



# Dokumentation

---

**Nr. 4**

## **AUF DEM WEG ZUR GERECHTIGKEIT IST LEBEN**

**Frauen und Männer  
in Mission und Ökumene**

**Evangelisches Missionswerk  
in Deutschland**

**Impressum**

*Herausgeber: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)  
Hamburg, Juli 2008*

*Redaktion: Karin Bräuer (EMW)*

*Layout: Birgit Regge*

*Bezug: EMW, Normannenweg 17-21, 20537 Hamburg  
Tel: (040) 254 56-148, Fax: (040) 25456-448  
E-mail: [service@emw-d.de](mailto:service@emw-d.de)*

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	4
<i>Karin Bräuer/Bärbel Fünfsinn</i>	
Programm .....	8
Kirchen als heilende Gemeinschaften!?	9
<i>Klaus Schäfer</i>	
Gender work in the church and society .....	21
<i>Jonah K. Gokova</i>	
Geschlechtergerechtigkeit als Querschnittsaufgabe.....	25
<i>Gabriele Mayer</i>	
Die Frage der Frauenordination .....	26
<i>Martina Helmer-Pham Xuan</i>	
United Evangelical Mission (UEM) .....	32
Alles Gender oder was?.....	37
<i>Edda Kirleis und Wolfram Walbrach</i>	
Von der Theorie zur Praxis .....	40
Thomasevangelium: Loggion 22.....	41
Liste der Referentinnen und Referenten.....	43

# Vorwort

**„Auf dem Weg zur Gerechtigkeit ist Leben!“ – Frauen und Männer in Mission und Ökumene** – unter diesem Motto fand vom 6. bis 7. Dezember 2007 in der Evang. Akademie Hofgeismar eine Fachtagung des Evangelischen Missionswerks in Deutschland (EMW) statt. Organisiert von der Kommission „Frauen in der Mission“ war es Ziel der Tagung, den Austausch der Missionswerke untereinander sowie mit anderen Ökumene- und Entwicklungsorganisationen zu fördern. Darüber hinaus sollte der Stellenwert und die praktische Umsetzung des Themas Geschlechtergerechtigkeit im jeweils eigenen Werk reflektiert, überprüft und Schritte für die Weiterarbeit vereinbart werden. Eingeladen waren Kolleginnen und Kollegen der Missionswerke, der kirchlichen Entwicklungsorganisationen und ökumenisch arbeitenden Einrichtungen.

Rund 30 Personen aus den o.g. Organisationen nahmen an der Tagung teil. Die partizipativ konzipierte Tagung ermöglichte intensiven Austausch und fruchtbare Diskussionen. Zudem waren von vornherein teilnehmende Personen in die Durchführung einbezogen, so dass aus den verschiedensten Werken und Kontexten Beiträge eingebracht wurden und dadurch das Thema Geschlechtergerechtigkeit aus vielfältigen Perspektiven beleuchtet wurde. Die Methodenvielfalt wiederum trug wesentlich dazu bei, dass die Teilnehmenden mit hoher Aufmerksamkeit den einzelnen Tagesordnungspunkten folgten.

## Sanftmut den Männern, Großmut den Frauen

Sehr inspirierend und weiterführend war der Beitrag des Referenten aus dem Süden, Jonah Gokova, Vorstandsmitglied der kirchlichen Männerorganisation „Padare“ in Zimbabwe und Koordinator des dortigen Ecumenical Support Services. Er widerlegte, dass das Thema Geschlechtergerechtigkeit ein westlicher Import sei. Frauen in Afrika drängten schon lange auf eine Veränderung im Geschlechterverhältnis. Männer hingegen blieben bis heute im wesentlichen Zuschauer beim Kampf um Geschlechtergerechtigkeit. Herr Gokovas Beitrag widerlegte zudem die These, der „Süden“ sei in diesem Thema viel „unterentwickelter“ als der „Norden“. Nicht zuletzt was das Thema Männerarbeit anbelangt, leisten Organisationen im Süden vielfach wegweisende Arbeit.

In seinem Vortrag ging er der Frage nach, wie sich patriarchale Strukturen auf Frauen und Männern auswirken. Er kritisierte, dass in vielen Kirchen der Welt nach wie vor ein patriarchales und hierarchisches Familienmodell gepredigt wird, in dem Frauen und Kinder als Eigentum der Familienväter betrachtet werden. Familien, Kirchen und Gesellschaften seien nach diesem Pyramidenmodell aufgebaut und wiesen den Geschlechtern ihre festen Rollen zu. „Wer sich daran nicht hält“, so Jonah Gokova, „wird in afrikanischen Ländern diskriminiert und kriminalisiert.“ Männer könnten selbstverständlich von Geschlechtergerechtigkeit profitieren, so Jonah Gokova. Das kritische Hinterfragen von traditionellen Männlichkeitsbildern eröffnete ihnen und ihren Familien neue Perspektiven.

## Alles Gender?

Eine Trainingseinheit zum Thema Geschlechtergerechtigkeit, angeleitet durch Edda Kirleis und Wolfram Walbrach, dem Team Gendertraining. In Kleingruppen reflektierten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer den eigenen Zugang zum Thema sowie die jeweilige Sozialisation. Dieser Austausch schuf eine offene Atmosphäre. In der theoretischen Auseinandersetzung mit dem Genderbegriff wurde deutlich, dass Geschlechterrollen schwierig zu verändern sind. Das hängt jedoch nicht nur an der einzelnen Person und ihren Erkenntnissen.

Edda Kirleis erläuterte, dass Geschlechterverhältnisse in den verschiedenen Gesellschaften wesentlich durch die strukturelle und institutionelle Ebene (z.B. Kirche), sowie die normative und symbolische Ebene (z.B. Theologie) bestimmt werden. Um eine nachhaltige Veränderung zu erreichen, müssten alle Ebenen im Blick sein. Sie zitierte die Theoretikerin Barbara Stiegler, zuständig für Genderfrage bei der Friedrich-Ebert-Stiftung, der gemäß sich drei Handlungsorientierungen erkennen lassen:

- gleicher Zugang zu Ressourcen für Frauen und Männer
- Frauen und Männer jenseits von biologischer Bestimmung sehen; nicht alle Frauen denken und wollen das Gleiche, ebenso wenig alle Männer
- „Vergeschlechtlichung“ von Strukturen und Institutionen rückgängig machen

Vielmehr geht es darum, Strukturen von weiblich und männlich konnotierten Wertbeschreibungen zu befreien – z.B. Krankenpflege ist eher „weiblich“ und damit weniger „wert“, Finanzmanagement ist eher „männlich“ und mehr wert.

In den theologischen Vorträgen von Martina Helmer-Pham Xuan, Direktorin des Ev.-luth. Missionswerks in Niedersachsen (ELM), und Klaus Schäfer, Direktor des Nordelbischen Zentrums für Weltmission und Kirchlichen Weltendienst (NMZ), kam zur Sprache, wie sich in der Missions- und Kirchengeschichte langsam das Verständnis von Mission wie auch von Rollenzuschreibungen für Frauen und Männer verändert haben.

Die missionarische Tätigkeit von Frauen Ende des 19. Jahrhunderts und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, so Klaus Schäfer in seinem Beitrag, wurde lange Zeit nicht als vollwertiger Dienst anerkannt. Er hob gleichzeitig hervor, dass die Geschichte der Frauenmission und die weibliche, gender-orientierte Reflexion auf die Mission, die gerade Aspekte wie Relationalität, Gemeinschaftsfähigkeit, Orientierung an den konkreten lebensweltlichen Erfahrungen akzentuiert, wichtige Beiträge zu einem dialogischen, nichthierarchischen Missionsverständnis leistet. Mission sei immer auch ein Ruf zur Verwandlung ungerechter, Frauen und Männer deformierender gesellschaftlicher Strukturen. Das schmerzhafteste Thema Frauenordination, so ermutigte Martina Helmer-Pham-Xuan in ihrem Beitrag, sollte ruhig mutig in das Gespräch, in den Dialog mit den Partnern eingebracht werden. Besonders dann, wenn sich bereits in Partnerkirchen und -organisationen Personen oder Gruppen dafür einsetzen.

### Von der Theorie zur Praxis

In verschiedenen Statements und Arbeitsgruppen tauschten sich die Teilnehmerinnen und Teilnehmer darüber aus, welche praktischen Schritte in den verschiedenen Werken unternommen werden, um zu einem geschlechtergerechten Miteinander hier und vor allem in der Beziehung mit den Partnerkirchen und -organisationen zu kommen.

Ein wichtiges Instrument ist eine so genannte Genderpolicy. Gabriele Mayer stellte den Entstehungsprozess der Genderpolicy des Evangelischen Missionswerkes in Südwestdeutschland (EMS) vor. Die Policy gilt für alle im EMS miteinander verbundenen Kirchen und ihre gemeinsamen Programme. Auch wenn die Genderthematik eine Querschnittsaufgabe und das Einhalten der Policy eine Leitungsaufgabe ist, so das Ergebnis einer Ar-

beitsgruppe, braucht es dennoch eine hauptamtliche Person im Werk, die sich für die konkrete und sicher auch langwierige Umsetzung einer Genderpolicy einsetzt.

Jürgen Borchardt, Geschäftsführer der Vereinigten Evangelischen Mission (VEM), präsentierte eindrücklich, wie die Umgangsweise mit Projekten unter Genderaspekten in seinem Werk umgesetzt und weiterentwickelt wird. Erfreulich ist, dass in den Missionswerken die Sensibilisierung für den engen Zusammenhang zwischen Geschlechtergerechtigkeit und Entwicklung gewachsen ist und verschiedene erste Schritte zu einer entsprechenden Projektbearbeitung unternommen werden. Hilfreich ist der Austausch mit den kirchlichen Entwicklungsorganisationen wie Brot für die Welt (BfdW) und dem Evangelischen Entwicklungsdienst (EED).

Allerdings gilt wie immer in interkulturellen Gesprächen, dass ein hohes Maß an kritischer Selbstreflexion und Bewusstsein über die bestehenden Machtverhältnisse nötig ist.

Es wurde außerdem eine Süd-Süd- und Süd-Nord-Vernetzung von Einrichtungen und Organisationen angeregt, die zum Thema Geschlechtergerechtigkeit arbeiten. Das Vorurteil, der „Süden“ sei in diesem Thema viel „unterentwickelter“ als der „Norden“ wurde durch die Tagung nicht bestätigt.

Als konkrete Schritte für die Weiterarbeit verabredeten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer, einen gemeinsamen Studientag zu organisieren, der der Qualifizierung des Projektmanagements der Missionswerke dienen soll. Zudem wurde eine Art „Selbstverpflichtung“ ausgesprochen, das Thema Frauenordination mutig in das Gespräch mit den Partnerkirchen und Partnerorganisationen einzubringen. Allerdings setzt dies – wie immer in interkulturellen Gesprächen – ein hohes Maß an kritischer Selbstreflexion und Bewusstsein über die bestehenden Machtverhältnisse voraus. Auch ist es notwendig, dass jeweils genau differenziert wird, wer die Gesprächspartnerinnen und -partner sind und in welchem Kontext sie leben. Angeregt wurde darüber hinaus eine Süd-Süd- und Süd-Nord-Vernetzung von Einrichtungen und Organisationen, die zum Thema Geschlechtergerechtigkeit arbeiten.

*Karin Bräuer (EMW)  
Pädagogik-Referat,  
Geschäftsführerin  
Kommission Frauen  
in der Mission*

*Bärbel Fünfsinn (NMZ)  
Projektstelle Gender und  
ökumenische Beziehungen  
Referentin für Lateinamerika*

6. bis 7. Dezember 2007

# Auf dem Weg zur Gerechtigkeit ist Leben!

Frauen und Männer in Mission und Ökumene



6. bis 7. Dezember 2007

## Auf dem Weg zur Gerechtigkeit ist Leben! Frauen und Männer in Mission und Ökumene

Geschlechtergerechtigkeit ist bei uns wie auch in unseren südlichen Partnerkirchen und Partnerorganisationen ein umstrittenes Thema. Schon seit Jahren werden hier wie dort Workshops und Seminare angeboten. Mittlerweile wird über „Gender policies“ und geschlechtergerechtes Haushalten diskutiert.

Die evangelischen Missionswerke und Entwicklungsorganisationen haben eigene Schritte getan. Darüber soll es einen Austausch geben. In vielfältigen Arbeitsformen werden wir uns außerdem folgenden Fragen widmen:

Inwieweit ist die Suche nach Geschlechtergerechtigkeit ein zentrales missionarisches und ökumenisches Thema? Was bedeutet das praktisch für unsere Arbeit?

ReferentInnen und TrainerInnen aus dem In- und Ausland werden uns dabei anleiten. Eine Clownin lädt ein, diese Fragen einmal ganz anders zu sehen.

Eingeladen sind Kolleginnen und Kollegen der Missionswerke, der kirchlichen Entwicklungsorganisationen und anderer ökumenisch arbeitenden Einrichtungen.



## Programm

### 06. 12. 2007:

**11.00 Uhr** Begrüßung: Geschlechtergerechtigkeit als Herausforderung für unsere Arbeit

#### Drei Statements

**Geschlechtergerechtigkeit als Querschnittsthema** - Dr. Gabriele Meyer, Gender- und Frauenreferentin im Evangelischen Missionswerk Süddeutschland

**Die Frage der Frauenordination** – Martina Helmer-Pham Xuan, Direktorin des Evangelisch Lutherischen Missionswerkes in Niedersachsen

**Geschlechtergerechtigkeit in der Konzeption und Bearbeitung von Projekten** -Jürgen Borchardt, Geschäftsführer der Vereinigte Evangelische Mission

**13.00 Uhr** Mittagessen

**14.30 Uhr** **Alles Gender?**  
Grundsätzliches zu Geschlechtergerechtigkeit in Theorie und Praxis - Edda Kirleis, Gendertrainerin und Entwicklungspolitische Referentin für Südasien im Evangelischen Entwicklungsdienst, und Kollege

**18.00 Uhr** Abendessen

**19.30 Uhr** **Kirchen als heilende Gemeinschaften!?**  
Missionstheologische Perspektiven zur Geschlechtergerechtigkeit – Dr. Klaus Schäfer, Direktor des Nordelbischen Missionszentrums

**20.30 Uhr** **Arabelle mit Madame Musette—**  
Barbara Ziegler, Clownin und Karin Seitz, Musikerin

### 07. 12. 2007:

**8.00 Uhr** Frühstück

**8.45 Uhr** **Andacht**

**9.00 Uhr** **Sanftmut den Männern, Großmut der Frauen!**  
Geschlechtergerechtigkeit im Kontext afrikanischer Wirklichkeit – Rev. Jonah Gokova, Gendertrainer und Koordinator des Ecumenical Support Services, Zimbabwe

**10.30 Uhr** **Arbeitsgruppen**  
**Themen: Kommunikation, Machtfragen, Einfluss oder Zurückhaltung in diesem Thema zur Partnerkirche.**  
Anschließend Plenum: Verabredung zur Weiterarbeit

**13.00 Uhr** Mittagessen  
anschließend Abreise

**Es lädt ein die Kommission „Frauen in der Mission“ des Evangelischen Missionswerkes in Deutschland.**

Die Tagung wird vom Evangelischen Missionswerk in Deutschland gefördert bezuschusst.

**Dauer der Tagung:**

Anreise: Donnerstag, 6.12.07, bis 11.00 Uhr  
Anreise bereits am Mittwoch, 5.12.07 ist möglich,  
siehe Anmeldung

Abreise: Freitag, 7.12.07, nach dem Mittagessen

**Teilnahmebeitrag:** 71,00 Euro

Einzelzimmerzuschlag: 5,00 Euro

Die Tagungskosten sind vor Ort zu zahlen.

**Bitte geben Sie dieses Programm auch an andere Interessierte weiter.**

Die Tagung findet statt in der

**Evangelischen Akademie Hofgeismar**

Gesundbrunnen 11  
34369 Hofgeismar

Dort sind Sie während Mahlzeiten unter der Telefonnummer 05671-881 107 zu erreichen.

Eine Wegbeschreibung finden Sie unter [www.akademie-hofgeismar.de](http://www.akademie-hofgeismar.de).

Ihre **Anmeldung** erbitten wir bis zum **31. Oktober 2007** an das

**Evangelisches Missionswerk in Deutschland**

z.Hd. Frau Petra Jaekel

Normannenweg 17-21

20537 Hamburg

Tel: 040-254 56 148

Fax: 040-254 56 448

E-Mail: [petra.jaekel@emw-d.de](mailto:petra.jaekel@emw-d.de)

Die Anmeldung ist angenommen, wenn wegen Überbelegung keine Absage erfolgt. Sollten Sie trotz vorheriger Anmeldung an der Teilnahme verhindert sein, bitten wir um umgehende Abmeldung. Für eine Absage später als vier Tage vor Tagungsbeginn wird Ausfallgebühr in Rechnung gestellt.

# Kirchen als heilende Gemeinschaften!?

## Missionstheologische Perspektiven zur Geschlechtergerechtigkeit

Klaus Schäfer

Einen Vortrag über „Missionstheologische Perspektiven zur Geschlechtergerechtigkeit“ halten zu dürfen ist eine ehrenvolle, aber auch eine delikate Angelegenheit. Ich habe mich selbst gefragt, in welcher Rolle ich mich diesem Thema nähern oder nähern sollte.

Zunächst bin ich *ein Mann*. Die Frage der Geschlechtergerechtigkeit hat natürlich auch mit Männern und den Bildern von Männlichkeit und Weiblichkeit zu tun, und die neueren Gender Studies haben auch sehr viel zu den Geschlechterstereotypen, Geschlechterdifferenzen, Geschlechterrollen usw. herausgearbeitet, aber es ist vielleicht doch immer noch nicht selbstverständlich, dass sich auch Männer mit dieser Thematik beschäftigen. Zu stark ist die Thematik von der Frage nach der Gleichberechtigung von Frauen bestimmt gewesen. Lange haben Frauen im Horizont der feministischen Bewegung und der Dekonstruktion von Patriarchalismus und Sexismus Männern auch das Recht bestritten, etwas wirklich Aussagekräftiges zu dieser Thematik beizutragen. Vielleicht gibt es ja auch tatsächlich gewisse Merkmale, die typisch für eine durchschnittliche männliche Identitätskonstruktion in der westlichen Welt sind. Lothar Böhnisch und Reinhard Winter haben in ihrer Untersuchung über „Männliche Sozialisation. Bewältigungsprobleme männlicher Geschlechtsidentität im Lebenslauf“ (1993) die grundlegenden Bewältigungsprinzipien von Mannsein in unserer deutschen Gesellschaft so beschrieben:

1. *Externalisierung/Außenorientierung* (als grundlegendes Verbot, sich mit der emotionalen Innenwelt zu befassen),
2. *Gewalt* (gegen Frauen, gegen andere Männer, gegen sich selbst),
3. *Benutzung* (Funktionalisieren/Abwerten von anderen Menschen, aber auch der Umwelt),
4. *Stummheit* (aufgrund des fehlenden reflexiven Selbstbezugs über alles reden können, nur nicht über sich selbst),
5. *Alleinsein* (Zwang zur Autonomie, mit allem fertig zu werden),
6. *Körperferne* (Abwertung und Verdrängung von Emotionalität) und

### 7. Kontrolle (Selbstkontrolle und Kontrolle der Umwelt).<sup>1</sup>

Diese „Bewältigungsstrategien“ ergeben, wie Willi Walter schreibt, „ein eher düsteres Bild von Männlichkeit“. Doch versuchen die Autoren des genannten Buches, wie auch viele andere Männer heute auch, „Wege zu einem anderen Mann-Sein“ aufzuzeigen.<sup>2</sup> An dieser Stelle kann ich nicht näher darauf eingehen, möchte aber doch deutlich machen, dass die Frage der Geschlechtergerechtigkeit nicht eine reine Frauenfrage ist, sondern Frauen und Männer gleichermaßen betrifft. Die Thesen der Männerarbeit der EKD zum Gender Mainstreaming aus dem Jahre 2003 unterstreichen diese Orientierung, wenn sie festhalten:

- Gender Mainstreaming geht von der Gleichheit von Männern und Frauen aus
- Gender Mainstreaming ist eine politische Strategie zur Durchsetzung demokratischer Verhältnisse und Chancengleichheit zwischen Männern und Frauen
- Gender Mainstreaming erweitert die bisherige Frauenpolitik durch eine gezielte Männer- und Frauenförderung
- Gender Mainstreaming hilft, die biblische Perspektive der Gleichwertigkeit von Männern und Frauen auch innerhalb der Kirchen neu zu gestalten.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Zitiert nach Willi Walter, Gender, Geschlecht und Männerforschung, in: Christina von Braun/Inge Stephan, Gender-Studien: eine Einführung, Stuttgart/Weimar 2000, 97-115, 103.

<sup>2</sup> AaO, ebd.; vgl. dazu insgesamt den genannten Artikel von Willi Walter.

<sup>3</sup> Vgl.: „... und schuf sie als Mann und Frau...“ – Gender Mainstreaming – Ein Thesenpapier der Männerarbeit der EKD, Internetseite der Männerarbeit der EKD. Zur Suche nach einer männlichen Spiritualität vgl. Christoph Walser/Peter Wild, Men's Spirit. Spiritualität für Männer, Freiburg/Basel/Wien 2002; Martin Rosowski/Andreas Ruffing (Hg.), Ermutung zum Mannsein. Ein ökumenisches Praxis-Handbuch für Männerarbeit, Kassel 2002; Martin Rosowski/Andreas Ruffing (Hg.), Kraft-Räume. Gedanken und Gebete für Männer, Kevelaer 2006. Zum Zusammenhang von Spiritualität und Männern vgl. Klaus Schäfer, „... werden Ströme lebendigen Wassers fließen!...“ (Joh. 8,38b) – Wo Glaube und Freiheit wachsen, Vortrag auf der Ämterkonferenz und Herbsttagung der Arbeitsgemeinschaft der Männerarbeit der EKD, Kassel, November 2005; gekürzt abgedruckt in: Werkheft zum Männersonntag 2006, das unter dem gleichen Titel vom Männerwerk der EKD herausgegeben worden ist. Der Text des Vortrags kann auf Wunsch zur Verfügung gestellt werden.

Im Folgenden wird zwar – einem in der Missionsspraxis und Missionswissenschaft weithin vernachlässigten Thema – viel von der Frauenbewegung die Rede sein, doch möchte ich zu Anfang herausstellen, dass es tatsächlich um eine inklusive Genderperspektive geht.

Zum anderen bin ich hier als Missionsdirektor angekündigt worden. Das weist auf einen kirchlichen Arbeitsbereich, in dem Frauen in Leitungspositionen bis heute noch einigermaßen unterrepräsentiert sind, auch wenn sich das Bild zu wandeln beginnt. Mir kommt es aber jetzt nicht auf die Frage der Repräsentanz an, sondern auf die Rolle eines Direktors / einer Direktorin eines Missionswerks. Diese Rolle lädt dazu ein, sehr stark über die Praxis zu reden, Vorschläge zu machen, eine Policy zu formulieren und so etwas wie einen strategischen Aktionsplan auszubreiten. So könnte ich etwa davon berichten, dass wir jetzt im Nordelbischen Missionszentrum (NMZ) an einer Gender-Policy arbeiten, die uns in unserer Praxis sowohl im Gespräch mit unseren Partnerkirchen als auch in der Gestaltung unserer Arbeit in Deutschland und innerhalb unseres eigenen Hauses leiten soll. In anderen Missionswerken gibt es vermutlich ähnliche Unternehmungen.

Ich möchte aber in diesem Vortrag diese Rolle eines Advokaten für eine solche von Missionswerken zu entwickelnde Gender-Policy nicht zum Schwerpunkt meiner Ausführungen machen. Ich setze mich zwar für Geschlechtergerechtigkeit ein, doch geht es mir heute Abend nicht so sehr um praktische Vorschläge, sondern um Nachdenklichkeit im Blick auf Fragen der Geschlechtergerechtigkeit.

Diese Orientierung hängt mit einem dritten Aspekt zusammen, der meine Rolle in unseren Überlegungen betrifft. Wenn nach „Missionstheologischen Perspektiven zur Geschlechtergerechtigkeit“ gefragt wird, ist der Missionstheologe angesprochen. Missionstheologie hat selbstverständlich nach der Begründung und dem Modus der christlichen Sendung zu fragen; als theologische Disziplin hat sie aber auch eine gewisse Distanz zur Praxis. Sie soll die Praxis kritisch begleiten, Fragen stellen, Gewissheiten hinterfragen, Selbstkritik befördern und im Kontext dieser Nachdenklichkeit dann natürlich auch Handlungsperspektiven aufzeigen.

Um eine solche Nachdenklichkeit über Grundfragen christlicher Mission soll es in diesem Beitrag gehen. Ich möchte dies in vier Schritten tun: Zunächst ist in historischer Perspektive nach dem Beitrag von Frauen zur Weltmission zu fragen (1.), denn gerade „their particular roles were usually

determined, limited and under-acknowledged due to their subordination within the official male-dominated church structures and social context“, obwohl die Beiträge von Frauen zur Mission sowohl in qualitativer als auch in quantitativer Hinsicht sehr groß gewesen sind.<sup>4</sup> In einem zweiten Schritt ist zu fragen, ob und in welcher Weise es auch Beiträge zu einer geschlechterspezifischen Missionstheologie aus der Sicht von Frauen gegeben hat und gibt (2.). Eine dritte Fragestellung beschäftigt sich dann mit kritischen Rückfragen im Blick auf das Sendungsbewusstsein einer feministisch bzw. gender-orientierten Missionstheologie (3.). Diese Überlegungen legen dann den Grund für einen knappen abschließenden Teil, in dem es um die Vergewisserung im Blick auf eine an Geschlechtergerechtigkeit orientierte Missionstheologie geht (4.).

### Der Beitrag von Frauen zur Weltmission – historische Perspektiven

Über die deutsche männliche Missionsszene früherer Zeiten gibt es ein nettes Bonmot, das ich von Christine Keim gehört habe, die eine intensive Forschungsarbeit zur Rolle von Frauen in der christlichen Mission betreibt.<sup>5</sup> Bei einer der frühen Weltmissionskonferenzen – es war wohl die in Jerusalem im Jahre 1928 – wurde die deutsche Delegation mit dem Vorwurf konfrontiert, dass die deutschen Missionsgesellschaften keine Frauen zur Weltmissionskonferenz gesandt hatten. Martin Schlunk, damals einer der führenden Missionsleute in Deutschland, antwortete daraufhin mit dem Hinweis auf seine Ehefrau, die ihn ja zur Konferenz begleiten würde. Die angelsächsischen Frauen, die in großer Zahl vertreten waren, waren etwas indigniert über diese Haltung, die sie offenbar für typisch deutsch hielten.

Das Bonmot zeigt zweierlei:

- Einerseits offenbart es insbesondere auf Sei-

<sup>4</sup> Stephen B. Bevans/Roger P. Schroeder, Constants in Context. A Theology of Mission for Today, Maryknoll 2004, 218; vgl. dazu die Ausführungen ebd., 218ff.

<sup>5</sup> Vgl. etwa Christine Keim, Frauenmission und Frauenemanzipation. Eine Diskussion in der Basler Mission im Kontext der frühen ökumenischen Bewegung (1901-1928), Münster 2005. Auf weitere Literatur zu diesem Thema kann im Folgenden nur beiläufig eingegangen werden. Festgestellt werden kann aber, dass es inzwischen eine wachsende Zahl von Publikationen bzw. Untersuchungen zu diesem Forschungsfeld gibt. Nur zwei Arbeiten aus meinem eigenen näheren Umfeld seien genannt: Mirjam Freytag, Frauenmission in China. Die interkulturelle und pädagogische Bedeutung der Missionarinnen untersucht anhand ihrer Berichte von 1900 bis 1930, Münster/New York 1994; Gisela Glave-Lohfert, Beruf, Berufung, Lebenstraum – Frauen im Dienst der Breklumer Mission in Indien. Wissenschaftliche Hausarbeit zur Erlangung des Grades Magister Artium, Hamburg 2003.

ten der deutschen Missionsleute eine gewisse Ignoranz für Fragen von Geschlechtergerechtigkeit. Dies betraf vor allem die Rolle der Frau in der Mission, aber auch die Wahrnehmung, dass der Mann sozusagen die Frau und deren Perspektive mit vertreten konnte. Wenn ein Mann über Mission nachdenkt, hat dies eine allgemeine, normative, universale Bedeutung. Aussagen zur Mission galten offenbar als geschlechtsneutral.

- Andererseits zeigt diese kritische Rückfrage angelsächsischer Frauen aber auch, dass sich die Lage inzwischen geändert hatte: Man ließ Martin Schlunk diese Antwort nicht mehr wirklich durchgehen. In der frühen ökumenischen Bewegung war die Aufmerksamkeit dafür gewachsen, dass Frauen auch einen eigenständigen Beitrag in der Praxis und wohl auch in der Theorie der Mission zu leisten in der Lage waren und diesen auch leisten wollten und sollten.

Dabei ist richtig, dass die Beteiligung an der christlichen Mission noch im 18. Jahrhundert als (beinahe) ausschließliche Aufgabe von Männern galt, im katholischen Bereich selbstverständlich der Priester und im evangelischen Bereich der ordinierten Missionare. Das Bild änderte sich im evangelischen Bereich dann aber rasch, wie Patricia Grimshaw in ihrem Artikel „Faith, Missionary Life, and the Family“ einigermaßen süffisant beschreibt:

„The eighteenth-century male orientation of the mission project was quickly modified. Disturbing news reached the London Missionary Society, that certain single male missionaries in the central Pacific islands had taken ‘heathen’ Polynesian women as *de facto* wives, and that Church Missionary Society men were doing likewise at the Bay of Islands station in New Zealand. Mission bodies were thus swiftly alerted to the practical necessity for the presence of wives. Single men had proved themselves capable of deserting the task of spreading the gospel, to form liaisons with indigenous women and set up house in heathen communities. In 1836, the secretary of the American Board of Commissioners for Foreign Missions laid out the compelling reasons for sending wives to the mission field. A missionary’s need for a wife was the same as any other man’s and he lived in circumstances that strengthened that ‘powerful law of nature’, he wrote. Women, moreover, were potent symbols of peace and hence the strongest protection a male missionary could have against violence.

A wife served as a friend and counsellor to her husband, sharing his thoughts and feelings, nursing him in sickness, securing his domestic comfort. While wives would, of course, place their household cares first, they could prove useful in the conversion of the heathen, particularly because they afforded the heathen the opportunity to observe Christian families, a matter in which example was as important as precept. And a wife could also be expected to run schools for women and children, a highly useful role, especially if she had learned modern educational practices.”<sup>6</sup>

Die Frau kam in der Mission also zunächst in den Blick als Ehefrau für den Missionar, die ihn unterstützen und seine Arbeit, soweit die Zeit dafür da war, ergänzen konnte. Zugleich diente die christliche Ehe, die der Missionar und seine Frau dann auf dem Missionsfeld lebten, als ein Vorbild für die Adressaten der Mission: Das Missionarshaus und die Missionarsfamilie sollte den Neubekehrten ein lebendiges Beispiel für die christliche Ehe und eine christliche Familie geben.

Ich will dieses selbstlose Engagement von Frauen hier nicht weiter beschreiben, vor allem will ich es nicht einfach kritisieren oder gar lächerlich machen. Missionarsfrauen und die „Missionsbräute“, über die Dagmar Konrad eine sehr einfühlsame und instruktive kulturwissenschaftliche Studie geschrieben hat<sup>7</sup>, haben einen großartigen Beitrag zur Mission geleistet. Und Ehepartner von Missionaren – weniger von Missionarinnen – tun dies auch heute noch.

Interessanter für unsere Fragestellung ist aber die Aussendung von Frauen zu einem eigenständigen Missionsdienst, die in den USA bereits früh im 19. Jahrhundert begann.

Aus der Sicht der Missionare auf den Missionsfeldern und schließlich auch der Missionsgesellschaften erschien es je länger je mehr notwendig, auch unverheiratete Frauen in der Mission einzusetzen. Patricia Grimshaw nennt einige der Gründe:

„Men in the field, slowly but surely, came to a fuller realization that to convert a people, they needed to influence not just the men but the women. Usually, however, it was culturally in-

<sup>6</sup> Patricia Grimshaw, Faith, Missionary Life, and the Family, in: Philippa Levine (Hg.), Gender and Empire, Oxford 2007, 260-280, 264f.

<sup>7</sup> Dagmar Konrad, Missionsbräute. Pietistinnen des 19. Jahrhunderts in der Basler Mission, Münster/New York/München/Berlin 2001.

appropriate for strange men to get near indigenous women. Few mission men, moreover (usually clergy), found sufficiently heroic the task of teaching restless school children. The argument for the recruitment of single women first became an urgent issue in Indian missions, where upper-class women had to be approached through home or *zenana* visiting. Eventually also, given the reluctance of the British government to provide schools and hospitals for large subject populations in areas of Africa and Asia, missionaries were called upon to fill the gap. It was easier to recruit idealistic single women as nurses and teachers than men, and the mission bodies did so. Eventually single women doctors joined the ranks. Male doctors anticipated a higher professional status back home.”<sup>8</sup>

Eigene Missionsgesellschaften von Frauen entstanden und erreichten bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts ein solches Wachstum, dass das weibliche Missionspersonal, das im Jahre 1890 aus den USA in den sog. Missionsländern tätig war, 60 % aller Missionskräfte umfasste.<sup>9</sup> Und interessant ist auch, dass bereits bei der ersten Weltmissionskonferenz, die 1910 in Edinburgh standen, 10 % der Teilnehmenden Frauen waren.<sup>10</sup>

Für Frauen bedeutete der Dienst in der überseeischen Mission durchaus eine Karriere, in der sie Verwirklichung ihrer Begabungen und Talente und auch tiefe Erfüllung fanden. Zwar achteten die männlichen Führungspersonlichkeiten in den Heimatkirchen und den Missionsgesellschaften darauf, dass die Frauen von verantwortlichen Positionen ferngehalten wurden, auch war ihre Bezahlung oft niedrig. Aber auf dem Missionsfeld erreichten sie – oft auch ganz anders als ihre verheirateten Schwestern, weil mit viel mehr Selbstvertrauen, eigenen Aufgaben und Optimismus ausgestattet – durchaus Autorität und Anerkennung. „Though they had to fight for it, many single women attained a respected status in the church that would have been denied them at home, one that eventually male mission bodies acknowledged explicitly, if reluctantly.“ So das Urteil von Patria Grimshaw.<sup>11</sup>

Ich will an dieser Stelle nicht noch mehr in his-

torische Details gehen, obwohl dies auch interessant sein könnte. Lediglich ein Seitenblick auf die Entwicklung einer eigenständigen Frauenmission in Deutschland sei noch angefügt. Hier war die Entwicklung weitaus langsamer als im demokratischen Amerika und auch als in England, wo die Frauenbewegung sehr viel früher begann und sich durchsetzen konnte.

Angeregt durch ein Vorbild aus England, wo im Jahre 1834 der erste europäische Frauenmissionsverein gegründet wurde, der selbständig unverheiratete Lehrerinnen zu einer missionarischen Tätigkeit nach Übersee aussandte, entstand im Jahre 1842 der „Frauen-Verein für christliche Bildung des weiblichen Geschlechts im Morgenland“, kurz „Morgenländische Frauenmission“ genannt.<sup>12</sup> Der Aufruf des Vereins an Frauen, sich an der Mission zu beteiligten, führte im Jahre 1846 zur ersten Aussendung einer Lehrerin nach Indien, stieß aber bei deutschen Missionsgesellschaften allgemein zunächst auf Zurückhaltung; die Aussendung von Frauen galt ihnen als „abenteuerlich und Schwärmererei“, als „unweiblich, töricht und unnötig“. Nach anfänglicher Zusammenarbeit mit britischen Gesellschaften kam es ab 1863 zur Zusammenarbeit mit deutschen Missionsgesellschaften und zu Einsätzen von Lehrerinnen in Indien (Gossner Mission, 1863) und China (Berliner Mission, 1901).

Seit den 1880er Jahren war die Arbeit der Frauenmission schließlich auch in Deutschland allgemein akzeptiert; 1896 wurde in Berlin die erste Ausbildungsstätte der deutschen evangelischen Frauenmission gegründet.

### Geschlechterspezifische Aspekte im Missionsverständnis

Auf dem Hintergrund dieser Ausführungen zur Geschichte der Frauenmission kann man fragen, ob sich durch die seit spätestens Ende des 19. Jahrhunderts anerkannte Rolle von Frauen in der christlichen Mission auch eine neue, geschlechterspezifische Sicht der Mission entwickelte. Wo und wann lassen sich Ansätze zu einer spezifisch Missionstheologie aus der Sicht von Frauen – also unter Berücksichtigung gender-spezifischer Sichtweisen – erkennen?

<sup>8</sup> Patricia Grimshaw, aaO, 266f.

<sup>9</sup> Stephen B. Beavens/Roger P. Schroeder, aaO, 218. Vgl. dazu insgesamt Dana L. Robert, *American Women in Mission: A Social History of Their Thought and Practice*, Macon 1996.

<sup>10</sup> Mündliche Information von Christine Keim.

<sup>11</sup> Patricia Grimshaw, aaO, 270.

<sup>12</sup> Vgl. zur Geschichte: „von Frauen – durch Frauen – für Frauen“: Festschrift zum 150. Jubiläum der Morgenländischen Frauenmission, Berlin 1992.

Eine Spurensuche im größeren Stil kann in diesem Zusammenhang nicht geleistet werden. Auf Ansätze im katholischen Bereich hat etwa Katja Heidemanns hingewiesen, die an die missionswissenschaftliche Publikation von Schwester Sixta Kasbauer aus dem Jahre 1928 verweist. Unter dem Titel: „Die Teilnahme der Frauenwelt am Missionswerk“ ging es der Autorin nicht nur darum, die Missionsarbeit von Frauen historisch aufzuarbeiten, „sondern darüber hinaus auch eine eigene Missiologie aus der Sicht von Frauen zu entwickeln. Kasbauer unternimmt den Versuch, so Josef Schmidlin in seinem Vorwort, 'eine Missionslehre oder -theorie ins Weibliche' zu übertragen... und dokumentiert damit ein Bewusstsein für die missionstheologische Relevanz der Geschlechterdifferenz...“<sup>13</sup> Allerdings fügt Katja Heidemanns dann sofort hinzu, das dieses Bewusstsein „in den folgenden Jahren offenkundig verloren ging.“<sup>14</sup>

Sehr viel breiter entwickelte sich ein solches Bewusstsein aber offenkundig im nordamerikanischen Bereich, für den Dana L. Robert interessante Studien vorgelegt hat. Ihrer Meinung nach entstand im Zuge der amerikanischen Frauenmissionsbewegung im 19. Jahrhundert „a women's missiology“, die etwa bei der Woman's Foreign Missionary Society (WFMS) der Methodist Episcopal Church in den USA unter dem Stichwort „Woman's Work for Woman“ stand, aber in ähnlicher Weise auch andere Frauenmissionsgesellschaften prägte.<sup>15</sup> Man ging hier davon aus, dass das Christentum den Menschen – und gemeint waren hier die Frauen – sowohl „Erlösung“ als auch „civilisation“ bringe, d. h. sozialen Fortschritt für Frauen, verstanden von einer westlichen Perspektive. Dieses Missionskonzept war zwar immer noch Teil des kulturellen Imperialismus des Westens, aber gleichzeitig war „its focus on global sisterhood and the essential unity of humankind... a valuable corrective to patriarchal notions that valued men over women, and boys over girls in many parts of the world.“<sup>16</sup> Gerade die Arbeit der Frauen, die in Bildungsmaßnahmen, Gesundheitsdiensten, sozialen Reformen und mancherorts auch in evangelisierender Tätigkeit eingesetzt waren, hat dann dazu beigetragen, Mission zunehmend in einem mehr ganzheitlichen (holistic) Sinne zu begreifen.

Man kann aber auch hier fragen, wie nachhaltig solche Überlegungen wirklich waren. Tatsächlich erlebte die nordamerikanische Frauenmissionsbewegung nach 1910 einen gewissen Niedergang, nachdem die meisten Frauenmissionsgesellschaften – 1890 gab es davon in den USA über 40, darunter außerordentlich große – auf Druck der großen allgemeinen, konfessionell geprägten und von Männern dominierten Missionsgesellschaften fusionierten.<sup>17</sup>

Die Situation veränderte sich erst seit den 1960er Jahren im Zuge der Entstehung einer neuen Frauenbewegung, die sich zunächst im Feminismus und später dann auch in den sog. Gender Studies artikulierte. An dieser Stelle ist nicht der Ort, auf die Geschichte und die verschiedenen Aspekte und Richtungen der feministischen Bewegung und der Gender Studies näher einzugehen.<sup>18</sup> Wichtig ist aber festzuhalten, dass es im Kontext der neuen Fragestellungen nach der Rolle der Frau und den Geschlechterdifferenzen einerseits – sehr abgekürzt formuliert – um eine Bewegung zur Emanzipation der Frauen ging, damit aber zugleich auch eine theoretische Auseinandersetzung mit Geschlechterrollen und eine ganz neue Sicht auf die Gender-Thematik entstand. Was in der sich im Laufe der Zeit weit ausfächernden und differenzierenden feministischen Bewegung angestrebt wurde, war die Befreiung der Frau, die durch eine Analyse und Veränderung des „männlich“ geprägten gesellschaftlichen Normen- und Wertesystems und die Überwindung der in diesem System vorgegebenen geschlechtsspezifischen Rollen erreicht werden sollte. Stichworte wie „Patriarchat“, „Androzentrismus“, „Sexismus“ wurde zu Analysebegriffen für die Demaskierung einer gesellschaftlichen Realität, die Frauen diskriminierte.<sup>19</sup> Herausgearbeitet wurde etwas später in den Gender Studies auch, dass die tief in der (westlichen) Kultur verankerten Dualismen von Natur und Kultur, Leib und Seele, Gefühl und Verstand, Immanenz und Transzendenz, Konkret und Abstrakt sowohl geschlechtlich als auch hierarchisch konnotiert waren: Den Frauen wurde jeweils das erste, den Männern das zweite Element dieser polaren Struktur der Wirklichkeit zugeschrieben. Ein Philosoph wie Hegel konnte deshalb in seiner Rechtsphilosophie schreiben: „Frauen können wohl gebildet sein, aber

<sup>13</sup> Katja Heidemanns, Schritte auf dem Weg zu einer feministischen Missiologie, in: Heike Walz/Christine Lienemann-Perrin/Doris Strahm (Hg.), Als hätten sie uns neu erfunden. Beobachtungen zu Fremdheit und Geschlecht, Luzern 2003, 81-97, 81.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Vgl. Dana L. Robert, aaO. Vgl. auch die weiterführende Publikation, die von derselben Autorin herausgegeben worden ist: Dana L. Robert, Gospel Bearers, Gender Barriers. Missionary Women in the Twentieth Century, Maryknoll 2002.

<sup>16</sup> Stephen B. Beavans/Roger P. Schroeder, aaO, 219.

<sup>17</sup> Ebd., 219f.

<sup>18</sup> Zur allgemeinen Orientierung über Gender Studies vgl. die Überblickke in: Christina von Braun/Inge Stephan, Gender Studies. Eine Einführung, aaO bzw. 2., überarbeitete Auflage, 2006; dies., Gender@ Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien, Köln u. a. 2005.

<sup>19</sup> Zu diesen und anderen Stichworten vgl. etwa die entsprechenden Artikel in Ansgar Nünning (Hg.), Methler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, Stuttgart/Weimar 2001, 2. Aufl.

für die höheren Wissenschaften, die Philosophie und für gewisse Produktionen der Kunst, die ein Allgemeines fordern, sind sie nicht gemacht.“<sup>20</sup>

Im Zuge der feministischen Bewegung und der späteren Gender-Studies kam es somit zu Prozessen der Dekonstruktion vorgefundener gesellschaftlicher und kultureller Denk- und Verhaltensmuster, die auch die Theologie erfassten. Aus feministischer Perspektive wurden alle theologischen Disziplinen einer kritischen Prüfung unterzogen: Bibelauslegung, Gottesbild, Christologie, christliche Anthropologie, die Lehre von der Sünde (Harmatologie), Schöpfungstheologie, Ekklesiologie und Eschatologie – alles stand auf dem Prüfstand.<sup>21</sup>

Verbunden mit der Dekonstruktion waren aber auch Bemühungen um eine Rekonstruktion weiblicher und zunehmend auch männlicher Identität, die dann schließlich mit dem Stichwort der Gendergerechtigkeit ihr Leitprinzip fanden.

Im Zentrum dieser neuen Aufmerksamkeit für Geschlechterdifferenzen und Geschlechtergerechtigkeit standen tatsächlich zunächst die Frauen, und angesichts der in vielen Ländern fortdauernden Unterdrückung und Diskriminierung von Frauen ist dies bis heute der dominante – wenn auch nicht ausschließliche – Fokus geblieben. Wenn ich recht sehe, standen und stehen drei Aspekte im Vordergrund:

Zunächst ging es darum, neben dem Kampf gegen die Unterdrückung und für die Rechte von Frauen Freiräume zu einer neuen Selbstartikulation von Frauen zu schaffen. In Theologie und Kirche vollzog sich dies etwa im Freilegen der durch die Überlieferung beinahe ganz verdeckten – oder zum Schweigen gebrachten – Rolle von Frauen in der urchristlichen Bewegung, in der Arbeit an einem neuen, inklusiven Gottesbild „Beyond God the Father“, um den Titel eines frühen Buches von Mary Daly aus dem Jahre 1973 zu nennen. Daneben stand die Arbeit an der Christologie, die Entwicklung einer spezifisch weiblichen Spiritualität, die Frage einer gendergerechten Bibelübersetzung usw.

Der Gedanke der Emanzipation und Befreiung, der mit einer religions- und kulturkritischen Per-

spektive verbunden war, wurde dann – dies ist ein zweites wichtiges Motiv innerhalb der feministischen Bewegung – universalisiert und auf der globalen Ebene mit dem Gedanken der „Schwesterlichkeit“ verbunden, d. h. einer weltweit vernetzten Gemeinschaft der Frauen, die sich gemeinsam international und lokal für die Emanzipation der Frauen engagieren. Dieser Gedanke fand über den Weltgebetstag der Frauen und allgemein die ökumenische Bewegung dann auch Eingang in die Kirchen und hat hier – auch stark unterstützt durch die vom ÖRK ausgerufene Dekade der „Kirche in Solidarität mit den Frauen“ außerordentlich stark gewirkt und das Thema der Emanzipation der Frauen bleibend auf die Agenda der Kirchen und der weltweiten ökumenischen Bewegung gesetzt.

Interessant ist, dass dieses Thema spätestens seit den frühen 1980er Jahren auch immer wieder in den Dokumenten der Weltmissionskonferenzen auftaucht. Hier geht es dann in der Regel nicht ausschließlich um die Emanzipation der Frauen, sondern um die „Kirche als Gemeinschaft von Männern und Frauen“, auch wenn die Rhetorik immer noch dominant – und ja auch nicht ganz zu Unrecht – auf die Förderung von Frauen abgestellt ist. Als Beispiel sei aus dem Bericht der Sektion II der Weltmissionskonferenz von Salvador da Bahia, Brasilien, zum Thema: „Evangelium und Identität in Gemeinschaft“ zitiert. Hier heißt es unter der Überschrift: „Frauen“:

„Männer und Frauen in den Kirchen werden dazu aufgerufen, einander wertzuschätzen, die Identität des/der jeweils anderen zu achten und partnerschaftlich zusammenzuarbeiten. Wir bekräftigen die Arbeit der Ökumenischen Dekade der „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“, die das Bewusstsein für Strukturen und Praktiken in Kirche und Gesellschaft, die die volle Teilhabe von Frauen verhindert, geschärft hat. Die Kirchen müssen jegliche Gewalt gegen Frauen und Kinder verurteilen und sich bewusst sein, dass die meisten Akte der Gewalt in den Familien stattfinden. Die Kirchen sind aufgefordert, Frauen zu fördern und sie in Verantwortungs- und Führungspositionen innerhalb der Kirche zu berufen. Die Kirchen werden auch dazu aufgefordert, Frauen dabei zu helfen, sich einen Platz zu schaffen, sowohl als Frauen als auch in der Gemeinschaft von Männern und Frauen, wo die Stimmen von Frauen gehört werden können. Wo Versöhnung stattfinden soll, muss der Schmerz, den die Frauen über Generationen hinweg ertragen haben, geteilt und gehört werden. Wo immer möglich, sollte eine Kooperation mit anderen, weltlichen

<sup>20</sup> Zitiert nach Hilge Landweer, Philosophie, in: Christina von Braun/ Inge Stephan, Gender-Studien. Eine Einführung, aaO, 231-246, 234.

<sup>21</sup> Die Literatur zur feministischen Theologie ist inzwischen beinahe unübersehbar geworden. Eine gute Orientierung gibt: Elisabeth Gössmann, Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 2002, 2. Aufl.

Organisationen, die mit und für Frauen arbeiten, aufgebaut werden.“<sup>22</sup>

Auch wenn ein solcher Text von einer Weltmissionskonferenz offensichtlich wenig theologische Reflexion verrät, zeigt er doch, dass die Gender-Thematik Eingang in die missionstheologische Diskussion gefunden hat. In der Tat finden sich in den letzten zwei oder drei Jahrzehnten dann auch Untersuchungen, die aus einer feministischen oder Gender-Perspektive das Verständnis der Mission einer Prüfung und Revision unterziehen. Die Arbeiten in diesem Feld sind allerdings bis heute noch nicht sehr zahlreich, und die Positionen driften weit auseinander. Auf der einen Seite steht etwa die radikale Ablehnung des Missionsgedankens bei Mary Daly, für die „nicht allein die konkrete geschichtliche Praxis, sondern der christliche Missionsgedanke selbst Ausdruck eines Modells phallischer Macht (ist), insofern als der Gedanke der Sendung eine einseitige Bewegung impliziert, die vom Eigenen ausgeht, um die Andere gegebenenfalls mittels physischer und psychischer Gewalt zu erobern“.<sup>23</sup> Auf der anderen Seite stehen, oft mehr programmatisch gefordert als wirklich ausgeführt, Ansätze einer Neuinterpretation des christlichen Missionsgedankens. Beispiele dafür sind etwa Kwok Pui-lan, die im „Dictionary of Feminist Theologies“ ausführt:

„A feminist understanding of the mission of God debunks the triumphant and Eurocentric understanding of Christianity, challenges the male bureaucratic organisation of mission agencies, and demystifies the conservative agenda of right-wing televangelists.“<sup>24</sup>

Auch Eva-Sibylle Vogel-Mfato übt in ihrer Dissertation „Im Flüstern eines zarten Wehens zeigt sich Gott. Missionarische Kirche zwischen Absolutheitsanspruch und Gemeinschaftsfähigkeit“ (Rothenburg 1995) an den stark von männlich inspiriertem Macht-, Machbarkeits- und Selbstbehauptungsdenken (geprägten?) missionstheologischen Konzepten Kritik und sucht das Verständnis von Mission neu als Präsenz und Gemeinschaftsfähigkeit, als Aufbau von „Beistandsgemeinschaften“, in denen Menschen sich wechselseitig unterstützen, zu bestimmen. Andere Versuche, über die Katja Heide-

manns in zwei Überblicksartikeln informiert, gehen in eine ähnliche Richtung.<sup>25</sup>

### Kulturelle Differenz und universales Sendungsbewusstsein

Die verschiedenen Stimmen, die ich zitiert habe, machen deutlich, dass die Gender-Thematik das Nachdenken über die Mission und ganz offensichtlich auch die Missionspraxis verändert hat, auch wenn die Positionen z. T. kontrovers bleiben. Bei aller Kritik an der Mission, wie sie insbesondere von Mary Daly vorgetragen wird, zeitigt die feministische Bewegung und auch die feministische Theologie mit dem Gedanken der Schwesterlichkeit und dem befreiungstheologischen, religions- und kulturkritisch orientierten Ansatz, doch auch selbst so etwas wie einen universalistischen Ansatz. Mit anderen Worten: Die feministische Theologie zeitigt selbst ein ausgeprägtes Sendungsbewusstsein.

An ein solches Konzept richten sich aber auch wieder Fragen. Ich will hier nur einem Fragekomplex nachgehen, der auch manchmal innerhalb von Missionswerken oder von Seiten der Partnerkirchen oder von sog. konservativen Kirchen innerhalb der ökumenischen Bewegung – etwa auch den orthodoxen Kirchen – angesprochen wird. Die Fragen lauten hier: Ist die feministische oder gender-orientierte, die Gleichheit und auf Gerechtigkeit beruhende Gemeinschaft von Männern und Frauen nicht ein westliches Projekt? Muss man diesen Ansatz einer feministischen oder doch gender-gerecht orientierten Missionstheologie nicht selbst einer Kritik unterziehen? Muss man nicht die Unterschiedlichkeit der Kulturen berücksichtigen? Kann man indigene Kulturen durch westliche Werte reformieren wollen? Auch Missionare früherer Zeit verstanden sich als „agents of change“; sie waren dabei aber nicht immer sehr sensibel für die einheimischen Kulturen, die sie zu reformieren trachteten. Und sie haben nicht immer zwischen den im 19. Jahrhundert im bürgerlichen Europa entstandenen Moralvorstellungen und dem Evangelium zu unterscheiden gewusst.

Man darf eine solche Kritik m. E. nicht einfach rundweg ablehnen und sich auf universale Werte

<sup>22</sup> Zitiert nach Klaus Schäfer (Hg.), *Zu einer Hoffnung berufen. Das Evangelium in verschiedenen Kulturen. Berichtsband zur 11. Konferenz für Weltmission und Evangelisation in Salvador da Bahia 1996*, Frankfurt a. M. 1999, 142.

<sup>23</sup> So die zusammenfassende Charakterisierung dieser Position durch Katja Heidemanns, *Schritte*, aaO, 85.

<sup>24</sup> Zitiert nach Katja Heidemanns, ebd., 83.

<sup>25</sup> Vgl. Katja Heidemanns, *Schritte*, aaO, sowie: dies., *Mission und Frauen*, in: Christoph Dahling-Sander/Andrea Schultze/Dietrich Werner/Henning Wrogemann in Zusammenarbeit mit Klaus Schäfer, *Leitfaden Ökumenischer Missionstheologie*, Gütersloh 2003, 420-437; dort weitere Literatur.

– sei es der Bibel oder der Aufklärung – berufen. Gewiss kann solche Gegenkritik nur eine Ablenkungsstrategie autoritärer Missionsgesellschaften oder auch – in den Ländern des Südens – eine Vermeidungsstrategie konservativer oder reaktionärer Kreise sein. Aber dies ist sicher nicht die ganze Geschichte.

Kritik gegen den Universalismus der feministischen Bewegung wird auch von anderen Seiten als den Trägern von Macht und Einfluss vorgetragen. Und es ist wichtig, auf solche Stimmen zu hören. Ich will einige Beispiele nennen, die noch einmal stärker profilieren können, worum es in einer gendergerechten Missionstheologie gehen sollte.

Zunächst gibt es Einwände von Ethnologen, die schon aus professionellen Gründen eher einen Relativismus als die These universaler oder doch universalisierbarer Werte vertreten. Ein Beispiel hat dafür jüngst Kwame Anthony Appiah in seinem Buch „Der Kosmopolit“ gegeben, der auf Argumente hinweist, die Ethnologen gegenüber dem Engagement gegen die Klitorisbeschneidung – oder Genitalverstümmelung; die Begrifflichkeit ist ja hier schon sprechend – hingewiesen hat:

Anthropologen „besitzen zwar unvermeidlich eine kosmopolitische Neugier auf Fremde, doch viele Anthropologen misstrauen dem Gerede über eine universelle Moral und bemühen sich nach Kräften, uns von Eingriffen in das Leben anderer Gesellschaften abzuhalten. Wenn wir in ihren Augen eine Pflicht haben, dann die, uns möglichst wenig einzumischen.

Ein Grund für diese skeptische Einstellung gegenüber Eingriffen ist die historische Erfahrung. In der Vergangenheit haben wohlgemeinte Eingriffe althergebrachte Lebensweisen oft nur untergraben, ohne bessere an deren Stelle zu setzen. Und natürlich waren viele Eingriffe durchaus nicht wohlgemeint...Doch es gibt noch weiterreichende Gründe für die Skepsis der Anthropologen. Was wir Außenstehenden in anderen Gesellschaften als Mangel empfinden, erscheint den Ethnologen, die darin gelebt haben, oft weitaus verständlicher und sinnvoller. Schließlich haben diese Ethnologen sich bemüht, 'ihre' jeweiligen Völker zu verstehen. Und auch wenn die alte Maxime '*Tout comprendre, c'est tout pardonner*' ('Alles verstehen heißt alles entschuldigen') ebenso viel Unheil wie Einsicht birgt, bringt sie doch eine echte menschliche Neigung zum Ausdruck. Wir entschuldigen tatsächlich vieles, sobald wir es verstehen. Deshalb halten Anthropologen äußere Eingriffe gern

für ein Ergebnis von Ignoranz und Unwissenheit. Die weibliche Beschneidung, also die Exzision der Klitoris und der inneren Schamlippen, erscheint uns als eine abstoßende Verstümmelung, die den Frauen den vollen Genuss sexuellen Erlebens raubt. Anthropologen kennen dagegen junge Frauen, die sich auf den Tag der Beschneidung freuen; die damit ihren Mut beweisen zu können glauben; die der Ansicht sind, ihre Geschlechtsorgane würden dadurch nur schöner; und die behaupten, großen Spaß an Sex zu haben. Sie weisen darauf hin, dass unsere Gesellschaft alle erdenklichen Veränderungen am menschlichen Körper gutheißt – von Tätowierungen und Ohringen (heute auch Piercing an Zunge, Nase oder Bauchnabel) über die männliche Beschneidung bis hin zu Nasenplastik und Brustvergrößerung – und dass diese Praktiken wie jede körperliche Veränderung mit gesundheitlichen Risiken verbunden sind. Sie erklären, dass die mit der weiblichen Beschneidung angeblich verbundenen Gesundheitsgefahren – Narbenbildung, Infektionen, die zu Unfruchtbarkeit führen, tödliche Blutvergiftung – wilde Übertreibungen und vielleicht nur Rationalisierungen für den Abscheu gegenüber einer fremdartigen Praxis seien. Sie glauben, im Gegensatz zu uns die überkommenen Vorurteile überwunden zu haben, und dies zum Teil durch die geistige Disziplin der Feldforschung und das enge Zusammenleben mit Fremden. Und viele von ihnen neigen zu der Vorstellung, dass Ausdrücke wie 'richtig' und 'falsch' nur jeweils in Bezug auf bestimmte Sitten, Konventionen und Kulturen sinnvoll seien.“<sup>26</sup>

Anders argumentiert man aus der Perspektive postkolonialer Subjekte, also der Menschen, die sich aus der Situation kolonialer Unterdrückung zu befreien versuchen. Dabei geht es nicht allein um ökonomische Unterdrückung, sondern auch um eine kulturelle und psychologische Überfremdung, die in postkolonialer Zeit weiterwirkt und aus der Sicht der postkolonialen Menschen überwunden werden muss. Ein Beispiel für einen solchen Diskurs, in dem der westliche Feminismus als hinderlich für den eigentlichen Kampf afrikanischer Menschen um Eigenständigkeit und eigene Würde angesehen wird, ist ein Gedicht des malawischen Dichters Felix Mnthali, das er „Letter to a Feminist Friend“ überschrieben hat:

<sup>26</sup> Kwame Anthony Appiah, *Der Kosmopolit. Philosophie des Weltbürgertums*, München 2007, 35–37.



subject and not too much discussion until the last day of the conference when a group of young German feminists had been invited to participate. They dismissed the professor who up until then had chaired the session (he was a man), installed a very articulate student as chairwoman, and proceeded to turn the meeting into a series of personal statements and comments in the tradition of feminist movement meetings. They discussed Verena Stefan's book *Shedding* with its radical feminist solution, and they debated their relationship to their mothers, in terms of whether they should raise their mothers' consciousness and teach them to object to their fathers or whether perhaps it was best to leave them alone. The African women listened for a while, and then they told their German sisters how inexplicably close they felt to their mothers/daughters, and how neither group would dream of making a decision of importance without first consulting the other group. This was not a dialogue! It was two very different voices shouting in the wilderness, and it pointed out to me very clearly that universal sisterhood is not a given biological condition as much as perhaps a goal to work towards, and that in that process it is important to isolate the problems which are specific to Africa or perhaps the Third World in general, and also perhaps to accept a different hierarchy of importance in which the mother/daughter relationship would be somewhat downgraded."<sup>30</sup>

Es geht der Autorin nicht darum, die feministische Perspektive als solche als irrelevant abzuwehren. Im Gegenteil! Aber sie will auf einen unterschiedlichen kulturellen Kontext hinweisen, in dem sich der feministische Ansatz bewähren muss. Und überdies besteht sie auf ihrer eigenen Stimme und der Beschreibung und Beurteilung ihrer eigenen Situation.

Noch deutlicher wird die Kritik an einem sich universalistisch gerierenden westlich geprägten Feminismus von Chandra Talpade Mohanty artikuliert, der von der „production of the 'Third World Woman' as a singular monolithic subject in some recent (Western) feminist texts“ spricht.<sup>31</sup> Er sieht hier ein Konstrukt, das wie der Kolonialismus früher ein Ausdruck von Hegemonie ist, der Heterogenität nicht erlaubt. In der Konstruktion der „Third World

Woman“ – im Singular, und im Unterschied zum Plural „women“, der die Unterschiedlichkeit lebensweltlicher Realitäten ins Auge fasst – sieht er einen „ethnozentrischen Universalismus“ wirksam<sup>32</sup>, der selbst suppressiv ist. Nach dem Schema „weiße Frau“ rettet „braune Frau“ – und „weiß“ steht hier für gebildet, fortschrittlich, zivilisiert; „braun“ für rückständig etc. – wird hier afrikanischen und asiatischen Frauen Gewalt angetan. Die subalterne Frau, die selbst mit eigener Stimme sprechen und Subjekt ihres eigenen Schicksals sein sollte, wird hier zum Verstummen gebracht, wie Gayatri Chakravorty Spivak in anderem Zusammenhang, aber mit ganz ähnlicher Intention, in ihrem berühmten Aufsatz „Can the Subaltern speak?“ herausgearbeitet hat. Diese Autorin scheut sich nicht, von einem „imperialistischen Feminismus“ zu sprechen, der die „Dritte-Welt-Frau“ zum Verstummen bringt und dabei keineswegs weniger gewaltvoll ist als der männliche Herrschafts- und Kolonialdiskurs es gewesen war.<sup>33</sup>

Anfügen möchte ich in diesem Zusammenhang auch noch eine Stimme aus einem missionstheologischen Diskussionszusammenhang. Auf der Weltmission von Salvador da Bahia 1996 hielt der brasilianische Theologe Robinson Cavalcanti einen Vortrag, in dem er aus brasilianischer Perspektive über das dialektische Wechselspiel von Evangelium und Kulturen nachdachte. In diesem Vortrag findet sich eine Passage, in der Cavalcanti auch die westlichen Moralvorstellungen und den westlich geprägten Feminismus kritisiert:

„... Könnten Evangelisten genügend Einfühlungsvermögen aufbringen, um zuzugeben, dass die angelsächsische Betonung der Askese rein angelsächsisch, aber nicht unbedingt christlich ist – und dass die lateinamerikanische, afrikanische und indianische Sinnlichkeit mit dem christlichen Glauben vereinbar sein kann (und sollte?) und ein fröhlicheres und gesünderes Christsein erlaubt, das weniger Krankheit und Neurosen hervorbringt, weil es auf die Stimme des Körpers hört? Könnten die Christinnen, die Botinnen einer neuen Beziehung zwischen den Geschlechtern sind, genügend Demut aufbringen, um zu erkennen, dass ihre Erfahrungen nicht normativ sein müssen, und dass die Geschlechter in anderen Kulturen in ihrer Verschiedenheit und Kre-

<sup>30</sup> Kirsten Holst Petersen, aaO, 251.

<sup>31</sup> Chandra Talpade Mohanty, *Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, in: Bill Ashcroft/Gareth Griffiths/Helen Tiffin, aaO, 259-263, 259.

<sup>32</sup> Ebd., 260.

<sup>33</sup> Vgl. dazu die Darstellung von Maria do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2005, 58ff.

ativität andere Wege der Selbstverwirklichung wählen können. Dazu mag etwa auch die auf Zustimmung beruhende Gegenseitigkeit der sexuellen Umwerbung gehören, die sich als etwas ästhetisch-künstlerisches und spielerisches und gewaltfreies Verhalten äußert.“<sup>34</sup>

Den Skandal, den diese Äußerung hervorrief, und die wütenden Proteste westlicher Frauen, die hier eine Verharmlosung sexueller Gewalt sahen, will ich jetzt nicht weiter beschreiben. Tatsache freilich ist, dass brasilianische Körperkultur und lateinamerikanisches erotisches Spiel und westliche Vorstellungen von der Würde und Selbstbestimmung der Frau unvereinbar erschienen.

## Auf dem Wege zu einer gendergerechten Missionstheologie

Zum Schluss ist zu fragen, welche Konsequenzen aus diesem Überblick über die Rolle der Frauen in der Mission, über die Aufmerksamkeit für genderspezifische Aspekte in der Mission und auch die kritischen Rückfragen daran zu ziehen sind. Ich will dies nur in Form ganz knapper Thesen zusammenzufassen versuchen:

1. Selbstreflexivität. Ein erster und wesentlicher Lernertrag in der Neubesinnung der auf das Wesen und die Methoden der Mission besteht für mich in der Notwendigkeit, Demut und Bescheidenheit einzuüben und unsere eigenen Konzepte und Vorstellungen von Mission selbstkritisch zu hinterfragen. Die Diskussion um die Gender-Thematik kann uns lehren, aufmerksamer auf uns selbst, unser Reden und Handeln, unser Verhalten und unsere Normen zu sein. Die Gewissheit, eine genderneutrale Sprache sprechen zu können, die Überzeugung, eine für alle gültige Sprache zu sprechen, sollte uns ausgetrieben sein. Selbstkritische Reflexivität ist die Voraussetzung zur offenen Begegnung mit den Anderen.
2. Hermeneutik der Differenz: Die Aufmerksamkeit für die Erfahrungen der Anderen, das Hören auf ihre Stimmen, ist eine wesentliche weitere Voraussetzung der Mission. Es darf und kann nicht darum gehen, abstrakte Kategorien zu formulieren und universale Werte

zu vertreten, sondern die Lebenswirklichkeit der Menschen, der Männer und Frauen, verstehen zu suchen und sich den Menschen in Offenheit und Empathie zuzuwenden. Die Geschichte der Frauenmission und die weibliche, gender-orientierte Reflexion auf die Mission, die gerade Aspekte wie Relationalität, Gemeinschaftsfähigkeit, Orientierung an den konkreten lebensweltlichen Erfahrungen akzentuiert, kann wichtige Beiträge zu einem dialogischen Missionsverständnis leisten.

3. Zur Mission gehört aber auch ein kultur- und auch religionskritische Perspektive, die gerade von der Frauenbewegung – der Frauenmission im 19. Jahrhundert, der feministisch inspirierten Missionstheologie der letzten Jahrzehnte – akzentuiert und betont worden ist. Mission ist auch Kampf gegen Unterdrückung, Diskriminierung, Ausgrenzung und Gewalt, auch Ruf zur Verwandlung ungerechter, Frauen und Männer deformierender gesellschaftlicher Strukturen. Was Musimbi Kanyoro, lutherische Theologin aus Kenia, auf der Weltmissionskonferenz von Salvador da Bahia der Konferenz zurief, bleibt ein wichtiges Element des missionarischen Engagements der Kirche:

„Über Generationen hinweg haben afrikanische Frauen ungefragt alles getan, was ihnen die Gesellschaft im Namen der Kultur vorschreibt. Kinderehen, Klitorisbeschneidung und Übergangsriten von der Geburt bis zum Tod – ob nützlich oder schädlich – werden afrikanischen Frauen aufgezwungen, nur weil es 'unsere Kultur' so will. Dies könnte zu der Meinung veranlassen, dass alles, was Kultur ausmacht, natürlich, gut und unumgänglich ist. Die Kultur hat viele Frauen in Afrika zum Schweigen gebracht. Sie hat sie daran gehindert, Jesu befreiende Verheißung von einem Leben in Fülle (Joh 10,10) zu erfahren. Die kulturelle Hermeneutik will die Abstraktheit der 'Kultur' entmythifizieren, indem sie zur Analyse der Kultur und zur Reflexion über die Kultur und ihre Auswirkung auf die Menschen aufruft.

Afrikanische Frauen, deren Stimmen erst jetzt langsam vernehmbar werden, rufen die Kirchen auf, über eine Theologie der Inkulturation hinauszugehen und die Kultur an sich einer Prüfung zu unterziehen – damit ermittelt werden kann, ob sie Ge-

<sup>34</sup> Robinson Cavalcanti, Eine brasilianische Perspektive, in: Klaus Schäfer (Hg.), Zu einer Hoffnung berufen, aaO, 242-246, 245.

rechtigkeit, Leben, Frieden und Befreiung fördert oder ob sie Menschen erniedrigt und entmenschlicht. Kulturelle Hermeneutik ist daher die Analyse und Interpretation von kulturellen Praktiken mit dem Ziel, ihre befreienden und unterdrückerischen Aspekte zu erkennen. Afrikanische Frauen betreiben kulturelle Hermeneutik, indem sie Geschichten aus ihrem eigenen Erfahrungsschatz erzählen und erklären, wie wir die Schrift in unserem kulturellen Umfeld lesen und verstehen. Indem wir unsere Geschichten erzählen und diejenigen unserer Vormütter wiederaufleben lassen, werden wir jene Elemente der Kultur ans Licht und wieder in die Kirche zurückbringen können, die ganzheitlich orientiert waren. Gleichzeitig werden wir in der Lage sein, jene Aspekte aufzudecken, die schädlich sind; wir werden sie öffentlich machen als kollektive Sünden, zu denen sich die Gesellschaft, die Kirche, und besonders wir Frauen bekennen und für die wir Vergebung empfangen müssen. Für mich bedeutet dies dann eine Erneue-

erung in der Kraft des Heiligen Geistes, eine Erneuerung für die gesamte Kirche in Afrika...“<sup>35</sup>

4. Mission orientiert sich, wie dieses Zitat schon gezeigt hat, an den Hoffnungsbildern und Hoffnungsgeschichten, die von Gerechtigkeit, der Fülle des Lebens, der Gemeinschaft, dem Frieden und der Versöhnung orientiert sind. Für die Christen sind dies in erster Linie die biblischen Hoffnungssymbole, die von der Weltzuwendung Gottes sprechen, die wir mit unserem eigenen Engagement in der Welt konkretisieren dürfen.

Die Kirche ist berufen, eine heilende und versöhnende Gemeinschaft zu sein und als heilende und versöhnende Gemeinschaft in die Welt auszustrahlen. Ob diese Gemeinschaft wirklich heilend ist, zeigt sich nicht zuletzt an der auf Respekt, Wertschätzung, Anerkennung von Verschiedenheit beruhenden Gemeinschaft von Männern und Frauen. Sie zu leben und diese Gemeinschaft zu verwirklichen ist die Berufung der Kirche.

---

<sup>35</sup> Msimbi R. A. Kanyoro, Zu einer Hoffnung berufen – Das Evangelium in verschiedenen Kulturen, in: Klaus Schäfer (Hg.), Zu einer Hoffnung berufen, aaO, 205-223, 215.

# Gender work in the church and society

## Experiences from Zimbabwe

Jonah K. Gokova

I have been involved in gender work with special focus on men for the last 18 years. For me this has not simply been an academic exercise but also a special personal reflection of what it means to be a man in my society today. It has been a long winding journey which has sometimes been confusing. It has been a process of serious interrogation of my identity as a man.

It was a journey that I entered reluctantly because it meant that I had to distance myself from some men I knew as friends and neighbours. Some of these men were interesting people but they definitely did not help in my quest to understand what I had started to question as the basis of male power in relation to the subordination and oppression of women in my society country and beyond. The questions that I was asking were threatening to most men and initially including myself.

What I will be sharing with you is an outcome of what started as a personal reflection which has found collaboration from other men to develop into an anti sexist organization existing in Zimbabwe. This has been a combination of efforts to raise questions within the church and outside of it. It was very clear that men have always conveniently found ways to postpone their constructive response to the challenge of women in their various organized formations. Gender has largely been considered to be a synonym for women. It was seen to be an area where women discuss problems that are confronting them. The understanding was that this could happen without them 'inconveniencing men' who have nothing to do with the lack of capacity in women to integrate themselves into the world of men.

Men have often been threatened by the idea of them participating in a process that seeks to challenge their dominance in society. There is however an increasing number of men who are taking the gender challenge seriously. Now it is possible to find publications that are written for men by men providing perspectives that prepare men to open up to the gender challenge. The 'problem man' that

society has produced in us will require courageous men to stand up and reject it.

### Defining the problem

The universal image of masculinity is that of men attempting to prove their ability to be dominant and exclusive in their world view. Connell argues that hegemonic masculinity can be as a strategy for maintaining the economic, political and sexual subordination of women, and an ideological process of articulating that strategy. Connell further points out that this strategy is visible in phenomena as diverse as the mass media, wage structures, welfare policies, the design of housing, and judicial attitudes to rape cases.

The image of manhood reflected through masculinities has therefore become problematic and destructive making it necessary for men to subject themselves to inquiry.

It can no longer be disputed that at every level of society men are in positions of privilege and power over women independently of class, race, colour, age, occupational status, income, size, intelligence or any other criterion. The exclusive exercise of this power by men is often very violent and abusive towards women and to an extent towards 'men who think or look like women'. Men have often been threatened by the idea of them participating in a process that seeks to challenge their dominance in society. There is however an increasing number of men who are taking the gender challenge seriously. Now it is possible to find publications that are written for men by men providing perspectives that prepare men to open up to the gender challenge.

### The emerging new man

In 1994 some men in Zimbabwe decided to start an initiative which is now known as *Padare Un-*

*kundleni*, the men's forum on gender. Men in Padare describe it as an anti sexist men's organization existing in Zimbabwe. The organization's express purpose is to create space and an opportunity for men to engage other men on the meaning of manhood and masculinities and how these notions have in practice left men with no options but to be collaborators in a relational situation in which women are disadvantaged, subordinated and marginalised as a result. The Men's Forum on Gender is an attempt to interrogate masculinities by engaging men as the agents through which masculinities are projected. The men's forum recognizes that gender relations in the Zimbabwean society are characterized by the dominant position of men and the subordination of women. It is also out of the observation that men tend to be uncritical collaborators and in certain instances spectators in the face of efforts by women to challenge and change oppressive gender relations.

The Men's Forum on Gender makes an effort to equip men with tools of analysis that are useful in making men realize that they have an obligation to challenge Masculinities and to seek new, challenging and sustainable ways of relating to women. The de-construction of manhood (Masculinities) seems to be the biggest challenge that men are facing. The traditional images of masculinities have only been effective in as far as men have been obstacles to efforts to establish real and meaningful change towards gender justice.

### Some useful strategies

Padare has taken responsibility to get men to take an increasing interest and responsibility to examine what practically it means for them to be associated with the stereotype images of manhood and to begin to identify the dominant and exploitative nature of men in society. First of all we realized that what men needed was to develop skills of analysis for men to get an understanding of social organization. We have had to borrow a lot from skill developed by feminist and we are most grateful to the feminist movement for the contribution that they have made to our enlightenment as men.

We have managed to create space in which men can meet on their own without the presence of women. When men are on their own they tend to be willing to engage in a constructive way and begin to 'hear what women are saying'. If you bring twelve men together to discuss these issues in the pres-

ence of say one woman, the whole discussion tends to be focused more towards and largely reacting to the one woman who is present. In the absence of the woman, the discussion begins to take direction and meaning. That is why our meetings are for men only but discussing nothing else but gender. We make it clear that we are not seeking a new agenda crafted by men... Our deliberations are continuously and consistently guided by the analysis and demands emerging from the feminist movement.

Our progress also depends on the ability of women to meet in their own spaces to continue to deepen their analysis of the nature of power relationships between men and women within a patriarchal society. For us in Padare this means that these spaces created by women in our society must be considered sacred and demanding respect particularly from men themselves.

We have also organized occasion for men and women to meet and to discuss specific issues relating to the social expectations of men and women in our society and how we should ensure that we distance ourselves from exploitative, abusive and dominant relations in which men benefit at the expense of women.

We are operating at various levels of our lives as men. First of all we are encouraging men to listen when women are sharing their experience of male oppression that results in lack of access to privileges that men enjoy without qualification. We are helping men to see the possibilities for change starting at a personal level with women that are most immediate in their lives. We are helping men to understand points of social and institutional weaknesses that need to be exposed and challenged as far as gender relations are concerned. We are creating a level of preparedness in men not to tolerate gender oppression and to publicly challenge any such manifestations.

We are engaged in an effort to create a men's movement for gender justice and we want to see this movement mobilizing men for change wherever there is an opportunity to do so. We regard the existence and enforcement of patriarchal values as an opportunity for men to do a critical reflection of manhood and the implication for gender relations in our society. We have so far used existing opportunities with industrial workers, football teams, young male students in secondary schools and teachers' colleges. We are doing this because women demand it and will just not allow us to be otherwise!

But also in a real sense we do emphasize the benefits for men in all this. Those of us who work with men are realizing more and more that the privileges associated with manifestations of masculinity and manhood are very short lived and in the long term costly for men. Empirical evidence has it that men die younger than women; they are more prone to coronary disease; they find it difficult to seek help when they need it – particularly regarding illness.

Gender is a term that helps us to understand the different roles that men play in society and this is a good foundation for preparing men to positively engage in the discourse for change.

### Gender in the church

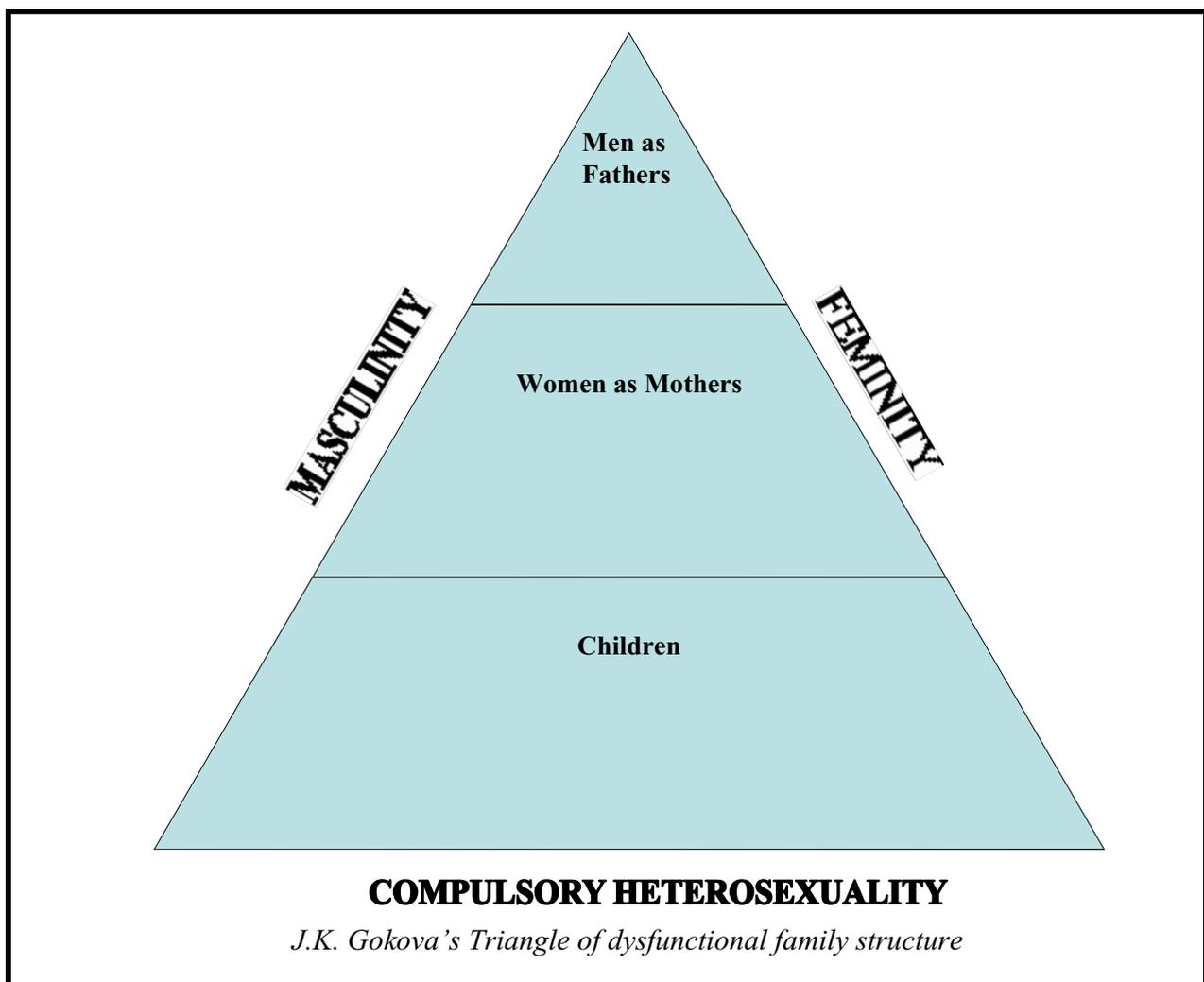
The church is not an easy institution to deal with, particularly when you are introducing new

ideas and asking new questions. There is always an assumption within the church that the differences between men and women in society are God ordained and therefore should not be questioned or challenged. This is very true in the church which exists in my part of the world. There is a strong traditional belief in the church that the family in its hierarchical form is the most perfect foundation for the rest of society.

The diagram below reflects an unjust structure of the family that needs to be challenged and exposed because it creates and perpetuates the subordination of women by men in society.

What we observe from the above triangle is that the hierarchical structure of the family represents a universal basis of a traditional family unit that is responsible for the oppression of women in society.

## BOXED EXISTENCE



The existence and function of Masculinity and Feminity is consistently enforcing the dominant role of the masculine while at the same time insisting on the subordinated role of the feminine.

The existence of the two 'identities' is fixed in a box from which any attempt to escape is stigmatized and criminalized.

The enforcement of heterosexual relations is highly enforced, prohibiting any other alternative identities that are possible. The above structure is meant to provoke and encourage discussion on possible more just structures that could be the basis for social organization that acknowledges, respects and seeks to protect the dignity and rights of women as human being.

Attempts to do gender work in the church have often been blocked by interpretations of passages from genesis and apostle Paul where women are perceived to be subordinated to the interests and needs of men. A re-reading of the bible is required in order to develop new liberative meanings of the bible in which we can celebrate the existence of women as challenging and fulfilling for men enabling us to create relationships between men and women that are not dependent on the oppression and exploitation of women.

We are creating a situation in which more and more men share the view that if expressions of masculinities and manhood require us to be collaborators in the oppression of women then we *refuse to be men*, opting instead to sharing gentler feelings, dedicating ourselves to expressing a kinder, more caring, less aggressive and less competitive existence.

*Refusing to be a man* is a concept that expresses our collective desire to create an image of manhood that does not depend on or tolerate the oppression, exploitation and abuse of women in our society. If the passive and arrogant reaction to the women's

call of reason is part of the definition of manhood, *then we refuse to be men*. If the existence of men depends on proving the greatest, dehumanizing and destructive behaviour, *then we refuse to be men*. If society continues to encourage men to engage in risky sexual behaviour that does not respect and protect the sexual and reproductive rights of women, *then we refuse to be men*. If approaches to the seeking of eradication of HIV/AIDS continue to stigmatise women while at the same time they are unnecessarily and unjustly protecting men, *then we refuse to be men*. If power relations between men and women in our society remain the monopoly of men, *then we refuse to be men*.

The message is clear. While we refuse to be men in the current stereotype sense, we are also seeking to create a new image of manhood, an image that is based on justice, on the respect of women and the acceptance of women as equal partners who should continue to challenge us to move towards a realization of our true humanity.

We refuse to live the myth that makes us claim status and privileges at the expense of women and on the basis of possession of a penis!! For many men the pressure is unbearable. There is also the fear of stigma associated with those men who are uncomfortable with expressions of masculinity.

### Conclusion

The purpose of sharing this experience is to encourage other men elsewhere to see the possibility for change. Men have conveniently postponed involvement in gender issues for a long time. Now there is no excuse. Society, culture and religion are no longer sufficient excuses for men to insist on playing gender roles that depend on the subordination of women. Men ought to change, men can change, men must change.

# Geschlechtergerechtigkeit als Querschnittsaufgabe

Gabriele Mayer

## I. Theologische Herausforderung

In mehrjährigem Prozess wurde eine Verständigung auf eine Theologische Orientierung erreicht – und vom Internationalen Missionsrat 2003 in Chennai verabschiedet, u.a.:

*§ 8: Unser Zeugnis lebt von Zeichen lebendiger Solidarität. In versöhnender und heilender Gemeinschaft teilen wir das Leben, teilen auch das Leiden. Wir setzen uns ein für eine gerechte Gemeinschaft von Frauen und Männern und zwischen allen Generationen.*

Geschlechtergerechtigkeit

- als Beziehungsbegriff
- als Ausdruck unsres Zeugnisses

## 2. Strukturelle Herausforderung

Vgl. Organigramm: 27 Kirchen/Missionsgesellschaften in Europa, Afrika, Asien.

Leitung des EMS (Vorsitzende des Missionsrats und GL) fördert den Prozess.

Ziel: Gender Mainstreaming

- als Bewegungen „top down“ und „bottom up“ befördern

Schritte:

11/2004 ganztägiges Genderseminar mit internationalem Missionsrat  
Beschluss, auf eine Gender Policy zugehen zu wollen

2005/ 2006 breiter Konsultationsprozess in fast allen Kirchen, vielfältige Rückmeldungen

11/2006 Missionsrat verabschiedet eine EMS Genderpolicy (überarbeitete Version) mit Gültigkeit für:

- gemeinsame Programme der EMS Fellowship
- Geschäftsstelle in Stuttgart

Bei der Entwicklung der Policy waren Fachleute aus Mitgliedskirchen und Mitarbeitende aus den Arbeitsbereichen beteiligt: „work in progress“

Genderpolicy benennt explizit acht Arbeitsbereiche: Kommunikation – Finanzen – Mitarbeitende – Bildung – Direktpartnerschaften – Entscheidungsprozesse – Projekte – Programme (z.T. Checklisten vorhanden)

## 3. Herausforderung als „Lerngemeinschaft“

- Unterschiedlichkeit der Kirchen
  - ungleichzeitige Prozesse
- Müdigkeit versus Wachheit & Ungeduld
- Nord-Süd-Gefälle / Ost-West-Kooperationen
- Interkulturelle Lernprozesse

Exemplarische Seminare:

- Libanon Schnellerschule - Indonesien: „Tandems“ aus acht Kirchen
- Mitarbeitende aus mission21 & EMS gemeinsam
- Belegschaft Geschäftsstelle

Ziel: Bewegung „bottom up“ befördern

## 4. Aktuelle Herausforderungen

Mit der Verabschiedung der Genderpolicy wurde ein dreijähriger Umsetzungsfahrplan beschlossen:

- Nachhaltigkeit durch Verankerung in konkreten Arbeitsabläufen

Synergieeffekte erzielen durch Querschnitts-Verknüpfungen:

- Gender & HIV/AIDS (Intern. Workshop 11/07 in Chennai)
- Gender & Interkulturelle Verständigung
- Gender & Förderung von Kommunikation, Wertschätzung, konstruktive Kritikkultur

Quellen:

- \* *Auf dem Weg zu einem gerechten Miteinander von Frauen und Männern in der EMS Gemeinschaft* (Broschüre, 10/2005)
- \* *Gender Policy – Leitlinien für mehr Geschlechtergerechtigkeit* (Broschüre, 10/2007, in deutsch, englisch, indonesisch)
- \* *„Geschlechtergerechtigkeit in allen EMS Arbeitsgebieten“* (EMS Jahresbericht 2007, S.17)
- \* *„Geschlechterperspektive beim Bibelworkshop“* (Broschüre: Die Bibel mit den Augen anderer lesen 1/2007, S. 26)

# Die Frage der Frauenordination

*Martina Helmer-Pham Xuan*

Heute möchte ich mit Ihnen über die Frauenordination in Kirche und Mission ins Gespräch kommen. Ich vertrete als Direktorin ein Missionswerk, in dem es seit 1992 Frauen in der missionarischen Ausbildung gibt. Seit 1999 haben wir vier Theologinnen in Teilzeitbeschäftigung in den Dienst unserer Partnerkirchen entsandt, die einzige hauptamtlich beschäftigte, vollbeschäftigte Theologin in diesem Werk bin ich. Die Diskussion über die Stellung der Frau in der Kirche begleitet mich immer wieder an sehr unterschiedlichen Orten und zu sehr unterschiedlichen Zeiten.

Als ich im Frühjahr 1989 ordiniert wurde, war ich der Meinung, dass die Frauenordination in Deutschland eigentlich kein Thema mehr sein könne. Und doch gab es in dem ein Jahr früheren Vikariatskurs eine lebhaft Diskussions über die in Braunschweig übliche Gemeinschaftsordination. Einer der Vikare berief sich auf sein Gewissen und konnte und sollte nun nicht mehr mit den Frauen im Braunschweiger Dom gemeinsam ordiniert werden. Dass dieser sich auf sein Gewissen berufende Kollege dann Pfarrer in der brüdergemeindlich stehenden Gemeinde St. Ulrici in Braunschweig wurde, die auch dem Predigerseminar Räumlichkeiten zur Verfügung stellte, erklärt auch, warum ich erst 15 Jahre nach Beendigung meines Vikariats die Möglichkeit hatte, den Kreuzgang der Kirche zu besuchen – der eben zu dieser Zeit nur männlichen Vikaren vorbehalten war. Es hieß damals oft in der landeskirchlichen Diskussion, dass das leitende Amt der Pröpste sicherlich nun auch für Frauen offen sei, doch leider sei – noch – keine für diese Aufgabe qualifiziert.

Frauenordination in Deutschland war über viele Jahrzehnte ein Thema – auch wenn wir uns daran nicht mehr so recht erinnern können. Unsere älteren Schwestern in Deutschland haben lange für das Recht der Theologinnen auf Ordination gekämpft. Es war Elsbeth Overbeck, die ihr Theologiestudium 1917 erfolgreich abgeschlossen hat. Acht Jahre später waren es bereits 100 Theologinnen, die mit dem 1921 gegründeten Verband evangelischer Theologinnen die so genannten „Pfarramtshelferinnen“ ermöglichten. In den Kirchen der Union wurde be-

reits 1921 ein erstes Gesetz zum Dienst der Vikarinnen – in pädagogischen, karitativen, seelsorgerlichen Bereichen und dieses vor allem für Frauen – beschlossen. Predigt im Gottesdienst, Amtshandlungen oder gar Sakramentsverwaltung waren dabei nicht vorgesehen. Nach dem 2. Weltkrieg – aufgrund des großen Mangels an Pfarrern – erhielten die meisten Theologinnen den Titel „Pfarrvikarin“ – nun durften sie sogar Gottesdienste halten und die Sakramente verwalten. Sie durften dieses – bis die Männer aus dem Krieg und Kriegsgefangenschaft zurückkamen, dann wurden sie in der Regel wieder in die zweite Reihe verwiesen.

Anfang der 60er Jahre wurden Frauen z. B. ins Predigerseminar in Braunschweig aufgenommen – unter der Verpflichtung, zölibatär zu leben, durften sie dann sogar Pfarrvikarinnen werden.

Immer wurde auf den „geschöpflichen Unterschied“ zwischen Mann und Frau verwiesen, der davon sprach, dass eine Frau als Pastorin nicht väterlich sein könne, aber Gott Vater ist“ (Prof. Karl Witte, HH) und dieses wurde mit einem Zitat aus 1. Kor. 14, 34 legitimiert:

„Wie in allen Gemeinden der Heiligen lasset die Frauen schweigen in der Gemeinde, denn es soll ihnen nicht zugelassen werden, dass sie reden, sondern sie sollen sich unterordnen, wie auch das Gesetz sagt.“

Im Jahr 1948 formulierte die Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) „Die Kirche als der Leib Christi besteht aus Männern und Frauen, erschaffen als verantwortliche Menschen, um miteinander Gott zu verherrlichen und Seinen Willen zu tun.“

Der nicht enden wollende Streit um die Ordination von Frauen ist seither nicht wirklich abgeebbt. Er wird nicht nur mit Anglikanern und Orthodoxen oder Katholiken geführt, sondern – an vielen Orten überraschend für jüngere Pastorinnen – auch in lutherischen Kirchen, mit denen wir uns in diesem Punkt solidarisch glaubten.

Die ev. luth. Landeskirchen führten in der Regel die Frauenordination zwischen 1965 bis 1975 ein. Die beiden letzten waren die ev. luth. Landeskirche in Bayern und die ev. luth. Landeskirche in Schaumburg-Lippe. Die erste lutherische Bischöfin wurde Maria Jepsen, am 4. April 1993 gewählt – dem 25-jährigen Jubiläum der Frauenordination in Braunschweig. Und ich habe immer noch das kleine schwarze Mädchen vor Augen, irgendwo in Afrika, das bei dieser Nachricht in die Kamera jubelte: *We have been elected*. Wir sind gewählt worden. – so hat sie sich beglückwünscht und gefeiert. Aber Glückwunsch und Feier hatten im Falle der Wahl für Frauen für das kirchliche Amt bei unseren Partnern einen langen Weg hinter sich, dessen Ende allerdings auch nicht wirklich absehbar ist.

### Frauen in der Mission – ein geschichtlicher Rückblick

In unseren Partnerkirchen, so wurde mir, als ich im Jahr 1999 Mitglied des Geschäftsführenden Ausschusses des ELM wurde, durch leitende Mitarbeitende mitgeteilt, sei man leider bereit, den Dienst einer Frau in der Partnerkirche zu unterstützen – man sei einfach noch nicht so weit.

Ein kurzer Blick zurück auf die Mitarbeit von Frauen mag uns an dieser Stelle erkenntnisleitend begleiten:

Es waren während des ganzen 19. Jahrhunderts vor allem Männermissionen, die die Missionare vom Nahen Osten bis nach Ozeanien an unüberwindliche kulturelle Grenzen stoßen ließen, sobald sie die Botschaft des Evangeliums der weiblichen Bevölkerung verkündigen wollten. „Schwester! Bleibet zu Hause und dienet dem Herrn mit Furcht und Zittern!“ schrieb 1844 der Basler Missionar Matthias Hall aus Indien. Doch die Missionare entdeckten sehr bald, dass sie zu den Lebensräumen der Frauen keinen Zugang erhielten. Nur sehr wenige Frauen schlossen sich den jungen Gemeinden an.

Die ersten Frauen wurden – selbstverständlich als unverheiratete Frauen – bereits seit dem Jahr 1834 regelrecht „angeworben“, initiiert durch den amerikanischen Missionar David Abel (1804-1886)<sup>1</sup>.

In der Folge entstanden eine Reihe von Gebets-

kreisen zur Finanzierung der Mission, die zusätzlich unter den Frauen eine Weltoffenheit und Weltverantwortung wachsen ließen, die in der Folge zur Weltgebetstagsbewegung der Frauen wurde, zunächst ausgehend von den USA.

Der Aufruf zur ideellen und materiellen Förderung der überseeischen Frauenmission folgten Frauen in Europa in großen Scharen. Es wurden zahllose Unterstützungsvereine durch die Frauen organisiert, in den USA, Norwegen, England und Holland machte die organisierte Frauenmission im ausgehenden 19. Jahrhundert sogar den größten Teil der allgemeinen Frauenbewegung aus. Um 1900 gab es 40 eigenständige denominationelle Frauenmissionswerke, die unabhängig von Missionsgesellschaften arbeiteten.

Allmählich trat in diese Bewegung die Sendung von Frauen nach Übersee in die Arbeitsbereiche Unterricht, Krankenpflege und Verkündigung – vor allem natürlich für die einheimischen Frauen.

Innerhalb der nordamerikanischen Missionsgeschichte lässt sich die Bedeutung von Missionarinnen mit folgenden Zahlen beschreiben: 1900 waren ca. 57 Prozent der 6.000 protestantischen Missionare Frauen, 1916 waren es bereits 62 Prozent. Seit den frühen 1890-er Jahren trafen sich die Frauen regelmäßig in dem Weltmissionskomitee für christliche Frauen und publizierten 1900 ein erste Veröffentlichung der „Women’s ecumenical joint study program for missions“, die sich mit 50.000 Exemplaren – trotz aller Unkenrufe – in der Öffentlichkeit verkaufte.

Die Missionsarbeit von Frauen erhielt einen Höhepunkt ihrer Anerkennung in der ökumenischen Konferenz im Jahr 1900 in New York mit 200.000 Teilnehmenden in 60 Veranstaltungen, 2.500 offiziellen Delegierten, politischer Prominenz, mehr als 400 weiblichen Missionaren in öffentlichen Veranstaltungen, aus China, Japan, Armenien, Indien und der Türkei.<sup>2</sup>

Gleichzeitig legten die ersten Missionare sehr früh den Arbeitsbereich ihrer mit ausreisenden Ehefrauen fest und prägten damit das Bild der Stellung der Frau: Einem Menschen- und Gesellschaftsbild folgend, das von einer Aufspaltung verschiedener Bereiche des individuellen, familiären und staatlichen Lebens ausging, wurde bei den Missionaren

<sup>1</sup> Vgl. C. Keim Frauenmission und Frauenemanzipation, Münster, 2005, S. 32

<sup>2</sup> D. L. Roberts, Gospel Bearers, Gender Barriers, Missionary Women in the Twentieth Century, New York 2002, 6

ein „Dinnen“ und „Draußen“ gebildet, das sich am besten in den Begriffen von „Haus“ und „Öffentlichkeit“ beschreiben lässt. Das Haus wurde den Missionarsehefrauen zugeordnet während die Öffentlichkeit die Sphäre des Mannes blieb. Man meinte damit eine christlich-zivilisierte Kultur zu den Heidenvölkern zu tragen. Es bildete sich die Missionsstation, oder auch der „Mission Compound“, der im Idealfall eine autarke Wirtschaftseinheit wurde. Aufgabe der Missionarsfrauen waren die Sorge für die Kinder und Pflege von Kranken.

Die Heidenwelt war im Gegensatz zur Missionsstation doppelt gekennzeichnet. Sie war zum einen Gottes geliebte Welt, zum anderen Adressatin der Missionsbotschaft: Hier geschah das Eigentliche des Missionsauftrags: Verkündigung und Heidenbekehrung zum Zweck der Gründung neuer Gemeinden. Das Heidenland war Kampfgebiet – in der Militärsprache umschrieben – und das blieb eben den Männern vorbehalten: Schutzbedürftige Frauen wollte man dieser Situation nicht aussetzen.

Bischof William Taylor, Vertreter einer amerikanischen Glaubensmission, sagte: *When I find a field too hard for a man, I put in a woman.* (etwa: Wenn ich eine Aufgabe zu schwer finde für einen Mann, dann delegiere ich sie an eine Frau). Die China Inlandmission entsandte Missionarinnen ohne männlichen Begleitschutz ins Innere des Riesenreiches, weil sie die Erfahrung gemacht hatte, dass die sanfte Frauenart bei der einheimischen Bevölkerung auf größere Akzeptanz stieß als das militante Auftreten der Missionare.

Alle Leitungsaufgaben blieben den Männern vorenthalten. Selbst die Gottesdienstversammlung, als öffentlicher, geschlechtsneutraler Raum, wurde deutlich durch die Überordnung des Mannes über die Frau gekennzeichnet. Frauen sollten, mit Ausnahme des Gemeindegesangs, nicht hörbar sein. Unscheinbare Kleidung, Verzicht auf Schmuck, getrenntes Sitzen in der Kirche, manchmal verborgen hinter einem Vorhang, unterstrich ihre Unsichtbarkeit im kirchenöffentlichen Raum.

Die gesamte missionstheologische Kompetenz blieb den männlichen Repräsentanten vorbehalten, weshalb mit Schweige-, Gehorsams- und Unterordnungsgebot in der Missionsliteratur auch begründet wurde, warum die Frauen vor der Ausreise in die Mission angeblich keine Ausbildung benötigten.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> vgl. dazu auch C. Lienemann – Perrin,

Zwei Bilder und zwei Bewegungen, die unabhängig nebeneinander und doch eng verwoben sehr verschiedene Geltungen und Aufgaben der Frauen vermittelten – und meines Erachtens unverbunden bis zum heutigen Tag stehen und genauer zu untersuchen sind – auch und gerade ihre Prägekraft hinsichtlich der Stellung der Frau in unseren Partnerkirchen.<sup>4</sup>

### Die Frage der Frauenordination – die Diskussion in den Kirchen

Seit die Frage, ob „die Kirche genügend in der großen Wahrheit lebe“, dass „in Christus weder Mann noch Frau sei und ob die kirchliche Ordnung diese Wahrheit in der richtigen Weise zum Ausdruck bringe“ im Jahr 1961 von der Vollversammlung der ÖRK in Neu Delhi neu gestellt wurde<sup>5</sup>, weiß man um die Schwierigkeiten einer eindeutigen oder klaren Beantwortung durch die Kirchen durch die von den Kirchen sehr unterschiedlich gesetzten Prämissen.

Seit 1961 hat sich vieles verändert: von den 140 Mitgliedskirchen des LWB ordinieren – nur noch – 37 Kirchen keine Frauen: ELCA, Lutherische Kirchen in Deutschland, Dänemark, Finnland, Island, Norwegen, Schweden, Taiwan, Äthiopien, Sambia, Österreich und Kanada ordinieren Frauen.

- In Lettland wurde die Frauenordination unter dem jetzigen Bischof Janis Vanags zurückgenommen.
- Es gibt ein gespaltenes Bild innerhalb der Vertreter der Baptistengemeinden, der Reformierte Weltbund tritt mit 75 Prozent seiner Mitgliedskirchen dafür, mit 25 Prozent dagegen ein.
- In den Pfingstbewegungen sind viele Gemeinden für die Frauenordination, dagegen ist die Apostolische Pfingstgemeinde.

Kirchen ohne Frauenordination sind: Die Römisch-Katholische Kirche, die Orthodoxen Kirchen, praktisch sämtliche alt-orientalischen Kirchen mit Ausnahme zahlenmäßig kleiner Kirchen in Europa und Nordamerika sowie die Mitgliedskirchen im Internationalen Lutherischen Rat:

<sup>4</sup> vgl. C. Keim a.a.O. S. 36

<sup>5</sup> Vgl. L. Vischer, Die Ordination der Frau in : Zur Frage der Ordination der Frau, Ökumen. Rat der Kirchen, Genf 1964, S. 3

Die Selbständige Evangelisch-lutherische Kirche (SELK), Lutheran Church – Missouri Synod, Lutherische Kirche Australiens, Evangelical Lutheran Church in Southern Africa, Freie Evangelisch-Lutherische Synode in Südafrika, Lutherische Kirche Kanada, Ev. lutherische Kirche von Brasilien, Brüderbewegung, die Mitgliedskirchen der Konfessionellen Evangelischen-Lutherischen Konferenz, Alt-Heilige-Katholische Kirche.

Ausgangsfragen für die weiterführende Beschäftigung und Aufnahme der Frauenordination sind:

- Wie verstehen die Kirchen das Wesen der Kirche?
- Welche Gestalt hat das geistliche Amt?
- Werden verschiedene Stufen unterschieden oder ist nur ein einziges Amt vorhanden?
- Wie wird die theologische Bedeutung des Amtes umschrieben?
- Wie wird über die Ordination gelehrt?
- Welche Funktionen sind mit den einzelnen Ämtern verbunden und welche Funktionen werden durch die Ordination übertragen?
- Welche Auffassung der Schrift herrscht vor?
- Wie werden insbesondere die biblischen Stellen über die Stellung der Frau im Leben der Gemeinde ausgelegt.
- Schließlich: Wie ist das Verhältnis von Mann und Frau gedacht?

In Neu Delhi wurde der Auftrag erteilt, eine Untersuchung der theologischen, biblischen und ekklesiologischen Fragen einzuleiten, die mit der Frage der Ordination verbunden sind. Diese Untersuchung sollte sich jedoch nicht auf Europa beschränken und wurde ausgeführt vom Referat für „Zusammenarbeit von Mann und Frau in Kirche, Familie und Gesellschaft“.

Diese Frage, die kein Ergebnis frauenrechtlicher Forderungen ist, bedeutet etwas Neues in der Geschichte des Christentums und hat soziale und kulturelle Ursachen.

Denn in vielen Untersuchungen, die in den letzten fünf Jahrzehnten verfasst wurden, konnte immer wieder verfolgt werden, dass

- 1) das königliche Priestertum als Vermittlung der Gnade unterschiedslos alle Getauften – also alle Männer und alle Frauen – betrifft.
- 2) die regulären Ämter innerhalb der Struktur der Urkirchen gewöhnlich von Männern verwaltet wurden, weder von Jesus noch von

der Jerusalemer Urgemeinde wurden Frauen berufen – doch ist zu fragen, ob dieses nicht mit der Entehrung der unverheirateten Frau in Verbindung zu bringen ist.

- 3) bestimmte Ämter in den Gemeinden auch schon zu apostolischer Zeit von Frauen ausgeübt wurden: Das Amt der Propheten, der Diakonin, der Vorsteherin und auch der Apostel im weiteren Sinn.<sup>6</sup>

Wenn Paulus – so ist immer wieder im Hinblick auf seine berühmten Passagen verwiesen – auf die Unterordnung der Frau unter dem Mann verweist, so geschieht dieses im Blick auf die Tradition der sie umgebenden antiken Gesellschaft, die jedoch angesichts der neuen Wirklichkeit in Christus noch einmal neu zu bedenken ist.

Frau ist nicht durch Schwachheit zu kennzeichnen, Zerbrechlichkeit und Kraft sind Eigenschaften von Männern und Frauen als sie umgebende Realität, die allerdings nicht theologisch notwendig oder bedeutungsvoll sind.

Die theologische Bildung der Frau ist aufbauend für eine Gemeinde, die dann nicht mehr störend in die gottesdienstlichen Versammlungen hineinplatzt.

### Die Gegenwart der Frauen in der Kirche und der Frauenordination

In diesen Tagen erleben wir wieder eine heftige Infragestellung der Ordination der Frauen. Dieses Mal wird die Bewegung in den lutherischen osteuropäischen Kirchen neu entfacht: Bischof Vanags ist sicherlich in Lettland der sich am deutlichsten positionierende Vertreter, der leisere Befürworter seiner Position in Polen, Estland, Teilen der ELKRAS hinter sich weiß. So befürchte ich, dass hier auch Repräsentanten der Missouri-Synode wie in vielen anderen lutherischen Kirchen sehr geschickt Einfluss nehmen und – nicht nur finanzielle – Abhängigkeiten schaffen.

Im Bericht von Bischof Kruse über die Entwicklung der Kirche im Ural und Fernen Sibirien nach 1989 wurde die Zeit nach dem Ende der Sowjet-

<sup>6</sup> vgl. A. Dumas, Die Biblische Anthropologie und die Beteiligung der Frau am Amt der Kirche in: Zur Frage der Ordination der Frau, Ökumen. Rat der Kirchen 1964, S. 26

union als vor allem prekär beschrieben, weil es „mit den Frauen einfach viel zu schnell gegangen sei!“ In der Ev. luth. Kirche im Ural, Sibirien und Fernen Osten bleibt es vorerst bei den beiden aus Hermannsburg entsandten Pastorinnen, die eine in Russland ausgebildete Theologin hat vor einem Jahr ihre Ordinationsrechte zurückgegeben.

Wenn die polnischen Theologinnen nach ihrem Theologiestudium ordiniert werden, jedoch beim Empfang des Abendmahls ihren Platz in der zweiten Reihe einnehmen dürfen und in keinem Falle mit oder neben männlichen Theologen, entfacht dies Frage nach der Fülle der gelebten Wahrheit, dass in Jesus Christus weder Mann noch Frau sei, in einer ganz neuen Dimension.

Andere lutherische Kirchen praktizieren die Ordination der Frauen – natürlich. Ich selbst habe die Feierlichkeiten der ersten Ordinationen von Frauen in der Tamil Evangelical Lutheran Church in Indien am 31. Oktober 2006 erleben dürfen. Sechs Frauen wurden ordiniert – und blieben alle in ihren bisherigen Funktionen, manchmal nur mit dem Unterschied einer von nun an schlechteren Bezahlung, da höhere Altersvorsorgeleistungen zu tilgen waren. In Äthiopien existiert die Frauenordination seit 15 Jahren, neben den über 1600 Pastoren befinden sich derzeit 8 Pastorinnen.

Welches Bild hat die Arbeit der Missionare und Missionarinnen dabei in der Vergangenheit für die Kirchen hinsichtlich der Beauftragungen vermittelt?

Die Stellung der Frau in unseren Partnerkirchen wurde sicherlich in vielen Fällen geprägt durch Vorbilder, die wir durch unsere Einflüsse geprägt haben. Aber die Ordination der Frau scheint mir heute weniger denn je eine theologische Frage zu sein. Die Frage der Frauenordination ist eine Frage der Stellung der Frau in ihrem kulturellen, sozialen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Kontext.

So wie das Christentum für die meisten außereuropäischen Gesellschaften eine eigene fremde Kraft ist, die Gewohnheiten in Frage stellte, die für das Leben von Familie, Sippe und Gesellschaften tragend waren, wurde und wird dieses durch die Einführung der Frauenordination in einer noch grundsätzlicheren Art und Weise getan.

Die Missionare implantierten mit der Kraft und der Vollmacht des lebendigen Gottes und der von der Aufklärung beflügelten Zivilisation in fer-

ne Länder und Kulturen die christliche Botschaft, die aber eine externe Bewegung blieb. So wurden in ganz unterschiedlichen Kulturen lebende Menschen zum christlichen Glauben geführt. Aber die dort herrschenden Werte der Ahnen, der Familie, das Ethos des Zusammenlebens im Leben und nach dem Tod, die Frage der Harmonie wurden in ihrer Fremdheit nicht durchdrungen.

Stattdessen wurden Werte eines viktorianischen Zeitalters transportiert, die eine Bewertung der Stellung der Frau inkludierte. Die Stellung der Frau war in diesem Wertesystem eine nachgeordnete.

Doch die Ordination setzt nicht nur den Segen Gottes voraus: Sie setzt auch die Akzeptanz der Gemeinde voraus, eine Ordination als ihr Ordnungselement anzuerkennen. Frauen können nur Leitungsfunktionen übernehmen, wenn es Strukturen gibt, die diese Funktion bekräftigend und bestärkend begleiten. Wie dieses gelingen kann oder auch nicht gelingt – sieht in unterschiedlichen kulturellen Kontexten sehr verschieden aus:

Eine brüdergemeindliche Tradition mag sich gegen eine Frau in leitender Position aus zweierlei Gründen wehren: zum einen aus dem engen evangelikalen Verständnis und der Erfahrung von starken Frauen im ehemaligen Sowjetsystem – aber auch im Muster einer völlig unübersichtlichen pluralen Wertepalette.

Im Südlichen Afrika erlebe ich Frauen auf der pfarramtlichen Ebene, aber nicht in Leitungsfunktionen.

In vielen lutherischen Kirchen ist die Frauenordination eingeführt, aber immer wieder verbunden mit Funktionsämtern.

In Lateinamerika ist die Frauenordination z. B. in der lutherischen Kirche überhaupt nicht zu diskutieren, da hier auch das Ordinationsverständnis ein ganz eigenes ist und damit vielleicht ein Neudenken ermöglichen würde. Und in Peru – einer kleinen eigenen, wachsenden Kirche, waren es immer Frauen, die überhaupt in der Lage waren, kirchenleitend tätig zu sein.

Problematisch ist – das sei an dieser Stelle ergänzend bemerkt – die theologische Ausbildung, vor allem die Promotionsstipendien von Frauen, wenn diese auf Stipendien angewiesen sind. Oftmals werden diese Stipendien nur nach einer Empfehlung durch die entsendende Kirche weitergeleitet – und dann von uns als Stipendienge-

ber mit einer klaren Altersbegrenzung verknüpft – was oftmals ein automatischer Ausschluss ist, da Frauen immer noch zunächst die Familiengründungsphase als ihre gesellschaftliche und familiäre Aufgabe erleben.

### Schlussbemerkung

In Kirche und Gesellschaft hat sich die Stellung der Frau gewandelt. Frauen haben erkannt, dass sie nicht nur verstärkende Aufgaben für den Dienst des Mannes übernehmen können, sie haben auch erfahren, dass sie mit ihren besonderen Kompetenzen eigenverantwortliche Lebensgestaltung und Leitungsaufgaben in Gemeinden und in der Kirche übernehmen können.

Sie wollen dieses tun als Christinnen mit eigener Entscheidungsfreiheit, wenn auch manches Mal erst nach einer Reihe von Jahren der unterschiedlichen Lebensphasen.

Wir alle haben Werte, an deren Verwirklichung wir unser Leben messen. Es kann sein, dass wir zu deren Verwirklichung eine Reihe von Tabus in Frage stellen müssen. Ein Tabu ist das, was eine Gesellschaft zusammen- und Dinge auseinander hält. Tabus sind Längsfäden im sozialen Gewebe. Tabus zu brechen bedeutet Sünde und Schuld – aber sie

können auch Möglichkeiten zur Entdeckung von Lebenswelten sein, die wir uns vorher so gar nicht getrauten anzuschauen.

Simone de Beauvoir sagte einmal:

„Jedes Subjekt setzt sich konkret durch Entwürfe hindurch als eine Transzendenz, es erfüllt seine Freiheit nur in einem unaufhörlichen Übersteigen zu anderen Freiheiten, es gibt keine andere Rechtfertigung der gegenwärtigen Existenz als ihre Ausweitung in eine unendlich geöffnete Zukunft.“

Welche Bilder prägen uns, wenn wir an die Ordination von Männern und Frauen in unserer Kirche denken? Welche Bilder prägen das Amtsverständnis in unseren Partnerkirchen? Vielleicht haben wir alle noch einmal zu lernen, warum Martin Luther über die herkömmliche Logik spotten konnte. „Komplementaritätsprinzip“ nennt man in der Physik die Anwesenheit zweier gegensätzlicher Eigenschaften in ein- und demselben Körper. In der Physik ist dieses selbstverständlich, wenn gesagt wird, dass Licht etwa eine Welle oder Teilchen ist – je nachdem unter welchen Bedingungen man dieses betrachtet. Widersprüche auszuhalten und sie zum Ganzen zuzurechnen – auch als ein Weg zum Heil? Für Martin Luther war dieses Kennzeichen des christlichen Glaubens! Und uns könnte es beflügeln, mutig mit unseren Partnern über die Frauenordination zu streiten.

### Literatur (in Auswahl):

- Anne E. Carr, Frauen verändern die Kirche, Gütersloh 1990
- J. Gaare u. O. Sjaastad, Pippi & Sokrates, Hamburg 2003
- C. Keim, Frauenmission und Frauenemanzipation, Münster 2005
- Veronika Prüller, Wir Frauen sind Kirche - Worauf warten wir noch? Wien 1992
- D. L. Roberts, Gospel Bearers, Gender Barriers, Missionary Women in the Twentieth Century, New York 2002,
- Zur Frage der Ordination der Frau, hrsg. Ökumenischer Rat der Kirchen Genf 1964
- Mit Phantasie und Tatkraft, 30 Jahre Frauenordination in der Ev. luth. Landeskirche in Braunschweig hrsg. V. U. Block v. Schwartz, Braunschweig 1998

# United Evangelical Mission (UEM)

Communion of Churches in three Continents



**Vereinte Evangelische Mission**  
Gemeinschaft von Kirchen in drei Erdteilen  
**United Evangelical Mission**  
Communion of Churches in three Continents  
**Mission Évangélique Unie**  
Communión d'Églises dans trois Continents

**Vereinte Evangelische Mission (VEM)**  
Gemeinschaft von Kirchen in drei Erdteilen

**Geschlechtergerechtigkeit  
in der Konzeption und  
Bearbeitung von Projekten**

**Jürgen Borchardt, VEM**



**Vereinte Evangelische Mission**  
 Gemeinschaft von Kirchen in drei Erdteilen  
**United Evangelical Mission**  
 Communion of Churches in Three Continents  
**Mission Evangélique Unie**  
 Communion d'Églises dans trois Continents



**Muhammad Yunus**  
 Gründer der Grameen Bank (Bangla Desh)  
 Friedensnobelpreisträger:

**„Frauen sind die besseren Bankkunden.“**



## Geschlechtergerechtigkeit in der Entwicklungszusammenarbeit

Vereinte Evangelische Mission (VEM)  
 Eine Gemeinschaft von Kirchen in drei Erdteilen

Zeit	Ansatz	Maßnahmen
Ab 1940er bis 60er Jahre	Wohlfahrt	Kurse in Kinderpflege und Hauswirtschaft
Ab 1970er Jahre, <i>Women in Development</i>	Grundbedürfnisse	Frauenprojekte, Einkommensschaffende Maßnahmen
Ab 1980er Jahre (Strukturanpassung)	Effizienz, Wirtschaftlichkeit	Mikrokredit, Kleingewerbeförderung
Ab 1990er Jahre	Armutsbekämpfung, Millennium-Entwicklungsziele	Gender-Training, Gender in Organisationen, Integration in Projektzyklus



## Geschlechtergerechtigkeit in Projektplanung

Vereinte Evangelische Mission (VEM)  
Eine Gemeinschaft von Kirchen in drei Erdteilen

### Gender im Projekt/-Programmzyklus



## Geschlechtergerechtigkeit in Tsunami-Projekten der VEM

Vereinte Evangelische Mission (VEM)  
Eine Gemeinschaft von Kirchen in drei Erdteilen

1. Nothilfe
2. Mittel- und langfristige Maßnahmen
  - Beratung von Frauengruppen
  - Einbezug von verheirateten Frauen in Projektgremien
  - Traumaberatung für Frauen und Kinder
  - Landwirtschaftliche Schulung von Frauen
  - Boote für Männer
  - Mikrokredit



## Gender Budgeting bei der VEM

Vereinte Evangelische Mission (VEM)  
Eine Gemeinschaft von Kirchen in drei Erdteilen

### Was wird umgesetzt?

- Zielgruppenorientierte Budgetplanung (Gender-Disaggregation, Einführung kfm. Buchführung)
- Umstellung des Haushalts-Monitoring
- Stipendien
- Job-Sharing
- Auswahl von Mitarbeitenden/Freiwilligen



### Was fehlt noch?

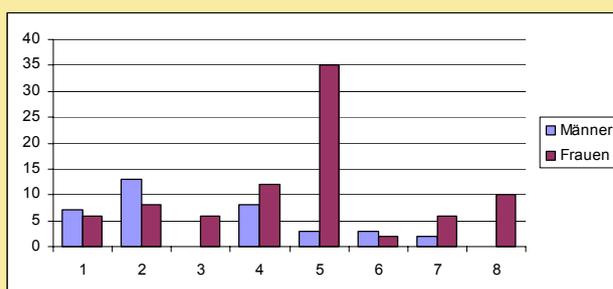
- Einbezug von Gender Budgeting in die Partnerschaftsarbeit
- Organisation von Fortbildungen in Gender Budgeting
- Berechnung von ehrenamtlicher Arbeit
- Feststellung von Wirkungen

6

## Gender Budgeting

Vereinte Evangelische Mission (VEM)  
Eine Gemeinschaft von Kirchen in drei Erdteilen

### Mitarbeitende VEM



### Geschlechteraufteilung Mitarbeitende VEM

nach BAT-KF (alt)

→ 36 Männer / 85 Frauen



## Geschlechtergerechtigkeit in der VEM

Vereinte Evangelische Mission (VEM)  
Eine Gemeinschaft von Kirchen in drei Erdteilen



### Gremienbesetzung

- Vollversammlung (43% Frauen, 57% Männer)
- Rat (41% Frauen, 59% Männer)
- Management Team (42% Frauen, 58% Männer)
- Finanzkomitee (17% Frauen, 83% Männer)
- Projektausschuss (36% Frauen, 64% Männer)



## Geschlechtergerechtigkeit in Projektplanung und -bearbeitung

Vereinte Evangelische Mission (VEM)  
Eine Gemeinschaft von Kirchen in drei Erdteilen



### Offene Fragen

- Gerechtere Gremienbesetzung = Gerechtere Machtverhältnisse?
- Wie kann die unterschiedliche Bedeutung von Genderfragen zwischen Kirchen in Deutschland und Asien/Afrika überwunden werden?
- Kostenbewusst Wirkung messen – aber wie?
- Was ist effektiver: Genderposition im Stellenplan oder Querschnittsaufgabe?



# Alles Gender oder was?

*Edda Kirleis und Wolfram Walbrach*

## I. Wo hat die Kategorie „Geschlecht“ in meiner/ in der ökumenischen Arbeit Bedeutung?

### *Ergebnisse der Murmelgruppen:*

- HIV-Betroffenheit besonders der Frauen
- Geschlecht spielt überall eine Rolle
- andere Religionen haben Göttinnen – wir nicht
- neue Bibelübersetzung und die Gegenreaktionen
- Mission = Frauenthema
- Frauen in Mission / Missionarsfrauen
- Patriarchat / Matriarchat (ethnisch)
- Fairer Handel Süden / Norden
- „Quotenfrau“ in Gremien
- Frauen im Ehrenamt / Männer im Pfarramt
- Redebeiträge Frau/Mann
- Männerorganisationen / -gruppen

## 2. Normative, symbolische Werte

### *Brainstorming im Plenum:*

#### **Maskulin**

- stark
- muskulös
- zielorientiert
- durchsetzungsfähig
- laut
- bärtig
- raumgreifend
- dominant
- streng
- kontrolliert (Gefühle)
- gefährdet (Leichtsinn)
- karriereorientiert
- risikofreudig
- Jäger und Sammler
- statusorientiert
- gewalttätig
- Gefühle verdeckt/eruptiv

#### **Feminin**

- ausgleichend
- empathisch
- parteiisch
- eifersüchtig
- helfersüchtig
- strategisch
- listenreich
- organisiert
- ordentlich
- gefühlsbetont
- sauber
- emotional
- schutzbedürftig
- Durchhaltevermögen
- streiten gern
- launisch
- multi-tasking
- altruistisch
- modisch
- wandlungsfähig
- anpassungsfähig
- schön

### 3. Geschlechterkonstrukte

nach Barbara Stiegler (Friedrich-Ebert-Stiftung)

Sex	Gender
biologisch	sozial
schwer veränderbar	<ul style="list-style-type: none"> <li>- veränderbar</li> <li>- unterschiedlich – kontextuell</li> <li>- Beziehung – Struktur</li> <li>- über Macht zu „Power“</li> </ul>

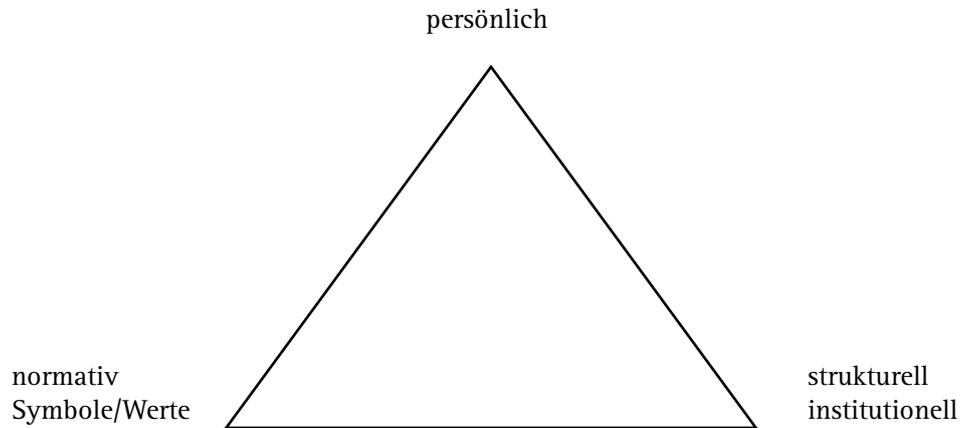
#### Traditionell

	dual + polar	hierarchisch
Gender	Verhalten männlich/weiblich konnotiert	männlich = Maßstab weiblich = Abweichung
Sex	Körpermerkmale unterscheiden M + F	männlich = Maßstab weiblich = Abweichung
Begehren	Begehren von Mann → Frau Frau → Mann	Männer verfügen über weibliche Sexualität

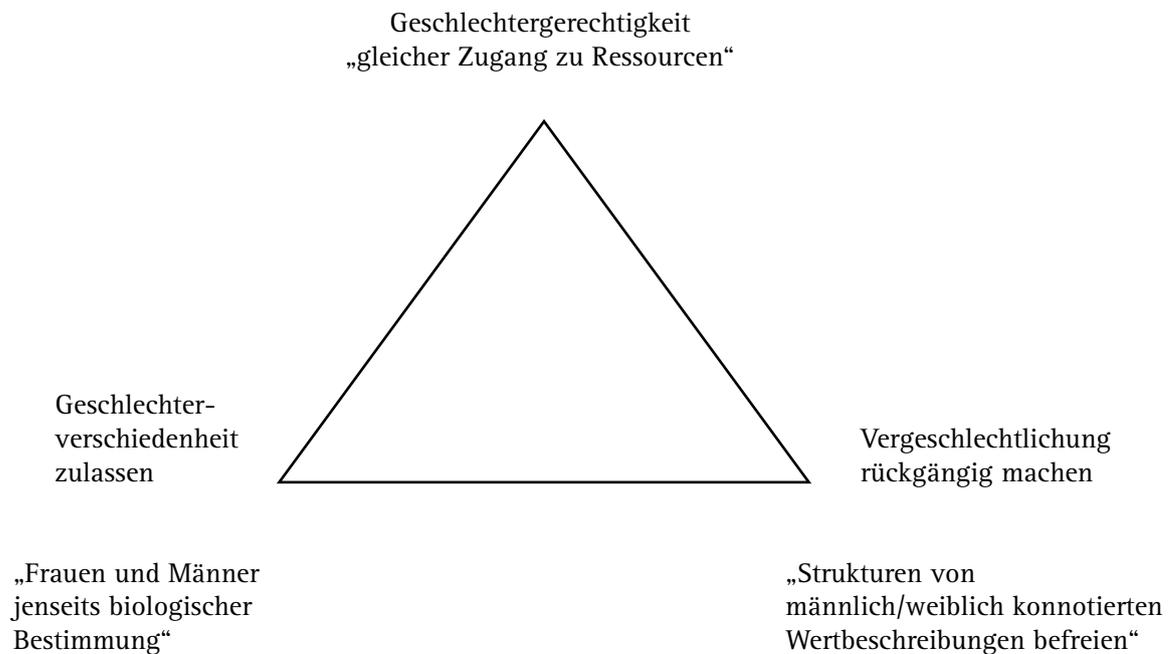
#### Alternativ(en)

vielfältig und komplex	eligiär	
Gender	Verhalten jenseits Männer- und Frauenrollen; jede Position hat Maskulines und Feminines	maskulin und feminin Konnotiertes ist gleichwertig
Sex	jede/r hat männlich und weiblich konnotierte Körpermerkmale	Diese Körpermerkmale sind gleichwertig
Begehren	Begehren ist unabhängig vom Geschlecht möglich	Begehren ist unabhängig vom Geschlecht akzeptiert

#### 4. Wo findet Gewalt statt? nach Johann Galtung (Konfliktforscher):



#### 5. Geschlechtergerechtigkeit nach Barbara Stiegler gibt es drei Handlungsfelder:



## Von der Theorie zur Praxis

### AG 1: Gender

#### *Sinn und Nutzen von Gender-Policies – wichtige Aspekte*

- eine Gender-Policy macht Sinn!
- es braucht eine Person, die das Thema voranbringt, und Geld (eigenes Budget)
- der Prozess ist partizipatorisch, die Beteiligten gehen einen gemeinsamen Weg
- der Prozess läuft gleichzeitig in verschiedenen Gremien/Abteilungen.
- die Gender-Thematik ist eine Querschnittsaufgabe
- Gender-Policy ist eine Leitungsaufgabe
- Verantwortlichkeiten / Zuständigkeiten sollen geklärt sein
- eine Begleitgruppe mandatieren, die den Prozess begleitet (auch mit Abstand)
- Auf dem Weg wird es Widerstände geben, deshalb alle mit einbeziehen.
- BfdW: vier Säulen:
  - Gender Mainstreaming
  - Frauenarbeit/-förderung
  - Männerarbeit/-förderung
  - Gleichstellungsgesetz
- feste Verabredungen! Ziele sollen formuliert sein
- exemplarisch an einzelnen Stellen beginnen
- es braucht: Methodenvielfalt, Beharrlichkeit und Offenheit
- Referentinnen und Referenten einladen
- es gibt viele Erfahrungen und Kompetenz

### AG 2: Projekt- und Programmarbeit

- Kommunikation im Dialog mit Partnerkirchen und im eigenen Werk
- Die Rolle des Missionswerkes im Projektmanagement
- Qualifizierung des Projektmanagement der Missionswerke
  - gemeinsamer Studientag!
  - Planning/Monitoring/Evaluation-Zyklus

### AG 3: Partnerdialog

#### *Gespräch mit den Partnerkirchen über Geschlechtergerechtigkeit*

In der Gruppe kam einiger Kummer hoch über das Verhalten der Leitungen der Partnerkirchen in Genderfragen (konkret Brasilien, Malawi, Indien). Das patriarchalische Bild überwiegt doch sehr.

Am ehesten lässt sich das Gespräch mit einer Partnerkirche zu diesen Fragen noch führen, wenn es in der Kirche selbst Gruppen und einzelne gibt, die für diese Fragen sensibel sind und die man mit Impulsen von außen fördern kann.

Im Übrigen fiel auf, dass es in der kleinen Gruppe eher möglich war, Defizite in den Partnerkirchen anzusprechen, als im Plenum.

### AG 4: Kommunikation

#### *Interkulturelle Kommunikation in Bezug auf Geschlechtergerechtigkeit*

- Macht und Hierarchie reflektieren
- durch Kommunikation mit verschiedenen Gruppen
  - differenziertes Bild
- Selbstwahrnehmung, Selbstvergewisserung, Selbstreflexion und Positionierung (Klarheit ohne Starrheit)
- Differenz akzeptieren
- Kommunikation verschiedenster Akteurinnen und Akteure auf verschiedenen Ebenen in Partnerländern fördern – dies gilt auch bei uns
- vom Süden lernen, z.B. Padare/Männerarbeit
- Süd-Süd-/ Süd-Nord-Vernetzung; Rolle von BfdW / EMW / EED?
- Setting auf Konferenzen und Konsultationen gendergerecht gestalten
- Themen unter Genderkriterien diskutieren und bearbeiten

## Thomasevangelium: Loggion 22

*Jesus sah Kleine (Kinder), die gestillt wurden.  
 Er sprach zu seinen Jüngern:  
 „Diese Kleinen, die gestillt werden, gleichen jenen, die in das Himmelreich eingehen.“  
 Sie sprachen zu ihm:  
 „Werden wir denn als Kleine in das Königreich eingehen?“  
 Jesus sprach zu ihnen:  
 “Wenn ihr die zwei zu einem macht,  
 und wenn ihr das Innere wie das Äußere macht  
 und das Äußere wie das Innere und das Obere wie das Untere,  
 und zwar damit ihr das Männliche und das Weibliche zu einem einzigen macht,  
 auf dass das Männliche nicht männlich und das Weibliche nicht weiblich sein wird.  
 Wenn es neue Augen gibt anstelle der alten,  
 eine neue Hand, neue Füße anstelle der alten (euer ganzer Leib verwandelt wird),  
 eine neue Gestalt anstelle der alten (dank eurer Art zu leben),  
 dann werdet ihr eingehen ins Königreich“.*

Was war es wohl in den ersten christlichen Gemeinden für ein nicht fassbares Ereignis, wenn Sklaven einen Bruderkuss von ihren Herren bekamen? Wenn Frauen sich zum Hl. Mahl dazusetzten und auch das Wort ergriffen (oder denken sie Chloe in Korinth hat nur geschwiegen?). Wie standen die Menschen voll Staunen und versuchten zu begreifen, was da vor sich ging!

Als Frau Lenkwe, Kirchenvorsteherin aus der Evangelical Lutheran Church in South Africa (ELCSA), 1980 in einer Gemeinde in SHG Lippe auf die Kanzel stieg, um zu predigen, war es das erste Mal für sie und dazu noch in einer Kirche, wo Frauen damals noch nicht predigen durften.

Sie sagte später: „Der Himmel fiel nicht auf die Erde – trotz meiner Angst! Gut, dass ich es getan habe.“

Wir, die schon bei kleinen Veränderungen sehr verunsichert sind – siehe die Veränderungen durch weniger Finanzen und die Strukturveränderungen in der Kirche – können uns vielleicht gar nicht vorstellen, was diese Ereignisse an umwälzenden Veränderungen damals bedeuteten. Durch den Glauben an Jesus Christus entstand eine nicht zu fassende Nähe zwischen Menschen, die vorher in Distanz zu einander gelebt haben.

Unser Text aus dem Thomas Evangelium bezieht sich auf das Gleichnis „Segnung der Kinder“ (Mk 10.13-16) und die anderen Synoptiker. Das Entset-

zen der Jünger war vermutlich groß, als sich Jesus stillenden Müttern zuwandte und ihre Kinder mit denen verglich, die ins Himmelreich kommen werden.

Nichts kann das Baby tun, um die Gemeinschaft mit Gott zu bekommen – das ist ein uns bekanntes Bild der Kindertaufe. Aber das kleine Kind hat auch noch nicht die Grenzen aufgebaut zwischen Mensch und Mensch. Es ist noch in einer unentfremdeten, unebrochenen und unzerrissenen Ganzheitlichkeit. So wird im Text diese Offenheit des Säuglings beschrieben als der Weg, Gemeinschaft mit Gott zu leben – Himmelreich genannt. Es werden keine trennenden Spannungen und entstandenen Dualitäten mehr zwischen uns sein.

So beschreibt der Text die Spannung zwischen:

- **Innerem und Äußerem:** die Spannung zwischen Wollen und Tun oder innerlicher Frömmigkeit und nach außen schöpferischem Glauben und damit zeigt der Text wie Gerechtigkeit entsteht;
- **Herrschaft und Unterlegenheit:** die alle politischen Systeme bestimmen und zwar nicht damit das **Männliche und Weibliche** durch die Macht und Wirkungsfragen (also gesellschaftliche Rollen) festgelegt werden, sondern damit Menschen ihren Weg in der Beziehung zu Gott frei und geborgen miteinander ausdrücken können. Das hieße, das Ende einer großen Apartheid, zwischen Mann und Frau, die bis heute nicht überwunden ist, würde

überwunden werden. Menschen werden sich nicht weiterhin wegen ihres Geschlechtes bewerten, sondern sich auf einander einlassen und beziehen.

Diese Worte sind undenkbar in den damaligen Verhältnissen und bei den sehr festen Zuschreibungen von Geschlechterrollen. Das waren Zeiten, wo Frauen immer wieder – wie auch heute in verschiedenen Situationen noch – Besitz von Männern waren und keine eigene Identität und Zugang zu Macht hatten. So berichtet eine Pastorenfrau aus Südafrika, dass es üblich ist bei wichtigen männlichen Gästen, dem Gast die eigene Frau für die Nacht mitzugeben. Selbst bei ihnen wagte ein kirchenleitender Mann dies zu fordern, und es war zu Ungunsten für ihren Mann, als er dies verweigerte. Der eigene Körper gehört der Frau also nicht.

Was für eine ungeheuerliche Veränderung, die im Text anhand der Organe – „neue Augen“, „neue Füße“ – weiter beschrieben wird:

„Wenn also der ganze Leib verwandelt ist, dank eurer Art zu leben, dann werdet ihr eingehen in die Herrschaft Gottes.“

Was haben diese Texte und Erfahrungen in den Gemeinden damals bewirkt? War die erstaunliche

Erfahrung, dass Gott selber für uns alle in Jesus Leben und Tod eintrat so kräftig, dass Menschen sich völlig anders sahen als vorher? Ich erlebe und erwarte vom Glauben genau dies immer wieder: den Mut zu bekommen, das Risiko einzugehen, das Menschsein zu wagen.

Mich bewegt dieser Mut des Aufbruchs der ersten Gemeinden sehr. Woher kam ihnen der Mut und die Freiheit? Wie mühsam versuchen wir nun heute und immer wieder die Verkrustungen und Festlegungen der Geschichte der Kirchen und unserer Gesellschaften anzufragen und aufzubrechen. Es ist eine Glaubensfrage, wie es mit unseren Gender-Themen weitergeht – bei uns und in den Kirchen, die mit uns auf dem Weg sind.

Es ist der Friede, der höher ist, als unsere Vernunft, es ist unsere Wachheit und unser Wille, Veränderungen zu wagen, die uns weiterführen. Der Friede Gottes, der das Besondere des Weiblichen und Männlichen miteinander verbindet. Es ist eine Ermutigung, auch in Freiheit menschliche Gemeinschaft so zu gestalten. Und wir wissen alle, dass wer Freiheit wagt, auch andere zu Freiheit ermutigt.

*Nina Dürr (ELM),  
Referentin für Frauen in der Ökumene*

# Liste der Referentinnen und Referenten

**Dr. habil Klaus Schäfer**, Direktor des Nordelbischen Zentrums für Weltmission und Kirchlichen Welt-dienst (NMZ)

**Dr. Jonah Gokova**, Gendertrainer und Koordinator des Ecumenical Support Services, Zimbabwe

**Dr. Gabriele Mayer, PhD**, Stabsstelle Frauen und Gender im Evang. Missionswerk in Südwest-deutschland (EMS)

**Martina Helmer-Pham Xuan**, Direktorin Ev.-luth. Missionswerk in Niedersachsen (ELM)

**Jürgen Borchardt**, Geschäftsführer der Vereinten Evangelischen Mission (VEM)

**Edda Kirleis**, Gendertrainerin, Entwicklungspo-litische Referentin für Südasien im Evangeli-schen Entwicklungsdienst (EED)

**Wolfram Walbrach**, Ev. Kirche im Rheinland, Landeskirchenamt, Kirchlicher Entwick-lungsdienst