

<sup>35</sup> Civ. Dei XXII, 17, 18. p. 835–.

<sup>36</sup> S. Th. Suppl. 81, 3.

<sup>37</sup> S. Th. Suppl. 39, 1,3. Cf. II–II, 70. 3. c.

<sup>38</sup> S. Th. III, 62, 5; 64, 1, 3–5.

<sup>39</sup> S. Th. III, 67, 3–5.

<sup>40</sup> S. Th. II–II, 172, 3; 177, 2.

<sup>41</sup> S. Th. Suppl. 39, 1, ad 2.

<sup>42</sup> De fide et symbolo IV, 9. De agone christiano 22, 24. CSEL. 41, p. 12, 124. De diversis quaestionibus 83, 11. PL. 40, col. 14.

<sup>43</sup> Civ. Dei XXII, 17. p. 835.

<sup>44</sup> Contra Faustum XII, 8. CSEL. 25, 1, p. 336. Sermo 91,6, 7. PL. 38, col. 570.

<sup>45</sup> De sancta virginitate 2, 3, 5. De bono viduitatis 10, 13. CSEL. 41, p. 236–, 239, 318.

<sup>46</sup> S. Th. I, 92, 2,3.

<sup>47</sup> S. Th. III, 8, 1, 3; 49, 5; 62, 3.

<sup>48</sup> S. Th. III, 31, 4.

<sup>49</sup> De bono conj. 3, 3, 19. De conjugii adulterinis II, 12. CSEL. 41, p. 190, 216, 395. De peccato originali 34, 39. CSEL. 42, p. 197. Nupt. et concup. I, 4, 5, 7, 8, 12, 16, 18, p. 215, 219, 226, 230.

<sup>50</sup> De bon. conj. 6, 6, 10, 11. De bon. vid. 4. p. 194, 202, 308. Nupt. et concup. I, 14, 16, 24, 27. p. 229, 239.

<sup>51</sup> De bon. conj. 3, 3. p. 190.

<sup>52</sup> S. Th. Suppl. 41, 3; 42, 2; 49, 5.

<sup>53</sup> Summa contra gentiles III, 122. S. Th. II–II, 154, 11, c, 12, ad 5. Suppl. 58, 1, ad 3. De malo 15, 1, 2.

<sup>54</sup> Confessiones IX, 9, 19. Ed. Skutella, p. 196. De conj. ad. I, 8, 8–12, 13. p. 355–. Sermo 51, 11, 18. col. 343. Summa contra gentiles III, 122, 123. S. Th. II–II, 57, 4. Suppl. 41, 1, 53, 4; 62, 4; 64, 1; 64, 5.

<sup>55</sup> Vgl. z.B. Jes 54.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

## KARI ELISABETH BØRRESEN

geboren 1932 in Oslo, katholisch, verheiratet. Doktorat der Literaturwissenschaften 1968 (Oslo). Ihre Hauptarbeiten betreffen die Geschichte des theologischen Denkens. Veröffentlichungen: Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin (Diss. Oslo-Paris 1968); Anthropologie médiévale et théologie mariale (Oslo 1971); Augustin, interprète du dogme de la résurrection. Quelques aspects de son anthropologie dualiste: Studia theologica, Oslo, 1969. Derzeit arbeitet sie an einer kommentierten Übersetzung von Nikolaus' von Kues «De pace fidei» ins Norwegische.

### *Reflexionen über das Neue Testament*

Wenn man die Evangelien als gegen die religiösen Praktiken des Judentums gerichtet liest, so kann man in Jesu Predigt gegen die traditionelle Unterordnung der Frau bemerkenswert eindeutige Anzeichen eines wahren Bildersturms entdecken. Jesus hatte Frauen in seinem Gefolge, wie zum Beispiel Maria Magdalena, Johanna und Susanna. Sie werden dargestellt als solche, welche ihn und die zwölf auf Predigtreisen begleiteten (Luk 8, 1–3). Sie sind es, die Jesus treu bleiben, als die Jünger, insbesondere Petrus, den Mut verlieren und ihn verraten. Dies ist vermutlich der Grund, warum sie auch als die ersten Zeuginnen der Auferstehung in Erscheinung treten. Sie sind auch im Obergemach am Pfingstfest anwesend.

Außerordentlicher Nachdruck ist gesetzt worden auf das Nichtanwesendsein von Frauen beim Letzten Abendmahl, was als Beweis gewertet wurde, daß Jesus Frauen nicht unter diejenigen berufen habe, welche das Fundament des kirchlichen Amtes darstellen. Dies aber ist ein zweifelhaftes «argumentum e silentio». Und was noch wichtiger ist: Es projiziert eine viel spätere Auffassung von den zwölfen als «Bischöfen» in die Vergangenheit zurück. Dies ist aber im Rahmen des Neuen Testaments ein Anachronismus. Denn solche institutionellen Begriffe von Episkopat und Ordination gab es zu dieser Zeit noch nicht. Im Rahmen des Neuen Testaments stellten die zwölf vermutlich ein Symbol der Gemeinschaft der zwölf Stämme Israels dar, was sie aber nach jüdischer Tradition nicht bloß

## Rosemary R. Ruether Frau und kirchliches Amt in historischer und gesellschaftlicher Sicht

Der Ausschluß der Frau vom Amt der christlichen Kirchen kann in zwei Ebenen untersucht werden. Erstens: Man kann die Spuren historischer und gesellschaftlicher Entwicklungen verfolgen, welche die frühere Beteiligung von Frauen an der Leitung der Kirche, welche ihnen in der ersten Generation der Christenheit ermöglicht worden war, schrittweise wieder abbaute. Und man kann die Faktoren aufzeigen, die in unserer heutigen Zeit zu einer erneuten kritischen Überprüfung dieser Geschichte geführt haben. Zweitens: Man kann die theologischen Strukturelemente in der christlichen Symbolik untersuchen, welche die Möglichkeit verneinen, daß Frauen als Repräsentantinnen des «Führungsprinzips» auftreten, und sich dann um eine Kritik der ideologischen Komponente dieser Symbolik bemühen. In diesem Beitrag hoffen wir, uns jeder dieser beiden Aufgaben ein wenig annehmen zu können.

auf einen Kreis von Männern, sondern auch von Juden eingengt hätte! Auferstehung und Pfingsten aber sind theologisch gesehen die Gründungsdaten der Kirche. Hier waren Frauen nicht nur anwesend, sondern hatten aufgrund ihres Osterzeugnisses eine grundlegende Rolle inne. Die Tatsache, daß diese gewichtige Rolle bei der Argumentation für den Ausschluß von Frauen vom Amt völlig übersehen wird, verrät die tendenziöse Eigenart solcher Argumentationen aufgrund der «Intentionen» Jesu.

In den frühen Schichten des Neuen Testaments gibt es bemerkenswerte Anzeichen dafür, daß der eschatologische Durchbruch des Osterglaubens als Überwindung der Herrschaft der Sünde in der Welt verstanden wurde und daß dies die Überwindung jenes Patriarchalismus in sich schloß, der einen Teil der Folgen der «Verfluchung Evas» darstellte. In der Gemeinschaft der Neuen Schöpfung waren die Frauen zusammen mit den Männern als Personen gleichen Wertes anerkannt. Dies schloß auch den Gebrauch von Charismen zur Leitung der Kirche durch Frauen mit ein. Der Parallelismus von männlichen und weiblichen Beispielen in den Gleichnissen (vgl. Luk 13, 18–21) weist darauf hin, daß Frauen zusammen mit den Männern in die katechetische Gemeindeversammlung der Kirche einbezogen wurden, was in der Synagoge nicht der Fall gewesen wäre<sup>1</sup>. Die Erzählung von Maria und Martha, in der Jesus die Einbeziehung Marias in den Kreis der Jünger des Meisters nahelegt, weist in dieselbe Richtung. Martha, welche die traditionelle jüdische Frau darstellt, die den Dienst in der Küche verrichtet, ist nicht mehr normativ für die Rolle der Frauen.

Der Apostel Paulus (welcher oft als Frauenfeind dargestellt wird) ist es, durch den wir am eindeutigsten erfahren, daß dieses Verständnis der Erlösung auch zum Ergebnis hatte, daß Frauen in die Arbeitsgemeinschaften von Amtsträgern und Evangelisten mit einbezogen wurden. Paulus erwähnt eine Frau, welche er «meine echte Werkgenossin» nennt, die zusammen mit anderen Frauen, Evodia und Syntyche, Seite an Seite mit ihm und Barnabas in der Ausbreitung des Evangeliums gearbeitet hatte (Phil 4, 2–3). Er nennt verschiedene Frauen in den Grußabschnitten seiner Briefe als örtliche Gemeindeleiter, worunter das Ehepaar Priska (Priszilla) und Aquila am meisten herausragt. Röm 16, 1 empfiehlt er eine aus der Kirche in Kenchreä kommende Phöbe, welche er «diakonos» nennt, der Kirche in Rom (oder Ephesus?).

Selbst die berühmte Erklärung des Paulus in 1 Kor 11, 4–8, die oft für seine negative Einstellung zu Frauen angeführt wird, offenbart doch tatsächlich, daß er davon ausgeht, daß Frauen im Gottesdienst der Kirche Gebete vortragen und prophetisch redeten. Diese

Stelle offenbart freilich auch seine theologischen Rationalisierungen für seine gesellschaftlich konservativen Ansichten über ihre schickliche Kleidung bei der Ausübung dieser Rolle. Die Stelle 1 Kor 14, 34–35, die traditionellerweise als endgültiger Ausdruck für die Ansichten des Paulus über das Dienstant der Frauen zitiert wird, muß nun aber als im Widerspruch zu seiner eigenen Praxis stehend betrachtet werden. Sie wird heute von kritischen Bibelexegeten, die dieses Problem erforscht haben, allgemein als Interpolation aus der Zeit der Pastoralbriefe betrachtet, welche Paulus auf die Linie der konservativeren Praxis der späteren Kirche bringen sollte<sup>2</sup>.

Das wirkliche Paradox bei Paulus liegt nicht darin, daß er Frauen vom kirchlichen Amt ausgeschlossen hätte, sondern im Widerspruch zwischen einem theologischen Radikalismus, der so weit ging, daß er Frauen in der christlichen Gemeinde eine neue Rolle zuerkannte, und seiner fortbestehenden Auffassung von der Inferiorität der Frau in der «Schöpfungsordnung», an welcher er im Blick auf Familie und Gesellschaft festhielt. Als Theologe verkündete Paulus den Grundsatz, daß es «in Christus weder Mann noch Frau» gebe. Aber er weigerte sich, diesem revolutionären Durchbruch auf geistlicher Ebene, der seinen deutlich sichtbaren Ausdruck fand in der religiösen Betätigung von Frauen in der christlichen Mission, die Möglichkeit zu geben, sich zu einer Revolution der sozialen Rolle der Frau in Familie und Gesellschaft auszuweiten. Hier hält er an der traditionellen Sicht der Unterordnung der Frau in der Schöpfungsordnung fest (1 Kor 11, 3 und –falls die Stelle authentisch sein sollte– Eph 5, 22–23). Dies gilt genau so für die Art und Weise wie Paulus die Sklaven sieht. Sklaven betrachtete er als in der christlichen Gemeinde freigemacht und gleichberechtigt. Er fuhr aber fort, ihnen für das Alltagsleben ihre Dienstbarkeit und ihre Gehorsamspflicht gegenüber ihren Herren einzuschärfen<sup>3</sup>.

Es ist mit einiger Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß Paulus glaubte, diese zweite Revolution, welche die Knechtschaft im Leben der Gesellschaft überwinde, werde sich bei der unmittelbar bevorstehenden Wiederkehr Christi vollziehen. Dann werde die Unterordnung der Bürger unter ihre Herrscher im Staate aufgehoben werden (Röm 13, 11). Hier und jetzt aber wurde eine scharfe Trennungslinie gezogen zwischen dem religiösen Durchbruch und dem Durchbruch in der Ebene sozialer Gerechtigkeit. Wie Paulus' Glaube, daß diese Vollendung der Erlösung nahe bevorstehe, schwand, so schwand mehr und mehr auch die bloße Idee dahin, daß die Erlösung eine Überwindung der Knechtschaft von Sklaven und Frauen mit sich bringe. Wenn man Frauen zunächst Amtsfunktionen inner-

halb des religiösen Gefüges zuerkannt hatte, so wurde dies nun wieder rückgängig gemacht. Der traditionelle Patriarchalismus machte sich wieder geltend in der Gemeinde, ein Patriarchalismus, der nichts wissen wollte vom religiösen Radikalismus des Paulus und der dessen sozialen Konservatismus aus dem gesellschaftlichen Bereich in die Kirche und ihr Amt zurückverlegte.

In den späteren Schichten des Neuen Testaments, wie sie sich in den Pastoralbriefen darstellen, können wir sowohl eine Entwicklung vom charismatischen Verständnis des Paulus weg zu einem mehr institutionellen Amtsbegriff beobachten wie auch gleichzeitig eine Rückentwicklung zu einer patriarchalischen Kirche, die nach dem Modell der patriarchalischen Familie gestaltet war und die Rolle, welche Frauen in der Ämterordnung der paulinischen Kirche übernommen hatten, wieder ablehnte. Der schroffe Ton von 1 Tim 2, 11–12: «Zu lehren oder über den Mann Autorität auszuüben gestatte ich der Frau nicht. Sie soll sich vielmehr still verhalten» legt die Vermutung nahe, daß diese Worte eine Kontroverse zum realen Hintergrund haben. Solch ein Ton ist nicht üblich bei Aussagen über eine Tradition, die niemals in Frage gestellt worden ist, sondern allenfalls, wenn es darum geht, einer Tradition wieder Geltung zu verschaffen, die man in einigen Kreisen in erheblichen Teilen des kirchlichen Bewußtseins und der kirchlichen Praxis durch eine andere Auffassung abzulösen begonnen hatte.

#### *Einflüsse in der Kirche der nachfolgenden Zeit*

Die Lehrauffassungen der Pastoralbriefe sind auch scharf antignostisch. Die Gnostiker eröffneten, wie wir wissen, Frauen eine neue Chancengleichheit zur Übernahme von Führungsfunktionen in ihren Gruppen, welche sich auf eine asketische Verneinung der Familie und der Fortpflanzung gründete. Der christliche Gesichtspunkt, der in dem Glauben enthalten war, daß der eschatologische Durchbruch der Erlösung auch die Knechtschaft der Frau überwinden werde, wurde nun von diesen Leuten übernommen, die dies auf eine die Schöpfungswirklichkeit verneinende Weise deuteten<sup>4</sup>. Indem die Kirche nun die Güte der Schöpfung wieder geltend zu machen suchte, machte sie auch die traditionelle Sicht der Unterordnung der Frau wieder geltend, wobei sie sich auf ein patriarchalisches Leitbild der «Schöpfungsordnung» gründete.

Wir haben schon gesehen, wie die Auffassung des Paulus selbst gespalten war zwischen der ersten und der zweiten Betrachtungsweise. In der späteren Ent-

wicklung der Theologie der Kirche kommt es zu einem paradoxen Zusammenspiel der beiden Betrachtungsweisen, dessen Endergebnis dann eine mehr negativ bestimmte Sicht der Frau war. In der Ebene der «Schöpfungsordnungen», in Ehe und Familie wird nun die Inferiorität und die Unterordnung der Frau aufs neue behauptet. Obendrein aber wird nun die wahre christliche Ethik mehr und mehr als etwas gesehen, was von der Askese bestimmt ist. Christsein wird mehr und mehr zu einem Gemisch aus einem Geist der Unterordnung unter ein patriarchalisches System und aus asketischer Verneinung von Fortpflanzung und Sexualität. Das Ergebnis ist eine Sicht, welche die Frau mehr und mehr nicht bloß als die Untergeordnete in der Schöpfungsordnung, sondern als jemanden betrachtet, der innerhalb einer Erlösungsordnung, welche aus der Sterblichkeit endlicher Geburt zu entfliehen sucht, sehr nahe beim Symbol des Bösen angesiedelt ist. Statt die Frau zu befreien, führte die eschatologische Botschaft in ihrer Verbindung mit dem Patriarchalismus nun dazu, die traditionelle androzentrische Verneinung der Frau auch auf die neue Ebene zu übertragen<sup>5</sup>. Sicherlich gestattete man auch Frauen, in den Stand der Jungfrauen einzutreten. Männlichkeit aber wurde so sehr als die Norm der Spiritualität angesehen, daß die Charismen von Frauen nun in einen mehr untergeordneten Kanal umgeleitet wurden, so daß sie jetzt als ein Gegenüber zu der von Männern geleiteten Kirche erschienen. Die Nonne hatte die demütige, sich selbst verleugnende Dienstmagd zu sein, nicht aber die gleichberechtigte neben dem asketischen Mönchspriester Stehende.

Die Abschaffung des Instituts der Diakoninnen vollzog sich schrittweise zwischen dem zweiten und sechsten Jahrhundert. Paulus hatte ein und dasselbe Wort «diakonos» auch für den weiblichen Diakon Phöbe gebraucht. Dies wurde aber dann mehr und mehr auf eine Weise definiert, daß es zu einer Abgrenzung gegenüber dem ordinierten kirchlichen Amt und zu einer Vermengung der verschiedenen Ämter von Frauen mit dem Stand nichtordinierter «frommer Frauen» kam. Eine endgültige Absage wurde der Einbeziehung von Frauen in das kirchliche Amt erteilt durch die neu etablierte Kirchenordnung der konstantinischen Zeit, welche die Presbyter und Bischöfe in eine priesterliche Kaste erhob, indem sie ihnen die Privilegien verlieh, welche traditionellerweise der heidnischen Priesterschaft der Staatsreligion zukamen. Ein kultisches Verständnis von Amt und Priestertum gestaltete den Gottesdienst der Kirche überdies zu einem neuen Tempelkult um. Die alltestamentlichen Gesetze kultischer Reinheit wurden nun für die christlichen Priester wiederbelebt. Diese Gesetze erklärten Frauen

für unrein, so daß sie mit aller Entschiedenheit aus dem Heiligtum auszuschließen seien. Das kanonische Recht zeigt, daß der Begriff der kultischen Unreinheit der Frau als Hauptvorwand für die Abschaffung des Amtes der Diakonin diente. Selbst Frauen aus dem Laienstand wurden angewiesen, während der Menstruationstage der Eucharistie fern zu bleiben. Diese Vorstellung sollte in Verbindung mit dem zunehmenden Asketismus der Kirche in wachsendem Maße zum Entstehen eines misogynen Bildes von der Frau als einer Gefahr für die priesterliche Reinheit führen<sup>6</sup>.

Gleichwohl wird das männliche Geschlecht Jesu in der patristischen Theologie nicht als Argument gegen die Ordination von Frauen ins Feld geführt. Die Kirchenväter definierten die menschliche Natur des inkarnierten Christus als Anteilhabe an der Natur der gesamten Gattung Mensch. Für sie konnte diese Natur Christi nicht irgendeine einzigartige Beziehung zur Teilwirklichkeit des Männlichen haben, denn dann wären Frauen nicht nur nicht ordinierbar, sondern auch nicht taufbar! Aber die mittelalterliche scholastische Theologie machte sich dann die aristotelische Anthropologie zu eigen, welche Frauen als «mißlungene Männer» definierte. Vom männlichen Samen glaubte man, daß er die vollständige Gestalt des Kindes in sich trage, während die Mutter nur die materielle Substanz beisteuere. Jeder männliche Same bringt an sich «ein vollkommenes Abbild seines Erzeugers» hervor, nämlich wiederum einen Menschen männlichen Geschlechts. Lediglich dann, wenn «das niedere Materialprinzip» eine normwidrige Übermacht über das männliche Formalprinzip gewinnt, wird ein menschliches Wesen zweiter Ordnung, nämlich weiblichen Geschlechtes geboren.

Diese Auffassung läßt deutlich erkennen, in welchem Ausmaß diese klassische Spaltung zwischen Form und Materie mit Männlichkeit und Weiblichkeit identifiziert wurde., wodurch die Frau ontologisch minderwertig erscheinen mußte. Frauen wurden aufgrund ihres inneren Wesens als weniger fähig zu sittlicher Zucht und zu Einsicht angesehen. Sie sind von Natur aus auf eine dienende Rolle angelegt. Allein der Mann kann die Funktion des «Hauptes» in Kirche und Gesellschaft wahrnehmen. Christus konnte einzig und allein als ein vollkommener Mann zur Welt kommen, da dieser allein das volle Abbild Gottes in sich verkörpert. Die Frau allein kann das Abbild Gottes nicht besitzen, sondern nur, wenn sie mit dem Mann als ihrem «Haupt» zusammen genommen wird. Allein Männer können Priester sein und Christus repräsentieren<sup>7</sup>.

Die Logik dieser Einstellung findet eine extreme Ausprägung in dem von den beiden Dominikaner-Inquisitoren Heinrich Kramer und Jakob Sprenger ver-

faßten Handbuch «Der Hexenhammer». Hier wird ausgesprochen, daß die Frau nicht nur aufgrund der Schöpfungsordnung auf einer niederen Stufe stehe – und dies im doppelten Maße aufgrund des Sündenfalles –, sondern daß die Männlichkeit Christi den Mann von einem so großen Übel wie der Hexerei erlöst habe. Daß Jesus Mann war, hat nach dieser Sicht zur Folge, daß die Frau weniger erlöst ist und daß sie so mehr ihren «natürlichen» Neigungen zum Dämonischen überlassen bleibt<sup>8</sup>.

Die Reformation änderte unmittelbar nichts an dieser historischen Aussperrung der Frau vom kirchlichen Amt, da sie die Worte der Paulusbriege, daß Frauen in der Kirche schweigen sollten, als normativ auffaßte. Die Reformation schaffte zwar den Zölibat als den höheren Weg zur Tugend ab und machte die Familie zum grundlegenden Modell der Kirche. Die Ehe wird wieder – wie schon in den Pastoralbriefen – das normative Übungsfeld für den pastoralen Dienst. Diese Veränderung hatte eine doppelte Auswirkung auf die Frauen. Einerseits beseitigte sie eine Alternative zur Ehe, welche den Frauen in Gestalt des Ordenslebens die Möglichkeit des Eintritts in eine Sphäre höherer Bildung und der Beteiligung an Führungsaufgaben in der Kirche geboten hatte. Andererseits lag darin die Tendenz zur Schaffung einer gebildeten Laienschaft, die fähig war, ihr persönliches Gewissen zu bilden. Dem wirkte freilich eine stark patriarchalische Auffassung von der Rolle des kirchlichen Amtsträgers entgegen, der in der Kirche das Gegenstück zum Träger väterlicher Autorität in der Familie bildete. Ungeachtet dessen sollte der Protestantismus bald die aktive Beteiligung von Frauen erleben, die es unternahmen, die protestantischen Prinzipien auf sich selbst anzuwenden – wie etwa Anne Hutchinson aus Massachusetts – und die es wagten, selbst die Autorität der kirchlichen Amtsträger in Frage zu stellen.

Die schrittweise Einbeziehung von Frauen in die Ämter der liberalen protestantischen Kirchen, die um die Mitte des 19. Jahrhunderts beginnt, hat ihre Grundlagen in verschiedenen Entwicklungen. Eine kritischere historische Exegese ermöglichte es, die frauenfeindlichen Stellen bei Paulus und in den Pastoralbriefen hintanzusetzen zugunsten fundamentalerer theologischer Grundsätze. Zweitens gab es nun das Beispiel des gesellschaftlichen Liberalismus, der den Anspruch der Frau auf rechtliche Gleichstellung vor dem Gesetz, in Bildung und Berufsausübung geltend machte. Der Liberalismus stellte selbst eine säkularisierte Form der christlichen Prinzipien der Liebe und Gerechtigkeit dar. Die christliche Vision der Erlösung war übersetzt worden in die historische Vision eines Fortschritts in den Menschenrechten.

Die liberalen Kirchenmänner machten sich die Grundsätze des Liberalismus zu eigen, aber nicht als ein fremdes Element, sondern als echten Ausdruck des Evangeliums, das die Kirche selbst zur Geltung zu bringen versäumt hatte. Durch diese Dialektik der Säkularisierung gewann die Kirche die Möglichkeit, dieser neuen Zeit ein soziales Evangelium zu bringen. Die neue Freiheit und Gleichheit in Christus war traditionellerweise allein auf die geistliche und himmlische Ebene bezogen worden, während sie die Strukturen der Ungerechtigkeit als «Schöpfungsordnungen» unangetastet bestehen ließ. Nun werden diese Strukturen der Ungerechtigkeit als «Ordnungen der Sünde» und nicht der «Schöpfung» durchschaut. Es wird nun die Aufgabe der erlösenden Sendung der Kirche, nicht bloß eine neue geistliche Ordnung, sondern ebenso eine neue Gesellschaftsordnung ins Leben zu rufen.

### *Symbol der Herrschaft*

Symbolgeschichtlich gesehen ist Sexismus in der biblischen Tradition gegründet auf eine Projektion der patriarchalischen Ordnung männlicher Herrschaft über Frauen und Sklaven auf den Himmel. Gott wird zum «Großen Patriarch», und alle Geschöpfe stehen zu ihm in der Beziehung von Sklaven zu ihren Herren und von Frauen zu ihren «Gebietern». Dieses Modell von Gott und Schöpfung oder auch wahlweise von Gott und Kirche stellt eine Aufwertung dar für die Herrschaft männlicher Gebieter über ihre Untertanen in Familie, Kirche und politischer Ordnung. Der Vater in der Familie, der Amtsträger in der Kirche und der König in der gesellschaftlichen Ordnung werden gleichermaßen verstanden als Repräsentanten Gottes des Vaters und Herrn gegenüber ihren Frauen, gegenüber der Laienschaft und den Untertanen. Die patriarchalische Ehe als eine Beziehung männlicher «Oberhauptsfunktion» und weiblichen Gehorsams regiert die gesamte Gesellschaftsordnung. Die Kirche ist die letzte Institution, die diesen Symbolismus noch aufrechterhält, sogar noch als andere gesellschaftliche Institutionen, die politische Ordnung und selbst die moderne Familie ihn in wachsendem Maße aufgegeben hatten. Daher macht das theologische Symbolverständnis der Kirche es für Frauen äußerst schwierig, als Führer zu fungieren, selbst in solchen Kirchen, die Frauen ordnieren. Der Mann, und selbst der Kleriker, mag sich selber in der Ebene des geistlichen Lebens auch in einer «weiblichen» Beziehung zu Gott sehen. Aber er kann doch auch Gottes «Oberhoheit» in Beziehung zur Frau und zum Laien repräsentieren. Frauen dagegen sind vom Symbolverständnis her in die Rolle verwiesen, geeignet zu sein, einzig und allein das dienende

Prinzip, nicht aber das Führungsprinzip zu verkörpern.

Diese Erhebung der Prinzipien der Hilfsfunktion, des Passiven und Rezeptiven zu Symbolen des «Weiblichen», welches in einer hierarchischen Beziehung der Unterordnung zu einem aktiven «männlichen» Prinzip stehe, ist sowohl der Schlüssel zum Verständnis des Klerikalismus wie zum Verständnis der Tatsache, daß die Laienschaft sich ducken läßt. Der Klerus bringt alle Gnade und Wahrheit «von oben her». Das Volk wird nicht als eine Gemeinschaft gesehen, die irgendwelche eigenen lebenszeugenden Fähigkeiten hätte, aufgrund derer ihre Glieder einander segnen, lehren, vergeben oder ordinieren könnten. Das Volk nimmt vor den hochauferichteten Altären und Kanzeln der Väter eine passive Haltung ein. Es wird symbolisch zu «Frauen und Kindern», und oft genug auch in der Wirklichkeit, während das Selbstverständnis des Klerus Frauen von der Ausübung hierarchischer Funktionen ausschließt.

### *Auswirkungen aus der weltlichen Gesellschaft*

Trotz allem ist diese Beziehung männlicher Macht und weiblicher Passivität im Selbstverständnis der Kirche in der säkularisierten Gesellschaft zu einem neuen Widerspruch geworden. Hier müssen wir nun zwei verschiedene Stilformen des säkularen Liberalismus unterscheiden. Es gibt einen revolutionären säkularen Liberalismus, welcher Wahrheit und Sittlichkeit zu einer Macht im Dienste gesellschaftlicher Veränderungen zu machen sucht. Dies ist der Liberalismus, den liberale Kirchenmänner sich zu eigen machten, um so ein soziales Christentum zu schaffen. Aber da gibt es auch jenen Liberalismus, der sich selbst als das Ordnungsprinzip der bürgerlichen Industriegesellschaft etablierte. In einer solchen säkularen Gesellschaft wird die technologische Wissenschaft von der Frage nach Werten geschieden und wird zum «neutralen» Werkzeug der Klassenherrschaft. Der öffentliche Bereich wird zum Bereich amoralischer Macht, der regiert wird durch eine «wertfreie» Wissenschaft zugunsten einer neuen technokratischen Führungselite. Religion und Moral werden privatisiert und in den Raum der Familie hinein verbannt. Man gestattet ihnen nur die Wahrnehmung von Flucht- und Kompensationsfunktionen im Privatleben, aber sie haben aufgehört noch einen Platz in der öffentlichen Ordnung einzunehmen. Diese Spaltung zwischen domestizierter Moral und öffentlicher Macht hat eine verheerende Auswirkung für die Frauen, für die Familie, für die Kirche und selbst

für das, was man traditionellerweise die «humanen Werte» nennt, ausgeübt.

Die Industrialisierung gab der Beziehung der Frau und der Familie zur Gesellschaft eine ganz neue Gestalt. Traditionellerweise waren die Frauen von der Wahrnehmung öffentlicher Amtsfunktionen im Bereich von Kirche, Bildung und Politik ausgeschlossen gewesen. Aber sie hatten eine zentrale Rolle in der Wirtschaftsproduktion gespielt, da diese weithin auf den Umkreis des Hauses konzentriert war. Die Industrialisierung trieb viele arme Frauen in die Fabrik, wo sie für ihre Arbeit im doppelten Sinne ausbeuterische Löhne erhielten. Dies aber veränderte die Struktur des Haushalts und der darin verbleibenden Frauen von einer Produktionsstätte zu einer bloßen Verbraucherin, die mehr und mehr von der Wirtschaftsproduktion außerhalb abhängig wurde.

Auch das Bild der Frau änderte sich damit. Nun wurden Frauen als sittlicher, religiöser und geistlicher als Männer verstanden. Aber Sittlichkeit, Religion und die Dinge des Geistes hatten aufgehört ein Teil der «wirklichen Welt» «wirklicher Männer» zu sein und waren zu einem Bereich privater Kompensation ohne Bezug zur öffentlichen Ordnung geworden. Die Werte der Frau und des Heims wurden in genau demselben Maß idealisiert, wie sie die Macht verloren hatten. Einfluß auf die Welt der öffentlichen Gewalt zu nehmen. Die Spaltung zwischen dem männlichen Reich der Arbeit und dem weiblichen Reich des Heims spaltete auch das Wesen des Menschen selbst. Sittlichkeit wird zu machtloser Sentimentalität reduziert; Wahrheit wird von Wert losgelöst und wird zu technologischer Rationalität, die auf die Manipulation der materiellen Welt ausgerichtet ist.

Säkularisierung bedeutet, daß auch die Kirche psychisch und gesellschaftlich auf die häusliche Sphäre hin strukturiert ist. Die Rolle des Klerus wird nun analog zu derjenigen der Frau. Sie haben die Funktion, die Machtlosen im Konsumentenbereich der Gesellschaft zu beschwichtigen. Aber sie haben keinen Platz mehr in der materiellen Welt der «wirklichen Männer». Die Kleriker, welche von der patriarchalischen Gesellschaft ein zutiefst maskulinistisches Selbstverständnis in ihrer Beziehung zur Laienschaft ererbt hatten, müssen nun feststellen, daß die Kirche als ganze eine «weibliche» Rolle in ihrer Beziehung zu einer säkularisierten männlichen Öffentlichkeit spielt. Die Identitätskrise des Klerus und die an Hysterie grenzende Art und Weise, wie die Frage der Ordination von Frauen in jüngster Zeit verhandelt wird, hat zweifellos ihre Wurzeln in diesem Widerspruch. Der Klerus hat die Wahl, sich entweder mehr und mehr in eine Ecke treiben zu lassen und sich dabei verzweifelt an eine geschlossene

klerikale Männergesellschaft als die letzten Fetzen seiner «Maskulinität» zu hängen oder aber einen ganz neuen Startpunkt zu entdecken.

### *Symbol der Dienstbarkeit*

In den Evangelien verwirft Jesus die Verwendung hierarchischer Titel für die Leiter seiner Kirche. In Matth 23 warnt er die Jünger feierlich davor, irgend jemand «Vater, Meister oder Lehrer» zu nennen. Das Modell des kirchlichen Amtes ist der Dienst und nicht die Herrschaft. Selbst Christus und Gott sind als solche zu verstehen., die sich selbst entäußern und Knechtsgestalt annehmen. «Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen.» Diese Rede von der Dienstbarkeit ist im Christentum verfälscht worden, indem man entweder neue «Herren» aufbaute und sie dann «Diener» oder «Knechte» nannte, oder aber indem man dieses Vokabular benützte, um mit ihm der traditionellen Knechtschaft von Frauen und Untertanen eine neue Weihe zu geben.

Es scheint, daß Jesus ein ganz anderes, revolutionäres Modell für die Beziehungen innerhalb der Kirche anbieten wollte. Die Beziehung Gottes und Christi zur Kirche kann jedenfalls nicht mehr als Modell für die Aufbaue neuer Repräsentanten göttlicher «Herrschaft» in der Gesellschaft verwendet werden. Im Gegenteil: die Selbstentäußerung der göttlichen Macht bedeutet, daß Herrschaft überwunden ist. Die Mächtigen sind von ihren Thronen gestürzt und die Geringsen sind erhöht worden (Luk 1, 46–53). Das Modell für das kirchliche Amt ist nicht mehr das der Herrschaft, sondern das des Dienstes. Das bedeutet, daß die Art und Weise der Ausübung von Vollmacht sich radikal verändert hat. Macht kann nicht mehr ausgeübt werden, um Herrschaft zu begründen und diejenigen, welchen gedient werden soll, in Abhängigkeit zu bringen. Macht wird eher ausgeübt auf eine kollegiale Weise, um andere zu bevollmächtigen, um andere heranzuziehen und sie mit der Fähigkeit zur Führerschaft und dem Mut zur Selbstwerdung auszustatten. Das Dienstant ist ein Amt, das andere bevollmächtigt, gleichberechtigt zu werden, so daß eine Gemeinschaft weihseitigen Dienstes entsteht und nicht eine Hierarchie von Herren und Untertanen.

Die Verwirklichung dieses Modells muß die inneren Beziehungen zwischen Amtsträgern und Volk revolutionieren. Damit ist hier nicht bloß die Anerkennung der Gaben aller einzelnen, ob Frauen oder Männer, im gemeinsamen Dienst gemeint, sondern auch eine Umgestaltung des Dienstantes selbst, so daß es dazu bei-

trägt, eine Atmosphäre des Dialogs und des gegenseitigen Dienstes zu schaffen. Die Kräfte des Geistes werden dann nicht als etwas angesehen, was durch eine Hierarchie vermittelt wird, sondern was sich von der Taufgnade her entfaltet. Das kirchliche Amt betätigt sich als ein Ausdruck der Taufgnade, die sich so allen Gliedern der Kirche mitteilen will. Nur so kann eine wirkliche Gemeinde wechselseitigen Dienstes entstehen, welche dann wieder bereit ist, sich zu engagieren im eigentlichen Dienstamt der Kirche, welches der Dienst des Volkes der Gläubigen an der Welt ist.

Diese Revolution in den inneren Beziehungen der Kirche muß auch ein neues Modell für die Beziehung der Kirche zur Welt hervorbringen. Die Einkapselung

der Kirche in ein domestiziertes und privates Getto muß überwunden werden. Wir müssen die falsche Spaltung zwischen einer privatisierten Religion und der moralfreien Welt technologischer Rationalität überwinden, welche die Botschaft der Kirche «schal» macht, während die Herren über Krieg und Frieden ihren «männlichen» Aktivitäten nachgehen. Die Frohe Botschaft der Kirche muß zuerst wieder von der Kirche selbst erkannt werden als etwas, was nicht privates Heil bedeutet, sondern das die gesamte Gemeinschaft betreffende Gebot für die Gestaltung der Menschheitsgeschichte. Nur dann können wir wieder wirklich das Gebet Jesu sprechen: «Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden.»

<sup>1</sup> Vgl. Constance Parvey, *The Theology and Leadership of Women in the New Testament: Religion and Sexism. Images of Women in the Jewish and Christian Tradition*. Hg. von Rosemary Ruether (Simon and Shuster, New York 1974) 139ff.

<sup>2</sup> Vgl. Robin Scroggs, *Paul and Eschatological Women: Journal of the American Academy of Religion* 40 (1972) 283–303.

<sup>3</sup> Dr. Krister Stendhal verdanken wir die grundlegenden Untersuchungen, welche beweisen, daß die paulinischen Schöpfungsordnungen als die Projektion einer Gesellschaftsordnung verstanden werden müssen, die nicht mehr normativ sein kann für die christliche Lehre von der Erlösung oder von der Schöpfung. Vgl. sein Buch *The Bible and the Role of Women* (Fortress, Philadelphia 1966).

<sup>4</sup> Vgl. das apokryphe Thomasevangelium, 112: *The Secret Sayings of Jesus* (Hg. Robert M. Grant) (Doubleday, New York 1960, 190–191).

<sup>5</sup> Vgl. R. Ruether, *Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church: Religion and Sexism* (Simon and Schuster, New York 1974) 150–183.

<sup>6</sup> Vgl. Clara Maria Henning, *Canon Law and the Battle of the Sexes*: ebd. 275–279.

<sup>7</sup> Eleanor McLaughlin, *Equality of Souls, Inequality of Sexes: Women in Medieval Theology*: ebd. 215–220.

<sup>8</sup> Heinrich Kramer und Jakob Sprenger, *Malleus Maleficarum* (Straßburg 1486). Üs. von J. Rodker (Montague Summers, London 1928) p. II, qu. 6.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

#### ROSEMARY R. RUETHER

ist Doktor der Theologie und Professor der historischen Theologie an der Howard University in Washington, D.C. In ihren Schriften widmet sie sich auf umfassende Weise der Theologie der Befreiung im Zusammenhang mit heutigen sozialen Bewegungen wie dem Feminismus, dem Kampf der Schwarzen um Gleichberechtigung und dem Konflikt zwischen reichen und armen Nationen und Klassen. Ihr letztes Buch, *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, enthält elf Abhandlungen von Wissenschaftlerinnen zur Geschichte der Einstellungen gegenüber der Frau in den religiösen Traditionen von der biblischen Zeit bis zur Gegenwart.