

¹³ AaO. 21.

¹⁴ Vgl. J. Wanke, Der Weg der Kirche: B. Kresing (Hg.), Für die Vielen (Paderborn 1984) 256–270, bes. 266f.

¹⁵ Vgl. Th. Pröpfer, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte (München 1985), bes. 106ff.

¹⁶ Vgl. M. Barth, Das Mahl des Herrn (Neukirchen-Vluyn 1987), bes. 107ff.

¹⁷ Vgl. J. Moltmann, Diakonie im Horizont des Reiches Gottes (Neukirchen-Vluyn 1984) 36.

¹⁸ Vgl. hierzu ausführlicher J. Moltmann, aaO. bes. 22–41. 52–73. Vgl. auch F. Kamphaus, «Die Wahrheit in Liebe tun». Zum Stellenwert der Caritas in der Gemeinde: P. Nordhues u. a. (Hgg.), Handbuch der Caritasarbeit (Paderborn 1986) 513–525; R. Weth, Diakonie: Chr. Bäumler/N. Mette (Hgg.), Gemeindepraxis in Grundbegriffen (München/Düsseldorf 1987) 116–126; H. Steinkamp, aaO.; H. Theurich, aaO.

¹⁹ J. Degen, Diakonische Kompetenz der Gemeinde vor

Ort (unveröffentl. Manuskript) 17.

²⁰ R. Weth, aaO. 121f.

NORBERT METTE

1946 in Barkausen/Porta (BRD) geboren. Studium der Theologie und Sozialwissenschaften: Dr. theol.; seit 1984 Professor für Praktische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Paderborn. Verheiratet; 3 Kinder. Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Zahlreiche Veröffentlichungen zu pastoraltheologischen und religionspädagogischen Themen; u. a.: Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung (Düsseldorf 1983); Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000 (gem. mit M. Blasberg-Kuhnke, Düsseldorf 1986; Gemeindepraxis in Grundbegriffen (hg. mit Chr. Bäumler, München / Düsseldorf 1987). Anschrift: Liebigweg 11a, D-4400 Münster.

Elisabeth Schüssler Fiorenza

«Der Dienst an den Tischen»

Eine kritische feministisch-theologische Überlegung zum Thema Diakonie

Das griechische Wort *diakonía* bedeutet wörtlich «Dienst bei Tisch», wird aber für gewöhnlich einfach mit «Dienst» übersetzt¹. Wir können zwei unterschiedliche Bedeutungen in der neutestamentlichen Verwendung der Wortgruppe *diakonía/diakonos/diakoneîn* unterscheiden, die für die spätere Theologie paradigmatisch geworden sind: In einem religiös-spiritualisierten Sinn bezeichnet die Wortgruppe ein Ehrenamt, einen Menschen, der im Dienst Gottes oder der Götter, einer Stadt oder eines Gemeinwesens steht, oder auch im Dienst großer Ideen oder Ideale. Wenn die Wortgruppe im Neuen Testament in diesem Sinne verwendet wird, dient sie zur Kennzeichnung christlicher Prediger und Missionare wie Paulus oder Phoebe als beauftragter und Botschafter Gottes.

In seinem ursprünglichen Sinn bezeichnet das Wort jedoch einen wirklichen materiellen Dienst, wie z. B. Dienst bei Tisch und andere niedere Dienste. Der «Diener» oder die «Dienerin» hatte eine niedere gesellschaftliche Stellung, war abhängig von seinen/ihren Herren oder Herrinnen und hatte keinen Anspruch auf besondere Achtung. Dennoch ist «Dienst» – ungeachtet der abwertenden gesellschaftlichen Nebenbedeutungen seines ursprünglichen Sinnes – zum Schlüsselsymbol der Wiederbelebung einer «Dienst-Ekklesiologie» mit fortschreitender Aufladung durch tiefere Bedeutungsgehalte geworden. Versuche feministischer Theologinnen und Theologen, dieses biblische Symbol angesichts der überzeugenden feministischen Kritik an der kulturell-politischen Funktionalisierung dieses Symbols zur Unterdrückung der Frauen zu retten, teilen die Annahme einer solchen «Dienst-Ekklesiologie», daß der sich selbst aufopfernde «Dienst» zur wesentlichen Mitte christlicher Identität und christlicher Gemeinschaft gehöre.

Dienst-Ekklesiologie und Amt der Frauen

Seit den frühen sechziger Jahren ist das Bild der dienenden Kirche immer mehr beherrschend geworden in den progressiven römisch-katholischen und protestantischen Ekklesiologien und

im Selbstverständnis der Amtsträger. Diese Wiederbelebung einer Theologie der *diakonia* ging Hand in Hand einher mit einem Wandel der Einstellung der Kirche zur «Welt». So lehrt z. B. die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute in Artikel 3, daß die Kirche genau so wie Jesus Christus, der in die Welt kam, um zu dienen, nicht aber sich bedienen zu lassen, der Welt zu dienen suche durch die Förderung der «brüderlichen Gemeinschaft aller».

In seinem Buch *Models of the Church* weist Avery Dulles darauf hin, daß eine ähnliche Dienst-Ekklesiologie auch in den offiziellen Äußerungen anderer Kirchen als Motiv wirksam sei: «Erwähnenswert sind unter diesem Aspekt das Presbyterianische Bekenntnis von 1967, der Bericht aus Uppsala des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1968, die Schlußklärung der Zweiten Vollversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín 1968 und das Dokument über Gerechtigkeit der römisch-katholischen Bischofssynode bei ihrer Versammlung im Herbst 1971.»²

Solch eine Dienst-Ekklesiologie betont mit Dietrich Bonhoeffer: «Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.»³ Insofern als diese Theologie den gesellschaftlichen Unterbau dieser Rede vom Dienst nicht kritisch analysiert, ist sie nicht fähig, sie als «theologische Doppeldeutigkeit» zu durchschauen, obwohl doch die Dienst-Theologie für Männer und Frauen, für Ordinierte und Nichtordinierte, für Mächtige und Machtlose unterschiedliche Implikationen hat.

Diese Dienst-Ekklesiologie legitimiert im römisch-katholischen Bereich eine unterschiedliche Deutung des Begriffes «Amt». Ihre theologischen Sprecher vertreten den Standpunkt, daß Ämter funktionale Größen seien, daß sie eine besondere Gabe und ein besonderer Dienst für die Gemeinschaft seien. Sie bestehen zur Auf-
bauung der Gemeinschaft und nicht in einem besonderen Status, in einem besonderen Lebensstil oder einer besonderen heiligen Verpflichtung. Da die dienende Kirche als die dienende Gemeinschaft im voraus zu ihren Dienst- oder Amtsträgern besteht⁴, kann die Kirche von Amts wegen neue Ämter einrichten, welche die traditionellen hierarchischen Ämter des Bischofs, des Presbyters und Diakons ergänzen⁵. So stellt diese Theologie die Kirchenstrukturen patriarchalischer Hierarchie und die Teilung in «Klassen»

von ordinierten und nichtordinierten Ämtern nicht ernstlich in Frage, sondern ermahnt nur diejenigen, die einen klerikalen Status und kirchliche Gewalt besitzen, den Laien und denen, die in Not sind, zu dienen.

In der römisch-katholischen Kirche wurde diese Ekklesiologie als Antwort auf den Priester-mangel in vielen Teilen der Welt entwickelt. Sie hat eine Explosion spezialisierter Ämter erzeugt, die nicht nur den Notwendigkeiten der Kirche, sondern auch denen der Welt zu dienen suchen. Sie hat Frauen die Möglichkeit eröffnet, die Funktionen von Ämtern auszuüben, selbst wenn die offizielle Einstellung gegen die Einbeziehung von Frauen in die ordinierte Amtsträgerschaft sich in wachsendem Maß verhärtet hat. Kurz gesagt: Sowohl die «progressive» Theologie des Amtes als Dienstfunktion als auch die Theologie von der Kirche als der Dienerin der Welt hat nicht nur zum Entstehen einer unterschiedlichen Vielfalt von Ämtern, sondern auch zur Teilhabe von Frauen an den Dienstämtern der Kirche beigetragen⁶.

Dennoch sind Frauen aufgrund ihres Geschlechts vom Gesetz auf untergeordnete Aufgaben, Hilfsrollen und einen zweitrangigen Status im Gefüge der Dienstämter verwiesen, da nach dem kanonischen Recht nur Ordinierte Jurisdiktion, d. h. Vollmacht zum Treffen von Entscheidungen, erhalten können. Nur Ordinierte sind auch befugt, offiziell sakramentale Vollmachten auszuüben. Während das Zweite Vatikanum anerkannt hat, daß die Mehrheit der in der Evangelisierung tätigen Christen aus Frauen besteht⁷, hat eine US-amerikanische Studie über Frauen in kirchlichen Ämtern belegt, daß die meisten Frauen im Kirchendienst unbezahlte freiwillige Arbeit tun oder nur ein minimales Entgelt erhalten, wenn sie überhaupt bezahlt werden. Frauen, die solchen ehrenamtlichen Dienst tun, sind meist mittleren Alters, sind verheiratete Frauen aus der Mittelklasse, deren Kinder das Haus verlassen haben, die keine Berufskarriere gemacht haben und deren Männer in der Lage sind, für ihren Lebensunterhalt aufzukommen. Zum Preis ihrer weiter andauernden wirtschaftlichen Abhängigkeit können sie es «sich leisten», ein Amt zu übernehmen, während arme Frauen und Mütter, die von der Sozialhilfe leben, dies nicht können. Die «Doppeldeutigkeit» der Rede vom Amt oder vom Dienst wird von dieser Studie dadurch illustriert, daß Männer ein Dienstamt aufgrund ihrer Ordination ausüben, während Frauen

Dienst nur unter der Voraussetzung leisten, daß sie keinen finanziellen, gesellschaftlichen oder beruflichen Gewinn davon haben⁸.

Gleichzeitig hat diese Dienst-Ekklesiologie Frauen motiviert, sich mit ihrem zweitklassigen Dienststatus abzufinden. Und sie hat uns daran gehindert, auf unseren Rechten als Mitarbeiterinnen der Kirche zu bestehen. Vor Jahren lernte ich in Würzburg eine Gruppe von Pastoralassistentinnen kennen, die sich darüber beschwerten, daß es ihnen als Frauen nicht erlaubt sei zu predigen, während «ständige Diakone» dies dürften, obwohl sie viel weniger theologische Ausbildung und Seelsorgspraxis hätten. Als daraufhin vorgeschlagen wurde, alle Pastoralassistentinnen in der Stadt sollten «in Streik treten» zum Zeichen des Protestes gegen solch eine schreiende Diskriminierung, stießen die Frauen auf Empörung, weil sie doch – wie eine von ihnen es formulierte – ihr Leben dem Dienst der Kirche geweiht hätten.

Solch ein untergeordneter und zweitrangiger Dienststatus von Frauen ist auch in christlichen Kirchen zu finden, die Frauen ordinieren⁹. Sitz und Stimme in Leitungsgremien und Posten mit Entscheidungsbefugnissen sind oft den männlichen Amtsträgern vorbehalten, Pfarrerinnen werden nicht selten in kleine Landgemeinden abgeschoben, werden schlechter bezahlt als Männer mit vergleichbarer Qualifikation und bleiben auf der Ebene von Hilfskräften. Gleichzeitig aber gilt, daß Pfarrerinnen als ordinierte Hauptamtliche noch besser dran sind als andere kirchliche Mitarbeiterinnen und weibliche Angehörige ehrenamtlicher Gremien. In den Kirchen besteht ebenso wie in der weltlichen Gesellschaft die Mehrzahl derer, die auf freiwilliger Basis im sozial-karitativen Bereich arbeiten, aus Frauen¹⁰. Die Dienstrolle der Kirche wird also ganz offensichtlich von Frauen dargestellt.

In einer Situation der institutionalisierten Ungleichheit der Ämter von Männern und Frauen dienen die Theologie vom Amt als einem Dienst und die ihr zugrundeliegende Dienst-Ekklesiologie dazu, den patriarchalisch-hierarchischen Status quo mit Hilfe theologisch-spiritueller Begriffe zu verinnerlichen und zu legitimieren. Ungeachtet ihrer progressiven Intentionen reproduziert eine Dienst-Ekklesiologie immer wieder die Asymmetrie und den Dualismus zwischen Kirche und Welt, Klerus und Laienschaft, Ordenschristen und Weltchristen, Männern und Frauen, die erzeugt werden von patriarchalisch-

hierarchischen Kirchenstrukturen. Insofern die Beziehungen in der Kirche derart strukturiert und begrifflich gefaßt sind, daß Klerus, Ordensleute und Männer die bestimmenden Subjekte bleiben, kann eine Dienst-Ekklesiologie für diejenigen, die einen patriarchalisch-hierarchischen Status haben und geistliche Macht und Kontrolle ausüben, nur rhetorisch Anspruch auf eine Dienstrolle und eine Dienstgesinnung erheben. So hat z. B. der «Heilige Vater» in der römisch-katholischen Kirche höchste Autorität und Macht, aber zugleich wird er «servus servorum Dei», Diener der Diener Gottes, genannt. So lange jedoch die wirklichen Machtverhältnisse und Standesprivilegien nicht verändert werden, muß eine Dienst-rhetorik ein moralisierendes Gefühl und ein bloßer Appel bleiben, die beide nur dazu dienen, Herrschaftsstrukturen zu verschleiern.

Kulturelles Umfeld und Funktion

Solch eine Theologie der Dienstbarkeit wird nur noch fragwürdiger, sobald ihr kulturell-gesellschaftliches Umfeld in den Blick kommt. In westlichen Kulturen werden Frauen auf das Ziel einer selbstlosen Liebe hin sozialisiert, um in der Familie unbezahlte Dienst zu leisten und ebenso im Bereich des öffentlichen Lebens für ehrenamtliche Dienste zur Verfügung zu stehen. Der Mythos der «echten Weiblichkeit», der romantischen Liebe und Häuslichkeit bestimmt das Wesen der Frau als eines «Daseins für andere» und die Identität der Frau als etwas, das abgeleitet ist von Gatte und Kindern. Von Frauen wird erwartet, daß sie ihren Namen, ihre Berufslaufbahn und ihr Eigentum zum Wohl der Familie und um «persönlicher Beziehungen» willen aufgeben. Vor allem Mütter haben ihr Leben dem Wohl ihrer Kinder und aller Notleidenden zu opfern.

Während Männer mit dem Ziel männlicher Rollen der Selbstbehauptung, der Unabhängigkeit und der Machtausübung sozialisiert werden, werden Frauen mit dem Ziel der Selbstverleugnung, der Selbstverneinung und des Opfers ihrer selbst im Dienst anderer sozialisiert. Unsere Sünde besteht aber darin, daß wir es nicht fertigbringen, wir selbst zu werden¹¹.

Diese kulturelle Sozialisation von Frauen zu selbstloser Fraulichkeit und altruistischem Verhalten wird noch verstärkt und verewigt durch die christliche Predigt der sich selbst aufopfrenden Liebe und des sich selbst verleugnenden

Dienstes. Seit und weil Jesus Christus sich selbst erniedrigte und sein Leben für die Rettung der anderen opferte, steht die sich selbst opfernde Liebe und der demütige Dienst im Mittel- und Herzpunkt der christlichen Ethik. Nicht nur Christus, Gottes vollkommener Diener und vollkommenes Opfer, sondern auch Maria, Gottes gehorsame Magd, ist zum Modell echter christlicher Fraulichkeit geworden.

Diese christliche Theologie des Dienstes muß aber nicht nur wegen ihrer kulturellen androzentrischen Voraussetzungen und Implikationen kritisch unter die Lupe genommen werden. Sie muß auch im Blick auf ihren klassenbestimmten, rassistischen und kolonialistischen Unterbau analysiert werden. Beginnend mit Platon und Aristoteles hat die westliche politische Philosophie den Standpunkt vertreten, daß der freigeborene, mit Eigentum ausgestattete und gebildete Mann das höchste aller sterblichen Wesen sei und daß alle Mitglieder der Menschheit unter dem Blickwinkel ihrer Funktionen in seinem Dienst zu definieren seien. Frauen sind demnach ebenso wie Sklaven und «Barbaren» «von Natur aus» niedriger als er und daher dazu bestimmt, Werkzeuge seines Wohlbefindens zu sein¹².

Die neuzeitliche politische und philosophische Anthropologie fährt fort mit der Unterstellung, daß der mit Eigentum ausgestattete, gebildete westliche Mann weißer Hautfarbe seinem Wesen nach durch Verstand, Selbstbestimmung und volles Bürgerrecht bestimmt sei, während Frauen und andere untergeordnete Menschen durch Emotionen, Dienstbarkeit und Abhängigkeit gekennzeichnet seien¹³. Sie werden nicht als vernünftig und verantwortlich betrachtet, sondern als emotionsbestimmt und kindgleich.

Kurzum: Die patriarchalische Gesellschaft und Kultur sind nicht nur durch ihre sexuelle und wirtschaftliche Ausbeutung aller Frauen gekennzeichnet, durch eine Ausbeutung, die durch den Kult der echten Fraulichkeit, durch den Mythos des Weiblichen, durch romantische Liebe und Erziehung zur Häuslichkeit gestützt und legitimiert wird¹⁴. Sie benötigt für ihr Funktionieren auch eine «dienende Klasse», eine «dienende Rasse» oder ein «dienendes Volk», mag es sich dabei nun um Sklaven, um Knechte, um Hausangestellte, Kulis oder «Mammies» handeln. Die Existenz einer solchen «dienenden Klasse» ist gewährleistet durch Gesetz, Erziehung, Sozialisation und rohe Gewalt. Sie wird aufrechterhalten durch den Glauben, daß Mitglieder einer

«dienenden Klasse» von Menschen von Natur aus oder aufgrund eines göttlichen Dekrets niedriger seien als die, zu deren Dienst sie bestellt sind¹⁵.

Überdies verwickelt die kulturelle «Diensthierarchie» Frauen in die Ausbeutung anderer Frauen. Natürlich war auch die adlige Schloßherrin oder die weiße Plantagenherrin gehalten, ihrem Vater oder ihrem Gatten als dem «Herrn und Meister seines Hauses» zu Diensten zu sein. Aber sie war doch in der Lage, ihre Arbeitsverpflichtungen an eine «dienende Gruppe» von anderen Leuten, vor allem an verarmte, ungebildete und kolonialisierte Frauen zu delegieren¹⁶. Die kulturbedingte Annahme, daß alle Frauen «dem Mann» sexuell und durch Hausarbeit zu dienen hätten, spielt in einer patriarchalischen Gesellschaft die einen Frauen gegen die anderen aus, insofern Frauen den unterbezahlten häuslichen Dienst anderer Frauen zu kontrollieren und zu beaufsichtigen haben. Je mehr die Kaufkraft der Löhne und Gehälter männlicher Arbeiter und Angestellter schwindet, umso mehr haben Frauen dieser sozialen Schichten die dreifache Bürde der unbezahlten Hausarbeit, der Sorge für die Kinder sowie der Alten und Kranken und der Arbeit außer Haus auf sich zu nehmen¹⁷. Die Frauen der Unterklasse, arbeitende Frauen schwarzer Hautfarbe und spanischer Sprache in den USA hatten dies immer schon zu tun.

Schließlich versuchen die in den letzten Jahrzehnten stark angewachsenen rechten Ideologien – wie Rassismus, Antisemitismus, Betriebspeisungsprogramme für die Armen, biblischer Fundamentalismus, militaristischer Kolonialismus und der neue Kult der Fraulichkeit und der Familie – die Dienstbarkeit der ausgebeuteten Menschen dadurch aufrechtzuerhalten, daß sie nachdrücklich betonen, daß aufgrund von Gottes Willen oder «von Natur aus» einige Menschengruppen höher ständen und die anderen ihnen untergeordnet seien. Wenn kirchliche Kreise neuerdings wieder nachdrücklich betonen, daß Frauen ihre Fraulichkeit in Komplementarität zum Wesen und zur Aufgabe der Männer leben müssen und daß die Ordinierten sich «wesenhaft» von den Laien unterscheiden, dann muß das in diesem größeren Zusammenhang gesehen werden; wie Letty Russell so prägnant feststellt: «Ungeachtet alles dessen, was wir – die Kleriker – über das Amt als Dienst sagen: Wir haben doch immer noch unsere Position bleibender Überlegenheit im Leben der Kir-

che. In diesem Sinne wird die Ordination mehr zu einem unauslöschlichen Kastenzeichen, als daß sie nur die Anerkennung geistlicher Begabungen für einen besonderen Dienst in der Kirche wäre.»¹⁸ Die theologische Rede über das Amt der Ordinierten als derjenigen, die mit dem Dienst der Leitung betraut sind, schafft die Klassenspaltung zwischen Klerus und Laien nicht ab, sondern verschleiert und verewigt sie nur.

Dienst-Ekklesiologie in der feministischen Theologie

Dennoch ist trotz aller feministischen Kritik an der kulturellen und religiösen Sozialisierung von Frauen und anderen untergeordneten Menschen zu sich selbst aufopfernder Liebe und zu selbstlosem Dienst für andere der Begriff des Amtes als eines Dienstes immer noch ein kraftvolles Symbol für christliche Feministinnen und Feministen. Einige von ihnen haben den Standpunkt vertreten, «daß wir als Christen dieses Wort nicht umgehen können – trotz seinen unterdrückenden Nebentönen», und zwar, weil *diakonía* eine zentrale Rolle für das Verständnis der Sendung und des Dienstes Christi ebenso wie der Sendung und des Dienstes der Kirche spiele¹⁹. Solch eine feministische Heimholung einer Dienst-Ekklesiologie folgt in ihren Grundzügen den folgenden beiden Interpretationsstrategien:

Die *erste Strategie* arbeitet die neutestamentliche Unterscheidung zwischen *diakoneîn* und *douleúein* heraus, um damit zu betonen, daß frei gewählter Dienst Befreiung bedeutet. Dienst im Sinne von *diakonía* muß unterschieden werden von knechtischer Unterwürfigkeit. Dienstbarkeit ohne Wahlfreiheit ist nicht *diakonía*, sondern wird zur Sklaverei (*douleía*). Jedenfalls «ist Dienstbarkeit aufgrund freier Wahl ein Akt des ganzen Selbst. Die Machtlosigkeit der Dienstbarkeit kann nur dann erlösende Kraft entfalten, wenn sie freier und bewußter Wahlfreiheit entspringt». Solche frei gewählte Dienstbarkeit ist keine Selbstverleugnung oder Selbstvernichtung, kein Nichtwissen um sich selbst und keine Selbstaufopferung. Sie ist vielmehr die «Fähigkeit, über uns selbst hinauszublicken und die Nöte der anderen zu sehen». Sie ist «Empathie, das heißt von Einfühlung bestimmter Wille, anderen zu helfen, und die Fähigkeit zu wissen, wie man tatsächlich helfen kann».

Jesus ist das Modell eines solchen frei gewählten Dienstes, weil er sich dafür entschieden hat,

sich eher selbst zu geben und zu opfern als sein Verhalten von der Gesellschaft bestimmen zu lassen. Im Leben Jesu, der kam, «nicht sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für die vielen» (Mk 10,45), ist die *diakonía* Wirklichkeit geworden. Wenn «Dienstbereitschaft bedeutet, so in die Welt verliebt zu sein, wie Gott in die Welt verliebt ist», dann bedeutet Dienstbereitschaft letztlich Befreiung. «Wir finden uns selbst zur Dienstbereitschaft befreit.»²⁰ Dieser feministische Vorschlag für die theologische Heimholung der Dienstbereitschaft zieht aber nicht in Betracht, daß Menschen, die in einer patriarchalischen Kultur und Kirche machtlos, vereinzelt und von vornherein zu Dienstbereitschaft sozialisiert sind, nicht fähig sind, «sich in aller Freiheit zu entscheiden» für Dienstbereitschaft.

Durch die theologische Wiederaufwertung von Dienst und Dienstbereitschaft wird die theologisch doppeldeutige Rede vom Dienen ausgeweitet auf das theologische Konzept der Befreiung. Für diejenigen, die von einer patriarchalischen Kultur und gesellschaftlich-politischen Strukturen vorherbestimmt sind, die «Diener/innen» derjenigen zu werden, die Macht über sie haben, kann die theologische oder ekklesiologische Wiederheimholung der von den Begriffen «Dienst/Diener(in)/Sklave (Sklavin)/Tischdiener(in)» bestimmten Rede so lange keine befreiende Funktion haben, als die patriarchalischen Strukturen in Gesellschaft und Kirche weiterhin die Menschen aufspalten in eine Gruppe derer, die dienen, und in eine solche, denen gedient wird. Statt die Deutung von theologischen Symbolen wie Dienst/Selbstaufopferung zu bearbeiten, müßte eine kritische feministische Theologie der Befreiung eher auf die Suche gehen nach neutestamentlichen Begriffen wie z. B. *dýnamis/exousía/sotería* (d. h. Macht oder Kraft/Autorität/Heil), welche die religiöse Reproduktion einer kulturbedingten Dienstbarkeitsmentalität in Frage stellen können.

Eine zweite feministisch-theologische Strategie zur Heimholung der Theologie des Dienstes betont nicht so sehr die in freier Wahl vollzogene Integration der kulturbedingten und christlichen Sozialisation von Frauen zu selbstlosem Dienst und selbstloser Liebe, sondern konzentriert sich auf eine neue Definition des Begriffes «Amt». durch die Kombination der Theologie des «frei gewählten» Dienstes mit einem Verständnis des Amtes nicht als einer «Vollmacht über», sondern

als einer «Vollmacht für» sucht sie das frühchristliche Verständnis des Amtes als eines Dienstes für Gott und als Auferbauung der Gemeinde. Es nimmt vor allem auch Jesus Christus und seine Menschwerdung als «leidender Gottesknecht» als das Modell des christlichen Dienstamtes: «Diakonie ist ein Vollzug der *kénosis* oder der Selbstentäußerung von aller Macht als Herrschaft. Das Dienstamt wandelt die Macht um von einer Macht über andere zu einer Bevollmächtigung der anderen. Die Absage an die Macht als Herrschaft hat nichts mit Servilität zu tun... Amt in diesem Sinn bedeutet vielmehr die Ausübung von Macht auf eine neue Weise, nämlich als eines Mittels, einander zu befreien.»²¹

Obwohl diese begriffliche Neubestimmung von Amt das neutestamentliche Modell von *diakonia* = Dienst für ein feministisch-kirchliches Selbstverständnis zurückgewinnen möchte, und zwar durch eine Neudefinition von «Macht», wertet sie doch den patriarchalischen Begriff und die patriarchalische Institution von Dienst/Dienstbereitschaft theologisch auf. Die theologische Rede vom Amt als Dienst, d. h. als «Vollmacht zu» statt als «Macht über» die Kirche und die Welt vernebelt nur die Tatsache, daß die patriarchalische Kirche wie eh und je ihr Amt als «Macht über» ausübt. Sie ist nach wie vor nach einer Hierarchie des Machtdualismus strukturiert: Ordinierte – Nichtordinierte, Klerus – Laienschaft, Ordenschristen – Weltchristen, Kirche – Welt.

Das Festhalten am Gebrauch des theologischen Begriffs «Dienst» als einer zentralen feministischen Kategorie für Amt, also diese Theologie des Dienstes, bewirkt immerzu Neuaufgaben des kulturbedingten Modells eines sich selbst aufopfernden Dienstes für Frauen und andere untergeordnete Menschen, während es gleichzeitig als bloß moralischer Appell an diejenigen dient, die Macht- und Kontrollpositionen in der Kirchenleitung innehaben. Abhängigkeit, Gehorsam, Bürgerrecht zweiter Klasse und Machtlosigkeit bleiben innerlich verbunden mit dem Begriff «Dienst/Dienstbereitschaft» so lange Gesellschaft und Kirche immer aufs neue aufgrund ihrer Strukturen eine Klasse «dienenden» Volkes reproduzieren. Darum muß eine feministische Ekklesiologie der Befreiung, wenn sie das Amt der Frauen zu definieren versucht, die Kategorien Dienst und Dienstbereitschaft als etwas, was Frauen machtlos macht, ablehnen. Neutestamentliche Kategorien für Leitungs-

funktionen in der Kirche wie z. B. Apostel, Propheten, Inhaber von Hilfsdiensten, Mitarbeit in der Mission, welche der *oikodomé*, d. h. der «Auferbauung der Gemeinde» gewidmet sind, wären angemessener, um einem feministischen Verständnis vom Amt als einer Bevollmächtigung Ausdruck zu geben.

Daher müssen wir fragen, ob der neutestamentliche Begriff *diakonia* im Sinne von Dienst von Feministinnen und Feministen ganz aufgegeben werden sollte. Ich möchte vorschlagen, daß die feministische Theologie den Begriff *diakonia* einzig und allein als eine kritische Kategorie verwenden sollte, um diejenigen, die derzeit Macht und Privilegien in der patriarchalischen Kirche und Gesellschaft innehaben, in Frage zu stellen und herauszufordern. Da Unterdrückung ein Zusammenspiel verschiedener Strukturen ist, das hierarchische Ränge und viele Facetten kennt, sind Frauen, die nicht am untersten Fuß der patriarchalischen Pyramide leben, nicht nur ausgebeutet, sondern profitieren auch von den Strukturen der Herrschaft einerseits und des Dienstes andererseits. Diejenigen von uns, die zwar am Rand leben und untergeordnet sind, die aber zugleich privilegiert sind aufgrund von Ordination, Bildung, Reichtum, Nationalität, Rasse, Gesundheit oder Lebensalter, wir haben unsere Privilegien zu nützen, um Veränderungen zustande zu bringen. Feministische Amtsträgerinnen suchen nicht bloß in die untersten Ränge der patriarchalischen Hierarchie eingegliedert zu werden als Altardienerinnen, Lektorinnen, Diakoninnen oder selbst Priesterinnen, sondern sie engagieren sich im Amt, um damit in den klerikal-hierarchischen Strukturen subversiv zu wirken und die patriarchalische Kirche in eine Jüngerinnen- und Jüngergemeinschaft von Gleichen zu verwandeln.

Solche eine Wiedergewinnung des Begriffs *diakonia* für eine kritische Infragestellung und Herausforderung der Strukturen der Herrschaft entspricht ihrem Bedeutungsgehalt in der Tradition der Evangelien. Die Kernaussage im Markusevangelium 10,42–44, von der man annimmt, daß sie in irgendeiner Form auf den historischen Jesus zurückgeht, setzt die Begriffe «groß» und «Diener» sowie «erster» und «Sklave» jeweils nebeneinander. Das Thema, um das es hier geht, ist der Gegensatz zwischen gesellschaftlichen Strukturen der Herrschaft und der «Jüngerinnen- und Jüngerschaft von Gleichen»²². Dies setzt eindeutig eine Gesellschaft

voraus, in der diejenigen, «die herrschen und Autorität haben über...», die Großen und Könige sind, während diejenigen, die Diener und Sklaven sind, aufgefordert sind, Anordnungen entgegenzunehmen, Gehorsam zu leisten und Dienste zu leisten. Die Aussage des Evangeliums fordert diejenigen, die Herrschafts- und Machtpositionen innehaben, auf, den Machtlosen «gleich» zu werden. Herren sollten ihre Herrschaft über ihre Sklaven und Diener aufgeben und in ihre Fußstapfen treten.

Die Wichtigkeit dieses Logions ist schon daran zu erkennen, daß es in siebenfacher Kombination in die synoptische Tradition aufgenommen worden ist (Mk 10,42–45 par.; Mt 20,25–27; 23,11; Lk 22,26; Mk 9,33–37 par. Mt 18,1–4; Lk 9,48). Auch im vierten Evangelium kommt ihm zentrale Bedeutung zu (Joh 12,25–26 und 13,4–5. 12–17). Diese Jesus-Tradition ist keine Aufforderung an alle Christen, Diener und Sklaven zu werden, sondern nur an diejenigen, die innerhalb der patriarchalischen Pyramide eine beherrschende Stellung und Macht innehaben. Sie sucht «Gleichheit von unten her» zu schaffen, aber nicht, indem sie die Menschen am Fuß der patriarchalischen Pyramide in deren untere Ränge eingliedert. Sie verwirft vielmehr die patriarchalisch-hierarchische Pyramide als solche. Sie sucht diese Pyramide einzuebnen, indem sie die an der Spitze der Pyramide Stehenden aufruft, sich der Arbeit und Mühsal der Menschen am Boden dieser Pyramide anzuschließen, wodurch eine «dienende Klasse» überflüssig gemacht wird. Durch die Verneinung der Gültigkeit von Herrschaftspositionen und durch den Appell an die «Möchte-gerne-Großen» und «Möchte-gerne-Führer», am Fuß der patriarchalischen Herrschaftspyramide zu leben, verwirft diese Jesus-Tradition alle patriarchalisch-hierarchischen Strukturen und Stellungen.

Der kirchliche Auslegungsprozeß in den Evangelien hat ein Logion, das ursprünglich an das ganze Volk Israel gerichtet war, auf die

eigenen gemeindlichen Strukturen und Beziehungen angewandt. Strukturen der Herrschaft und der Dienstbarkeit sollten in der Gemeinschaft Gleicher nicht geduldet werden. Echte Führerschaft in der Gemeinde muß in Solidarität miteinander gründen. Dieser kirchliche Auslegungsprozeß findet aber in der gleichen Zeit statt, in welcher die nachpaulinischen Traditionen im Interesse einer «guten Bürgerschaft» einer Anpassung der christlichen Gemeinde als des «Hauses Gottes» an die patriarchalisch-gesellschaftlichen Strukturen der Umwelt das Wort reden. Diese Tendenz zur Patriarchalisierung hatte auch starken Einfluß auf die Deutung des Begriffs *diakonía* in den Evangelien.

Während Markus und Matthäus überhaupt keinen «Großen» und «Ersten» in der Gemeinde gelten lassen, tut Lukas dies sehr wohl. Seine einzige Forderung ist, daß ihr Führungsstil sich am Beispiel Jesu ausrichte. Wie Lukas und die nachpaulinische Tradition haben auch spätere Theologen das radikale Paradoxon der Jüngerinnen- und Jüngerschaft der Gleichen nicht mehr verstanden, wenn sie diejenigen, die Reichtum und Macht besitzen, zu «liebevollem Dienst» aufrufen. Diese Theologie des Dienstes hat patriarchalischen Status und Privilegien nicht in Frage gestellt, sondern nur noch bestätigt. Da sie das Selbstverständnis der prominenten und reichen Christen bestimmt und Strukturen von «Herrschaft und Autorität über...» geduldet hat, muß eine feministische Theologie des Amtes solche Formen christlich-patriarchalischen Selbstverständnisses und kirchlicher Strukturen zerstören und kann sie nicht durch eine neue Aufwertung der Begriffe Dienst und Dienstbereitschaft verewigen helfen. Amt darf nicht mehr als «Dienst» oder als «Jemandem-Aufwarten» gedeutet werden, sondern sollte als eine «Gleichheit von unten her» verstanden werden, eine Gleichheit mit all denen, die für Überleben, Selbstliebe und Gerechtigkeit kämpfen.

¹ Vgl. H. W. Beyer, Art. «diakonéo»: Theological Dictionary of the New Testament, Vol. II, 81–93; K. H. Rengstorf, Art. «doúlos»: aaO. 261–280; K. H. Hess, Art. «serve»: New International Dictionary of New Testament Theology, Vol. III, 544–549; R. Tuente, Art. «slave»: aaO. 592–598.

² Avery Dulles, Models of the Church (Doubleday, Garden City 1974) 87; vgl. auch J. E. Booty, The Servant Church (Morehouse-Barlowe, Wilton 1982).

³ Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Herausgegeben von Eberhard Bethge (Christian Kaiser Verlag, München ⁸1958) 261.

⁴ Siehe z. B. Edward Schillebeeckx, Das kirchliche Amt. Aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf (Patos-Verlag, Düsseldorf 1981); D. Power, Gifts that Differ: Lay Ministries Established and Unestablished (Puebla, New York 1980) 106.

⁵ J. A. Coleman, A. Theology of Ministry: The Way 25

(1985) 15–17, mit einem Hinweis auf P. Chirico, *Pastoral Ministry in a Time of Priest Shortage: The Clergy Review* 69 (1984) 81–84.

⁶ Die erste Liste mit Vorschlägen, die 1987 auf der Synode über die Laienschaft gemacht wurden, enthielt die folgenden Empfehlungen, die die Meinung der Synode widerspiegeln: «Wegen der grundlegend gleichen Würde aller Jünger und Jüngerinnen Christi, sollten alle Ämter (officia) und Aufgaben in der Kirche mit Ausnahme der Ämter (ministeria), welche die Ordinationsvollmacht voraussetzen, sowohl Frauen wie Männern offenstehen – unter Berücksichtigung der örtlichen Empfindungen.» Dennoch verschwand diese Empfehlung zusammen mit den Empfehlungen, die Zulassung von Frauen zum Amt der Diakonin wie zum Amt der «Altardienerin» sollte zum Gegenstand von Studien gemacht werden, ohne jede überzeugende Erklärung aus den nachfolgenden Entwürfen. Vgl. P. Hebblethwaite, *Reports Reveal Curia Derailed Lay Synod: National Catholic Reporter* 24 (5. Februar 1987) 28.

⁷ *The Role of Women in Evangelization*, hgg. von der Pastorkommission der vatikanischen Kongregation für die Evangelisierung der Völker. Engl. Text in: *Origins* 5 (April 1976) 702–707.

⁸ *Women and Ministry. A Survey of the Experience of Roman Catholic Women in the United States* (CARA, Washington 1980). Vgl. meine Analyse dieser Studie: *We Are still Invisible. Theological Analysis of «Women and Ministry: D. Gottemoeller/R. Hofbauer (Hgg.), Women and Ministry. Present Experience and Future Hope* (LCWR, Washington 1981) 29–43.

⁹ J. W. Carroll/B. Hargrove/A. Lummis, *Women of the Cloth* (Harper & Row, San Francisco 1983); J. L. Weidman (Hg.), *Women Ministers* (Harper & Row, San Francisco 1981); A. Schilthuis-Stokvis, *Frauen als Mitarbeiterinnen in der Kirche – ökumenisch betrachtet: CONCILIUM* 23 (1987/6) 496–500.

¹⁰ Siehe z. B. G. Notz, *Frauenarbeit zum Nulltarif. Zur ehrenamtlichen Tätigkeit von Frauen: Arbeitsgemeinschaft Frauenforschung der Universität Bonn (Studium Feminale)* Nora Frauenverlag, Bonn 1986) 134–151.

¹¹ Judith Plaskow, *Sex, Sin and Grace* (University Press, Washington 1980).

¹² Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (University Press, Princeton 1979) 73–96.

¹³ Siehe Elisabeth List, *Homo politicus – femina privata. Thesen zur Kritik der politischen Anthropologie: J. Conrad/U. Konnertz, Weiblichkeit in der Moderne. Ansätze feministischer Vernunftkritik* (edition diskord, Tübingen 1986) 75–95.

¹⁴ Vgl. Brigitte Weishaupt, *Selbstlosigkeit und Wissen: Weiblichkeit in der Moderne*, aaO. 21–38.

¹⁵ Sieh z. B. die biographische Reflexion und Analyse der Apartheid als einer Ideologie und Institution zur Aufrechterhaltung der Existenz eines «dienenden Volkes»: Mark Mathabane, *Kaffir Boy. The True Story of a Black Youth's Coming Of Age in Apartheid South Africa* (Macmillan, New York 1986).

¹⁶ Siehe z. B. Martha Mamozai, *Herrenmenschen. Frauen im deutschen Kolonialismus* (rororo 4959, Rowohlt Verlag, Rheinbek 1982).

¹⁷ Siehe die Beiträge im Thema-Heft «Frauen, Arbeit und Armut» *CONCILIUM* 23 (1987/6).

¹⁸ Letty M. Russell, *Women and Ministry. Problem or Possibility?*: J. L. Weidman (Hg.), *Christian Feminism. Visions of a new Humanity* (Harper & Row, San Francisco 1984) 89.

¹⁹ Letty M. Russell, *Women and Ministry: A. L. Hageman, Sexist Religion and Women in the Church* (Association Press, New York 1974) 55 ff.

²⁰ Alle Zitate sind entnommen aus R. Richardson Smith, *Liberating the Servant: The Christian Century* 98 (1981) 1314. Siehe auch R. Propst, *Servanthood Redefined. Coping Mechanism for Women Within Protestant Christianity: Journal of Pastoral Counseling* 17 (1982) 14–18.

²¹ R. Radford Ruether, *Sexism and Gold-Talk. Toward a Feminist Theology* (Beacon Press, Boston 1983) 207. Siehe auch die verschiedenen Veröffentlichungen von Letty M. Russell.

²² Zum folgenden siehe mein Buch: *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (Crossroad Press, New York 1983) 148–151.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA

Inhaberin des Krister-Stendahl-Lehrstuhls an der Harvard Divinity School in Cambridge, Massachusetts. War Präsidentin der Society of Biblical Literature und Mitbegründerin und Mitherausgeberin des *Journal of Feminist Studies in Religion*. In der Bewegung «Women-Church» engagiert. Neuere Bücher: *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Early Christian Origins* (Crossroad Press, New York 1983); deutsche Ausgabe: *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge* (Chr. Kaiser Verlag / Matthias-Grünwald-Verlag, München/Mainz 1988); *The Book of Revelation: Judgement and Justice; Bread not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Anschrift: Harvard Divinity School, 45 Francis Avenue, Cambridge, MA 02138, USA.