarbeit), Hamburg 1980; Wuckelt, s.o. Anm. 17, hier: 192f; Ch. Kemmer-Lutz, »Warum kommen in euren Geschichten immer nur Jungens vor?« Identifikationsmöglichkeiten für Mädchen in der Eucharistiekatechese, KatBl 113 (1988) 898-903.

legungen gibt es im Feminismus nicht selten (E. List u.a.<sup>24</sup>; für die Pädagogik D. Spender, I. Brehmer), im feministisch-theologischen Bereich nur in Ansätzen (Moltmann-Wendel, Pissarek-Hudelist).<sup>25</sup>

Auch wenn einbezogen wird, daß mir manches an Literatur entgangen ist, scheint mir diese »Raumverteilung« doch auf etwas hinzudeuten: Frauen werden für feministisches Gedankengut erst empfänglich, wenn sie selbst einschlägige Erfahrungen wie Übersehen-Werden, Nichts-Gelten, Fremdbestimmung gemacht, zugelassen und reflektiert haben. Solche jungen und älteren Frauen blicken sich dann in ihrem Arbeitsbereich - beruflicher oder ehrenamtlicher Art, bezahlt oder unbezahlt - um und entdecken neue Chancen und Notwendigkeiten der Arbeit mit Frauen und Mädchen. Daß der Schulbereich relativ gut vertreten ist, wundert nicht: Lehrerinnen, Pädagoginnen sind gewohnt, sich zu artikulieren, was sich dann doch in einem gewissen Prozentsatz an Publikationen niederschlägt. Der informelle Bereich z.B. familialer Erziehung bleibt publizistisch - noch - unterbelichtet - in Ansätzen bereits geübt (was Gespräche mit Frauen bei Vorträgen und Tagungen zeigen), aber noch nicht zu Literatur geworden.

Überblickt man feministische Arbeit in den humanwissenschaftlichen Bezugswissenschaften von Katechetik/Religionspädagogik, gibt es Frauenforschung und beginnende Auseinandersetzung mit Männern im Bereich der Erziehungswissenschaften, Psychologie und Soziologie. Z.B. ist die notwendige Kritik an den bekannten Entwicklungspsychologien von Piaget, Kohlberg, Erikson begonnen worden (H. Miller, E. Hermany)<sup>26</sup>, allerdings nahezu ausschließlich mit Bezug auf die Arbeit von C. Gilligan, wobei diese sich ihrerseits in Europa sowohl männliche wie marxistisch-feministische Kritik zuzog.<sup>27</sup> Die vorhin beklagte geringe Anzahl von Frauen, die sich in der Praktischen Theologie und hier nochmals innerhalb von Katechetik/Religionspädagogik mit Feminismus und feministischer Theologie auseinandersetzen, ist aus folgendem Grund besonders zu bedauern: Die Praktische

24 E. List, Patriarchen und Pioniere: Helden im Wissenschaftsspiel. Gedanken über das Unbehagen in der Wissenschaftskultur, in: B. Schaeffer-Hegel und B. Wartmann (Hg.), Mythos Frau. Projektionen und Inszenierungen im Patriarchat, Berlin 1984, 14-22; Weibliche Wissenschaft - Männliche Wissenschaft. Symposion an der Universität Oldenburg vom 15.-16. Juni 1983. Tagungsbeiträge, Oldenburg 1983; S. Metz-Göckel (Hg.), Frauenstudium. Zur alternativen Wissenschaftsaneignung von Frauen, Hamburg 1979. E. Fox-Keller, Liebe, Macht und Erkenntnis. Männliche oder weibliche Wissenschaft?, München/Wien 1986; K. Hansen und H. Nowotny, Wie männlich ist die Wissenschaft?, Frankfurt a.M. 1982; R. Duelli-Klein u.a. (Hg.) Feministische Wissenschaft und Frauenstudium (Blickpunkt Hochschuldidaktik 71), Hamburg 1982; M. Maaßen, »Mensch ist nicht gleich Frau und Mann?« Zur Entwicklung Feministischer Wissenschaft, in: Ch. Schaumberger / M. Maaßen (Hg.) Handbuch Feministische Theologie, Münster 1986, 214-224.

25 E. Moltmann-Wendel, Nachwort, in: V. Mollenkott, Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel, München 1985, 122f; Pissarek-Hudelist, s.o. Anm. 13, 112-115.117.120.138-141.

26 H. Miller, Human Development: Making Webs or Pyramids, in: F.M. Giltner (ed.), Women's Issues on Religious Education, Birmingham/Alabama 1985, 149-172; E. Hermany, Der Einfluß der Familienstruktur auf die Entwicklung des Gottesbildes im Vorschul- und Primarstufenalter (Schriftl. Hausarbeit), Paderborn 1985.

27 Vgl. o. Anm. 7; zu den Vorwürfen instruktiv G. Schreiner, Die Herausforderung durch die »andere Stimme«. Zur Konstruktion einer weiblichen Moral durch Carol Gilligan, Zeitschrift für Pädagogik 33 (1987) 237-246.

Theologie und hier nochmals deutlicher Katechetik/Religionspädagogik mit ihren heranwachsenden GesprächspartnerInnen sind gleichsam der Umschlagplatz, das Begegnungsfeld zwischen den verschiedenen wissenschaftlichen Fächern *und* den verschiedenen Generationen. Gerade deshalb ist es so besonders wichtig, hier die feministisch-theologische Herausforderung anzunehmen. A. Wuckelt meint optimistisch: »Religionspädagogik ist als junge theologische Wissenschaft immer noch von Aufbruchsituationen geprägt; auf ihr lastet der theologische Staub der Jahrhunderte nicht in dem Maße, wie er auf den anderen theologischen Fachgebieten lastet.«<sup>28</sup> Mir scheint eher, daß wir mindestens nach der theologischen Seite hin erhebliche Altlasten zu entsorgen haben! Die Riesenarbeit, »die Wissenschaftsproduktion, die Wissenschaftsaneignung und die bisherigen Resultate der Wissenschaften kritisch auf Einseitigkeit, Halbheit und Androzentrismus zu untersuchen *und* zugleich die eigene neue Sicht zu entwickeln«<sup>29</sup>, muß ent-schlossen von einzelnen Punkten her angegangen werden.

## 2.2 Feministische Pädagogik und religiöse Erziehung

### 2.2.1 Vorbemerkungen

Auch bei der Rezeption von Feminismus, feministischer Pädagogik und feministischer Theologie insgesamt ist zu beachten, daß es eine »Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeit« (K. Rahner<sup>30</sup>), eine »Ungleichzeitigkeit des Wandels« (P.M. Zulehner<sup>31</sup>) und eine »Gleichörtlichkeit der Ungleichzeitigkeit« (H. Pissarek-Hudelist<sup>32</sup>) gibt. Daher ist die Strategiefrage wichtig. Das Wort »feministisch« ist ohnedies ein Reizwort, so daß es der Bereitschaft bedarf, ein Vor-Urteil zu hinterfragen. Provokation scheint mir nur eine Anfangsstrategie zu sein: der (notwendige) Versuch einer nicht-etablierten Gruppe, Aufmerksamkeit zu erlangen; Differenz vor Einheit aufzuzeigen; einen im dunkeln liegenden Bereich schlaglichtartig zu erhellen, zunächst also bewußte Einseitigkeit als Gegenstrategie zu üben. Als Dauerstrategie helfen nur Dialog und Überzeugen, Aufsuchen einer gemeinsamen Basis, Anvisieren einer partnerschaftlichen Gesellschaft und Kirche für beide Geschlechter, um nicht in die neue Irrealität von Männerausgrenzung zu verfallen.

### 2.2.2 Was heißt »erziehen«?

Erziehen heißt, wohlwollend und gesprächsbereit ein Kind, einen jungen Menschen zu Selbststand *und* Beziehungsfähigkeit zu begleiten. Erziehung zu Selbststand ist unerläßlicher denn je

28 Wuckelt, s.o. Anm. 17, 194.

29 Pissarek-Hudelist, s.o. Anm. 13, 141.

30 K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg 1972, 38-41.

31 P.M. Zulehner, Ungleichzeitigkeit des Wandels, KatBl 105 (1980), 7-10.

32 Universaler Heilsoptimismus - Denkanstoß für den Religionsunterricht?, in: E. Klinger und K. Wittstadt (Hg.), Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner, Freiburg 1984, 713-740, hier: 730.

- wegen des unaufhebbaren Pluralismus der Umwelt
- wegen der Unabsehbarkeit zukünftiger Entwicklungen
- wegen der Gefahr, sich angsthaft zu verschließen oder jedem beliebigen Trend auszuliefern
- aufgrund unmittelbarer historischer Erfahrungen: unkritischer Autoritätenghorsam ist lebens- und menschenfeindlich.

### Erziehung zu Beziehungsfähigkeit ist notwendig

- weil die Welt unaufhaltsam zu einer zusammenwächst
- weil die globale atomare Bedrohung, die globale Umweltvergiftung und die Bedrohungen durch neue Forschungsweige (z.B. Gentechnologie) die Verantwortung für die Gemeinschaft in einem nie gekannten Ausmaß notwendig machen.

Feministische Pädagogik fördert die Einsicht in die Notwendigkeit geschlechtsspezifischer Reflexionen: sich selbst nicht nur als Mensch (womöglich noch mit der unreflektierten Gleichsetzung Mensch = Mann) im Erziehungsvorgang zu sehen, sondern als Frau oder Mann. Viele Männer und nicht wenige Frauen versuchen einer solchen Selbstreflexion und Einbringung ihrer selbst zu entkommen und sich in Sachfragen von Erziehung zu flüchten.

Feministische Pädagogik macht aufmerksam auf das beide Geschlechter Behindernde. Frauen stehen unter Selbstentfremdung, Fremdbestimmung und Unterdrückung, Männer stehen unter Leistungs- und Wettbewerbszwang und beschädigen sich so selbst und andere. Patriarchat, Androzentrismus und Sexismus hindern letztlich beide Geschlechter an einer echten Menschwerdung.

Feministischer Pädagogik eignet also eine eigentümliche Spannung:

Einerseits unterstreicht sie gleichsam mit dickem Strich und von einem neuen Standpunkt her Sachverhalte, die für jede Erziehung gelten sollen: Notwendigkeit der Selbstannahme, vorbehaltlose Annahme des Kindes, Begleitung des Kindes vom Mitsein zum Selbstsein und zur Beziehungsfähigkeit, Beachtung sozialer Bedingtheiten von Erziehung. Andererseits fördert sie die geschlechtsspezifische Reflexion, die zuerst der Differenzierung, dann erst einer neuen Partnerschaftlichkeit und Einheit dient. In diesem zweiten Sinn wirkt sie parteilich, rollen- und systemsprengend.

Pädagogisch gewendet bedeutet dies: »Eine bewußte Entscheidung für ein nichtsexistisches Erziehungsziel ist nötig«<sup>33</sup>, was für Männer und Frauen verschiedene Konsequenzen hat. Frauen sollen sich ihrer Situation in Kirche und Gesellschaft bewußt werden. Diese Einsicht zuzulassen erfordert viel Kraft und Mut. Angst und Wut wegen ungelebten Lebens, Bequemlichkeit und Belohnung der Zweitrangigkeit stehen dagegen. Überdies hat jedes Mädchen, jede Frau das Recht zu bestimmen, wieviel ihr diese schmerzende Einsicht wert ist. Kräfte und Lebensumstände von Frauen sind sehr verschieden. Auch können an sich richtige Einsichten zur Absolutsetzung, zur Ideologie neigen. Das Maß ihrer Identifikation mit den Erkenntnissen der Frauenbewegung ist aber das konkrete einzelne Mädchen, die konkrete Frau

33 Mitscha-Märheim, s.o. Anm. 12, 141.

selbst, und nur sie allein. Allerdings soll sich jede bemühen, sich selbst und andere Frauen ernst zu nehmen, auch von ihren eigenen abweichende Erfahrungen gelten zu lassen und solidarisch zu sein mit den oft so bitteren Leiden anderer Frauen. Für Männer hingegen bedeutet das Eingeständnis des Sexismus, Vorurteile gegen Frauen als solche zu erkennen und ihnen gegenzusteuern, ihre eigenen Privilegien als solche wahrzunehmen und darauf zu verzichten sowie Macht und Geld zu teilen. All dies aber setzt Einsicht in eigenes Rollenverhalten, Erkennen des Nichtselbstverständlichen, Konformistischen daran voraus. Positiv geht es um die Entfaltung und Förderung der individuellen vor den geschlechtsbezogenen Fähigkeiten, schließlich um die Aufwertung und Veröffentlichung des Weiblich-Privaten. Feministische Erziehung ist also grundsätzlich mehr auf Ganzheit angelegt. Sie hat verschiedene Chancen und Schwierigkeiten auch für die Mädchen und Jungen selber. Die Mädchen müssen gegenüber einer anderslaufenden Umgebung Selbstidentität und Selbstbewußtsein gewinnen. Die Jungen sollen entgegen einer Umgebung, die ihnen von klein an vermittelt, daß sie die Wichtigeren und Stärkeren sind, dies als Vorurteil erkennen. Überdies muß jede Erziehung unter den konkreten heutigen Bedingungen kompensatorisch sein, das heißt bei Mädchen mehr auf Selbststand und bei Jungen mehr auf Beziehungsfähigkeit achten.

### 2.2.3 Was heißt ›christlich erziehen‹?

Christliche Erziehung beruht auf der Dreiheit Gottesliebe, Nächstenliebe, Selbstliebe, mit einer eigentümlichen Balance: Das größte und erste Gebot ist die Gottesliebe; ein zweites ist ihm *gleich*: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich *selbst*. Es wird oft übersehen, daß das Maß der Nächstenliebe also die Selbstliebe ist! Diese wird in einer nicht-aufgehobenen Spannung (›erstes/größtes Gebot«, »gleich«) der Gottesliebe gleichgesetzt und diese zugleich für vorrangig erklärt.

Das Christentum ist auch davon überzeugt, daß alle Menschen unter dem Heilswillen Gottes stehen: »Gott will, daß alle Menschen selig werden.« Es gibt also Hoffnung für alle, aber eben Hoffnung!<sup>34</sup> Zugleich ist das Christentum radikale Kritik an allen innerweltlichen Utopien. Und mir scheint, christliche Tugenden werden zur Überlebenschance auf einer überbevölkerten Erde.

Christliche Erziehung hat aber von ihren TrägerInnen und von ihren Inhalten her ihre je eigentümlichen Schwierigkeiten. In einer Situation des Christentums, in der auf Selbständigkeit, Nonkonformismus, Widerständigkeit zur Gesellschaft hin erzogen werden muß, sind die TrägerInnen der christlichen familiären Erziehung - trotz der verschleiernenden Rede von ›Eltern‹ - faktisch meistens die Mütter, d.h. praktisch Frauen, denen solche Eigenschaften nicht zugebilligt werden, die sie also schwer vorleben können, die weithin ein ›Leben aus zweiter Hand‹ leben (als Tochter, Gattin und Mutter von ...), die oft geringes Selbstwertgefühl, geringe Selbstliebe haben. In einer patriar-

34 Vgl. meinen Artikel, s.o. Anm. 32, bes. 725-733.

chalischen Gesellschaft erhöht der Sohn überdies das Prestige der Mutter und ist ein Mädchen sozial weniger erwünscht.

Inhaltliche Schwierigkeiten sind folgende:

Das Gottesbild ist weithin männlich geprägt; die eigentümliche Verschränkung von Gottes- und Menschenbild bewirkt dadurch zugleich eine Höherwertung des Männlichen. Wo aber das Männliche ausschließlich als das das Göttliche repräsentierende Geschlecht gesehen wird, hat das Männliche zugleich politischen Vorrang. Theologisch werden sogar die weiblichen Bilder der eigenen christlichen Tradition verdrängt. Denn der Gedanke ist offensichtlich unerträglich, das nachgeordnete, schwache, abgewertete Weibliche in Gott wiederzufinden.

Daß christliche Erziehung mit Nachfolge Christi zu tun hat, wurde mehr oder weniger deutlich gesehen. Aber entgegen der Intention Christi wurden und werden Dienen und Lieben vorrangig den Frauen zugeordnet. Eine Unterwerfungstheologie entsteht, die Frauen Zweitrangigkeit zuschreibt, und dies mit Legitimierung und Sanktionierung durch eine »gottgewollte Schöpfungs- und Erlösungsordnung«.

Entgegen der christlichen Tradition, die die Menschwerdung und Fleischwerdung des göttlichen Logos betont, wird das Mannsein Jesu unzulässig valorisiert und im katholischen Raum als Argument für die Amtsunfähigkeit der Frauen verwendet. Diese hat verborgene und offene, jedenfalls sehr weitreichende Auswirkungen auf die Bewertung beider Geschlechter in der Kirche: Der männliche Säugling ist der potentielle Priesteramtskandidat, männliche Jugendarbeit ist wichtiger, weil sie solche hervorbringt; es erweckt auch manchmal den Anschein, daß kleine Mädchen vom Altar ferngehalten werden müssen, um die Rekrutierung eines zölibatären Priesternachwuchses nicht zu behindern, der angeblich sehr oft aus dem Kreis von Ministranten kommt.

Andererseits entbindet feministische Theologie das befreiende Potential des Christentums auch für Frauen, allerdings ist der Weg dorthin lang. Frauen durchbrechen zuerst das geschlossene Denk- und Lebenssystem von Patriarchat, Androzentrismus und Sexismus auch in der Kirche. Sie tragen den erlittenen Druck noch als Eindruck an sich, wie das lange verdorrte Gras des Vorjahrs noch eine Zeitlang die Abdrücke der Schneelast behält, bevor frische Grasspitzen herauswachsen. Sie *reagieren* also zunächst *gegen*, können daher zuerst und viel leichter sagen, was sie nicht wollen, als was sie wollen. Sie brauchen eine Zeit der Trauer um das Verlorene und Niegeährte, eine Zeit der Klage und Anklage. Dann (oder zugleich) wenden sie ihren Blick nach innen, spüren dem Widerstand, der Kraft von Frauen nach, wobei sie sich auch der Frage stellen, ob Frauen nur als Opfer und nicht auch als Komplizinnen, Mittäterinnen anzusehen sind - gerade auch als Erziehende. Sie wenden sich zurück zu den eigenen Wurzeln: zur Geschichte von Frauen, die gerade hier fast völlig verschüttet ist. Erst nach diesem »Auszug, Durchzug, Einzug« (Halkes) werden die schöpferischen Kräfte auch für neue Visionen von Erziehung frei.

Als Hauptziel christlicher Erziehung formuliert Wiedenhofer im Anschluß an Moltmann-Wendel (»Ich bin gut; ich bin ganz; ich bin schön«) »zur eigenen Gutheit führen« und »den Kindern zu helfen, ihre eigene Gutheit zu entdecken«. Er sagt: »Ich glaube, wir müssen unsere Kinder zu jenem Punkt begleiten, an dem sie sagen können: Guter Gott, ich bin gut. Ich habe zwar meine Fehler, aber ich bin gut, du hast mich und alle Menschen so erschaffen, daß wir gut

sind. Damit ist die Gutheit, die Elisabeth Moltmann-Wendel angesprochen hat, gemeint; vielfach wird gerade in unserer Kirche das Schlechte im Menschen betont, die Anlage zur Sünde, die Erbsünde. Ich möchte den Akzent in der anderen Richtung setzen, in der Gutheit des Menschen. Wir müssen unseren Kindern das Gefühl geben, daß sie gut sind, daß sie sich an sich selber freuen können, daß sie sich selber annehmen. Nur so werden sie auch andere Menschen gut finden, sich an anderen Menschen freuen, andere annehmen, andere lieben.«<sup>35</sup> In ihrem Artikel mit dem Untertitel »Erziehung aus der Bibel« zieht Wuckelt den Schluß: »Es lassen sich also keine Konzeptionen oder Rezepte für Erziehung aus der Bibel ableiten; wohl aber ergeben sich bei näherem Hinschauen Grundprinzipien: das Prinzip, daß Erziehung stets auf Einsicht basieren und zur Einsicht verhelfen muß, die zu freier Entscheidung für - oder auch gegen - die vermittelte Lebensweisheit im lebenspraktischen Kontext führt. Wesentlich gehört dazu die Bereitschaft der Erzieherin und des Erziehers, sich anfragen zu lassen und Ein-sicht in die eigene Lebensgestaltung zu gewähren. Wesentlichstes Prinzip ist jedoch - zumindest aus religionspädagogischer Sicht - die Auseinandersetzung der ErzieherInnen mit dem eigenen Gottes- und Menschenbild. Biblisch kann eine Gottesbeziehung dann genannt werden, wenn sie sowohl von der Nähe wie auch von der Unbegreiflichkeit Gottes weiß und daher Menschsein immer auch als Aufforderung zum Menschwerden begreift.«<sup>36</sup>

### 3 Die feministisch-theologische Herausforderung an den Religionsunterricht

#### 3.1 ReligionslehrerInnen

Das allgemein gültige Prinzip, daß Feminismus das differenzierte Frau- und Mann-sein vor dem einheitlichen Menschsein betont, hat für mich von meinen ersten Überlegungen an dazu geführt, folgende grundsätzliche Rückfragen an die oder den einzelne(n), ob Frau oder Mann, hervorzuheben: »Wie stehen wir zu unserem Frau-sein und Mann-sein in der Gesellschaft und in der Kirche? Wie sehen wir uns selbst und das jeweils andere Geschlecht? Wie sehen wir uns als Religionslehrerinnen und als Religionslehrer?«<sup>37</sup>

Ein Blick in die feministische pädagogische Literatur zeigt, daß die Rolle der Lehrerinnen/Pädagoginnen ebenfalls hinterfragt wird, allerdings mit einem unterschiedlichen Anteil an Selbstkritik. Einerseits wird mehrfach betont, daß die Pädagogin selber in einem Emanzipationsprozeß steckt<sup>38</sup>; sie soll lernen, von der eigenen Betroffenheit auszugehen, bei den eigenen Stärken zu bleiben, Forderungen zu stellen und nicht nur zu erfüllen (z.B. bei der Arbeit im Jugendamt).<sup>39</sup> Auch wird erkannt: »So kann es passieren, daß die eigenen Bedürfnisse mit denen der Mädchen projektiv in eins gesetzt werden.«<sup>40</sup> *Faktisch* erweckt die Lektüre manches engagierten Beitrags aber gerade diesen Eindruck. Ähnlich steht es mit dem Stellenwert des Feminismus. »Verordneter Feminismus würde den Mädchen die eine Entmündigung durch die andere ersetzen«<sup>41</sup>, heißt es sehr mit Recht. Prinzipiell ist das Bemühen da, sich um eine anti-ideologische Einstellung zu bemühen. Aber auch hier ergibt sich manchmal der Eindruck,

35 Wiedenhofer, s.o. Anm. 14, 132f.

36 Wuckelt, s.o. Anm. 11, hier: 716f.

37 H. Pissarek-Hudelist, Religionspädagogische Konsequenzen aus einer feministischen Bibelauslegung, Bibel und Kirche 39 (1984) 165-173, hier: 166; nachgedruckt: rhs 28 (1985) 234-242.

38 Z.B. *Mädchenreff Bielefeld / Stein-Hilbers* (Hg.), s.o. Anm. 15, 111f.

39 E. Upmann, Feministische Mädchenarbeit in der Institution Jugendamt, in: ebd., 214-225.

40 In: ebd., 110. Der gesamte Beitrag ist erfreulich selbstkritisch: H. v. Spiegel und U. McDonald-Schlichting, Mädchenpädagogik als Teil pädagogischer Ausbildung, in: ebd., 106-115.

41 In: ebd., 84.

diese Absicht laufe nur über den Kopf, sei zwar gewollt, aber nicht durchgehalten. Das hat dann ganz konkrete Auswirkungen: Ehe und Familie werden ausschließlich als patriarchales Unterdrückungssystem gesehen, eine partnerschaftlich gelebte Ehe und Familie kommt nirgends als mögliches Erziehungsziel vor. Über Abtreibung soll wie selbstverständlich informiert werden, aber über Empfängnisverhütung steht nichts zu lesen.<sup>42</sup> Die Parteilichkeit für die Töchter übersieht manchmal (nicht immer!) die konkreten Probleme der Mütter. Auch ist nicht von der Hand zu weisen, daß eigene Mütter-Töchter-Konflikte der Autorinnen einfließen, was ja zu erwarten ist - nur sollte dies ins Bewußtsein gehoben werden.

Ein weiterer Konfliktpunkt: Der Beruf der Lehrerin wird häufig (vor allem im Primarstufenbereich) aufgrund eines bestimmten Selbstbildes gewählt (»Umgang mit kleinen Kindern liegt Frauen«), stößt aber in der Ausbildung weit überwiegend auf Männer und männliche Konzepte, Werte und Normen. Dies bringt Konfliktsituationen hervor, die nicht selten in Resignation oder Ausstieg aus dem Beruf enden. Da der Leidensdruck offensichtlich früher zu Artikulation drängt als die Freude am gewählten Beruf, gilt auch hier die Beobachtung, daß die Phase von Klage und Anklage offensichtlich unüberspringbar ist und erst dann Selbsthilfe und neue Ansätze, mit den Problemen umzugehen, in den Blick kommen. Man würde also fehlgehen, wenn man die gesamte Schulsituation nur nach dieser Literatur beurteilte. Diese ist weit differenzierter, und das bedeutet bei nicht wenigen Einzelheiten: positiver. Es ist ja bezeichnend, daß sich eine Lehrerin mit Berufsfreude als Ausnahme empfindet.

Für den jetzigen Berufsstand der ReligionslehrerInnen ist ein Blick in die Entwicklung seit dem letzten Jahrhundert wichtig. B. Ort faßt den Wandel so zusammen: »Vom ›Hilfskatecheten‹ zum ›theologischen Fachmann in der Schule‹«. Sie schließt sich damit einer Formulierung der Kommission für Erziehung und Schule an: Zum Berufsbild und Selbstverständnis des Religionslehrers, Bonn 1983, S. 6, Nr. 5.<sup>43</sup> Bemerkenswert an diesem Beitrag einer Religionspädagogin ist, daß hier der Anteil der Frauen nur in zwei Sätzen und einer Anmerkung thematisiert wird.<sup>44</sup> Auch fehlt ein Hinweis darauf, wie oft gerade Frauen als Einspringerinnen und Lückenbüßerinnen in pastoralen Notlagen herangezogen wurden. Dies hat bereits um 1950 zu einer immer weiter ansteigenden Zahl von Religionslehrerinnen geführt. Das Zweite Vatikanische Konzil hat dann mit *Lumen Gentium* (LG 32) im Kapitel über die Laien »die wahre Gleichheit aller Glieder des Gottesvolkes« herausgestellt. Trotzdem ist die hierarchische Pyramide nach wie vor vorhanden: »fast nur weibliche Religionslehrer im Grundschulbereich, in höheren Schulen und leitenden Stellen immer weniger, bis hin zu einem einzigen von einer Frau besetzten Ordinariat für Katechetik und Religionspädagogik im gesamten deutschen Sprachraum.«<sup>45</sup> Sprachlich erscheinen Frauen weder im Beschluß »Religionsunterricht« der Gemeinsamen Synode der Bistümer der BRD (1974) noch in *Catechesi tradendae* Johannes Paul II. (1979) noch in der Stellungnahme »Zum Berufsbild und Selbstverständnis des Religionslehrers« der Bischöflichen Kommission für Erziehung und Schule (1983). - Bei einer ReligionslehrerInnenfortbildung 1989 in Bayern teilten mir die anwesenden Religionslehrerinnen mit, sowohl von Schülern wie von Kollegen werde angezweifelt, daß sie im Religionunterricht Fragen der

42 Ebd.

43 B. Ort, *Der Laie als Religionslehrer*, *KatBl* 112 (1987) 375-380, hier: 375.

44 Vgl. ebd., 378 und die Literaturangabe in Anm. 6.

45 H. Pissarek-Hudelist, *Art. Frauen/Männer*, in: G. Bitter und G. Miller, *Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, Bd.1, München 1986, 29-34, hier: 34.

Systematischen Theologie angemessen behandeln könnten, vor allem auf dem Niveau von Grundkurs und Leistungskurs. Dies erinnert mich an meine Studienzeit, wo spekulative Theologie als das Höchste galt, einschließlich der Meinung, jene sei daher nur männlichen Köpfen vorbehalten. Frauen teilen aber mit männlichen Religionslehrern nicht nur die Schwierigkeit, daß sie als Laien lange hintangesetzt wurden, sondern sie sind gewissermaßen »Laien zum Quadrat« und haben gerade als Religionslehrerinnen noch mit einigen spezifischen Problemen zu kämpfen<sup>46</sup>:

- Als Religionslehrerin kommt frau in einen Zwiespalt, der sich für Männer so nicht ergibt: als *direkt* Betroffene öffentlich für eine Kirche einzutreten, die Frauen so deutlich den zweiten Rang zuweist (das schließt nicht aus, daß es auch sensible Männer gibt, die dies für unrecht halten und darunter leiden). Auch bringen die Schülerinnen oft erste Erfahrungen von Zurückweisung und Fremdbestimmung durch Männer der Kirche mit: z.B. wenn sie Ministrantinnen werden wollen; Erfahrung von Zweitwichtigkeit bei der Jugendarbeit; schließlich die Frage nach den Diensten und Ämtern von Frauen überhaupt.

- Eine weitere Schwierigkeit für den Religionsunterricht bilden die Äußerungen kirchlicher Amtsträger über Frauen. Sie gewinnen heute rasch Öffentlichkeit - je skurriler, desto lieber. Religionslehrerinnen sind davon doppelt betroffen: als Frauen *und* Religionslehrerinnen.

A. Exeler sagt mit Recht, daß der Religionslehrer nicht daran vorbeikommt, gegenüber seinen Schülern seinen Kopf für vieles hinzuhalten, was in der Kirche geschah und geschieht. Für Religionslehrerinnen sind solche geäußerten Vorurteile von außen gemachte Schwierigkeiten für den Religionsunterricht, an den die Verursacher offensichtlich keinen Gedanken verschwenden. Ein junges Mädchen erwartet - wenn es überhaupt noch etwas von der Kirche erwartet - Rückenstärkung und Parteinahme und nicht Angst vor kleinen Mädchen am Altar, ständige Bevormundung unter Berufung auf die »gottgewollte Schöpfungs- und Erlösungsordnung« sowie Ausführungen über Mütterlichkeit. Daß die Unterwerfungstheologie der Kirche weit über den Binnenraum der Kirche hinaus verheerende Auswirkungen für die private und gesellschaftliche Einschätzung von Frauen hat, nehmen viele Schülerinnen bei Eheschwierigkeiten ihrer Eltern wahr, ebenso bei ihren ersten Begegnungen mit der Berufspraxis.

- Für die Religionslehrerin ergibt sich daraus, daß sie sowohl bei sich selbst wie bei den Schülerinnen gegen geringes Selbstwertgefühl anzukämpfen hat. Daß Nächstenliebe Selbstliebe voraussetzt, ja das Maß der Nächstenliebe die Selbstliebe ist, ist Mädchen und jungen Frauen viel schwerer einsichtig (»Du sollst deinen Nächsten lieben *wie dich selbst*«: Mt 19,19). Die weibliche religiöse Erziehung läuft oft anders: Opferbereitschaft und Selbstverleugnung werden verlangt, bevor es noch etwas gibt, das man hingeben kann. Daher gilt es wiederum, sowohl sich selbst als auch die Schülerinnen zur Gratwanderung zwischen den Abgründen des Egoismus und der Selbstaufgabe zu ermutigen. Das schlimmste Stück Arbeit in einer

46 Entnommen aus: H. Pissarek-Hudelist, »Der Religionslehrer als Zeuge«. Dreifache Begegnung mit einem Postulat A. Exelers, in: A. Schnider und E. Renhart, Treue zu Gott - Treue zum Menschen. Diakonia - Liturgia - Martyria. Festgabe zum 60. Geburtstag von Edgar Josef Korherr, Graz 1988, 45-63, hier: 56f.

patriarchalen, androzentriscen Kirche bedeutet es für Frauen, alle Anfechtungen redlich selber zu durchleiden. Im Beruf der Religionslehrerin bedeutet dies: Gewissenspflicht, für Atem- und Freiraum in dieser Kirche zu kämpfen. Sonst ist es nicht zu verantworten, junge Mädchen und Frauen zum Bleiben oder gar zum Dienst in dieser Kirche zu ermutigen.

- All dies muß aber in der Schule und Universität ohne Fanatismus geschehen. Gerade wer von einem Anliegen ganz erfüllt ist (Friede, Dritte Welt oder eben Frauen), muß darauf achten, die Einföhlung in die anderen, die »Antennen« für sie zu bewahren. Jedes Mädchen, jede Frau hat ein Recht zu fragen, wieviel ihr die Sache der Frauenbewegung wert ist, wie stark ihre Kraft ist. Sie gerät in einen Zwiespalt zwischen Solidarität mit der eigenen Familie und mit ihrem Leidensdruck, fühlt sich manchmal durch die Ansprüche der Frauenbewegung abgewertet, andererseits wird Zweitrangigkeit von Familie und Kirche oft belohnt und gelobt.

- Bezeugen, was einen selbst trägt: Die oft so überraschende Begegnung mit Frauen in der Bibel; erfahrene Hoffnungsbilder eines geschwisterlichen Miteinanders in der Kirche; Schwesterlichkeit von Frauen.

### 3.2 SchülerInnen

Bekanntlich wurden in den letzten zwanzig Jahren eine Reihe von religionspädagogischen Konzeptionen sowohl im katholischen als auch im evangelischen Bereich entwickelt, z.B. lebenskundlicher, hermeneutischer, problemorientierter, schülerorientierter, lernzielorientierter, therapeutischer, sozialkritischer Religionsunterricht. Ohne die Verschiedenheiten dieser Ansätze unzulässig einzuebnen, darf wohl als ein allen gemeinsames Anliegen festgehalten werden, (mindestens) die SchülerInnen mehr als bisher in die Gestaltung des Religionsunterrichts einzubeziehen, bei der Unterrichtsgestaltung von ihren Erfahrungen auszugehen und sie nicht als Objekte, sondern als Subjekte des Unterrichtsgeschehens zu betrachten. Also eine Trendwende von der Sache des Religionsunterrichts zu den Menschen, die ihn tragen?

Das bedeutete noch nicht automatisch, daß SchülerInnen deutlicher in den Blick kamen. Auch hier gab es zuerst einige sehr kritische feministische Publikationen, die auf Sexismus in der Schule bei Lehrerinnen und Schülerinnen, als Ausübende und Betroffene, aufmerksam machten.<sup>47</sup> Mir selbst ging und geht es um folgende Fragen: »Wo gibt es Ansätze im Erlebnisbereich unserer Schülerinnen und Schüler? Wie erleben die Mädchen und Jungen sich selbst? Welche Eigenerfahrungen ihrer familiären Umwelt bringen sie mit? Empfinden sie die häusliche Rollenverteilung als angemessen, »gerecht« oder nicht, haben sie bestimmte Rollenverteilungen verinnerlicht? Haben sie Erfahrungen geschlechtsspezifischer persönlicher bzw. schulischer Zurücksetzung oder Bevorzugung? Welche Voraussetzungen bieten Geschwisterposition, Alter, Klassenkonstellation und Schultyp, mit diesem Fragenkreis vertraut zu machen? Ähnliche Themen können überdies in anderen Fächern bereits sehr abgenützt sein.«<sup>48</sup> Meiner eigenen Unter-

47 Brehmer, Sexismus (s.o. Anm. 16).

48 Vgl. Anm. 37.

richtserfahrung nach gibt es mehrere Ansätze: eine erlebte geschlechtsspezifische Benachteiligung, Wahrnehmung doppelter Moral und Einblick in die Berufswelt (direkt bei Schultypen mit vorgeschriebenem Berufspraktikum, indirekt bei Eltern und älteren Geschwistern).

### 3.3 Inhaltliche Fragen

3.3.1 Rosenthal hat 1980<sup>49</sup> als erste den systematischen Versuch gewagt, Ansätze feministischer Theologie auf ihre religionspädagogischen Konsequenzen zu untersuchen. Da feministische Theologie von konkreten Problemen und Erfahrungen ausgeht, paßt sie in thematisch-problemorientierten und sozialisationsbegleitenden Unterricht. Als feministische theologische Aspekte für den Religionsunterricht greift sie *neue Subjektivität*, *neue Ganzheitlichkeit* und *Parteilichkeit* heraus.

Zur *neuen Subjektivität* gehört, daß lebensgeschichtliche Erfahrungen der Jugendlichen als religionspädagogischer Ausgangspunkt dienen, daß sich die Lehrenden zugleich als Lernende einbringen und daß ein identifikatorischer Umgang mit biblischen Texten angestrebt wird. Die *neue Ganzheitlichkeit* fordert ein ausgewogenes Verhältnis zwischen affektiven und kognitiven Elementen sowie ein Annehmen und Wertschätzen der eigenen Leiblichkeit und des Eingebundenseins in die Natur. Die *neue Parteilichkeit* erfährt aus ihrem Schöpfungsverständnis heraus einen Lebenszuspruch und -anspruch an die Menschen, der auf Ganzheitlichkeit, Gleichwertigkeit und Gleichverantwortlichkeit von Mann und Frau hinzielt. Rosenthal fordert daher eine Analyse der Materialien für den Religions- und Konfirmandenunterricht daraufhin, welches Rollenverständnis von Mann und Frau vermittelt wird, ob das Geschlechterverhältnis in irgendeiner Weise thematisiert und problematisiert wird, welche christlichen Traditionselemente für Aussagen über das Menschenverständnis und Gottesverständnis herangezogen werden und welche Bedeutung den SchülerInnen bei der Erarbeitung bestimmter Inhalte zukommt.

3.3.2 Unter diesem Gesichtspunkt ist die kritische Durchsicht von didaktischen Konzeptionen, Lehrplänen und Lehrbüchern, didaktischen Modellen und Medien zu fordern.

Hier möchte ich nur kurz auf die Entstehungsbedingungen vieler Lehrpläne und Lehrbücher im Fach Religion hinweisen: eine Männergruppe mit - wenn überhaupt - sehr wenigen Frauen, die oft noch sehr »männerorientiert« sind, unter starken Sach- und Legitimationszwängen, im Prüfungsverfahren ausschließlich Männer, im katholischen Bereich Überhang an männlicher Darstellung allein schon durch männlichen Klerus, einseitige Bildauswahl auch dort, wo es nicht nötig erscheint. Wie Mulack<sup>50</sup> zeigt, gibt es in jedem Lehrplan und bei allen Lehrbüchern Freiräume, die positiv genützt werden können. Ähnlich äußert sich Wuckelt<sup>51</sup>.

49 Vgl. Anm. 23.

50 Vgl. Anm. 17, hier: 247-250.

51 Vgl. Anm. 17, hier: 194.

Bereits seit den siebziger Jahren wurde vor allem von marxistisch-feministischer Seite Kritik am Sexismus von Schulbüchern veröffentlicht.<sup>52</sup> Ch. von Lengerke, K. Nohr, A. Sattler und D. Schuntermann haben 1984 einen Kriterienkatalog für die Vermeidung von Sexismus in Schulbüchern vorgelegt:

- Sichtbarmachung von Frauen in allen gesellschaftlichen Bereichen in Vergangenheit und Gegenwart in Text und Bild.
- Aufnehmen von Identifikationsangeboten für Schülerinnen, die die Mädchen nicht auf benachteiligende Rollen verpflichten.
- Aufhebung der Rollenfestschreibung der Frau als Hausfrau, Mutter, Ehefrau und Zuarbeiterin in minderqualifizierten Berufen, als Sozialarbeiterin oder als in Dienstleistungsbereichen Tätige.
- Gleichberechtigte Repräsentanz von Autorinnen bei Text- und Lektüreauswahl.
- Verbannung von sexistischem Sprachgebrauch und sexistischen Illustrationen sowie die entsprechende Überarbeitung von eingeführten Lehrwerken.<sup>53</sup>

In Deutschland und Österreich wurde fundierte Kritik an Religionsbüchern v.a. in der Diplomarbeit von A. Lang<sup>54</sup> und in den Beiträgen von H.M. Florian<sup>55</sup>, W. Relleke<sup>56</sup>, E. Maltrovsky<sup>57</sup>, S. Riha<sup>58</sup> und D. Andres<sup>59</sup> geleistet. Wuckelt hat exemplarisch auch ein Vor-

52 Z.B. Karg, s.o. Anm. 10; H. Macholdt, Kritische Bestandsaufnahme der Untersuchungen zum Bild der Frau in deutschen Schullesebüchern, in: Ch. Oberfeld, H. Kaufmann und J. Becker (Hg.), Zwischen Utopie und heilender Welt. Zur Realismusdebatte in Kinder- und Jugendmedien (Studien zur Kinder- und Jugendmedien-Forschung, Bd. 5), Frankfurt a.M. 1978, 193-251; M. Barz, Gleiche Chancen in Lesebüchern der Grundschule?, in: Brehmer (Hg.), s.o. Anm. 16, 103-114; J. Pránay, Denk- und Merkwürdigkeiten zum Bild der Frau in österreichischen Schulbüchern, in: Autorinnengruppe Uni Wien, Das ewige Klischee, Wien 1981, 276-304; U. Fichera, Ch. Ostersetzer und K. Schmidt, Sexismus in Schulbüchern, in: »Frauenforschung sichtbar machen«. Dokumentation zur Frauenwoche des Arbeitskreises Frauenstudien vom 21.-25. Juni 1985, Frankfurt a.M. 1985.

53 In: Deutsches Jugendinstitut (Hg.), s.o. Anm. 16, 258-263. »Die Kriterien sind in Anlehnung an den »Non-Sexist Code of Practice for Book Publishing«, Prepared by the Women in the Publishing Industry Group, Approved by the NUJ Book Branch and the ASTMS Publishing Branch, entwickelt worden (London o.J.).« Die Autorinnen verweisen darauf, »daß entsprechende Codes teils im Rahmen einer Selbstverpflichtung von Verlagen (USA, England), teils per ministeriellem Erlaß (Frankreich) bereits angewendet werden. Die vorliegende deutsche Fassung des Katalogs wurde von der Gruppe »Sexismus in der Schule« unter Mitarbeit von Hilde Schramm verfaßt« (ebd., 263, Anm. 1).

54 A. Lang, Das Bild der Frau und des Mädchens in den österreichischen Religionsbüchern der 5. bis 9. Schulstufe. Ein Beitrag zum Thema »geschlechtsspezifische schulische Sozialisation«, Diplomarbeit Innsbruck 1986.

55 H.M. Florian, Das Bild der Frau in den Religionsbüchern der Primarstufe, RpB 18/1986, 120-130.

56 W. Relleke, Wenige Frauen in den Religionsbüchern, rhs 28 (1985) 256f.

57 E. Maltrovsky, Heimliche Botschaften. Ein Plädoyer zur optischen Gestaltung der Arbeitsbücher Religion, CpB 98 (1985) 265-268; K. Schnabl, Antwort des Layouters der Arbeitsbücher, ebd., 268f.

58 S.M. Riha, Befreiender Umgang mit der Bibel - am Beispiel von Vamos Caminando (Diplomarbeit), Innsbruck 1987, bes. 98-109.

59 D. Andres, Sexistische Einflüsse in Unterrichtswerken für den katholischen Religionsunterricht der Sekundarstufe I, KatBl 113 (1988) 904-910. Für Österreich sei noch verwiesen auf: Studien- und Beratungsstelle für Kinder- und Jugendliteratur (Hg.), Das Frauenbild in den Religionsbüchern der Grundschule. Bericht über einen Arbeitskreis zur Religionspädagogik unter der Leitung von Dr. Stefan Renner, Wien 1985.

lesebuch für den Religionsunterricht mit ähnlichem Ergebnis untersucht. Diese Tatsache nennt sie um so »beängstigender, als sie ... seit mehr als zwanzig Jahren immer wieder moniert wird«<sup>60</sup>. Der unermüdliche Ruf nach Identifizierungsmöglichkeiten für Mädchen auch in Beispielgeschichten muß endlich Gehör finden.

3.3.3 Die Frage der Identifikationsmöglichkeit führt nun zuerst zum *Bibelunterricht*. Einerseits sind sowohl feministisch-theologische Entwürfe wie auch Unterrichtsmodelle im Bereich der Bibel am zahlreichsten vorhanden.<sup>61</sup> Dies hängt sicher damit zusammen, daß die Bibel gemeinsame Grundlage aller christlichen Kirchen und Denominationen ist, wobei ihre Rolle im Protestantismus besonders stark akzentuiert ist. Protestantische Frömmigkeitspraxis und Theologie (gerade auch Systematische Theologie) sind unvergleichlich bibelnäher als katholische. Da nun auch feministische Theologie zu einem großen Teil von Frauen protestantischer Herkunft getragen wird, ist es nicht zu verwundern, daß die feministisch-theologische Bibelarbeit am weitesten fortgeschritten ist. Obwohl feministische Theologie ökumenisch konzipiert ist, schlagen konfessionelle Unterschiede in Kenntnis und Umgang mit der Bibel durch. Der katholische Bereich kennt keine Familientradition der Bibellesung. Die Bibelkenntnis ist gering, die des Alten Testaments noch bescheidener als die des Neuen, und diese ist oft noch ausschließlich durch die Perikopenauswahl im Gottesdienst (die nach C. Locher<sup>62</sup> sexistischer ist als die Bibel selbst) und den Kommentar durch die Predigt *vermittelt*. Im Religionsunterricht ist das Interesse der SchülerInnen an der Bibel oft nicht existentiell (wie bei Bibelrunden in der Gemeinde), sondern Bibel ist ein Schulstoff. Trotzdem kann es gerade hier gelingen, die Bibel »mit neuen Augen« (und neuen Methoden) zu lesen, unbekannte Gestalten und Wertungen der Bibel neu zu entdecken, auf Defizite der Verkündigung zu achten. Für das Thema »Frauen in der Bibel« lassen sich öfters auch BundesgenossInnen gewinnen, die sonst nichts mit Feminismus zu tun haben wollen. Der entscheidendste Grund ist aber der: Die befreiende und nicht nur die Frauen einengende und beschränkende Kraft der christlichen Tradition ist aus solchen Texten wiederzugewinnen. Den Bedürfnissen von Religionsunterricht kommt dabei entgegen, daß gerade neueste Publikationen von der Wirkungsgeschichte biblischer Texte ausgehen und sich erst von dieser Gegenwart her (die auch den SchülerInnen vertraut ist) zu den Texten durcharbeiten (H. Schüngel-Straumann<sup>63</sup>).

3.3.4 Gegen eine *Kirchengeschichte* von »Männern, Mitren, Macht und Management« (M. Bußmann<sup>64</sup>) sind eine »Kirchengeschichte von unten« und selbständige weibliche Traditionen zu erschließen, die sich trotz Schweigegebots und Lehrverbots für Frauen in Mystik und, wie Gössmann nachzu-

60 Wuckelt, s.o. Anm. 17, 190.

61 Hier stimmen alle AutorInnen überein, die o. in Anm. 1 genannt sind; zu Unterrichtsmodellen vgl. o. Anm. 1 bei Beinert, 48f.

62 C. Locher, Frauen - im Neuen Testament unsichtbar?, Orientierung 50 (1986) 77-80.

63 H. Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen, Freiburg/Br. 1989.

64 M. Bußmann, Fragen zur Kirchengeschichte, KatBl 106 (1981) 185.

weisen meint, auch in der Theologie durchgehalten haben.<sup>65</sup> Die unendliche Mühe, deren es bedarf, um diese Reste auszugraben, und ihre fehlende Wirkungsgeschichte zeigen allerdings, daß hier kein Alibi für die Männerkirche konstruiert werden darf - auch nicht aus den wenigen sogenannten »großen heiligen« Frauen, unter denen es keine Ehefrauen und so verdächtig viele Jungfrauen und Königinnen gibt. Auch ist die Ambivalenz bei Paulus, Augustinus und Thomas gegenüber Leiblichkeit, Sexualität und Frauen zuzugeben, wobei für mich immer noch die Frage unbeantwortet bleibt, ob ihre zwiespältige Einstellung zu so zentralen Themen nicht ihre ganze Theologie beschädigt hat.<sup>66</sup> Auch halte ich es für beschämend, daß sich die katholische Kirche noch nicht zu einem Schulbekenntnis hinsichtlich dreihundert Jahre Hexenverfolgung durchgerungen hat.

Wer die Macht hat, hat die Geschichte - und die Geschichtsschreibung. Wer die Macht hat, hat die Argumente. Wenn dies die SchülerInnen begriffen haben, werden ihnen auch Beispiele des Widerstands und der Kraft von Frauen auffallen, die dann aber nicht mehr männlicher Apologetik dienen.

3.3.5 Ich möchte nicht verhehlen, daß ich je länger je mehr die gegenseitige Verschränkung des *Gottes- und Menschenbildes* (einschließlich seiner sofort greifbaren politischen Implikationen) für die zentrale Anfrage und Herausforderung der feministischen Theologie auch und gerade an die Religionspädagogik halte. Es ist auffallend, daß Rosenthal, Wuckelt, Mulack und ich unabhängig voneinander zu dieser Meinung gekommen sind.

Für mich sind Lüthi's<sup>67</sup> Sätze wichtig geworden: »... die Einsicht in den wirkenden Zirkel zwischen Gottesbildern, Gottessymbolen einerseits und den Menschenbildern und gesellschaftlichen Zuständen. Und das bedeutet grundlegend: Ein einseitig männlich geprägtes Gottesbild und Vorrang männlicher Gottessymbolik unterstützen auf der Ebene der Menschenbilder den Vorrang des Mannes (Mann gleich Mensch!), und weiter stabilisieren das einseitig männliche Gottesbild und der Vorrang männlicher Gottessymbolik gesellschaftlich-paternalistische Zustände... Für die Dimension der Symbole und Religiosität bedeutet das, daß wirkende und zwingende Elementarsymbole abgelöst werden durch Symbole der Beziehung und Wandlung.« Ebenso bedeutsam ist für mich M. Dalys Wort<sup>68</sup>: »If God male then the male is God« einschließlich der eigenen Erkenntnis, wieviel an meinem eigenen vermeintlich transzendenten Gottesbild männlich war. Unauslöschlich im Gedächtnis ist mir auch der bei einer ReligionslehrerInnenfortbildung in Heppenheim (März 1988) gefallene Satz einer Frau: »Was immer wir für die Aufwertung von Frauen tun, wirkt sich bereichernd auf das Gottesbild aus.« Obwohl ich bei mir selbst beobachte, daß mich die Frage nach Gott auch im feministischen Kontext nicht in Ruhe läßt<sup>69</sup>, fällt es mir weit schwerer, mich über feministische Anthropolo-

65 E. Gössmann, Wie könnte Frauenforschung im Rahmen der katholischen Kirche aussehen? (Eichstätter Hochschulreden 57), München 1987, bes. 3f. Vgl. auch die Tendenz ihres Beitrags »Glanz und Last der Tradition. Ein theologiegeschichtlicher Durchblick«, in: Th. Schneider (Hg.), Als Mann und Frau schuf er sie. Zu einem Grundproblem theologischer Anthropologie (Quaestiones Disputatae 121), Freiburg/Br. 1989, 25-52.

66 Vgl. meinen Beitrag »Das Bild der Frau im Wandel der Theologiegeschichte«, in: H. Pissarek-Hudelist (Hg.), Die Frau in der Sicht der Anthropologie und Theologie (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 129), Düsseldorf 1989, 19-39, hier: 28.

67 K. Lüthi, Gottes neue Eva, Stuttgart 1978, 199.

68 M. Daly, Jenseits von Gott Vater, Sohn & Co, München 1980, 33.

69 H. Pissarek-Hudelist, Als Frau von Gott erzählen. Feministische Visionen einer neuen Rede von Gott, KatBl 115 (1990) 101-117.

gie zu äußern. Ich habe diesen Vorgang in einem Beitrag dargestellt, der kürzlich erschienen ist: »Philosophische und theologische Anthropologie sind mir oft in Gestalt von Festlegung und Einengung meines Frauseins durch Männer begegnet (einschließlich der endlosen Diskussion um eine Metaphysik der Geschlechter und um Wesen und Natur der Frau). Es ist ja bemerkenswert, daß Wesensdefinitionen von Mannsein nicht dazu benützt werden, um Männer einzugrenzen.«<sup>70</sup>

Wie Halkes<sup>71</sup>, gestützt auf M. Buckley, versucht auch G. Durka<sup>72</sup> einen Ausweg aus der dualen Anthropologie, »in der eine komplementäre Dualität zwischen den Geschlechtern als der Natur innewohnend und daher als Teil des göttlichen Plans gesehen« wird. Die singulare Anthropologie verneint starr definierte Rollen von Frauen und Männern und betont Geschichte und die Daten der Erfahrung. Eine dritte Sichtweise, ein »transformatives, personenzentriertes« Modell, anerkennt ausdrücklich, »daß anthropologische Modelle nicht rein formale, individualistische Konzepte darstellen, sondern daß sie in bestimmten sozialen Kontexten verankert sind. Für die Aufgabe der Gestaltung der Welt durch religiöse Erziehung ist daher eine Neudefinition von Frauen und Macht« notwendig.<sup>73</sup> Es gibt ja neben ausbeuterischer, manipulierender und konkurrierender Macht auch sorgende und integrierende Macht.<sup>74</sup> Durka verlangt den »Aufbau von unterstützenden Strukturen, Systemen und Beziehungen, die eine humanere, gerechtere und friedlichere Welt fördern«, ebenso die Veränderung von »Strukturen, Systemen und Beziehungen, die Menschen entmenschlichen, zu Opfern oder Instrumenten machen«. Die Autorin ermutigt daher Frauen zum »Streben nach dem Zugang zu und der Annahme von Führungspositionen in mit der Kirche verbundenen Institutionen«.<sup>75</sup>

3.3.6 Daß für diese Anthropologie mindestens im katholischen Raum auch Maria und ihre pädagogische Instrumentalisierung vor allem, aber nicht nur für Mädchen und Frauen folgenschwer war, haben katholische, aber auch evangelische feministische Theologinnen früh erkannt.<sup>76</sup> Die Ambivalenz dieser Gestalt für Frauen, andererseits ihre Kraft als »Frau des Volkes« und »Schwester im Glauben« werden heute neu gesehen. In einer Zeit wie der

70 H. Pissarek-Hudelist, Mann und Frau in der Sicht der feministischen Theologie, in: Schneider, Mann und Frau (s.o. Anm. 65), 73-123, hier: 78.

71 C.M.J. Halkes, Suchen, was verloren ging. Beiträge zur feministischen Theologie, Gütersloh 1985, 100-158, bes. 103.

72 G. Durka, Frauen, Macht und die Aufgabe religiöser Erziehung, in: JRP 4 (1987), Neukirchen-Vluyn 1988, 155-166.

73 Ebd., 155-157.

74 Ebd., 159f.

75 Ebd., 166.

76 Als Beispiele: R.R. Ruether, Maria. Kirche in weiblicher Gestalt, München 1980; Ch. Mulack, Maria. Die geheime Göttin im Christentum, Stuttgart 1985; E. Gössmann / D.R. Bauer (Hg.), Maria - für alle Frauen oder über allen Frauen?, Freiburg/Br. 1989. Als katechetisch-religionspädagogischen bzw. befreiungsmariologischen Beitrag von mir vgl.: Maria - Schwester oder Mutter im Glauben? Chancen und Schwierigkeiten in Verkündigung und Katechese, in: ebd., 146-167; Thesen zur Befreiungsmariologie. Möglichkeiten und Grenzen, in: ebd., 180-190. Die neueste befreiungsmariologische Veröffentlichung ist: J. Gebara und C. Lucchetti Bingemer, Maria. Mutter Gottes und Mutter der Armen (Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf 1988.

unseren, in der nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die vorher extensive Mariologie »ratlos verstummte« (J.A. Jungmann), gibt es auch im katholischen Raum junge Menschen, die »ohne Maria« aufgewachsen sind. Dies gibt die Chance, einerseits bibelnah und andererseits mit Verständnis für die »Freude an diesem Menschen Maria« der späteren christlichen Tradition Marias Bedeutung für eine heutige SchülerInnengeneration neu zu buchstabieren.

3.3.7 Auch für die Frage nach Jesus Christus gibt es für mich einige Ecksätze: z.B. die Aussage einer feministischen Theologin, sie habe solche Erfahrungen mit Männern der Kirche gemacht, daß sie einen männlichen Erlöser für sich nicht akzeptieren könne. Dieser Satz muß zuerst in seiner Härte stehenbleiben, bevor behutsam C. Heywards Aussage daneben gestellt werden kann: »Christliche Frauen können Jesus nicht einfach deshalb ablehnen, weil er ein Mann war, oder den Vater Jesu verwerfen, weil Gott an eine freie patriarchalische Projektion gefesselt wurde. Denn sonst verstärken wir den Grundsatz, der uns so bedrückt, nämlich daß Biologie Schicksal ist.«<sup>77</sup> Daß auch R.R. Ruether<sup>78</sup> die Frage stellt: Kann ein männlicher Erlöser Frauen erlösen?, und die beherzte Kritik daran von C. Rehberger<sup>79</sup> habe ich erst später entdeckt.

Sehr früh ist mir der Satz meines Lehrers Karl Rahner begegnet, man dürfe das Mannsein Jesu nicht unzulässig valorisieren - eine sehr wichtige Aussage im katholischen Bereich, wo, wie vorhin erwähnt, bis zum heutigen Tag auch von einem Teil der Dogmatiker dieses Argument herangezogen wird, um Frauen das Priestertum zu verwehren. Mir scheint, daß das alte Väteraxiom »redemptum quod assumptum« nicht genügend ernst genommen wird. Wenn der Akzent wirklich darauf läge, daß Christus eine Mannesnatur und nicht eine Menschennatur angenommen hätte (entgegen der Tradition, die von Menschwerdung und Fleischwerdung spricht), könnte nicht bewiesen werden, warum Frauen erlösungs- und tauffähig sind.

Befreiend ist auch der Umgang Jesu mit Frauen in der Bibel, obwohl man ihn andererseits nicht euphorisch überschätzen soll. Das Unerwartete, das gerade solche Perikopen vermitteln, kommt dem Anliegen eines entdeckenden Religionsunterrichts sehr entgegen.

3.3.8 Das feministische Plädoyer für die *dritte göttliche Person*, besonders von Halkes<sup>80</sup> und Mulack<sup>81</sup> vertreten, scheint mir trotz seiner theologischen Fülle im Religionsunterricht schwieriger zu vermitteln - wohl weil eine begleitende Symboldidaktik hier vorausgesetzt werden muß (vgl. auf

77 C. Heyward, Und sie rührte sein Kleid an... Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1985, 114.

78 R.R. Ruether, Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985, 145-170.

79 C. Rehberger, Anthropologie und Christologie in der Theologie von Rosemary Radford Ruether. Eine Auseinandersetzung mit »Sexism and God Talk« (Wissenschaftl. Arbeit zum 1. Staatsexamen für das Lehramt an Gymnasien), Tübingen 1987.

80 Halkes, Gott (s.o. Anm. 1); dies., Suchen (s. Anm. 71).

81 Ch. Mulack, Am Anfang war die Weisheit. Feministische Kritik des männlichen Gottesbildes, Stuttgart 1988.

katholischer Seite G. Baudler<sup>82</sup>, H. Halbfas<sup>83</sup>, beide allerdings kritisch zu handhaben). Andererseits kommt die Lehre vom Pneuma einem Kirchenbegriff entgegen, der diese als Ort und Präsenz von geistgewirkten Gaben, von Charismen, begreift. Von daher läßt sich kritisches Verständnis dafür gewinnen, was mit »Frauenkirche« gemeint ist, die in den USA bezeichnenderweise vor allem im Umkreis katholischer Frauen entstanden ist.<sup>84</sup> Auch hier wird nochmals die Frage nach Ämtern und Diensten von Frauen in der Kirche akut, die für die Einschätzung von Jungen und Mädchen im katholischen Raum weit folgenreicher ist, als dies auf den ersten Blick aussieht.

3.3.9 Die feministische Sicht, Natur und Frau in ihrem Ausgebeutetwerden in eins zu setzen<sup>85</sup>, beschwört zwar wieder die gefährliche Gleichsetzung Frau - Natur mit ihrem Gegenstück Mann - Geist oder Mann - Kultur herauf. Aber sie bietet zugleich die Chance, einen neuen Zugang zur Schöpfungstheologie im Religionsunterricht zu finden und zugleich einen Teilbereich feministischer Ethik - verantworteter Umgang mit der Natur - anzusprechen. Hier ergibt sich dann über die Anliegen von Umwelt, Frieden, Gerechtigkeit und Dritte Welt auch eine Brücke zu Bestrebungen von SchülerInnen, die sich nicht vom Feminismus herkommend verstehen, wohl aber ähnliche Ziele anstreben.

Dr. *Herlinde Pissarek-Hudelist* ist Professorin für Katechetik und Religionspädagogik an der Universität Innsbruck.

#### *Abstract*

Feminist theology is a theology by women who are conscious of their oppression, their self-estrangement and their heteronomy. For an academic feminist theology, the term »women's research of theology« seems adequate, because it implies interest in research on women done by women, without creating inextricable connections to all trends of feminist studies. Women's research of theology poses a challenge to the work and theory of the faculty of religious education. In the present paper this challenge is taken up in a first round of talks.

82 G. Baudler, Erfahrung - Korrelation - Symbol: Modewörter der neueren Religionspädagogik? Zum religionspädagogischen Stellenwert der Symboldidaktik, *KatBl* 112 (1987) 30-35.

83 H. Halbfas, Das dritte Auge. Religionsdidaktische Anstöße, Düsseldorf 1987.

84 R.R. Ruether, Unsere Wunden heilen - unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche, Stuttgart 1988.

85 C. Merchant, Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft, München 1987.