

Die Bibel in Erfahrung bringen

Feministische Exegese für ReligionspädagogInnen im 21. Jahrhundert

Statt eines staubigen Buches können Schülerinnen und Schüler eine Fülle von Erfahrungen, Hoffnungen, Fragen und Geschichten entdecken: Die Bibel kommt wieder in den Religionsunterricht. Der Erfahrungsbezug der SchülerInnen spielt dabei in der Religionspädagogik eine große Rolle.¹ Auch die allgemeine Debatte über *gender* und Schule hat deshalb in die Religionspädagogik Eingang gefunden: Geschlecht wird als eine wichtige Kategorie für die Religionspädagogik diskutiert, geschlechtsspezifische Erfahrungen von und Identifikationsmöglichkeiten für Mädchen und Jungen werden als relevante Faktoren im Religionsunterricht in den Blick genommen.² Die feministische Exegese bietet die Chance, parallel zur genderspezifischen Analyse der SchülerInnenwirklichkeit die Kategorie Geschlecht auch in die Analyse der biblischen Inhalte aufzunehmen. Für LehrerInnen ist feministische Exegese eine gute Möglichkeit, sich in den eigenen theologischen Überzeugungen bereichern zu lassen. Im Folgenden will ich Entwicklungen der feministischen Exegese seit der Jahrtausendwende exemplarisch vorstellen und dabei immer wieder die Berührungspunkte mit der Religionspädagogik suchen.

1 Solche und andere Frauen-Erfahrungen

Die Erfahrung von Frauen in der Gegenwart ist der Ausgangspunkt für feministische Exegese. Dabei geht es einerseits um individuelle Erfahrung, aber auch um die strukturelle Reflexion derselben und um die solidarische Wahrnehmung der Lebenssituation von Frauen in unserem Land und weltweit. Das Kriterium der »Frauenerfahrung«, zentral in fe-

1 Dies gilt für die Bibeldidaktik im Besonderen, s. Ingo Baldermann, Einführung in die Biblische Didaktik, Darmstadt 1996, 3f.42; Horst Klaus Berg, Grundriss der Bibeldidaktik. Konzepte – Modelle – Methoden, München/Stuttgart 1993, 55–57; Gerd Theissen, Zur Bibel motivieren. Aufgaben, Inhalte und Methoden einer offenen Bibeldidaktik, Gütersloh 2003, 111f.

2 Astrid Kaiser, Gender in der Primarstufe des Schulwesens, in: Edith Glaser u.a. (Hg.), Handbuch Gender und Erziehungswissenschaft, Bad Heilbrunn 2004, 372–389; Elke Nyssen, Gender in den Sekundarstufen, ebd. 389–409; Helga Kohler-Spiegel, Gender im Religionsunterricht – Mädchen/Jungen im Religionsunterricht, in: JRP 18, Neukirchen-Vluyn 2002, 157–170.

ministischer Theologie, war auch der Ansatzpunkt für deren Auffächerung, denn Frauenerfahrung kann sehr verschieden sein.³

Jüdische Theologinnen in den USA haben ihre christlichen Kolleginnen stark kritisiert für den unreflektierten Antijudaismus, den sie auch in feministischen Revisionen traditioneller Auslegungen weitergetragen haben.⁴ Schwarze Frauen in den USA haben weißen christlichen feministischen Theologinnen der Mittelschicht deutlich gemacht, wie sehr sie ihren eigenen Horizont absolut setzten. Theologinnen aus Afrika, Lateinamerika und Asien legen den Finger darauf, dass es für westliche Theologinnen möglich ist, weltweiten Imperialismus immer wieder zu vergessen, dass er für sie selbst aber Teil ihrer eigenen, ständig präsenten (Unterdrückungs-) Situation ist.⁵ Diese kritischen Diskussionen haben dazu geführt, dass sich in feministischer Theologie und Exegese eine größere Sensibilität für unterschiedliche Erfahrungskontexte und – gerade bei Theologinnen in der so genannten Ersten Welt – für die eigene Verstrickung in Macht- und Unterdrückungsstrukturen entwickelt hat. Die Verbindung von »postkolonialer« und »feministischer« Exegese ist eine Reaktion auf die Verschränkung postkolonialer und patriarchaler Unrechtsstrukturen. Solange Frauen in der Ersten Welt weiter von der Unterdrückung und Ausbeutung von Frauen in den armen Ländern der Erde profitieren, liegt für feministische Theologinnen eine große Herausforderung darin, immer wieder die eigene Situation zu analysieren, eigene Schuld und Schuldverstrickung anzuerkennen und Theologinnen mit anderen Kontexten und Erfahrungen wirklich wahrzunehmen.⁶

Die Verschiedenheit der Erfahrungen macht sich auch zwischen den Generationen von Frauen bemerkbar, die sich inzwischen mit feministischer Theologie beschäftigen. Die (Bildungs-)Chancen und Lebensmodelle für Mädchen und Frauen haben sich in Deutschland in den letzten 50 Jahren stark verändert, so dass jüngere Frauen oft andere oder auch weniger oder weniger explizite Diskriminierung erfahren haben als ältere und folglich ihr Zugang zu feministischer Theologie ein anderer ist. »Feminismus ist out – aber Gleichberechtigung ist selbstverständlich.« Diese Haltung vertreten jüngere Frauen oft sehr nachdrücklich. Die Bezeichnung »feministische Exegese« ist deshalb für sie nicht unbedingt leicht zugänglich, obwohl die Anliegen der feministischen Exegese selbstver-

3 Einen Überblick über die Entwicklung und Vielfalt der feministischen Exegese bieten *Luise Schottroff, Silvia Schroer und Marie-Theres Wacker*, Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995.

4 Ein Beispiel ist die pauschale und historisch falsche Argumentationsfigur, Jesus habe, im Gegensatz zum patriarchalen Judentum, Frauen endlich wie »richtige Menschen« behandelt; *Schottroff/Schroer/Wacker*, Exegese, 55f.

5 S. z.B. *Musa W. Dube*, Jumping the Fire with Judith: Postcolonial Feminist Hermeneutics of Liberation, in: *Silvia Schroer und Sophia Bietenhard* (Hg.), Feminist Interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation, (JSOT.S 374) Sheffield 2003, 66f.

6 »Given that the Christian Bible was a central text in suppressing other religions in modern imperialism, biblical feminists cannot afford to ignore the voices of Two-Thirds World women who are calling for the affirmation of their colonized traditions.« *Dube*, Jumping, 72.

ständlicher, deren Fragen und Themen vertrauter geworden sind (häufiger sind sie inzwischen in Lehr- und Schulbüchern zu finden). Im Kontakt zwischen feministischer Exegese und Religionspädagogik wird es darauf ankommen, die Anliegen auf beiden Seiten so zu formulieren, dass auch Mädchen und junge Frauen ihre Erfahrungen darin wiedererkennen können. Dafür ist die feministische Exegese auf die Kommunikation mit der Religionspädagogik angewiesen.

2 Feministische Exegese im 21. Jahrhundert

Feministische Exegese bildet somit am Beginn des 21. Jh. einen großen Bereich exegetischer Forschung, der sich stetig weiter entwickelt.⁷ Feministische Exegese ist keine Auslegungsmethode, sondern ein eigener hermeneutischer Zugang zum Verständnis biblischer Texte, von dem her ExegetInnen Fragen an die Texte richten. Aus den Fragen und dem Zugang ergibt sich – wie immer in der Exegese – die Methode. Feministische Exegetinnen haben deshalb von Anfang an die jeweiligen Auslegungsmethoden kritisch daraufhin hinterfragt, wie sie zu ihren eigenen Anliegen passen, d.h. inwiefern sie patriarchale Wissenschaft verstärken, die Anliegen und Fragen von Frauen (nicht) berücksichtigen und bestehende Macht- und Unterdrückungsverhältnisse unterstützen oder verändern. Im Rahmen postkolonialer feministischer Exegese ist die Definitionsmacht westlicher akademischer Exegese, die nach wie vor Maßstäbe in Bezug auf Fragen und Methoden setzt, generell problematisiert worden.⁸ Diese Fragen haben vor allem im deutschsprachigen universitären Kontext dazu geführt, dass die Diskussion um neuere exegetische Zugänge zu einem großen Teil in der feministischen Exegese geführt wurde, so dass Arbeiten in diesem Bereich oft methodisch-hermeneutisch innovativ sind.

Für die Religionspädagogik ist die Diskussion unterschiedlicher Zugänge zur Bibel mit ihren Chancen und Schwierigkeiten besonders interessant,

7 Die große Vielfalt vor allem für den deutschsprachigen Raum bis zur Jahrtausendwende zeigen Schottroff und Wacker (Hg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1999, in dem verschiedene Exegetinnen alle Bücher des AT und NT sowie einige apokryphe Schriften aus feministischer Perspektive kommentiert haben. Einblick in aktuelle Publikationen bieten zwei Sammelrezensionen: *Wacker*, Differenz, Solidarität und die Frage nach Gott. Literatur zur Theologischen Forschung von Frauen, ThR, 100 (2004) 353–368; *Christine Gerber*, In Bewegung. Zur Frage der Geschlechterdifferenz und zu feministischen Diskursen in den Bibelwissenschaften, ThLZ 130 (2005) 1365–1386.

8 Schroer, »We Will Know Each Other by Our Fruits: Feminist Exegesis and the Hermeneutics of Liberation, in: *dies./Bietenhard* (Hg.), *Interpretation*, 5; s. auch *Caroline Vander Stichele* und *Todd Penner* (Hg.), *Her Master's Tools? Feminist and Postcolonial Engagements of Historical-Critical Discourse (SBL Perspectives on Biblical Scholarship)*, Atlanta GA 2005.

da z.B. bibeldidaktische Ansätze hervorheben, wie wichtig diese Vielfalt für die Erschließung biblischer Texte für den Religionsunterricht ist.⁹ In feministischer Exegese sind die synchronen Herangehensweisen, die an der literarischen, vorliegenden Endgestalt der Texte ansetzen, in unterschiedlicher Form erprobt und diskutiert worden, da sie dem Alleinerklärungsanspruch einer bestimmten Form von eng geführter historisch-kritischer Exegese widersprachen und damit die Definitionsmacht einer (männlichen) Spezialistengruppe nicht akzeptierten. Mit ähnlicher Kritik hat sich auch die Religionspädagogik synchronen Ansätzen zugewandt, da sie den Vorteil haben, dass sie erst einmal auch mit weniger ›Spezialistenwissen‹ zugänglich sind und trotzdem nicht einen unreflektierten Zugang zu den biblischen Texten propagieren, der deren Andersartigkeit ignoriert.

Feministische Exegese ist nicht auf spezielle ›Frauenthemen‹ als Sonderthemen beschränkt. Viele feministisch-exegetische Studien fragen nach Frauenfiguren in biblischen Texten, die in der traditionellen Exegese als unwichtig angesehen wurden, oder nach frauenspezifischen Lebens-, Arbeits- und Denkzusammenhängen, die sonst nicht in den Blick gekommen wären. Hier ergeben sich Möglichkeiten für eine erfahrungsorientierte Religionspädagogik, die Geschlechterperspektive auch auf der Seite der biblischen Texte aufzunehmen. Denn die Vielfalt der biblischen Erfahrungen bietet Vorbilder – positive wie negative, zur Identifikation und zur Abgrenzung. Doch feministische Exegese geht noch weiter: So gibt es zunehmend mehr Studien, die zentrale Themen der Theologie patriarchats- und herrschaftskritisch neu untersuchen und danach fragen, ob Frauen, ihre Lebenswirklichkeit und ihre Einflussmöglichkeiten sowohl in den biblischen Texten als auch in den exegetischen Ansätzen und theologischen Systemen angemessen berücksichtigt werden. Macht- und Geschlechterverhältnisse werden so generell zum Thema feministisch-exegetischer Untersuchungen.¹⁰

3 Prophetie und Prophetinnen

Diese Bewegung in der feministischen Exegese hin zu großen Themen ist für das Feld der Prophetie exemplarisch zu beobachten. So hat Irmtraud Fischer mit ihrem Buch »Gotteskinderinnen« »[z]u einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel« – so der Untertitel des Buches – beige-

9 Berg, Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung, München/Stuttgart 1991. Wie aus meinen Ausführungen deutlich wird, sehe ich feministische Exegese anders als Berg nicht als einen Weg der Bibelauslegung, der auf einer Ebene neben z.B. linguistischer Auslegung steht.

10 Auf der Ebene der Übersetzung der biblischen Texte hat diese Entwicklung Feministischer Theologie und Exegese Eingang gefunden in die Übersetzung der »Bibel in gerechter Sprache«, hg. von Ulrike Bail, Gütersloh³ 2007. Sie kann im Unterricht sprachlich und theologisch neue Impulse geben.

tragen.¹¹ Während die christliche Tradition die Prophetie meist auf die Schriftprophetie begrenzt hat und so durch die Zuschreibung dieser Bücher an Männer(-Namen) den Eindruck entstehen ließ, dass Prophetie im AT ein reines Männerphänomen sei, zeigt Fischer auf, dass in der ganzen Hebräischen Bibel etliche Prophetinnen vorkommen. Sie beginnt ihre Untersuchung mit Mirjam, geht dann weiter über die Frauen, die am Eingang des Stiftzelts Dienst tun, über Debora und Hulda, zu den Prophetinnen in den so genannten »Schriftpropheten«, z.B. die Prophetin, zu der Jesaja geht, oder die Töchter im Ezechielbuch, die prophetisch reden. Nicht das Geschlecht ist für ihre Bewertung entscheidend. Fischer zeigt vielmehr, wie die Figuren dem bibelinternen Bewertungsmaßstab, dem Prophetengesetz entsprechen.¹²

Zeitgleich hat auch Klara Butting Prophetinnen der Hebräischen Bibel untersucht.¹³ Sie behandelt v.a. die Texte über Mirjam, Debora und Hulda. Es geht ihr dabei nicht um die historische Rückfrage, ob, wann und wie diese Frauen tatsächlich Prophetinnen waren. Sie legt vielmehr besonderen Wert auf die Funktion der Prophetinnen im Kanon, also im Gesamtzusammenhang der Hebräischen Bibel. Im Zusammenspiel der Schriftteile »Tora« und »Prophet/innen« misst sie den Aussagen und dem Auftreten dieser Prophetinnen große Bedeutung bei, da Prophetie in diesem Zusammenhang immer eine Aktualisierung der Tora darstellt.¹⁴

Während sich Fischer und Butting dem Phänomen der Prophetie und der Frage nach Prophetinnen in einer weiten Perspektive widmen, behandelt Ursula Rapp in ihrer Arbeit speziell die Mirjam der Hebräischen Bibel.¹⁵ Sie fragt in zwei Richtungen: nach der literarischen Konstruktion der Mirjamfigur und deren literarischen, politischen und theologischen Funktionen, sowie nach einer (oder mehreren) möglichen historischen Rekonstruktion(en). Sie arbeitet von daher mit syn- und diachroner Analyse, womit sie auf beiden Ebenen widerstreitende Strategien und Interessen aufzeigt.

Am Beispiel des Themas der Prophetie und der Prophetinnen wird sichtbar, dass feministische Exegese hier ein zentrales traditionelles theologisches Thema unter neuen Vorzeichen erschließt. Auch die hermeneutisch-methodische Vielfalt der feministischen Exegese ist erkennbar.

11 *Irmtraud Fischer*, Gotteskinderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2002; *dies.*, Die Prophetinnen der Hebräischen Bibel. Neuere Konzepte der Prophetieforschung und ihre Aufnahme durch die Feministische Theologie, in: *Irene Dingel* (Hg.): Feministische Theologie und Gender-Forschung. Bilanz – Perspektiven – Akzente, Leipzig 2003, 23–41.

12 *Fischer*, Gotteskinderinnen, 39. 276f.

13 *Klara Butting*, Prophetinnen gefragt. Die Bedeutung der Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie, Knesebeck 2001.

14 *Ebd.*, 13.

15 *Ursula Rapp*, Mirjam. Eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der hebräischen Bibel (BZAW 317), Berlin/New York 2002.

Fischer und Butting arbeiten mit einem kanonischen Ansatz, Rapps feministisch-rhetorische Analyse ist literaturwissenschaftlich und stark historisch orientiert. Diese feministische Perspektive auf die Prophetie kann z.B. dazu beitragen, dass der Unterrichtsinhalt »Prophetische Tradition wahrnehmen« (aus der Einheit »Zukunft gestalten – prophetisches Handeln«, G8-Lehrplan Evangelische Religion, Hessen) sich nicht allein auf die vorgeschlagenen Beispiele: Micha, Amos, Natan und Elija beschränken muss, sondern auch die Prophetinnen der Tradition, wie Mirjam und Hulda, wahrnehmen kann.¹⁶

4 Paulus

In den Lehrplänen für den Religionsunterricht kommt vor die Figur des Paulus selten vor, wenn überhaupt, dann der reisende und verkündigende Paulus der Apostelgeschichte. Wenn paulinische Theologie im Religionsunterricht zum Thema wird, dann in Einzelaussagen zu unterschiedlichen Themen. In der feministischen Exegese haben Paulus' Briefe eine eigene Aktualität. Da sie für die Position von Frauen in Theologie, Kirche und Gesellschaft maßgeblich waren und oft auch gegen sie verwendet worden sind, kann die Auseinandersetzung damit für die eigene theologische Identität, gerade auch als Religionslehrerin, sehr fruchtbar sein.¹⁷ An zwei neuen Studien zeige ich exemplarisch, wo dafür die Berührungspunkte liegen können.

In ihrer »Feminist Introduction to Paul« beschäftigt sich Sandra Hack Polaski mit Paulus als Figur und mit seiner Theologie.¹⁸ Sie setzt ein mit einer Analyse der Schwierigkeiten, die Frauen »mit Paulus« haben, und beschreibt daraufhin Typen des feministisch-exegetischen Umgangs mit Paulustexten: von großer Zustimmung zu den paulinischen Aussagen bis zu vollständiger Ablehnung derselben. Ihre eigene Herangehensweise bezeichnet sie als »Transformational Reading«: eine Kombination aus Offenheit für die Texte und gleichzeitig kritischem Entdeckerinnengeist im Umgang damit.¹⁹ Konkret heißt das für sie: Unsichtbare oder unsichtbar gemachte Frauen in den Texten sichtbar machen, allgemein anerkannte Deutungen hinterfragen und Ideologien aufdecken. Dies führt sie im weiteren Verlauf ihres Buches in mehreren um Paulus gezogenen Themenkreisen aus: Paulus, der Mann; Paulus und seine Kirchen; ... Ihr theologischer Ansatzpunkt in paulinischer Theologie ist die neue Schöp-

16 Lehrplan Evangelische Religion. Gymnasialer Bildungsgang, Jahrgangsstufen 5G bis 12G, Hessisches Kultusministerium 2005, S. 20.

17 Diese Geschichte der feministisch-exegetischen Beschäftigung mit Paulus zeichnet *Angela Standhartinger* exemplarisch nach: »Die Frau muß Vollmacht haben auf dem Haupt« (I Kor 11,10). Zur Geschichte und Gegenwart feministischer Paulusauslegungen, in: *Dingel*, Theologie, 43–66; s. auch *Claudia Janssen u.a.* (Hg.), Paulus. Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie, Gütersloh 2001; *Amy-Jill Levine* (Hg.), A Feminist Companion to Paul, London/New York 2004.

18 Sandra Hack Polaski, A Feminist Introduction to Paul, St. Louis, MO 2005.

19 Ebd., 4f.

fung. Hier sieht sie in Paulus' Gedanken eine Öffnung hin auf eine feministische Perspektive, denn die ›neue Schöpfung‹ drückt aus, dass durch das Christus-Ereignis etwas radikal Neues geschehen ist.²⁰ Ziel ihrer Lektüre und Auslegung der Paulustexte ist, an ihnen festzuhalten, ohne dass darüber ihre Kritikpunkte an den Texten völlig verschwinden müssten.

Claudia Janssens Erarbeitung paulinischer Theologie ist nicht um die Figur des Paulus zentriert. In ihrer Untersuchung »Anders ist die Schönheit der Körper. Paulus und die Auferstehung in 1 Kor 15« stellt sie die Frage der Auferstehung des Leibes in den Kontext gegenwärtiger Debatten über Körper und verortet sie zugleich im antiken sozialen Kontext. Die Sicht auf die Auferstehung des Leibes verändert sich deutlich, wenn dabei der physische Körper wirklich mitgedacht wird.²¹ Mit ihrem Ansatz beim Körper (der oft nicht so schön ist, wie er sein soll, der Pickel kriegt oder krank wird, den junge Menschen mit Tattoos oder Piercings gestalten,) stellt Janssen einen ganz neuen Erfahrungsbezug her. Diese Körperperspektive wendet sie auf die Frage nach der Auferstehung des Leibes in 1 Kor 15 an. »Wenn du wissen willst, was Auferstehung der Toten bedeutet, schaue auf die (gegenwärtige) Schöpfung. Hier erkennst du, dass Gott Leben gibt. Leben, das konkret leiblich ist (vgl. Gen 2,7; [...]).« Durch den Bezug auf die Schöpfung kann Auferstehung nicht mehr rein individuell und jenseitig verstanden werden.²² Die Perspektive auf Körper beinhaltet bei Paulus vielmehr Beziehungshaftigkeit, ausgerichtet auf Gott und damit verbindend unter Menschen.²³ Janssens körperorientierter Entfaltung der Auferstehung des Leibes bei Paulus liegt eine befreiungstheologische Hermeneutik zugrunde, durch die sie das Thema nicht geschlechtsspezifisch eingrenzt. Doch wie Polaski findet Janssen in der Theologie des Paulus einen Ansatzpunkt, von dem aus sich das befreiende Potential der Texte (auch) für Frauen erschließt.

5 Konstruktion von Körper und Geschlecht

Die Frage nach Körper und Geschlecht zieht sich durch etliche Arbeiten der gegenwärtigen feministischen Exegese, von denen viele ihre Wurzeln in einer feministisch-de/konstruktivistischen Strömung haben. Aus der Debatte um *sex* und *gender* stammt die Erkenntnis, dass Geschlecht nicht vorgegeben, sondern konstruiert ist. Die Beschäftigung mit neuen, aus der Literaturwissenschaft herkommenden Methoden der Textausle-

20 Ebd., 119.

21 Janssen, Anders ist die Schönheit der Körper. Paulus und die Auferstehung in 1 Kor 15, Gütersloh 2005, 44.

22 Ebd., 144.

23 Ebd., 183.

gung hat das Bewusstsein dafür geschärft, dass ExegetInnen immer mit Texten zu tun haben, also sprachlich ›gemachten‹ Größen. Geschlecht in den Texten ist damit doppelt konstruiert: gesellschaftlich und sprachlich/literarisch. Dieses Bewusstsein hat dazu geführt, dass verstärkt die Konstruktionen von Geschlecht sowie die Techniken dieser Konstruktionen in den biblischen Texten untersucht wurden. Die Exegetinnen des Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekts haben danach gefragt, wie Körper in biblischen Texten repräsentiert und damit auch konstruiert werden. Mit dem Begriff »Körperkonzepte« bringen sie zum Ausdruck, dass es sich in den Texten immer um sprachlich und kulturell vermittelte Körper handelt.²⁴ Für die Religionspädagogik bieten die verschiedenen biblischen Perspektiven auf Körper neue Zugänge zu diesem Thema und vermitteln damit zwischen zwei Polen, die in der Tradition eher gegensätzlich wahrgenommen wurden: Theologie und Körpererfahrung.

Eine literarische Technik, die in der letzten Zeit viel Aufmerksamkeit in feministischer Exegese erfahren hat, ist die der metaphorischen Darstellung. Die Differenzierung zwischen metaphorischer Rede und historischer Information über Frauen sowie die Analyse von deren unterschiedlichen Funktionen in den biblischen Texten verändern den Blick auf die biblische Darstellung von Frauen oft grundlegend.²⁵ Auch erzähltheoretische Herangehensweisen beschäftigen sich mit der Konstruktion von Weiblichkeit und Frauenfiguren. Mit narratologischen Modellen wird dabei untersucht, wie Frauenfiguren durch narrative Strategien in der Erzählung konstruiert werden.²⁶ Die narratologische Herangehensweise regt die Phantasie an, selber weiter zu konstruieren und damit die Strategien der Texte zu unterlaufen.

Im Kontext der Diskussion um Geschlechterkonstruktionen kommt langsam ›Männlichkeit‹ als Thema in die Exegese.²⁷ Jürgen Ebach geht in seinem Aufsatz über Elija der Frage nach, wie sich Männlichkeit überhaupt erforschen ließe in der Exegese, wo bisher der Mann so oft mit

24 *Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt*, Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie, Stuttgart 2003.

25 S. z.B. *Maria Häusl*, Bilder der Not. Weiblichkeit- und Geschlechtermetaphorik im Buch Jeremia (HBS 37), Freiburg u.a. 2003; *Susanne Gorges-Braunwarth*, »Frauenbilder – Weisheitsbilder – Gottesbilder« in Spr 1–9. Die personifizierte Weisheit im Gottesbild der nachexilischen Zeit (Exegese in unserer Zeit 9), Münster 2002. Einen anderen Aspekt metaphorischer Geschlechterkonstruktion berührt die Frage nach Gottesbildern, z.B. *Gerlinde Baumann*, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, Darmstadt 2006.

26 S. z.B. *Uta Schmidt*, Zentrale Randfiguren. Strukturen der Darstellung von Frauen in den Erzählungen der Königebücher, Gütersloh 2003.

27 S. z.B. *Martin Leutzsch*, Konstruktionen von Männlichkeit im Urchristentum, in: *Frank Crüsemann u.a.* (Hg.), Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel. FS Luise Schottroff, Gütersloh 2004, 600–618; *Stephen D. Moore* und *Janice C. Anderson* (Hg.), New Testament Masculinities (SBL Semeia Studies 45), Atlanta GA 2003; *Wacker*, Wann ist der Mann ein Mann? Oder: Geschlechterdisput vom Paradies her, in: *dies.* und *Stefanie Rieger-Goertz*, (Hg.), Mannsbilder. Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch (Theologische Frauenforschung in Europa 21), Münster 2006, 93–114.

dem Mensch verwechselt wurde.²⁸ Er diskutiert dabei auch die Probleme und Fallstricke biblischer »Männerforschung«, die nicht einfach ein Genenstück zur feministischen Exegese sein kann, da ihre gesellschaftliche und wissenschaftliche Ausgangssituation anders ist.²⁹ Exemplarisch untersucht er die Elijaerzählungen auf männliche Stimmen und Männerbilder.

Für die Religionspädagogik kann der Blick auf Geschlechterkonstruktionen in biblischen Texten die Aufmerksamkeit dafür schärfen, inwiefern in der Arbeit mit biblischen Texten und vor allem Erzählungen Geschlechterrollen und -stereotypen für Mädchen und Jungen verstärkt oder hinterfragt werden.

6 Neues in Erfahrung bringen

Mein Eindruck der feministischen Exegese vor allem im deutschsprachigen Raum im 21. Jh. ist, dass sie vielfältige Beiträge zu zentralen theologischen Themen sowie darin verorteten Einzelfiguren bietet; dass dabei der sozialen und literarischen Konstruktion von Geschlecht große Aufmerksamkeit geschenkt wird; und dass dies in einer konstruktiven und innovativen Auseinandersetzung mit neuen exegetischen Zugängen geschieht, in der die Texte sowohl als historische als auch als literarische ernst genommen werden. Feministische Exegese ist kein feststehendes theologisches Gebilde, sondern eine Bewegung, mit allen Auseinandersetzungen und Veränderungen, die zu einer solchen dazugehören. Bis heute ist »Erfahrung« darin ein zentrales Kriterium und ein wichtiger Bestandteil der Herangehensweisen. Diese Erfahrung ist jedoch nicht statisch und nicht rein individuell. Sie muss immer wieder neu erzählt und neu reflektiert werden. Ein Austausch mit der Religionspädagogik ist hier wichtig, um die Sicht und die Erfahrungen von Jugendlichen und Kindern, von Mädchen und Jungen einzubringen und so neue Impulse für weitere Veränderungen in der feministischen Exegese zu geben. Die Begegnung mit der feministischen Exegese kann die Religionspädagogik bereichern und verändern, da hier von biblischen Texten her, unter dem Stichwort der Erfahrung – bei der es eine Rolle spielt, ob jemand Frau oder Mann, Junge oder Mädchen ist – neue Perspektiven eröffnet werden.

Dr. Uta Schmidt (Pfr.in z.A.), Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Fach Altes Testament am Institut für Evangelische Theologie der Justus-Liebig-Universität Gießen.

28 Jürgen Ebach, Elija. Ein biblisches Mannsbild, in: Wacker/Rieger-Goertz, Mannsbilder, 65–91.

29 Ebd., 66f.