

Theologisches Gespräch

1-2/80

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Inhalt

Harry Dörr, Kinderbekehrung

Hinrich Schmidt, Thesen zum Thema Kinderbekehrung

Wiard Popkes, Kinderabendmahl?

Michael Freitag, Gott hat keine Enkel

Thema: Kinder- bekehrung

Laßt die Kinder zu mir kommen

Da unsere Gemeinden immer ein besonderes Herz für die Arbeit an Kindern hatten, bot sich das „Jahr des Kindes“ dazu an, einigen Fragen mit erhöhter Aufmerksamkeit nachzugehen. Im Theologischen Seminar in Hamburg fanden zwei Studienzusammenkünfte statt, bei denen das hier veröffentlichte Material teilweise vorgetragen wurde. Wir wählten die beiden Beiträge aus, die sich mit dem Thema „Kinderbekehrung“ beschäftigen. Dabei wertet der Aufsatz von Hinrich Schmidt bereits die Diskussion, die die Verantwortlichen des Jugend- und des Predigerseminars führten, aus. Über das andere Treffen informiert der Bericht von Michael Freitag. Der Aufsatz über die Frage des Kinderabendmahls entstand gesondert.

Auf einen exegetischen Beitrag haben wir für dieses Heft verzichtet, weil sich zum Thema eine sehr hilfreiche (allerdings in Englisch geschriebene) Studie anbietet: *Hans-Ruedi Weber, Jesus and the Children*. Biblical Resources for Study and Preaching. Genf, World

Council of Churches, 1979, 96 Seiten. Weber geht in vier Abschnitten die wichtigsten Texte der Evangelien durch, nämlich: (1) „Wir spielten euch auf, und ihr habt nicht getanzt“ (Mat 11, 16 - 19 par.), (2) „Laßt die Kinder zu mir kommen“ (Mark 10, 13 - 16), (3) „Wenn ihr nicht werdet wie ein Kind“ (Mark 10, 15 parr.) und (4) „Ein Kind in ihrer Mitte“ (Mat 18, 1 bis 5 parr.). Dabei streut er informative Exkurse über Kinder und Erziehung in der alten Welt ein. Vier Anhänge bringen (A) eine Zusammenstellung der Ausdrücke für „Kind“ im Neuen Testament, (B) eine kommentierte Literaturübersicht, (C) antike Originaltexte über Kinder und Erziehung und (D) praktische Entwürfe zur Textdarbietung. Weber liefert eine ganze Reihe wertvoller Beobachtungen und eine werkgerechte Grundlage für die weitere Diskussion der Thematik. Einiges wird man auch kritisch beurteilen → von baptistischer Seite gewiß seine Erwägungen, ob Mark 10, 13 - 16 ein Tauftext sei.

W. P.

17. JAN. 1980

2
ZA 4201

Kinderbekehrung

1. Das Problem

Die Kinderbekehrung ist in den letzten Jahrzehnten zum Problem geworden. Die Gründe sind schnell aufgezählt: Kinder- und Erwachsenenarbeit in den Gemeinden steckten sich unterschiedliche Ziele. Das Ziel „Bekehrung“ war nur noch eines neben anderen wie „Informationen über den Glauben“, „Einübung in Gemeinschaft“, „Verantwortlich in der Gesellschaft leben“. Auf diese Zielgespräche wirkten stark die Ergebnisse der psychologischen und pädagogischen Forschung. Diese betonten die Abhängigkeit der Kinder und ihrer Entscheidungen von der sozialen Umgebung. In der Gemeinden mit pietistischem und erwecklichem Erbe gingen die klassischen Bekehrungen, die nach Ort und Zeit vermessen werden konnten, zurück. Immer mehr junge Leute sprachen von einem allmählichen Hineinwachsen in Glauben und Vertrauen. Entscheidend wurde nicht der Endpunkt einer Bewegung, sondern der Prozeß selbst.

Folgen auf die Kinderbekehrung hatte auch die wachsende Kritik an Inhalt und Methoden der Zeltevangelisierungen und -evangelisten. Eine immer größer werdende Gruppe von Christen lehnte die massive und einfache Bekehrungspredigt ab und vor allem die Atmosphäre, in der diese Bekehrung gefordert wurde.

Die wichtigsten Probleme sind damit angedeutet. Welchen Raum nimmt die Bekehrung in der kirchlichen Kinderarbeit ein? Was ist eine biblische Bekehrung, und wie sind Glaubensentscheidungen nachzuprüfen? Was bedeutet der Entwicklungsstand der Kinder im Vergleich zu den Erfahrungen der Erwachsenen?

2. Die Ziele der Kinderarbeit

2.1 Die katholische Kirche

In der katholischen Kirche sorgen die drei Einführungssakramente Taufe, Firmung und Eucharistie für die Eingliederung der Kinder in die Kirche. In den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils heißt es: „In der Taufe empfangen sie die Vergebung der Sünden, die Gotteskindschaft und das Prägemaß Christi, wodurch sie der Kirche eingegliedert werden . . . Durch das Sakrament der Firmung

empfangen die in der Taufe Wiedergeborenen die unsagbare große ‚Gabe‘, den Heiligen Geist, durch den sie ‚mit einer besonderen Kraft ausgestattet‘ und — durch das Prägemaß dieses Sakraments besiegelt — ‚vollkommener der Kirche verbunden‘ und strenger ‚verpflichtet werden, den Glauben als wahre Zeugen Christi in Wort und Tat zu verteidigen‘. Schließlich steht die Firmung mit der Eucharistie so eng in Verbindung, daß die Gläubigen, die bereits durch Taufe und Firmung besiegelt sind, im Empfang der Eucharistie dem Leibe Christi voll eingefügt werden.“¹

Die Bekehrung, ein Ja des Menschen auf Gottes Einladung, ist hier nicht genannt. Die Kinderarbeit in der katholischen Kirche erzieht zum würdigen Empfang der Sakramente und würdigen Leben als Gläubiger.

2.2 Die evangelische Kirche

Die theoretische Arbeit war jahrelang bestimmt durch die Grundsatzdiskussion, ob Kindergottesdienst- oder Sonntagschulcharakter erstrebenswert sei. Vor allem Praktiker waren es, die durch neue Modelle diese falschen Gegensätze überwinden. Als Ziele werden für die neuen Kindergottesdienstformen genannt: „Die Kinder sollen im Kindergottesdienst das Ja Gottes zu ihrer Existenz erahnen und zum verantwortlichen Weltentdecken ermutigt und angeleitet werden . . . In Überwindung eines traditionellen Kindergottesdienstes, der in der Hauptsache theologische Allgemeinwahrheiten tradierte, versuchen wir, dem Kind vom Evangelium her Hilfe zur Selbstverwirklichung zu geben . . . Will die Kirche, daß Kinder sich an das Evangelium ‚heranlernen‘, dann muß sie Abschied nehmen von der bisherigen gedanklichen Engführung ihres Verkündigungsbegriffes.“²

Auch in dieser Beschreibung fehlt der Begriff der Bekehrung. Die Betonung liegt auf dem Lernen.

2.3 Evangelikale Gruppen

Mit Nachdruck wird Kinderbekehrung als Ziel der Kinderarbeit genannt. Durch intensive Arbeit machen vor allem der Bibellesebund, das Missionswerk „Neues Leben“ und die Kinder-Evangelisationsbewegung auf sich aufmerksam. „Wenn ein fünfjähriges Kind richtig unterwiesen wird, kann es genauso wiedergeboren werden wie ein Erwachsener.“³ Dieser Ausspruch Spurgeons war der Anstoß zur Arbeit der Kinder-evangelisationsbewegung.

2.4 Die Freikirchen

Innerhalb der Freikirchen werden unterschiedliche Ziele genannt. Eins davon lautet, geschrieben oder ungeschrieben, etwa so: Kinder sollen zum lebendigen Glauben an Jesus Christus geführt werden.

3. Bekehrung

3.1 Bekehrung in der Bibel

Das Evangelium gilt allen Menschen. In den Missionsauftrag sind deshalb auch Kinder einbezogen. Die Antwort des Kindes auf das Angebot Gottes muß darum zunächst an dem grundsätzlichen biblischen Verständnis gemessen werden.

Die Propheten des Alten Testaments riefen Israel auf, von den Götzen zu Gott zurückzukehren (Jes 31, 6). Die Voraussetzung des Umkehrrufs war der Bund zwischen Gott und Israel. Neben Mahn- und Scheltrede trat das Heilswort. In ihm bricht die Einsicht durch, daß Gott selbst den neuen Bund schließen wird (Jer 31, 31 - 34).

Das Neue Testament hält fest, daß in der Person Jesu, in seinem Weg bis zum Kreuz und zur Auferweckung, die Voraussetzung für die endgültige Umkehr gegeben ist. Jesu Ruf zur Umkehr ist zunächst Ruf zum Glauben an die rettende Gnade Gottes (Mark 1, 14 - 15). Die Bekehrung bedeutet einen Bruch im Leben eines Menschen (1. Petr 1, 14 - 16). Ein ständiger Ruf zur Umkehr ist nötig, weil der Christ immer wieder in Schuld und Sünde verwickelt wird (Röm 6, 13).

3.2 Bekehrung in der Geschichte der Kirchen

In der Zeit der Alten Kirche und später in der katholischen Kirche wird die Umkehr der Christen an das Bußsakrament gebunden. Luther und die Reformationskirchen betonten: Das ganze Leben des Christen soll eine ständige Umkehr sein. Der Pietismus stellte die einmalige Bekehrung in den Mittelpunkt. Sie spielt auch in den Freikirchen, die ja Gemeinden nach dem Neuen Testament gestalten wollen, eine zentrale Rolle.

3.3 Beurteilung der Bekehrung

Gegen jeden Mißbrauch und viele Mißverständnisse ist am biblischen Zeugnis der einmaligen Bekehrung festzuhalten. Das Evangelium ist eindeutig in seiner Unterscheidung von „Einst und Jetzt“, von altem und neuem Menschen, von Glauben und Unglauben (1. Petr 1, 14 - 15; Kol 3, 9 - 10; 2. Kor 6, 15).

Die erste Feststellung betrifft Gottes souveränes Handeln. Bekehrung muß immer eine Antwort auf dieses Handeln sein — eine Reaktion auf Gottes Aktion, ein Annehmen nach Gottes Geben. Es ist nicht in unser Belieben, in unsere Freiheit gestellt, Gottes Zeit zu bestimmen. Gott bestimmt durch seinen Geist die Gelegenheit, in der die Umkehr möglich wird. Im Gespräch über die Entscheidung soll daher mit Einfühlung und Offenheit der Frage nachgegangen werden: Wo und wie hat hier Gott gehandelt? Sie bleibt die Leitfrage auch beim Bedenken der drei Ebenen, auf denen jede menschliche Entscheidung abläuft: der Erkenntnisebene, der Gefühlsebene, der Handlungsebene.

Auf der Erkenntnisebene werden folgende Fragen gestellt: Weißt du, daß Jesus für dich gestorben ist? Hast du erkannt, wer und was du bist? Was bedeutet es für dich, daß du ein neuer Mensch geworden bist?

Auf der Gefühlsebene sind zu beobachten: Reue, Tränen, Freude, Gewißheit.

Auf der Handlungsebene betonen Menschen ihren Willensentschluß, bestimmte Schritte zu unternehmen.

Die Anteile dieser drei Ebenen sind bei Menschen unterschiedlich. Der Gesprächspartner muß sich deshalb ein Bild von der Persönlichkeit des Kindes machen, um Einseitigkeiten zu vermeiden. Es läßt sich beobachten, daß die Entscheidungstypen jeweils ein Spiegelbild der geistigen Atmosphäre des Umfeldes sind. In den heutigen Gesprächen im Raume unserer Freikirchen fällt die Betonung der Willensentscheidung auf. „Jetzt will ich mit Jesus leben“, sagen viele junge Menschen. Der Seelsorger wird hier behutsam nachfragen: „Wie kommst du zu diesem Entschluß?“, „Wer oder was hat den Anstoß gegeben?“, „Wie hat Gott hier gehandelt?“

Empirische Untersuchungen, die vor allem in den USA unternommen wurden, bestätigen die Abhängigkeit der Entscheidungsform vom gegenwärtigen Geistesklima. Clark⁴ untersuchte die prozentuale Verteilung der Bekehrungserlebnisse auf das Alter von fünf bis 25 Jahren zwischen 1900 und 1928. Es zeigte sich, daß die meisten Zeitangaben über die Bekehrung auf das Alter zwischen 12 und 18 entfielen.

„Interessant ist die Lage des Gipfels für verschiedene Jahreszahlen. Im Jahre 1928 liegen die meisten Bekehrungserlebnisse we-

sentlich früher als im Jahre 1900. Man kann also die gesteigerte religiöse Aktivität nicht mit spezifischen Phasen, etwa der Pubertät, in Zusammenhang bringen, sondern sollte sie aus der wachsenden Reife kognitiver Leistungen erklären. Das ‚religiöse Erwachen‘ ist in seiner Beschaffenheit ebenfalls stark von Umweltbedingungen abhängig. Jugendliche aus christlichen Familien geben für ihre ersten tiefen religiösen Erlebnisse das Alter von 13 Jahren an, Jugendliche aus nichtchristlichen Familien hatten nach ihren Angaben solche Erlebnisse erst mit 16 Jahren.⁴⁵

Wir haben deshalb die Entscheidungsebenen sorgfältig und mit Bedacht zu betrachten. Das Ziel verdient dieses Bemühen. Es soll Bereitschaft und Offenheit für Gottes Wirken erreicht werden. Ein zehnminütiges Gespräch kurz vor 22 Uhr wird das nicht leisten.

Wer solche Bekehrungsgespräche erlebt und bedrückend in seinen Erinnerungen hat, kommt häufig zu einer Ablehnung dieser punktuellen Bekehrung. So verständlich diese Reaktion auch ist, ist sie dennoch falsch. Wir sollten alles daransetzen, Zeit, Geduld, Entspannung in die Gespräche zu bringen. Sie werden verkrampft und unwürdig, wenn Gott nicht seinen Geist und seine Weisheit schenkt. Damit stellt sich die Frage an den Seelsorger, ob er bereit ist, Gott und Gottes Geist die Richtung und das Tempo zu überlassen. Die Zeugen Jesu im Neuen Testament ermutigen uns zu diesem Weg (1. Kor 12, 1 - 11; Röm 8, 16; 2. Kor 1, 22).

Ein letzter Aspekt der Beurteilung ist die Folge der Bekehrung. Hier sprechen die biblischen Schriften vom neuen Leben. Sie benennen Änderungen in der Lebensweise, in der Haltung, in Einstellungen. Die Väter in den Freikirchen haben gefragt: „Was ist neu geworden?“ Sie konnten sich dabei auf das biblische Zeugnis berufen (2. Kor 5, 17).

4. Entwicklungsmerkmale der 6- bis 12jährigen

Die Bemerkungen zur Beurteilung der Bekehrung machen deutlich, wie schwierig diese Arbeit ist. Sie erhärten auch, daß es notwendig ist, den Entwicklungsstand, den Verstehenshorizont des Kindes zu beachten.

4.1 Die Kinder dieser Altersgruppe leben mehr vom Be-greifen der Sachen und Tatsa-

chen als vom Be-denken. Die Mitarbeiter in den Kindergruppen, auch die Bücherschreiber, überschätzen häufig die intellektuelle Bereitschaft und Fähigkeit der Kinder. Ein Fest in der Kirche ist etwas anderes als die Rede von einem Fest, das vor 2000 Jahren gefeiert wurde.

4.2 Es herrschen unscharfe Vorstellungen von Zeit und Raum, auch von Abhängigkeiten und Bedingungen zwischen Personen, Sachen und Vorgängen. Die biblische Spannung von Verheißung und Erfüllung, einer der Antriebe des Geschehens, kann in diesem Alter nicht ganz erfaßt werden.

4.3 Die Fähigkeit, in Vorstellung und Sprache zwischen dem eigenen Erleben und der Wirklichkeit im Umfeld, zwischen Bild und Wirklichkeit zu unterscheiden, ist begrenzt. Daß Feindschaft und Beleidigung nicht mit Ärger und Rache zu beantworten sind, ist einem Elfjährigen nur mühsam klarzumachen. Wer Gleichnisse der Bibel in den Kindergruppen bearbeitet, merkt schnell, wie schwer es den Kindern fällt, Sach- und Bildhälfte zu trennen und den Vergleichspunkt zu fixieren.

4.4 Beim Kind ist das Gefühl gegenüber dem Verstand vorherrschend. Spielende Kinder belegen diese Feststellung. Eine kindgemäße Arbeit hat das schon immer gewußt und befolgt. Alle neueren Modelle in der Kinderarbeit tragen dem auch Rechnung. Mehr noch. Die Erwachsenenarbeit könnte viel von diesen Einsichten lernen. Sie ist gerade heute in der Gefahr, Verkündigung und Leben zu „verkopfen“.⁶

Die neueren Entwicklungspsychologien⁷ könnten manche helfende Einsicht beisteuern. Sie verstehen Entwicklung nicht als eine automatische Entfaltung von keimhaft angelegten Verhaltens- und Erlebnisweisen, sondern als Stufenvorgänge im Geflecht von individuellen und sozialen Bedingungen.

5. Probleme der Kinderbekehrung

5.1 Erwachsenenwelt und Kinderwelt

Mit der Bibel beginnt bereits das Problem. Sie ist als schriftliches Dokument ein Erwachsenenbuch, von den bildhaften Geschichten einmal abgesehen. Eine Kinderarbeit, die das übersieht oder unterschätzt, überfordert Kinder. Gerade einer biblizistisch orientierten Arbeit fällt es schwer, die biblischen Berichte

unter der Frage des Entwicklungsstandes, der Situation, der Möglichkeiten des Kindes auszusuchen. Im engen Bereich unseres Problems wirkt die „Bekehrungsideologie“ der Erwachsenen. Sie stellt sich als starres Gefüge dar, in das Menschen gepreßt werden. Die wichtigsten Elemente sind: Bekehrungspredigt, Tränen und Trauer über die eigene Verlorenheit, der Aufruf zur Entscheidung, der Gang „nach vorne“. Alle genannten Elemente können bei dem einen echt sein und bei dem anderen — weil er in das Schema gepreßt wurde — unecht. Ist dieses Vorgehen bei Erwachsenen schon unverantwortlich, bei Kindern ist es „unverzeihlich“. Sie können sich einem so suggestiv gestalteten Mechanismus nicht entziehen. Hier gilt, was Fraas⁸ über die Ausbildung des Gefühlslebens sagt: „Auf der anderen Seite geht es auch hier darum, Fixierungen zu vermeiden. Im Pathos, im Klischee, in der forcierten Gefühligkeit wird das Gefühl zum Selbstzweck, es wird aus dem personalen Zusammenhang herausgelöst, isoliert, verabsolutiert; der Betreffende beginnt, an sein Gefühl zu glauben. In pietistischer oder romantischer Atmosphäre besteht die Gefahr der Wucherung von Gefühlen, die um so schneller absterben, sobald die Atmosphäre sich ändert, oder die mit dem Wechsel der Gruppenzugehörigkeit abgelegt werden. Eine Erziehungspraxis, die Zerknirschungsgefühle als Glaubensmotivation mißbraucht, hat trotz ihrer möglichen Bekehrungserfolge mit echter Religiosität nichts zu tun. Suggestion führt zu Imitation, nicht zu Identifikation. Damit erfährt die zumindest früher verbreitete Pubertätsreligion eine angemessene Relativierung, aber auch die neue Jesus-Frömmigkeit ist im Einzelfall daraufhin zu prüfen, inwieweit sie auf jugendbewegten Gruppenerlebnissen, auf Grenzerlebnissen oder auf Ekel-Gefühlen im Bereich des bürgerlichen Lebens beruht und inwieweit sie als echt zu bezeichnen ist nach dem Maßstab der personalen Integriertheit, die die kognitive und die Handlungskomponente mit einschließt.“⁹ Gefühlsmäßige Unterernährung in früher Kindheit kann spätere Anfälligkeit für Fehlbildungen bedingen . . . “

5.2 Entwicklungsbedingtes Verhalten

Das Evangelium sagt dem Mensch, daß Gott den Gottlosen gerecht spricht. Die Schuld wird ihm vergeben. Das Problem der Schuld spielt deshalb im Rahmen unserer Fragen eine bedeutende Rolle.

Nirgends werden in der Bibel Kinder als unschuldige Wesen beschrieben. Was von Erwachsenen gilt, gilt auch von Kindern: Sie erfahren Schuld. Erwachsene übersehen aber zu schnell, daß ihr eigener Schuldbegriff Ergebnis einer langen Entwicklung ist. Wenn sie ihn auf Kinder anwenden, stören sie eine normale Entwicklung.

„Wir Eltern machen aber meist noch einen anderen Fehler: wir verwechseln Bravsein mit Gutsein und meinen, nicht brav — das hieße eine Sünde tun. Was hat denn nun ein zerrissener Rock mit dem lieben Gott zu schaffen oder schmutzige Stiefel oder ein lautes Siegesgeschrei? Nichts, gar nichts . . . Vielleicht gelingt es uns mit Mühe und Not zu begreifen, daß Ausdrücke kindlicher Lebenslust und altersgemäßer Entwicklung keinen Ansatz zur Sünde bieten . . . Jetzt besteht die Gefahr, daß der entwicklungsnotwendige Streit unter den Geschwistern als Sünde betrachtet wird . . . ein Ungehorsam oder gar ein Aufbegehren gegen die Eltern wird als Auflehnung gegen die von Gott gewollte Autorität gesehen . . . wir müssen uns davor hüten, aus den Entwicklungsschritten unserer Kinder Sündenerfahrungen vor Gott werden zu lassen.“¹⁰

Es wird hier keineswegs bestritten, daß Kinder schuldig werden. Ausschlaggebend jedoch ist die Unterscheidung zwischen Mißgeschick und echter Schuld, der Ausgleich von Selbstwertgefühl und Schulerfahrungen.

„Um die rechte Selbstbeurteilung zu finden, muß das Kind Schuld- und Unvollkommenheitserfahrungen machen, die aber sein Selbstwertgefühl nicht in Frage stellen dürfen. Hinzu tritt, daß das Schuldgefühl zunächst nur ein punktuell ist und auch später, in der Zeit des Moralismus um das zehnte Lebensjahr, noch nach dem Schadensprinzip und nicht nach dem eigentlich ethischen Verschuldensprinzip ausgerichtet ist. Das Kind . . . muß sein Verschulden erleben, auch einsehen und zugeben können; es darf aber nicht gedemütigt werden, sondern muß sich zugleich als Person angenommen wissen. Vergebung, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit vermag der Mensch nur zu praktizieren, wenn er sie wenigstens grundsätzlich an sich selbst kennengelernt hat.“¹¹

5.3 Druck durch Erwachsene

Wenn eine Kinderarbeit nur Kinderbekehrung als Ziel kennt, wenn in jeder Gruppenstunde Kinder aufgefordert werden, sich jetzt für Jesus zu entscheiden, da es die letzte Gelegen-

heit sein könnte, dann wird das Evangelium verkürzt, und die Kinder werden vergewaltigt. Das Evangelium wird verkürzt, weil zum Gerichtswort das Gnadenwort, zur Bekehrung die Nachfolge, zur Entscheidung das stetige Wachsen gehört. Die Kinder werden vergewaltigt, weil sie in ein Erwachsenenschema gezwungen werden, das ihnen jede Freiheit und Würde raubt.

6. Entscheidungselemente bei Kindern

6.1 Das erste Element einer Entscheidung für Jesus Christus wird die Hinwendung zu Jesus sein, wobei Eltern oder — später — Freunde die Vorbilder und Verhaltensmuster sein werden. Im Gebet wird diese Hinwendung praktisch immer wieder vollzogen.

6.2 Neben die Hinwendung wird das Vertrauen treten. Jesus bezeichnete das Vertrauen auf seine verlässliche Hilfe als Glauben (Mat 15, 28). Kinder, die sich für den Schulweg und den Tag Jesus anbefehlen, die ihm einen kranken Bruder oder eine traurige Tante anvertrauen, vollziehen solche Vertrauensakte, die wir Kinderglauben nennen können.

6.3 Wo Schuld erfahren wird — einem Freund wird Schaden zugefügt — und das Erlebnis des Verzeihens und des Vergebens sich einprägt, ist ein Zugang zu Gottes Vergebung gewonnen.

6.4 Wenn die kognitiven Fähigkeiten ausreichen, das eigene und das fremde Handeln selbständig zu beurteilen, ist eine Stufe erreicht, auf der sich über Verantwortung reden läßt.

6.5 Die entwickelte Sprachfähigkeit des Kindes erlaubt gleichfalls wichtige Unterscheidungen, die um so nötiger sind, als gerade in der christlichen Erziehung und Lebenswirklichkeit Formeln und stereotype Wendungen gebraucht werden. Wer einmal erlebt hat, wie 13jährige in ihren Christusbekenntnissen die üblichen Formeln verwenden, der bekommt eine Ahnung von der Notwendigkeit, Erleben in eigener und echter Sprache wiederzugeben. Kein Lebenslauf gleicht dem anderen. Es lassen sich deshalb keine Ordnungen über den Entscheidungsablauf und die Bekehrungen aufstellen. Die genannten Elemente ordnen sich auch nicht chronologisch einander zu. Sie sind lediglich Hinweise darauf, daß ein Kind bereit ist, Christus zu antworten, bereit,

Stationen auf dem Weg der Nachfolge zu passieren.

Wenn Kinder solche Antworten geben und diese Schritte machen, dürfen die Mitarbeiter oder Eltern diesen Prozeß begleiten und darauf verzichten, eine besondere Bekehrung zu fordern.

7. Ergebnis

7.1 Eine biblisch orientierte Verkündigung schließt den Ruf zur Umkehr mit ein. Das gilt für die Kinderarbeit wie für die Erwachsenenarbeit und ist gegen jede Kritik geltend zu machen.

7.2 Wort und Sache „Bekehrung“ sind von ideologischem Beiwerk zu reinigen. Dann ist der Begriff Bekehrung auch in der Kinderarbeit zu gebrauchen. Gelingt das nicht, empfiehlt sich das Wort „Entscheidung“.

7.3 So wichtig wie die Entscheidung ist auch die Begleitung der Kinder. Dazu gehören die Kontakte zu dem Elternhaus, zur Gesamtgemeinde, zum Freundeskreis.

7.4 Ein wesentlicher Beitrag der Kinderarbeit muß die Hilfestellung bei der Entfaltung des Kinderglaubens sein. Die Begriffe und Vorstellungen dürfen nicht zu fest in einem bestimmten Alter verankert sein. Sie sollen offen sein für die Zukunft. „Das Kind auf keine bestimmte Gottesvorstellung festlegen. Verfestigte Vorstellungen des Kindes immer wieder aufllockern. Keine abschließenden Antworten vortäuschen. Das Kind bezüglich Gott in einer Suchbewegung halten.“¹²

7.5 Eine verantwortliche Kirche wird die Aus- und Weiterbildung der Mitarbeiter für die Kinderarbeit ernst nehmen. Was hier investiert wird, wird sich reichlich auszahlen.

Anmerkungen:

1 Erich Feifel u. a. (Hg.): Handbuch der Religionspädagogik, Band 3, S. 140 f. (1975).

2 Wolfgang Longardt: Neue Kindergottesdienstformen 2, S. 11 - 25 (1976).

3 Erich Geldbach u. a. (Hg.): Evangelisches Gemeindelexikon, S. 298 (1978).

4 E. T. Clark: The Psychology of Religious Awakening (1929); zitiert bei Rolf Oerter: Moderne Entwicklungspsychologie, S. 230 f. (2. Aufl. 1968).

5 Rolf Oerter (a. a. O.), S. 230 f.

6 Wolfgang Longardt (a. a. O.), S. 25.

7 z. B. Rolf Oerter (a. a. O.); Hans-Jürgen Fraas: Religiöse Erziehung und Sozialisation im Kindesalter (1973) diskutiert die Entwicklungsphasen, S. 74 - 89.

8 Hans-Jürgen Fraas (a. a. O.), S. 154 f.

9 Hans-Jürgen Fraas (a. a. O.) beschreibt die drei Ebenen, S. 122 - 203.

10 Marielene Leist: Erste Erfahrungen mit Gott (2. Aufl. 1972), S. 74 - 77.

11 Hans-Jürgen Fraas (a. a. O.), S. 161.

12 Hans Jellouschek/Wolfgang Wessinger (Hg.): Mit Kindern glauben lernen (1974); zitiert bei „Das missionarische Wort“, 1978, S. 116.

Harry Dörr

Schäferkampsallee 39, 2000 Hamburg 6

Thesen zum Thema Kinderbekehrung

These 1: Es ist möglich und nötig und gut, daß ein Kind sich für Jesus entscheidet.

Jesus spricht Kindern das Reich Gottes zu (Mark 10, 13 - 16). Das heißt aber nicht: die Kinder sind sündlos. Nein, auch sie werden schuldig. Darum ist es nötig, sie mit dem bekannt zu machen, der ihnen nachgeht (Mat 18, 11 - 14), der Sünde vergibt und die zerbrochene Gemeinschaft mit Gott wiederherstellt: Jesus. Darauf kann das Kind entsprechend seiner Fassungskraft antworten. Ein Leben, das von Anfang an unter Gottes Herrschaft gelebt wird, hat ungeheure Möglichkeiten! Wichtige Lebensentscheidungen werden mit Jesus getroffen. „Darum ist es gut, wenn Kinder den Weg zu Jesus finden“ (Theobald, S. 15).

Das Kind muß experimentieren: Was passiert, wenn ich dies oder das tue oder nicht tue? Es braucht diesen Erfahrungsspielraum, auch wenn Risiken damit verbunden sind. Es muß seine Möglichkeiten ausmessen, um so seinen Platz zu finden. Hier haben die Eltern Grenzen zu setzen, damit das Kind seinen Weg findet. Es gibt keine Erziehung ohne das Setzen solcher Grenzen. Es gibt auch keine Erziehung ohne so etwas wie „Manipulation“. Alles, was wir tun und sind, prägt unser Kind; so beeinflussen wir es ständig, und das ist gut! Denn ohne Übernahme von Verhaltensmustern könnte unser Kind nicht lernen, sich in der Welt zurechtzufinden. Wer also in der Erziehung Gott und den Glauben ausklammert, erzieht nicht neutral, sondern prägt dem Kind ein: Ich komme im Leben ohne Gott zurecht. Deshalb beginnt Erziehung zum Glauben vom ersten Lebenstag unseres Kindes an.

Bis zum Alter von etwa 7 Jahren wird es darum gehen, bei dem Kind die Liebe zu Gott und zu Jesus zu wecken, dann (im Alter von 7 bis 10 Jahren) darum, das Vertrauen zu Jesus zu stärken, und im Alter von 11 bis 13 Jahren kann das Kind vor die Frage gestellt werden, ob es diesen Glauben für sein Leben annehmen will.

These 2: Das Kind ist behutsam an den Glauben heranzuführen. Das darf nicht bedeuten, daß der Ruf zum Glauben unterbleibt, aber Druck und Zwang sind zu vermeiden.

Wir wissen heute, daß die von den Eltern übernommenen Verhaltensmuster in der Reifezeit (Pubertät) vom Kind „überprüft“ werden, ob sie ins Jugendlichen- und Erwachsenenalter übernommen werden können. Die Entscheidung für Jesus macht hier keine Ausnahme. Sie ist in die Entwicklungskrise mit hineingenommen und muß erneuert werden (das ist nicht die „erneute Hingabe“ des Erwachsenen!). Wichtig ist, daß wir uns bemühen, das Kind „in jeder Phase in Kontakt mit Gott zu bringen“ (Esther Heintel).

Das hat behutsam zu geschehen, denn Kinder sind leicht durch momentane Stimmungen und Gefühle zu beeinflussen. Sie verfügen noch nicht in dem Maße wie der Erwachsene über die Möglichkeit, Gefühle zu kontrollieren und Wollen und Tun zu hinterfragen. So entsteht die Gefahr des psychologischen Drucks, der „Bekehrung aus Stimmung“. Hier geht es (nach dem Nachdenken über das jeweilige Kind und dem Beten um Fingerspitzengefühl) um Behutsamkeit, die aber zäh darauf aus ist, daß das Kind den Glauben annimmt für sein Leben. „Wir sollen dem Kind nur den Weg zeigen, gehen muß es ihn selbst. Wir zeigen dem Kind die Tür zum Glauben, stoßen es aber nicht hinein“ (Theobald, S. 14).

These 3: Dabei sind das Leben und die Gebete der Eltern, des Mitarbeiters und der Gemeinde für das Kind unbedingt erforderlich, ebenso „liebvolle Hilfe“ zum eigenen Gebet des Kindes.

Hier ist das Vorbild der Eltern (und der Gemeinde) gefragt — nicht so sehr das, was sie sagen, sondern das, was sie vorleben. Erziehung setzt Grenzen (siehe zu These 1), aber das

nicht nur. Sie verbaut falsche und weist rechte Wege und eröffnet Räume. Geschieht das nicht, weiß das Kind nicht, was es soll und was es will, und lernt auch nicht, wer es selbst ist. Lernen kann es das aber vor allem durch den Glauben der Eltern. Wissen diese, woher und wohin, und leben dementsprechend, weiß es auch das Kind. Die Trias Glaube, Liebe, Hoffnung (1. Kor 13, 13) ist hier grundlegend. Der Glaube an Jesus und das Vertrauen zu ihm, das Leben mit ihm, die Liebe zu Gott und dem Nächsten sowie die Hoffnung auf Gottes Schöpferkraft und seine neue Welt schaffen einen Raum, in dem man leben kann, in dem es einem wohl ergeht. Nachdem uns die Medien jeden Tag die Hoffnungslosigkeit der Zukunft in Auge und Ohr trompetet haben, erscheint mir diese Vermittlung von Hoffnung außerordentlich wichtig. Mitzuerleben, daß die Eltern der Zukunft ohne Angst entgegengehen und -sehen, weil nicht es, sondern er, Jesus Christus, auf sie zukommt, ist eine das Leben ausschlaggebend beeinflussende Erfahrung des Kindes. Da sich aber der Glaube nicht einfach so weitergeben läßt, werden sich die Eltern wohl bemühen, ihren Kindern vorzuglauben und vorzuleben — sie werden jedoch vor allen Dingen für sie beten.

Daß wir nicht allein auf der Welt sind, in kosmischer Einsamkeit, sondern Gott als Gegenüber haben, mit dem wir reden können, ist eine Erfahrung, die Kinder schon frühzeitig von ihren Eltern lernen. Deshalb sind die Eltern auch die ersten Gebetslehrer. Sie helfen dem Kind liebevoll, seine Fragen, Probleme, Sorgen, Freuden und seinen Dank Gott zu sagen. Ein Kind, das schon redet, kann auch bereits beten. Hierbei haben die Eltern (aber auch die Gemeinde) zu helfen.

These 4: Dem jeweiligen Alter des Kindes entsprechend sollte die Verkündigung so ausgerichtet sein, daß das Kind sie möglichst ganzheitlich – mit allen Sinnen – aufnehmen kann.

Die Hör- und Konzentrationsfähigkeit des Kindes muß heute geringer eingeschätzt werden als früher. Die biblische Verkündigung muß deshalb die Ganzheit des Kindes im Blick haben: seinen Körper, alle seine Sinne, seine Phantasie und alle Ausdrucksmöglichkeiten. Es gilt zu lernen, daß der Glaube nicht nur eine Sache des Verstandes, sondern auch des Willens und des Gefühls ist. Je eher ein Kind

das versteht, je mehr es da hineingenommen wird, um so mehr bleibt es vor einer Gespaltenheit im späteren Leben bewahrt, bei der der Verstand oder der Wille oder das Gefühl (oder auch zwei von den dreien) aus dem Glaubensleben weitgehend ausgeklammert ist. Die Bibel bringt viele Beispiele für eine solche den ganzen Menschen erfassende Verkündigung.

These 5: Der Kinderglaube ist K i n d e r g l a u b e. Von ihm darf nicht zu viel erwartet werden.

Jesu Haltung gegenüber den Jüngern (Mark 10, 13 - 16 par.) enthält ein protestierendes Element. Nach jüdischer Auffassung war das Kind nicht kultfähig. Dem widerhandelt Jesus. Die Kinder sind dem Reich Gottes zugeordnet. Sie haben eine „begrenzte, vorläufige Heilstellung“ (Schütz, Glaube und Taufe, S. 12). 1. Kor 7, 14 unterstreicht das. Das Wort „heilig“ darf aber nicht überstrapaziert werden. Die Grundsituation des Kindes ist theologisch gesehen so wie die des Menschseins überhaupt: sündig vor Gott. Es gab nur einen Sündlosen: Jesus. Da vom Kind „Sünde“ aber nicht als ein das ganze Sein betreffendes Phänomen begriffen werden kann, sondern eher als eine einzelne Verfehlung, darf vom Kind nicht eine „Sündenerkenntnis“ wie vom Erwachsenen erwartet werden. Der Glaube ist deshalb auch einfältiger (nur eine „Falte“!), naiv im positiven Sinn. Das sollte um keinen Preis gestört oder zerstört werden! Denn dieser Glaube „reicht“ vor Gott! Das Kind in seinem Abhängig- und Bedürftigsein wird von Jesus sogar als Beispiel für rechtes Kleinsein vor Gott hingestellt (Mat 18, 1 - 10).

These 6: Von der Bedeutung der Taufe her hat die Gemeinde Taufwünsche von Kindern besonders sorgfältig zu prüfen.

Kinder gehören zur Gemeinde, wie sie auch zur Familie und zur Gesellschaft dazugehören. Sie gehen nicht schon mit zwei Jahren zur Schule, aber auch nicht erst mit zehn. Sie machen keinen Führerschein und schließen noch keine Ehe. Und doch gibt es vieles, was sie schon können und dürfen. Nach meiner Erkenntnis gehört die Taufe als einmaliger Akt nicht ins Kindesalter. Sie sollte an Kindern erst ab etwa

elf Jahren und erst nach eingehender Prüfung vollzogen werden. Kinder müssen lernen, auf etwas zu warten. Deshalb sollte nicht schon im frühen Alter ein Erwartungsdruck in Richtung Taufe (auch wenn nie davon gesprochen wird, kann der dasein!) von den Eltern oder der Gemeinde auf das Kind ausgeübt werden.

These 7: Am Abendmahl nehmen nur die Kinder teil, die sich für Christus entschieden haben und getauft sind. Aber: Alle Zusammenkünfte der Gemeinde, die den Kindern das Gefühl geben, daß sie dazugehören (besonders solche des gemeinsamen Essens und Feierns) sollten vermehrt stattfinden!

Wie ist der „Empfangsraum“ der Gemeinde für Kinder? Warm oder kalt oder lau? Wir sollten den Kindern die Gemeinde lieb machen: Sie sollten empfinden: Wie ist es hier doch schön! Wie wohl fühlt man sich hier! Dazu eignen sich besonders Veranstaltungen mit geistlich freundlicher Atmosphäre, bei denen es dann auch für alle etwas zu essen und zu trinken geben kann.

Am Abendmahl der Gemeinde aber — meine ich — sollten sie nicht teilnehmen bzw. erst, wenn sie getauft sind. Meines Erachtens kam diese Frage auch dadurch auf, daß es *nie* eine Gelegenheit gab, wo die Kinder etwas zu essen oder zu trinken bekamen. Das ist sicher falsch. Das Abendmahl der Gemeinde aber ist etwas Besonderes. Es ist keine normale Mahlzeit. Auch Paulus schränkt den Kreis der Teilnehmer ein und spricht in diesem Zusammenhang sogar vom Prüfen und vom Gericht (1. Kor 11, 27 - 30). Gemeinde und Eltern können es dem Kind leicht einsichtig machen (ohne daß es dadurch Schaden leidet!), daß die Teilnahme am Mahl des Herrn etwas ist, was später kommt (wie Führerschein, Verlobung und Hochzeit), auf das man sich aber schon sehr freuen darf. Gerade durch die Teilnahme an fröhlichen, kinderfreundlichen Gemeindefeiern und -veranstaltungen könnte es dem Kind (viel eher als beim meist etwas traurigen Abendmahl) deutlich werden: Dies ist „nur“ die Vorfeier, die Vor-Freude auf das große Fest und die große Feier bei Gott. Das vermittelt dem Kind Mut, Freude und Hoffnung für heute und morgen. Und darauf kommt es schließlich an!

Eingesehene Literatur

Dieter und Vreni Theobald, Handbuch für Kinderarbeit; Brunnen-Verlag 1978

Regine Schindler, Erziehen zur Hoffnung; Theologischer Verlag Zürich und Verlag Ernst Kaufmann 1977

Rudolf Seiß, Die seelische Entwicklung im Schulalter; Rolf Brockhaus Verlag 1979

Marielene Leist, Erste Erfahrungen mit Gott; Verlag Herder KG 1971

Wer glaubt, lernt leben — Briefe an junge Eltern; Verlag Ernst Kaufmann 1979

Reinmar Tschirch, Mit Kindern leben; Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1976

Reinmar Tschirch, Gott für Kinder; Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1974

Ruth Frey, Arbeit unter Kindern; Brendow-Verlag 1972

Artikel „Seelsorge am Kind“ von Esther Heintel in „Die Gemeinde“ Nr. 14, 15, 16 / 1978

Hinrich Schmidt

Rennbahnstraße 107a, 2000 Hamburg 74

Kinderabendmahl?

1. Seit einiger Zeit begegnet einem das Stichwort „Kinderabendmahl“ mit gesteigerter Häufigkeit.¹

Was hat es damit auf sich, was ist damit gemeint? Wie sollen wir uns verhalten? Haben wir als Freikirchler und Vertreter der Gläubigentaufe hier etwas zu lernen? Ist eine Revision unserer Grundsätze erforderlich? Lassen wir das Christsein vielleicht allzu starr erst mit einem gewissen Mündigkeitsalter beginnen? Ist unsere Gottesdienstpraxis kinderfeindlich? Sollten wir nicht auch in bezug auf das Abendmahl mehr „Familie Gottes“ sein?

Die Überlegungen, wie wir uns dem noch nicht getauften Nachwuchs gegenüber verhalten, sind seit einer Reihe von Jahren stärker aufgebrochen. Ein solcher Diskussionspunkt ist etwa auch die Frage der sogenannten Kindersegnung. Gerade hier zeigt sich jedoch m. E., daß oft viel zu wenig theologisch darüber nachgedacht wurde und viel zu leicht psychologische Erwägungen die Oberhand gewannen. Ich glaube nicht, daß wir uns auf dem rechten Weg befinden, wenn aus einer

öffentlichen Kindersegnung im Rahmen eines Gottesdienstes faktisch (d. h. im Erscheinungsbild „der Leute“) so etwas wie eine „Kindertaufe ohne Wasser“ wird. Gegenteilige Behauptungen (wie die bei der sog. Entlassung aus dem Religionsunterricht, daß dies keine Konfirmation sei) helfen allenfalls bedingt. Im Ablauf und Erscheinungsbild berührt sich beides u. U. eben doch zu eng.

Bei der Frage des Kinderabendmahls tun wir gut daran, rechtzeitig genügend nachzudenken, um nicht aus gutgemeinten psychologischen-pädagogischen Erwägungen heraus evtl. eine Praxis zu befürworten, die mit unserem Verständnis von Gemeinde und Abendmahl in Konflikt geraten würde.

2. Die Frage des Kinderabendmahls stammt aus der Volkskirche.² Dort hat sie ihren Ursprung, dort auch ihre Berechtigung, genauer: Berechtigung aufgrund der volksskirchlichen Prämissen. Zu ihnen gehört in erster Linie die Säuglingstaufe. Die Frage lautet dann: Wie kann man jemandem, der durch die Taufe in die Kirche eingegliedert wurde, die Teilnahme am Tisch des Herrn verwehren? Das ist die fundamentale Frage, die sich so nur stellen kann, wo die Taufe im frühen Kindesalter vorangeht. Oder stellt sich die Frage etwa doch komplizierter, d. h., sind weitere Vorbedingungen an die Teilnahme am Abendmahl geknüpft?

Die Diskussion gliedert sich gemäß den konfessionellen Standpunkten. Der Katholizismus geht in der Frage von einer anderen Tradition und auch von einem anderen Abendmahlsverständnis aus als der Protestantismus. Die heute virulente Diskussion, die z. T. eben auch unsere Gemeinden berührt, spielt sich im wesentlichen im Protestantismus ab. Dort brach sie vor allem im Zusammenhang mit dem Konfirmandenunterricht auf.³ Fand herkömmlicherweise der Unterricht seinen Abschluß in der Konfirmation, die in der ersten Abendmahlteilnahme gipfelte, so vollzog sich in den letzten Jahren ein merklicher Wandel; die praktische Begegnung mit dem Abendmahl verlagerte sich in den Prozeß der Konfirmandenunterweisung selber.⁴ Die entscheidende Frage lautete, mit welchem Recht man Getauften die Teilnahme verwehren dürfe. Die Beweislast fiel zusehends denen zu, die eine bestimmte Altersgrenze bzw. Vorbereitung zur Voraussetzung erhoben. Daß sie so lange diesen Beweis kaum antreten mußten,

daß also die Voraussetzung fraglos akzeptiert wurde, liegt in der Tradition begründet. Schon vor der Reformation gab es ein Schwanken und eine Zurückhaltung in bezug auf das „angemessene Alter“ in der westlichen Christenheit. Der Protestantismus bestärkte die zurückhaltende Tendenz. Als „Kirche des Wortes“ hatte man immer das „Verständnis“ (auch des Abendmahls) unterstrichen; schon Luther erschrak über den verbreiteten „verständnislosen Umgang mit dem Hl. Abendmahl“.⁵ Das Konfirmationswesen sollte ja vor allem dazu dienen, einen Reifegrad zu erzielen, der dann auch und gerade das innere Mitgehen beim Abendmahlsgottesdienst gewährleistet. Diese Position gerät nun jedoch mehr und mehr ins Wanken.

Bevor wir die Argumentation näher betrachten, werfen wir noch einen kurzen Blick auf die nichtprotestantische Christenheit.⁶ Die Unterscheidung zwischen Kinder- und Frühkommunion ist zu beachten, das Kriterium ist eine gewisse Mündigkeit. Die Orthodoxe Kirche pflegt die Kinder- (genauer:) Säuglings-Kommunion, die sich in der Alten Kirche mit der Säuglingstaufe einbürgerte. Die römisch-katholische Kirche praktiziert dagegen die Frühkommunion. Das Mindestalter richtet sich nach der Definition der sog. anni discretionis („Jahre der Unterscheidungsfähigkeit“). Zumeist versteht man darunter den beginnenden Vernunftgebrauch (zeitweise war man bis zur Pubertät, ja bis zur Volljährigkeit gegangen), der etwa auf das siebente Lebensjahr datiert wird. Seit 1910 (Pius X.) wird die so verstandene Frühkommunion wieder stärker befürwortet, und zwar sogar als Kommunionspflicht. Das Kind wird durch eine den Willen anregende Unterweisung vorbereitet. Die katholische Praxis dient nicht wenigen protestantischen Kreisen als Vorbild; die Vertreter des Kinderabendmahls greifen gern (und auch notgedrungen) auf katholische Literatur zurück. Die katholische Form der Frühkommunion kann also als Hauptorientierungspunkt bei der Kinderabendmahlsdiskussion gelten;⁷ protestantische Kreise möchten hier nachziehen, allerdings mit dem Unterschied der Freiwilligkeit der Teilnahme.

3. Die Argumente der Diskussion für oder gegen das Kinderabendmahl sind theologischer, psychologisch-pädagogischer und kirchengeschichtlicher Natur.

3.1 Die wichtigste theologische Frage ist die nach dem Zusammenhang zwischen Taufe und Abendmahl. Die Praxis der Säuglingstaufe setzt hier ein unauflösbares Problem. Einerseits soll gelten: „prinzipiell begründet die Taufe die Teilnahme am Abendmahl“;⁸ andererseits muß man notgedrungen einige Jahre zwischen Taufe und Abendmahl legen. Was soll in dieser Zeitspanne geschehen? Gewiß wird man hier vom Glauben reden, der wachsen und reifen soll. Bislang versuchte man, den Reifeprozess durch die Konfirmation zu lenken. Aber dieser institutionalisierte Weg erwies sich als zunehmend brüchig. Soll man also die Glaubensentscheidung individuell freigeben? Dann wird das Kriterium für die Teilnahme der individuell verantwortete Glaube, nicht die Taufe. Wie aber will oder soll man den Glauben in irgendeiner Weise durch die Gemeinde beurteilen, so daß nicht einem willkürlichen, undifferenzierten Teilnahmeverhalten Tor und Tür geöffnet wird? Die Frage stellt sich noch schärfer: Kann man eine solche Entscheidung überhaupt treffen?

Die Zerreißung von Glaube und Taufe erweist sich einmal mehr als Kardinalproblem. Zwar erhebt sich die Frage nach der Feststellbarkeit des Glaubens auch bei der Gläubigentaufe; aber die Lage ist hier doch nicht einfach dieselbe. Denn während die Taufe einen einmaligen Schritt unter exzeptionellen Umständen darstellt, wird das Abendmahl immer wieder gefeiert und hat (als Essen und Trinken) eine viel größere Affinität zum alltäglichen Geschehen. Der Schritt zur Glaubensstufe hat also eine viel größere, eindeutige Aussagekraft über den Glauben, als wenn ein Kind am Mahl teilnehmen möchte, besonders wenn dieses in einem weniger rituellen, familienorientierten Stil gefeiert wird.

Die Bedenken der Traditionsverfechter sind insofern verständlich; das Abendmahl könnte von seiten der Kinder nicht genügend geehrt oder auch mirakelhaft mißverstanden werden. Wie ist also der Glaube, mit dem man doch an das Abendmahl herangehen sollte, zu beurteilen? Wird das Problem überhaupt noch als theologisches empfunden oder unter der Hand in ein psychologisch-pädagogisches verwandelt? Wird der Schwellenwert einer Glaubensentscheidung noch erkannt? Mir scheint, daß sich die volksskirchliche Situation in einem theologischen Dilemma befindet, das durch die Praxis der Säuglingstaufe bedingt ist; die

Faktoren Gemeindegliedschaft und Glaube sind dadurch dermaßen belastet, daß eine Lösung der Kinderabendmahlsproblematik theologisch schwerlich erreichbar ist.

3.2 Die entscheidenden Impulse und Weichenstellungen erfolgen sicher auf dem psychologisch-pädagogisch Terrain.⁹

Hier gibt es in der Tat einen großen Nachholbedarf zu verzeichnen. Die herkömmliche protestantische Gottesdienstpraxis nahm auf das Kind wenig Rücksicht. Der stark lehrhafte und institutionalisierte Konfirmandenunterricht förderte gewiß nicht ein angemessenes Verhältnis zum Abendmahl. Im Bemühen, traditionelle Schemata abzubauen und das Kind organisch an das gottesdienstliche Leben heranzuführen, setzt man sowohl bei der Psychologie des Kindes wie bei der Gestaltung des Gottesdienstes an. Auf der Seite des Kindes wird einmal das natürliche Vertrauen in Rechnung gestellt, das eine besondere Voraussetzung für den Glauben bilde.¹⁰ Ferner verweist man etwa auf die natürliche „liturgische Begabung“ der Kinder, die ihnen das dramatische Zeichengeschehen ursprünglicher zu erleben erlaube.¹¹

Auf der Seite der Gottesdienstgestaltung ruft man nach familiengerechten Formen, um die einseitige Orientierung auf Erwachsene auszugleichen.¹² Allzu leicht wurden ja Schranken errichtet, die sogar unter den Älteren sehr selektiv nur eine bestimmte Art von Teilnehmern heranließen. Der familiengerechte Gottesdienst soll zugleich ein volkstümlicherer werden. Die Rücksichtnahme auf Kinder würde sich auch für viele andere Schichten als attraktiv erweisen.

Solche psychologisch-pädagogischen Überlegungen lassen sich durchaus noch weiter verfolgen; doch die Skizze genügt. Das Bild ist stimmig; die Argumente erscheinen ansprechend. Fast möchte man sie auf die Formulierung bringen: „So ihr nicht werdet wie die Kinder, könnt ihr das Abendmahl nicht empfangen.“ Läßt sich aber das Jesuswort (das sich ursprünglich auf die Gottesherrschaft bezieht) so abwandeln? Die Frage ist nur theologisch zu beantworten. Psychologisch haben sicher die Vertreter der Neuerung einen unbestreitbaren Vorteil. Die Sorge läßt sich jedoch nicht vertreiben, daß hier allzu schnell auf dem Wege einer „natürlichen Theologie“ wichtige Grundsätze überspielt werden. Sosehr man eine kind- und familiengerechte Gottes-

dienstgestaltung nur begrüßen kann, so deutlich bleibt doch auch die Frage nach dem *Proprium* des Abendmahls und nach dem Verständnis von Glauben.

3.3 Nur wenige Bemerkungen zu den kirchengeschichtlichen Argumenten. Man kann mit einigem Recht darauf verweisen, daß die Kirche über viele Jahrhunderte ein bedeutend niedrigeres Alter für die Teilnahme am Abendmahl gesetzt hat, als es im Protestantismus üblich war.¹³ Auf die Praxis in der Orthodoxen Kirche und auf die seit längerem vorhandene Rückbesinnung im Römischen Katholizismus verwiesen wir bereits. Haben kirchengeschichtlich gesehen nicht eher die Vertreter der Frühkommunion das größere Recht, während die Gegenposition als neuzeitliche Vereinseitigung zu betrachten ist? Gewiß kann die Kirchengeschichte solche Debatten nicht entscheiden; aber sie kann Voreingenommenheiten relativieren. Und das ist hier sicher geschehen.

4. Wie bereits betont, muß die Frage des Kinderabendmahls an erster Stelle als theologische Frage behandelt werden. Danach können und müssen psychologische, pädagogische, soziologische u. a. Aspekte ins Bild kommen. Die theologische Frage entscheidet sich sicher an der Tauffrage. Wer die Säuglingstaufe vertritt, hat bei der Zurückweisung des Kinderabendmahls einen schweren Stand. Ganz anders aber stellen sich die Dinge dort, wo man die Taufe der Gläubigen vertritt. Da man auch hier davon ausgeht, daß die Taufe prinzipielle Voraussetzung der Abendmahlsbeteiligung ist, verlagert sich nun die ganze Debatte hin zur Frage nach dem angemessenen Minimalalter für die Taufe und nach der Erfäßbarkeit der Glaubensentscheidung dabei. Diese Debatte soll an dieser Stelle natürlich nicht geboten werden. Wichtig ist nur die Relationsbestimmung: In einer Freikirche, die die Gläubigentaufe vertritt, stellt sich die Frage des Kinderabendmahls grundsätzlich anders als in der Volkskirche. Sie stellt sich nur mittelbar, in Verbindung mit der Taufe, nicht als selbständiges Problem. Die Entscheidung hängt von der über die Taufe ab. Strenggenommen existiert hier das Problem Kinderabendmahl gar nicht; denn wenn man jemandem zutraut, daß er selber den Schritt in die Nachfolge Jesu vornimmt, also persönlich dem Ruf Gottes Folge leistet, gilt er geistlich nicht

mehr als unmündig; die Unterscheidung zwischen Kindern und Erwachsenen wird hinfällig.¹⁴

5. Damit ist freilich auch bei einer Freikirche, die die Gläubigentaufe übt, noch nicht der gesamte Problemkreis abgeschritten. Zwei Aspekte bedürfen der weiteren Klärung, und zwar der psychologisch-pädagogische und der der Theologie des Abendmahls. Über den ersten wird man sich eher verständigen können. Schwieriger gestaltet sich der zweite. Bislang hatten wir mit der Prämisse diskutiert, die theologische Bedeutung des Abendmahls sei bekannt und unstrittig. Daß dies quer über die Konfessionen hin nicht zutrifft, ist leider nur zu wahr. Jede Konfession muß die Debatte deshalb für sich selber im einzelnen führen. Auf jeden Fall verbietet sich auch, so betrachtet, eine einfache Übernahme der lutherischen oder gar katholischen Praxis für die Freikirche in bezug auf das Kinderabendmahl.

Das theologische Abendmahlsverständnis der verschiedenen Konfessionen soll hier nicht einmal angedeutet werden. Es soll lediglich an die Adresse der Freikirchen der Rückverweis gegeben werden, die Problematik auch und gerade in bezug auf ihre Abendmahlstheologie zu durchdenken. Die verschiedenen in Betracht kommenden Freikirchen haben hier durchaus ihre je eigenen Traditionen. Im Rahmen der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden bietet sich eine besonders reizvolle Lage dar, insofern als Baptisten und Darbysten von recht unterschiedlichen Positionen herkommen. Dabei hat der Darbysmus sicher die ausgeprägtere, eigenständigere Abendmahlstheologie, während der Baptismus sich weithin der Reformierten Tradition anschloß. Eben dieser zuletzt genannte Umstand ist wohl teilweise auch dafür verantwortlich, daß man Anfragen wie „Kinderabendmahl“ nicht immer gleich schlüssig begegnen kann. Der Baptismus, der doch Gemeindebewegung ist und sein will, hat erstaunlicherweise nie eine wirklich eigenständige Abendmahlstheologie und -praxis entwickelt! Daraus erklären sich auch Schwankungen bei manchen anderen Problemunkten.

Das Defizit befindet sich vor allem bei der inhaltlichen Füllung der Mahlfeiern. Was unterscheidet das Abendmahl vom sonstigen Gottesdienst und auch von anderen Mahlzeiten? Welche Aspekte sind bei der Feier

wesentlich: Selbstprüfung, Versöhnung, Gedächtnis an Jesu Tod, Gemeinschaft untereinander, eschatologische Vorfreude, Lob Gottes? Ich kann die Fragen hier lediglich stellen. Nur eine These sei gewagt. Da die Baptisten sich beim Abendmahl relativ stark an den Calvinismus anlehnten, importierten sie auch die reformatorische Tendenz, das Abendmahl als eine Feier primär für Erwachsene zu verstehen und zu gestalten. Die Baptisten haben jedoch sonst und speziell bei der Taufe den Akzent anders gesetzt: nicht „Erwachsenentaufe“, sondern „Gläubigentaufe“! Prinzipiell ist ihr Gemeindeverständnis familiengerechter als ihre Abendmahlspraxis, wie sie auch immer eine starke Kinderarbeit pflegten. Hier sollte eine Besinnung einsetzen, wie man auch bei der Abendmahlsfeier stärker den Belangen der „jüngeren Brüder und Schwestern“ gerecht werden kann. Bei dieser Besinnung werden sich psychologische Ratschläge gewiß als wertvoll erweisen. Dazu gehört auch die Frage, wie man den noch nicht getauften Kindern und Heranwachsenden so begegnet, daß sie sich nicht verstoßen fühlen. Als Faustregel dazu dient m. E.: Sie werden die Unterscheidung beim Abendmahl desto leichter verarbeiten, je familiengerechter das Gemeinde- und Gottesdienstleben überhaupt ist.

Anmerkungen:

1 Neueste Literatur: H. Eggenberger (Hrsg.), *Abendmahl — auch für Kinder?* (1979); M. Lienhard u. a., *Mit Kindern Abendmahl feiern* (1978); J. Jeziorowski u. a., *Abendmahl mit Kindern* (1978); H. Gerlach, *Kinder beim Abendmahl* (1978). Siehe ferner besonders K. Hauschildt, *Überlegungen zur Abendmahlsunterweisung und -erziehung: Praxis ecclesiae* (FS Kurt Frör, 1970) 250 - 267; J. Klink, *Kind auf Erden* (1973), speziell 181 - 200; J. Amrein, *Das Mahl der Gottesfamilie* (1970). Einen guten Überblick vermittelt M. Kruse, *Abendmahlspraxis im Wandel: EvTh 35* (1975, 481 bis 497) 490 - 496.

2 Vgl. etwa die Berichte und Diskussionen in den *Lutherischen Monatsheften*, so die Beiträge in Band 14 (1975) 258 - 262 (J. Jeziorowski) und 519 (zwei kürzere Beiträge); 16 (1977) 54 f. 175 („Lebendige Kinderkommunion“) und 175 f. (P. Freitag); 18 (1979) 47 f. (Besprechung der Bücher von Jeziorowski, Gerlach und Lienhard durch K. Stolzmann).

3 Dazu Hauschildt 250 ff. 259 ff.; Kruse 490 - 494.

4 Siehe die Stellungnahme der Schleswig-Holsteinischen Landessynode 1960, zitiert bei Kruse 491 f. Anm. 23.

5 Kruse 491.

6 Zum folgenden s. E. Dienst, *Art. Kinderkommunion: RGG³ III* (1959) 1284 f.

7 Vgl. z. B. Hauschildt 255 ff.

8 Siehe die Stellungnahme der VELKD von 1969, zuerst zitiert bei Hauschildt 260 - 263 (dort auch Hinweise auf frühere Stellungnahmen); vgl. auch Kruse 493.

9 Vgl. etwa Jeziorowski, *LuthMon 14* (1975) 259.

10 So O. Wölber, zitiert bei Jeziorowski, *LuthMon 14* (1975) 261 f.

11 Klink 185; ebenso Kruse 494.

12 Dazu z. B. Jeziorowski, *LuthMon 14* (1975) 260; Literatur-Angaben bei Kruse 483 ff.

13 Beachtliche Wirkung übte im Westen besonders das IV. Lateran-Konzil von 1215 aus.

14 In der Praxis der Baptisten schwankt die Einschätzung des Tauf-Mindestalters zwischen Pubertät (entspricht der Konfirmationsphase) und dem Schulbeginn (entspricht der Frühkommunion). In Deutschland und im sonstigen Europa gilt im allgemeinen ein Mittelwert (ca. 10 Jahre) als annehmbar; in Nordamerika geht man z. T. herunter bis zur Phase des Schulbeginns.

Dr. Wiard Popkes

Oberförsterkoppel 10, 2055 Aumühle

Berichtigung:

In Nummer 5-6/79 ist bei der Buchbesprechung (Günter Balders: *Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich - Bd. 1*) auf Seite 13, linke Spalte, im letzten Satz des mittleren Abschnittes beim Druck versehentlich eine Zeile ausgelassen worden. Richtig lautet der Satz: Scholders Warnung vor zu schnellen Verallgemeinerungen, Parallelisierungen und Aktualisierungen „einer extremen Situation“ (VIII zur „Sammlung um das Bekenntnis; vgl. in anderer Richtung zur „weitverbreiteten Meinung über den politischen Theologen Karl Barth“ 57, 755 Anm. 39) wird sicher nicht so verstanden werden dürfen und nach Lektüre des Buches auch nicht werden, als ob nicht auch für eine „normalere“ Situation wie die unsere vieles gelernt werden könnte.

„Gott hat keine Enkel“

1. Das Thema der diesjährigen Tagung lautete: „Gott hat keine Enkel“. Dahinter verbarg sich ein religionspädagogischer Fragenkomplex: Es sollte um einige Problemstellungen aus dem Bereich der „religiösen Sozialisation“ gehen.

Die Frage nach der religiösen Sozialisation gewinnt in den letzten Jahren auch im Bereich der Freikirchen zunehmend an Virulenz; dieses in einer dreifachen Hinsicht.

1.1 Einmal erweist sich im Zusammenhang sich ständig verstärkender Verunsicherung im Bereich der Pädagogik die Notwendigkeit, Perspektiven zu gewinnen, die es ermöglichen, handlungsfähig zu bleiben, will man Kinder im Kontext von Glaube und Religiosität verantwortlich erziehen.

Als gefährliche Irrwege haben sich dabei sowohl eine fundamentalistisch orientierte Erziehung erwiesen als auch eine Pädagogik, die in verengter Ausrichtung auf säkulare Wissenschaftlichkeit den Boden theologisch-biblischer Orientierung unter den Füßen verlor. Es gilt aber nun, Kriterien zu finden, um im Spannungsfeld von glaubender Erkenntnis und wissenschaftlicher Reflexion verantwortliche religiöse Erziehung zu praktizieren. Nun ist zu verzeichnen, daß die einzelnen Theorien sich häufig widersprechen und unterschiedliche Menschenbilder — beispielsweise in der Theologie gegenüber manchen Ansätzen moderner Humanwissenschaften — zu im Extremfall gegenläufigen Handlungsanweisungen führen. In der „Grauzone“ solcher Spannungsfelder fällt den Eltern ein hohes Maß an Verantwortungsspielraum zu.

1.2 Einen zweiten Problemkreis markiert die Kinderarbeit in unseren Gemeinden.

Sowohl hinsichtlich der Arbeit an „gemeindeeigenen“ (?) Kindern als auch ihrer missionarischen Komponente werden immer wieder Fragen und Kritik laut. Ist unsere Kinder- und Jugendarbeit vornehmlich „ergebnisorientiert“, indem Kinder durch verschiedene Arbeitsmethoden bis zum Zielpunkt „Entscheidung“ gebracht werden sollen und Kinder primär als leicht beeinflussbare Objekte einer auf zählbaren Erfolg ausgerichteten Missionsstrategie gesehen werden? Oder ist sie eher „prozeßorientiert“? Die Kinderarbeit wird sich dann eher verstehen als ein Stück Begleitung im Prozeß des Mündigwerdens und Reifens der ganzen Persönlichkeit, also auch auf dem Weg zu einem mündigen und bewußten Glauben. Oder aber, auch das ist zu fragen, ist sie gar nicht mehr orientiert, und eine selbst in der Orientierungskrise stehende Mitarbeiterschaft tradiert überkommene Formen und Inhalte perspektivlos weiter?

Die Fragen stellen sich: Wie können wir Kinder mit dem Evangelium bekannt machen, ohne sie zu überfordern — ohne ihnen Lehrformeln, Dogmen und Emotionen einzutrimmen, die sich als wenig tragfähig erweisen? Wie

können wir sie mit Christus bekannt machen, ohne sie zu Christen zu „machen“?

1.3 Die dritte Fragestellung wird uns gegenwärtig sehr nachdrücklich aufgezwungen: Zunehmend verstärkt reflektieren Jugendliche und junge Erwachsene ihre eigene religiöse Herkunft. Dabei zeigen sich deutliche Neigungen zur Aggressivität und entschiedenen Abgrenzung zur eigenen Vergangenheit oder aber eine starke Indifferenz dem eigenen Glauben und der Gemeinde gegenüber. Die Gemeindeaustritte bzw. der Wunsch nach zeitweiliger Abstinenz von Glaubens- und Gemeindeleben gerade der 20- bis 30jährigen mit der Tendenz, zuerst Fremdkörper in der Gemeinde und dann gänzlich abgestoßen zu werden, setzen deutliche Warnsignale. Bieten unsere Gemeinden nicht die Möglichkeit zu einer integrierten geistlichen Reifungskrise im Rahmen des Gemeindeganzen — zu einer „geistlichen Pubertät“?

Im Bereich dieser Fragestellungen bewegten sich Referate und Diskussionen der Tagung — wobei der fragmentarische Charakter in der Natur der Sache liegt.

2. Einige Aspekte der (religiösen) Kindererziehung führte S. Großmann, Pädagoge und Leiter der Ruferarbeit, aus. Er wertete dabei *„Erziehung als Sonderform der Beziehung“* — so das programmatische Thema seines Referates. Seine Intention war es dabei, die Eltern-Kind-Beziehung als eine komplementäre Beziehung herauszustellen. Erziehung sollte demnach nicht als ein Prozeß ablaufen, in dem Erwachsene die Kinder nur als noch unfertige, mangelhafte Erwachsene ansehen und sich selbst in ihrem Erwachsensein als Maßstab und Ziel jeglichen Erziehungsprozesses gelten. In einem so verstandenen Konzept verläuft Erziehung einseitig vom Erwachsenen zum Kind. Nach S. Großmann vollzieht sich aber ein gesunder Erziehungsprozeß in einem beidseitigen Beziehungs- und damit Erziehungsgeschehen: Das Kind ist nicht ohne den Erwachsenen lebensfähig — es muß von ihm lernen, um lebensstüchtig zu werden. Umgekehrt ist der Erwachsene nicht ohne das Kind lebensfähig(!) — der Erwachsene kann und muß sogar vom Kind Verhaltensformen und Lebensvollzüge lernen, die ihm selber durch Kultur und Erziehung fremd geworden sind (z. B. Ursprünglichkeit im Umgang mit Natur oder anderen Kindern/Menschen). Das setzt allerdings ein Bild vom Kind voraus, in dem diesem

ein eigenständiger Wert zugemessen wird: Das Kind wird als Kind *in seinem Kindsein* ernst genommen und nicht zu einem mangelhaften Erwachsenen degradiert.

S. Großmann versuchte, diese Position biblisch zu begründen: In Mat 18, 1 - 6 („Vom Kindersinn“) galt ihm als beispielgebendes Verhalten Jesu dessen Umgang mit Kindern. Jesus stellt dort die Kinder als Vorbild hin, von denen es zu lernen gilt. Der Glaube der Kinder wird zur Herausforderung für den Glauben der Erwachsenen. Ihm eignet eine Qualifikation, die der Erwachsenenglaube nicht besitzt — nach der dieser sich darum auszurichten hat. Schwierig gestaltete sich der Diskurs, als S. Großmann aus diesem beispielhaften Text seinhafte Bestimmungen des Kindes selbst folgerte. Ohne die Problematik ontologischer Bestimmungen zu reflektieren, ordnete Großmann dem Kind die folgenden Seinsbestimmungen zu: Reinheit, Ganzheit, unmittelbares Verhältnis zu Gott. Im Zuge des Erwachsenwerdens, bedingt durch Erziehung und gesellschaftliche/kulturelle Voraussetzungen werden diese Seinsvorgaben pervertiert zu Sünde, Spezialisierung, Herrschaft. Gleichzeitig allerdings erbringt Erziehung eine Veränderung der Unfreiheit und Unselbständigkeit des Kindes hin zu Freiheit, Reife, Selbstständigkeit, Möglichkeit des Glaubens oder Unglaubens.

Wenn auch die Grundtendenz der Ausführungen S. Großmanns in der folgenden Diskussion akzeptiert wurde — nämlich das gegenseitige Lernen auf der Basis einer komplementären Beziehung — so blieb doch mit der Frage nach solchen ontologischen Bestimmungen die Frage nach den *Kriterien* offen, die eine Beurteilung dessen ermöglichen, was vom Gegenüber zu lernen sei und was nicht. Dem Kind eine Natürlichkeit und Ursprünglichkeit, die darin der eigentlichen Bestimmung des Menschen hinsichtlich seiner Gottesbeziehung, seiner Herrschaftsstrukturen, seiner Reinheit entsprechen, zuzumessen, erscheint fragwürdig. Tiefenpsychologische Erkenntnisse deuten eher darauf hin, daß sich die Triebstruktur des Kindes nicht wesentlich unterscheidet von der des Erwachsenen. Vielmehr ist z. B. ein noch ungebrochenes egoistisches Verhalten bei (Klein-)Kindern zu verzeichnen; gerade Kultur erzieht erst zu Werten wie intendierte Herrschaftsfreiheit oder Altruismus.

Die Bibel kennt ebenfalls keine Unterscheidung einer seinsmäßigen religiösen Qualifikation des Kindes und des Erwachsenen: Mit seinem Geborenwerden ist das Kind den Sündenstrukturen dieses Äons verfallen — „es ist böse von Jugend auf“. In diesem Zusammenhang wäre das alte Dogma der Erbsünde neu zu reflektieren.

Wo und wodurch der behauptete Umschwung von der vorgegebenen Reinheit zur Sünde erfolgen soll, läßt sich genausowenig entwicklungspsychologisch oder biblisch erhellen. So ist m. E. der Gedanke einer komplementären Beziehungs- und Erziehungsstruktur positiv aufzunehmen. Jedoch ist das, was der Erwachsene vom Kind lernen kann, nicht objektiv in einer festgelegten ontologischen Struktur des Kindes vorgegeben. Vielmehr ist es subjektive Erkenntnis des Erwachsenen, was er von den beobachteten Verhaltensformen des Kindes übernimmt und was nicht. Das Verhalten der Kinder kann *Anfrage* sein — vom Erwachsenen kann grundsätzlich *Offenheit zum Beobachten und Lernen* gefordert werden. Was aber *Inhalt* dieses Lernens ausmacht, bestimmt der Erwachsene nach eigenen, aus Glaube, Erfahrung und seinem Weltbild gewonnenen Kriterien und Werten. Der Erkenntnisgrund ist nicht eine objektive Ontologie, sondern die Möglichkeit subjektiver Rezeption.

3. Dr. W. Popkes, Dozent am Predigerseminar, versuchte in einem biblischen Teil, Perspektiven des AT und NT aufzuzeigen. Dabei wurde deutlich, daß die Bibel keineswegs ein konkretes Erziehungskonzept liefert. Zwar sind *Maßstäbe* zu gewinnen, die aus grundsätzlichem Denken der Bibel zu eruiert sind, aber die konkrete Verantwortung ist den Christen in je ihrem eigenen Horizont gegeben. Grundsätzlich ist dabei zu beachten, daß die Bibel im Gegensatz zur griechisch-römischen Antike eine eindeutig positive Stellung zum Kind einnimmt: Kinder sind Zeichen des Segens — an ihnen hängt die Verheißung. Das Verhalten Jesu den Kindern gegenüber ist ein Beispiel seiner grundsätzlichen Zuwendung den Schwachen gegenüber und keine Fallstudie der Kinderpsychologie. Wenn die Kinder hier als Vorbild hingestellt werden, so ist damit keineswegs eine ontologische Qualifikation beschrieben; sondern ihr Verhalten als hilfloses, bedürftiges, vertrauensvolles Empfangenkönn-

nen ist als Vorbild hingestellt, um zu verdeutlichen, wie erst Gottes Heilshandeln empfangen werden kann und wem es zuallererst gilt.

Hier zeigen sich Strukturen des Handelns Gottes und des Reiches Gottes. Aus solchen grundsätzlichen Kategorien sind in behutsamer Ableitung zwar auch Grundmaßstäbe des Verhaltens im Erziehungsprozeß zu gewinnen. Das entbindet die Eltern oder die jeweiligen Erzieher jedoch nicht davon, solche Maßstäbe der gegenwärtigen pädagogischen Erkenntnis zu adaptieren und im Bereich des gegenwärtigen Denkens und Weltbildes zu verantworten.

4. Mit dem Problem der Kinder- und Jugendarbeit unserer Gemeinden befaßte sich H. Dörr (vgl. das auf Seite 2 abgedruckte Referat, das darum hier nicht ausführlicher erörtert zu werden braucht).

Wesentlich erschien darin der Gegensatz zwischen einer religiösen Erziehung, die nur den Weg bis zum Ziel „Bekehrung“ im Auge hat, und auf der anderen Seite einem Verständnis von Glaubenserziehung, das vielmehr als Begleitung in einem ganzheitlichen Prozeß zu verstehen ist, in dem die Bekehrung einen gewissen Markstein der Entwicklung ausmacht. Begleitung des Kindes/Jugendlichen begreift sich aber als darüber weit hinausgehend, zeitlich und inhaltlich.

Zwei wichtige Punkte ergaben sich in der folgenden Diskussion:

4.1 Einmal wurde als im Erziehungsprozeß sinnvoll gewertet, Glauben nicht primär und nur zu *lehren*, sondern mit Kindern und Jugendlichen Glauben zu *leben*. Möglichkeiten

dazu bieten sich neben einem Verständnis von Glaubensvollzug als vorbildlichem Leben und eindeutigen Handeln das Erleben bestimmter Symbole an. Solch ein Symbol kann ein Fest sein, in dem die Geschichte Gottes mit Menschen gegenwärtig verlebendigt wird; das jüdische Passahfest mit dem Nacherleben des Exodus bietet ein Beispiel dafür. Oder das Lehrstück von der Vergebung wird einem Kind begreifbar dadurch, daß durch ein Symbol wie das einer wöchentlichen Feier der Familie, in der konkrete Vergebung untereinander zeichenhaft praktiziert wird, auch Vergebung Gottes verständlich und erfahrbar wird.

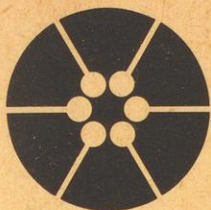
4.2 Mit dem Stichwort „geistliche Pubertät“ wurde ein heikles Problem umrissen: Gemeint ist damit analog zur Reifungskrise Jugendlicher eine geistliche Reifungskrise. Diese wird zur geistlichen Entwicklung konstitutiv dazugehören. Die Frage stellt sich jedoch, ob unsere Gemeinden nicht lernen müssen, den Raum zu bieten, der es ermöglicht, diese Reifungskrise *innerhalb* der Gemeinde zu durchleben. Das verlangt allerdings eine Sichtweise, die weniger statisches Festhalten an Dogmen von demjenigen fordert, der es partiell vielleicht nicht kann, sondern die vielmehr das Reifungsgeschehen positiv aufnimmt und als notwendigen und guten Prozeß integriert.

5. Die damit angeschnittene Problematik soll auf der nächsten Tagung ihre Fortsetzung finden; die Thematik wird sich im Bereich des Selbstverständnisses unserer Gemeinden und ihrer Zielperspektiven bewegen.

Michael Freitag
Rosdorfer Weg 44, 3400 Göttingen

Schriftleiter: Dr. Wiard Popkes, Rennbahnstr. 115, 2000 Hamburg 74, Tel. 040 / 6 51 89 80. THEOLOGISCHES GESPRÄCH ist Teil der Oncken-Mitarbeiterzeitschrift, die außerdem aus den selbständig zu abonnierenden Teilen BLICKPUNKT GEMEINDE, PRAXIS DER VERKÜNDIGUNG, VON B BIS Y, GEMEINDEBIBELSCHULE besteht. Erscheinungsweise: viermonatlich. Bezugspreis: DM 2,- pro Heft, bei Einzelbezug zuzügl. Versandkosten. Abbestellungen für Einzelbezieher jeweils per 15. November, ansonsten verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr. Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung der Schriftleitung gestattet.

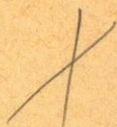
Verlag: J. G. Oncken Nachf. GmbH, Postfach 10 28 29, 3500 Kassel, Tel. 05 61 / 2 10 81.
Druck: Bundes-Verlag eG, Witten



Theologisches Gespräch

**Doppelnummer
3-4 und 5-6/80**

Freikirchliche Beiträge zur Theologie



Thema:

Die Stellung der Frau in der Gemeinde

Die in diesem Heft zusammengetragenen Aufsätze stammen größtenteils von der international students' week, die Anfang November 1979 in Rüschlikon (Schweiz) stattfand und sich mit der Stellung der Frau im Christentum befaßte.

Zwei weitere Aufsätze ähnlicher Art wurden hinzugenommen.

Die Thematik ist umfassender als die Frage nach dem Dienst der Frau in der Gemeinde bzw. sogar nach dem Dienst als Theologin oder Pastorin. Daß die Frage allerdings an dieser Stelle besonders deutlich aufbricht, versteht sich von selbst. Um so wichtiger ist es, daß die Perspektive immer wieder weit genug gesteckt wird; es geht nicht nur um ein bestimmtes Amtsverständnis, sondern um fundamentale anthropologische Fragen. Von daher sind die Auswahl der Beiträge und auch das Engagement der Verfasser zu verstehen.

Weil bei der Bundeskonferenz der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden im Mai 1980 in Hamburg auch das Problem „Der Dienst der Frau in der Gemeinde“ erörtert werden soll, legte es sich nahe, das Rüschlikoner Material dafür zugänglich zu machen. Das Heft will und kann keine umfassende und die verschiedenen Gesichtspunkte berücksichtigende Darlegung zum Thema „Dienst der Frau (als Theologin)“ bieten. Es möchte aber zu verantwortlicher und genügend tiefer theologischer Beschäftigung mit den berührten Fragen führen.

Wir bitten die Abonnenten des „Theologischen Gesprächs“ um Verständnis, daß wegen des Materialumfangs und des aktuellen Anlasses eine Doppelnummer erscheint.

Wiard Popkes

Inhalt

G. Keith Parker, Frauen in der Gemeinde: Beobachtungen eines Seelsorgers	1
Gottfried Rabenau, Zum Verständnis der Rolle der Frau nach Genesis 1 bis 3	9
Walter Rossol, Die „feministische Theologie“	13
John E. Colwell, Frauen in der Gemeinde: Einige Bemerkungen als Beitrag zur ausgewogenen Diskussion	17
Günter Wagner/Ilse Wieser, Das Bild der Frau in der biblischen Tradition	18

Frauen in der Gemeinde: Beobachtungen eines Seelsorgers

Ich bin Seelsorger. Mit mir haben in den vergangenen 10 bis 15 Jahren viele Frauen und Männer im christlichen Glauben und Leben um Antworten gerungen, die die Auseinandersetzungen um die Frau in der Gemeinde betreffen. Einige betonen, daß Frauen keinerlei Rechte auf führende Rollen in der Gemeinde haben. Andere meinen, daß Frauen mehr Möglichkeiten zum Führen erhalten sollten. Eine Umfrage, die ich unter Baptisten in Westeuropa durchführte, zeigte, daß nur wenige Baptisten sich in der Frage einig waren, was „Leitung“ überhaupt ausmacht. Einige verstehen darunter Predigen und Lehren; andere verbinden sie mit der Verwaltung des Abendmahls und der Taufe. Vor kurzem haben einige Gemeinden begonnen, diese Frage aus der biblischen und theologischen Perspektive anzugehen, um eine ausgeglichene Antwort zu finden.

Dieser Aufsatz will noch eine weitere Dimension zur Diskussion hinzufügen. Er soll die Frage aufwerfen, warum es einen starken Widerstand gegen den Dienst der Frau in einigen Kreisen gibt. Die erste Antwort kommt aus der *Biologie* und der *Geschichte*, die uns mit vielen Fragen konfrontieren. Die zweite kommt aus meiner *Praxis als Seelsorger*, besonders aus Situationen, in welchen ungewöhnlich starker Widerstand gegen Frauen in der Gemeinde vorhanden schien und wo theologische Aussagen von persönlichen Antrieben her zurechtgebogen wurden (und wo nicht vielmehr Einstellungen und Verhalten aus einer theologischen Perspektive gewonnen wurden). Dieser Arbeit sind Grenzen gesetzt, die ich nur zum Teil erwähnen werde. Als Mann habe ich Vorurteile. Ich bin auch unfähig, die Leiden, die einigen Frauen in der Vergangenheit zugefügt wurden, vollkommen zu verstehen. Neben vielen kulturellen Elementen sind theologische und psychologische Voraussetzungen zu beachten. Auch gibt es viele kontroverse Ergebnisse, so daß es schwierig ist, einige der sensationelleren Methoden zu umgehen. Die Frage selbst ist sehr gefährlich, da sie implizit oder explizit die eigene Existenz als Mann oder Frau berührt. Deswegen reagieren einige Leute aggressiv

oder sehr unangenehm. Aber trotz dieser und anderer Einschränkungen muß man sich der Frage stellen. Jesus nahm Frauen sehr ernst und durchbrach mehrere traditionelle Ansichten und sah Frauen als eigenständige Personen und nicht als Besitz anderer an. Wir werden einige andere Traditionen betrachten in der Hoffnung, daß auch sie verändert werden.

1. Es gibt einen Unterschied

Viele der heutigen Bewegungen, die die Gleichheit der Frauen erreichen wollen, übersehen die Tatsache, daß es nicht nur kulturelle, sondern auch biologische Unterschiede zwischen Männern und Frauen gibt. Für einige Frauenbefreier ist dies der Hauptstreitpunkt. Heutzutage kann man die Frage der Frau nicht angehen, ohne auf die historischen Einstellungen ihnen gegenüber zu achten. Dies gilt besonders im biologischen Bereich, weil viele unserer Ansichten durch die Kultur und die Geschichte geprägt wurden. Wir werden folgende Punkte berücksichtigen: (a) biologische Ergebnisse, (b) die Ergebnisse medizinischer Vorstellungen und (c) die heutige Forschung, die die traditionellen Ansichten über Frauen und Männer in Frage stellt.

a) biologische Ergebnisse

Einige biologische Ergebnisse haben unsere traditionelle Einstellung zu Frauen stark geprägt. Allein die Tatsache, daß Frauen Kinder gebären, macht sie verwundbarer als Männer. Unsere Generation weiß ja fast nichts mehr vom Schrecken nicht nur der *Schwangerschaft*, sondern auch der *Geburt* selbst. Die hohe Sterblichkeitsrate der Frau seit Tausenden von Jahren hing mit ihrem Gebären von Kindern zusammen. Wir müssen auf den hohen Preis achten, den diese Tatsache bis ins heutige Jahrhundert für das Leben und die Gesundheit der Frauen und vieler Kinder mit sich brachte. Wegen mangelhafter Sterilität bei der Geburt, schwerwiegender emotionaler Belastung durch den Verlust vieler Kinder und einer großen Anzahl einfacher Tatsachen in primitiveren Zeiten ist es kein Wunder, daß sich bestimmte Auffassungen von der Frau als dem „schwächeren Geschlecht“ entwickelt haben. Viele ältere Friedhöfe sind schweigende Zeugen für den schweren Verlust von Frauen und Kindern. Es überrascht nicht, daß es als eine Geld-

und Aufwandsverschwendung angesehen wurde, Frauen, die sowieso „schwach waren“, Bildung zu ermöglichen.¹

Unglücklicherweise gab man vielen dieser armeneligen medizinischen Verfahren und dem Mangel an Behandlung eine theologische Grundlage. Einige folgerten, daß Frauen in der Tat während der Geburt leiden sollten, selbst wenn es den Tod bedeutete. Ein großer Durchbruch im letzten Jahrhundert war nicht nur die Entwicklung sichererer Wege in der praktischen Medizin und die Einführung der Anästhesie, sondern auch die Tatsache, daß die gewonnenen Erkenntnisse bei der Geburt angewandt werden durften. Die englische Gesellschaft leistete großen Widerstand dagegen, bis Königin Victoria als „Verteidigerin des Glaubens und Haupt der Kirche Englands“ erklärte, daß Frauen bei der Geburt Anästhesie erhalten könnten.² Viele Bischöfe bekämpften dies, da es bedeutete, daß die Frau bei der Geburt nicht mehr leiden würde, wie sie sollte. Victoria inhalierte Chloroform, als Franz Leopold geboren wurde; damit setzte sie nicht nur in medizinischer und psychologischer Sicht, sondern auch theologisch ein Zeichen.

Aber es ist nicht nur eine Frage, die mit dem Gebären zusammenhängt, wie ich bereits betonte; es gibt sehr grundlegende biologische Unterschiede, die nicht nur Mißverständnisse, sondern auch die Mißachtung von Frauen die Jahrhunderte durch hervorriefen. Eine hitzig debattierte Frage ist es heute, welche Effekte die *Hormone im menschlichen Körper* haben, besonders die männlichen und weiblichen Hormone, die bestimmte Verhaltensmuster erzeugen. Wir wollen jetzt nicht versuchen, die komplexe Frage der Hormone anzuschneiden. Es soll nur unterstrichen werden, daß unser Verhalten, unsere Haltung und Aktivitäten stark von unserem hormonalen System beeinflusst werden. Dies wird besonders deutlich nach der Geburt eines Kindes in der sogenannten „post partum“-Depression, bedingt durch den Hormonhaushalt. Ein bestimmtes Hormon wird gebildet, um das Kind im Uterus zu halten. Nach der Geburt vollzieht sich eine plötzliche Veränderung der gesamten Körperfunktion, so daß der Hormonhaushalt nicht mehr ausbalanciert ist. Ein weiteres Beispiel, über das sich die Frauen sogar selber nicht einigen können, ist die Menstruation. Es ist zu betonen, daß einige Frauen stärker von dem monatli-

chen Hormonwechsel und später im Leben von den Wechseljahren betroffen sind. Aber ich will mich nicht auf die Auswirkungen der Hormone im Verhalten der Frau konzentrieren. Auch die männlichen Hormone sind zu erwähnen; sie rufen z. B. Aggressionen und andere Verhaltensmuster hervor. Dies ist deutlich erkennbar in der Geschichte Israels, in der Eunuchen nicht nur als sexuell harmlos galten, sondern auch als fügsamer und weniger aggressiv nach ihrer Kastration. In dieser ganzen Diskussion sind die Forscher sich nur darüber einig, daß die Forschung fortgesetzt werden muß. Man kann nicht dogmatisch feststellen, daß man auf Grund von Hormonen immer so und so handelt. Es gibt vielfältige Ursachen und Wirkungen; die Beziehung zwischen Hormonen und Verhalten ist von komplizierter Art.

Das Problem, das uns jetzt beschäftigt, ist die alte Frage, ob die *Erblichkeit* oder die *Umwelt* den größeren Einfluß auf das Verhalten ausübt. Viele Leute nehmen an, daß jedes Verhalten vorherbestimmt ist, da der Körper hauptsächlich durch elektrochemische Aktivitäten funktioniert. Sie behaupten, daß die Erblichkeit Männer und Frauen nicht nur in der Art zu denken, sondern auch im Verhalten unterscheidet. Dies ist eine starke Vereinfachung, denn auch die Kultur beeinflusst alles sehr deutlich. Es gibt bestimmte Verallgemeinerungen, die sich in neueren wissenschaftlichen Studien entwickelt haben. Speziell wird dabei den Frauen zugeschrieben, daß sie Gefühle und Mitleid aussprechen und auf Emotionen anderer reagieren. Den Männern wird dagegen die Fähigkeit zugewiesen, sich Vorstellungen machen zu können, mathematisch zu denken, Mißerfolge zu riskieren oder sich physisch einzusetzen. Die ganze Frage der Aggressionen und ihrer Meßbarkeit ist freilich ganz neu ins Licht der Studien zu stellen, die seit einiger Zeit in anderen kulturellen Bereichen vorgenommen wurden. Was wir aus der westlichen Gesellschaft ableiten, gilt nicht unbedingt auch in anderen Gesellschaften; denn die Rollen von Mann und Frau können in einigen Gesellschaften genau umgekehrt sein. Aber zusammenfassend müssen wir festhalten, daß es auf Grund von bestimmten hormonalen Aktivitäten grundlegende Unterschiede im Verhalten gibt. Unsere Einstellung zu diesen Aktivitäten

scheint die entscheidende Frage zu sein. Dr. Helen Lambert, Expertin für Gehirnhormone in Boston, hat gesagt, „Unterschiede zu leugnen, ist eine Taktik des Verlierens; man kann nicht leugnen, daß es bestimmte biologische Unterschiede gibt, die sich auch auf das Verhalten erstrecken können. Aber ich gestehe nicht zu, daß biologische Unterschiede eine legitime Basis für ungleiche soziale Behandlung sind.“³

Das vielleicht verständlichste Buch über dieses Thema ist „The Psychology of Sex Differences (Die Psychologie der Geschlechtsunterschiede)“; es wurde von Eleanor Emmons McCalby und Carol Jacklin an der Stamford Universität geschrieben. Sie sind in ihrer bedeutenden Auswertung von mehr als tausend wissenschaftlichen Büchern und Artikeln zu dem Schluß gekommen, daß die Geschlechter sich nicht unterscheiden hinsichtlich Geselligkeit, Vorschlagsfähigkeit, Selbstvertrauen, Zielstrebigkeit, Leichtigkeit des Auswendiglernens, des analytischen Verstandes, der Empfänglichkeit für genetische und umgebungsbedingte Einflüsse oder der Reaktion auf Autorität oder auf visuelle Anregungen. Dieses Buch wurde 1974 veröffentlicht. Weitere Studien (so über das Zentralnervensystem und die Schizophrenie) haben uns völlig neue Perspektiven eröffnet: Eigenschaften, die bisher als geschlechtsspezifisch galten, sind schlicht als kulturbedingt anzusehen.

b) Medizinische Mythologie

Eines der größten Probleme, wenn man sich mit dem Verständnis der Frauen befaßt, hat etwas mit der alten *historisch-medizinischen Mythologie* der Frau zu tun. Wir haben eine Geschichte, die nicht nur eine Biologie der Frau, sondern auch eine Psychologie beinhaltet und in beiderlei Hinsicht die Frau als minderwertig und als emotional problematisch hinstellt. Ich beziehe mich auf das klassische Verständnis dessen, was gewöhnlich als das emotionale Hauptproblem betrachtet wird: *Hysterie*. Selbst das Wort, das aus dem Griechischen kommt, bezieht sich auf den Uterus der Frau. Ellenberger behauptet, daß 25 Jahrhunderte lang Hysterie als eine sonderbare Krankheit mit unzusammenhängenden und unverständlichen Symptomen betrachtet wurde.⁴ In diesen vielen Jahrhunderten haben Ärzte gemeint, es handle sich um eine Krankheit, die nur Frauen befall und ihre Ursache im

Uterus habe. Mehr als 200 Jahre lang stritt man sich, ob (a) auch Männer die Hysterie bekommen könnten und ob (b) ihr Ursprung auch irgendwo außerhalb des Uterus sein könnte. Erst 1859 veröffentlichte ein französischer Arzt ein Buch mit der mutigen Schlußfolgerung, daß die Hysterie einer Neurose des Hirns zuzuordnen sei und nicht einer erotischen Frustration oder Sehnsucht (eine populäre Theorie in jenen Tagen). Ich beabsichtige nicht, hier viele Theorien über die Hysterie zu untersuchen oder hervorzuheben, daß die sogenannte Hysterie auch unter Männern nicht ungewöhnlich ist. Ich möchte nur aufzeigen, daß einige Vorstellungen in Bezug auf den Uterus und die angeborene Weiblichkeit noch immer verbreitet sind. Neue Studien haben darauf hingewiesen, daß die allgemeine Praxis, bei einer überemotionalen Frau den Uterus zu entfernen, in einigen westlichen Ländern üblicher ist, als das angenommen wird. Die Voraussetzung dafür ist die Meinung vieler Chirurgen und Ärzte, daß in diesem Organ die Schwachheit der Frau zu finden sei. (Daß ich dies erwähne, verneint nicht die Tatsache, daß der Uterus als Organ im Hormonhaushalt eine Rolle spielt.)

Ein weiteres Problem, das aber weit schwerwiegender Auswirkungen gehabt hat, hängt mit den *Hexenverfolgungen* des 16. und 17. Jahrhunderts zusammen. Sie sind das häßliche Ergebnis vieler Faktoren, nicht nur religiöser Irreleitung, sondern auch der herrschenden Psychologie der Angst und des Mißverständnisses menschlicher Persönlichkeit. Das Ergebnis war, daß eine extrem hohe Anzahl von Männern, Frauen und Kindern nach schrecklichen Folterungen getötet wurden. Durch theologische Begrifflichkeit gerechtfertigt, gab es unglaubliche Folter- und Tötungsarten, mit denen man Menschen beikommen wollte, die angeblich vom Bösen besessen waren. Die gleichen extremen Maßregeln wurden von den Inquisitoren gebraucht, um „Reue“ zu erzielen. (Oft trat allerdings statt der Reue der Tod ein.) Ich erwähne die Hexenverfolgungen, weil die Frau in dieser Zeit in den Blickpunkt rückte; selbst wenn Männer „infiziert“ wurden, war dies das böse Ergebnis einiger armer Frauen. Keiner, der die Aufzeichnungen und Beschreibungen in den Urkunden von Inquisitoren liest, kann übersehen, daß bei der Inquisition eine Menge Magie, geistige Krankheiten und verschiedene andere Gründe mitspielten. Na-

türlich wurde jeder, der entweder die Praxis oder die Voraussetzungen in Frage stellte, sofort verdächtigt, auch von einer der „dämonischen“ Frauen befallen worden zu sein. Trotz dieser Tatsache war es möglich, daß Johan Weir, ein mutiger Mann, 1563 inmitten des Hexenwahns ein Buch mit dem Titel „De praestigiis daemonum“⁵ veröffentlichte. Er meinte, daß Hexen geistig Kranke seien und Dämonen damit nicht unbedingt etwas zu tun hätten. Ob schon er selbst wie durch ein Wunder der Folterung und dem Tod entkommen konnte, dauerte es doch noch 150 Jahre, bis einige seiner Ideen langsam akzeptiert wurden. Erst nach den großen Reformen in Europa und Amerika, die sich des Grundproblems der geistig Kranken annahmen, kam Hoffnung auf, daß die allgemeine Hysterie gegenüber den sog. Hexen abnehmen würde. Diese Hysterie stellte ja nichts anderes als eine sog. „sich selbst erfüllende Prophetie“ dar. Wieder möchte ich nicht auf die vielfältigen Fälle der Hexenverfolgung eingehen, sondern nur die geschichtliche Tatsache festhalten: Frauen galten Jahrhunderte hindurch als suspekt, da sie mit dem Dämonischen in Verbindung gebracht und als empfänglicher für satanische Verwicklungen angesehen wurden.

Ein weiterer Hauptgedanke, der unsere moderne Einstellung zur Frau stark geprägt hat, ist die nicht nur *psychologische*, sondern auch *ideologische Methode Freuds*. Mit Freud begann weder die Psychotherapie, noch entwickelte er Theorien über die Hysterie. Wie auch immer, man kann es nicht leugnen, daß seine ideologischen und psychologischen Ansichten einen großen Einfluß auf die moderne Zivilisation ausübten. Viele dieser Ansichten enthalten eine bestimmte Haltung gegenüber Frauen, die auf Anschauungen des 19. Jahrhunderts und früherer Jahrhunderte zurückgeht. Es ist nicht unsere Intention, Freuds Analyse der Natur der Frau zu kritisieren. Man muß aber trotzdem bei der beschränkten Anzahl von Fallstudien, die er vornahm, die Zusammenhänge seiner Studien und weitere Punkte seiner Theorie hinterfragen. Mein Hauptgrund, warum ich dieses Thema aufwerfe, ist, daß sich eine ganze Ideologie um das Freudianische Gedankengut gebildet hat und daß sie als Arbeitshypothese in die moderne Gesellschaft integriert wurde. Die deterministische, negative Einstellung zu Frauen ist ein Teil davon. Freud sah Frauen hauptsächlich

als masochistisch und narzißtisch an, zur Neurose neigend und als starr und unveränderlich, sobald sie in das Alter der Lebensmitte gekommen wären. Er war überzeugt, daß die Frauen ihrer „Schwäche“ entsprechend unfähig wären, den hohen moralischen Charakter der Männer zu erreichen. Dies war einer der Hauptgründe, der zum Bruch verschiedener anderer Pioniere mit Freud führte. Nicht nur Adler und Jung sind darunter, sondern auch eine große Anzahl qualifiziertester weiblicher Psychiater wie Melanie Klein und Karen Horney, die die Schlüsselrolle der Mutter bei der Persönlichkeitsentwicklung betonten.

c) *Neue Entdeckungen*: Erforschung der beiden Hirnhälften

Neuere Spezialstudien der Gehirnochirurgie haben viele Fragen zu unserem Verständnis von Persönlichkeit aufgeworfen. (Sie haben viele Annahmen angezweifelt, die die „Ganzheit der Person“ definierten.) Kurz gesagt, die stark verfeinerten chirurgischen Techniken bei Gehirnopoperationen (nach Unfällen oder beim Entfernen von Tumoren) haben es vielen Menschen ermöglicht, umfangreiche neurologische Eingriffe zu überleben. In Fällen, bei denen das *corpus callosum*, der verbindende Fasernteil zwischen der rechten und linken Gehirnhälfte, angegriffen wurde, war ein deutlicher Unterschied der *Funktionen der rechten und linken Gehirnhälfte* zu erkennen. So wurde eine Spezialfunktion jeder Gehirnhälfte entdeckt. Seit vielen Jahren ist es bekannt, daß die linke Gehirnhälfte die neuromuskulösen Funktionen der rechten Körperseite steuert. Dies gilt auch umgekehrt. Darüber hinaus sind im Gehirn selbst bestimmte Teile speziellen Funktionen vorbehalten. Jetzt zeigt aber die genauere Betrachtung jeder Seite, daß z. B. unsere verbalen und analytischen Fähigkeiten von der linken Seite und die nichtverbalen, intuitiven, verbindenden und räumlichen Fähigkeiten von der rechten Seite stammen. Das Opfer eines Schlaganfalls, das an der linken Gehirnhälfte angegriffen wurde, kann die Gesichter anderer erkennen, aber es könnte Schwierigkeiten haben beim Wiedergeben der Namen der Personen.⁶

David Bakan⁷ spricht von einer Dualität in jedem Individuum, wodurch einerseits für individuelle Existenz gekämpft und andererseits am größeren Ganzen teilgenommen wird. Man kann sofort die Verbindungen zu den Stereoty-

pen männlicher und weiblicher Charakterzüge erkennen. So haben z. B. viele westliche Kulturen Frauen mit den rechten Gehirnfunktionen identifiziert; ja, sie haben die linksseitigen (also rechtsgehirnigen) Funktionen als schwach, feminin, bösartig und wertlos bezeichnet. Auf der anderen Seite wird die rechte (linksgehirnige) Seite mit Männlichkeit, Korrektheit, Wahrheit usw. assoziiert. (Man vergleiche z. B. Ausdrücke wie recht, linkisch, „Gottes rechte Hand“.)

Ich möchte betonen, daß jeder Mensch schöpfungsmäßig von beiden Dimensionen bestimmt wird. Um eine ganze Person zu sein, müssen beide Gehirnhälften gebraucht werden. Jede Person muß es lernen, die kritische, verbale Seite zu benutzen, selbst wenn diese „maskulin“ genannt wird. Die passive, partizipierende Seite muß man sich ebenfalls zunutze machen, um offen für die Welt und Gottes Botschaft zu sein. Schriftsteller wie Carl Sagan⁸ vermuten, daß primitivere Menschen weit offener sind für Visionen, intuitive Gefühle und das, was wir prophetische Stimmen nennen, entsprechend dem Gebrauch der rechten Gehirnhälfte. Die Reduktion auf eine feminine Qualität kann ein Nebenprodukt der hyper-rationalen (links-gehirnseitig orientierten) modernen westlichen Gesellschaft sein. Der baptistische Theologe Ashbrook sagt: „Das Leben fordert beide Seiten unseres Gehirns. Jede ist notwendig; keine ist ausreichend. Die Stärke einer Gehirnhälfte kompensiert und komplementiert die Begrenzung der anderen. Es ist unter extremen Umständen möglich, nur mit einer Hemisphäre zu funktionieren. Meistens ist aber die eine Seite das Gegengewicht zur Einseitigkeit der anderen.“⁹

Die Komplexität der menschlichen Persönlichkeit macht es unmöglich, hier weiter darauf einzugehen. Aber es muß gefragt werden, ob die Theologie, von der wir sagen, daß sie den ganzen Menschen meint, auch wirklich danach handelt. Desgleichen: Beziehen unsere Gottesdienste die ganze Person ein? Ist unsere Theologie in ihrer Linksgehirnseitigkeit, ihrer rationalen und logischen Orientierung, „maskulin“ geworden? Können wir (Männer) die rechte Seite, den „femininen“ Teil unserer Person, akzeptieren? Beide Seiten sind notwendig. Der Weg vieler Jugendlicher in die Mystik (eine rechte Gehirnfunktion) macht etwas von dem inneren Kampf um die Balance deutlich.

2. Persönlicher Widerstand: theoretische Faktoren

Die bisherigen Beobachtungen haben einige der historischen, biologischen und kulturellen Faktoren unterstrichen, die die allgemeinen Einstellungen gegenüber Frauen beeinflusst haben. Die folgenden Betrachtungen kommen aus der Praxis. Offensichtlich wehren sich einige energisch gegen die aktive Teilnahme von Frauen am Gemeindeleben. Der Widerstand richtet sich nicht nur gegen das Predigen und Unterrichten, sondern (in einigen Fällen) sogar gegen jede Teilnahme, die über die einfache, schweigende Präsenz hinausgeht. Diese Aussagen sind „aktuell“, da sie aus „klinischen“ Beobachtungen der Seelsorge kommen; aber auch „theoretisch“ insofern, als aus den Beobachtungen keine endgültigen Folgerungen für Situationen jeder Art abgeleitet werden können. Mit anderen Worten, sie *können, müssen* aber nicht für andere Situationen Gültigkeit haben. Diesen Punkten kann durch eine gegebene theologische Position zugestimmt oder widersprochen werden. In der Seelsorge zeigt sich oftmals, daß ein Mensch dazu neigt, sich zu verteidigen. Er stützt seine Interessen durch ein theologisches System ab, mag es sich dabei um fundierte oder oberflächliche biblische Theologie handeln.

a) Der erste und vielleicht auch wichtigste Faktor für den Widerstand gegenüber Frauen hängt mit den *kulturell-determinierten Männer- und Frauenrollen* (oder „Erwartungen“) zusammen. Daß wir im täglichen Leben lernen, was ein Mann oder eine Frau tun sollte, ist eine starke Dynamik für unsere Identität. Diese komplexen und doch sehr feinen Erwartungsmuster sind in jeder Kultur, jeder Familie und jedem Individuum so verwurzelt, daß es uns oft nicht bewußt wird, daß sie existieren. Sie werden uns erst dann bewußt, wenn wir mit einem anderen System in Konflikt kommen. Sollte ein Mann abwaschen oder Windeln wechseln? Sollte eine Frau einen Lastwagen fahren? Sollte ein Pastor ohne Krawatte oder dunklen Anzug predigen? Sollte eine Frau in der Kirche Hosen tragen? Sollte eine Frau auf der Kanzel stehen? Was ist „maskulin“ oder „feminin“ nach der jeweiligen persönlichen Meinung? Viele der „maskulinen“ Erwartungen sind an die Kanzel und an führende Aktivitäten in der Gemeinde gebunden. Sie variieren von Kultur zu Kultur. Einige prophetische Ak-

tivitäten von Frauen wurden in der frühen Kirche akzeptiert, einiges als übertriebenes Reden stark in Frage gestellt. Ist der Grund darin zu sehen, daß sie Frauen waren, oder störte ihr Reden den Gottesdienst? War die Reaktion ein göttlicher Befehl oder eine kulturelle Antwort auf die Rolle der Frau? Die neutestamentliche Wissenschaft wird diese Streitfragen weiter diskutieren. Mein Hauptpunkt ist aber, daß es in jeder Kultur und in jeder Person ein starkes Erwartungsmuster gibt, das bestimmt, was ein Mann oder eine Frau tun sollte (was erlaubt ist) und was Männlichkeit oder Weiblichkeit ausmacht. Diese Aussage ist auch für die Gemeinde gültig. Hier wird sie oft verstärkt durch Erwartungen, die zusätzlich mit dem Prädikat „religiös“ oder „heilig“ belegt werden.

b) Ein ebensolch wesentlicher Faktor ist der *Mangel an angemessenen Symbolen*. Grundlegende Beobachtungen und Erfahrungen über Jahre zeigen nur wenige Orientierungsmodelle für Frauen, die von den stereotypen Rollen abweichen. Die Sorge um Kinder oder Heim ist Ausdruck des mütterlichen und erziehenden Symbols. Dies gilt an sich als positiv; aber einige Leute wollen im Umkreis der Gemeinde nichts davon wissen. Das Evangelium der Liebe findet (theoretisch) Ausdruck in sich liebenden Menschen innerhalb der Gemeinde. Diese Liebe wird von Gott hergeleitet. Sie ist von ihm gegeben und wird von ihm erhalten. Das bestehende „Predigerleitbild“ scheint eine maskuline symbolische Rolle zu sein; die Verkündigung hat gegenüber der „Nestwärme“ den Vorrang. Aber schließt das „Predigerleitbild“ eigentlich diesen Aspekt aus? Ist das Vermitteln von „Nestwärme“ nur ein weiblicher Charakterzug? Mein Anliegen ist sehr praktischer Art: Viele Baptisten haben kaum oder gar keine Erfahrungen damit, daß Frauen in leitender Funktion der Gemeinde stehen. Sie wollen also schlicht nicht in einen ihnen unbekannten Bereich vorstoßen.¹⁰ Einige Pastoren sagten, daß sie Angst hätten, die Gemeinde würde zusammenbrechen oder Gott ein Unglück schicken, wenn eine Frau das Abendmahl austeilte. Wo jedoch keine persönlichen Befürchtungen mit im Spiel waren, wurde plötzlich eine ganz neue Erfahrung gemacht. Türen zum Verständnis des Reichtums des Evangeliums wurden geöffnet.

c) Ein weiterer Hauptfaktor, der die Angst vor „zu“ starker weiblicher Aktivität in der Gemeinde nähren kann, steht in Verbindung mit

der *Art der Bedrohung*, wie sie von dem sich dagegen Sträubenden empfunden wird. Bei einer Anzahl von Menschen löst der Gedanke, daß eine Frau auf der Kanzel stehen oder das Abendmahl austeilen könnte, einfach die Vorstellung einer existentiellen Bedrohung aus. Offensichtlich wird hier ihre eigene Geschichte und Einstellung zur Frau widergespiegelt. Die Kanzel repräsentiert eine gewisse göttliche Macht und symbolische Kontrolle. Derjenige, der einer Frau kein maßgebendes Wort zustehen kann, wird immer unangenehm berührt sein, wenn eine weibliche Stimme leitet oder predigt, vielleicht sogar, wenn sie betet. Minderwertigkeits- und Unzulänglichkeitsgefühle mögen der Grund sein. Ein Seelsorgefall soll den Punkt illustrieren.

Das Problem des jungen Mannes wurde als theologisches geschildert. Es war tatsächlich eines, obwohl die Theologie nicht von seiner eigenen Persönlichkeit zu trennen war. Frauen müssen in seiner Gemeinde schweigen, wie seine eigene Frau es tat. Ihre Köpfe sollten bedeckt sein als Zeichen der Unterwerfung gegenüber ihren Ehemännern, und ihre Stimmen sollten nicht zu hören sein. — Während vieler Konflikte in der Gemeindegemeinschaft und Krisen, die in Beziehung mit seiner unterwürfigen, überbesetzten Frau standen, wurde deutlich, daß ein Großteil seiner Theologie von seinem Widerstand gegenüber Frauen in der Gemeinde beeinflusst wurde; wogegen er für andere Fragen recht offen war. Nach vielen Monaten unregelmäßig stattfindender Seelsorgegespräche und mitten in einer schwerwiegenden Krise machte er die wichtige Entdeckung, daß er einerseits gegen seine Mutter ankämpfte, die übermächtig, manipulierend, überredselig und sehr religiös war, andererseits durch sie „gelähmt“ wurde. Sein Vater unterwarf sich ihr völlig und war fast gebrochen. Durch Einreden von Schuld, durch Geld und sogar Drohungen hinsichtlich seines Seelenheils wollte die Mutter Einfluß auf das Leben, den Glauben und die Ehe des Sohnes gewinnen. Die Wende kam mit der Entdeckung, daß er ungerechterweise alle Frauen mit seiner Mutter identifizierte, die nicht nur seine religiöse Einstellung bestimmte, sondern auch seine Persönlichkeit „beherrschte“. Für ihn war es eine starke Erfahrung, hier eine neue Dimension der „Freiheit in Christus“ zu entdecken, die ihm nunmehr viele persönliche Kämpfe ersparte.

d) Der vierte Hauptfaktor ist eine Variation bzw. ein weiteres Beispiel des Gefühls der Bedrohung: die *eigene Sexualität*. Dies ist ein Thema, das oft und aus vielen Gründen in Gemeindekreisen vermieden wird. Ob Christen nun offen darüber reden oder nicht, es spielt trotzdem eine Rolle für den starken Widerstand gegen die Frau. Sexualität im eigentlichen, gesunden Sinn hat etwas mit der Identität

tät des Menschen als von Gott geschaffener männlicher oder weiblicher Person zu tun. In diesem Sinne ist das erotische Element nur eine Dimension der gesamten Person. In einigen Fällen können Männer, die kein gesundes Ventil oder Konzept für ihre Sexualität entwickelt haben, aufgrund ihrer eigenen unterdrückten erotischen Gefühle tatsächlich Angst vor Frauen in führenden Positionen (und besonders auf der Kanzel) haben. Diese Gefühle werden aus den folgenden (männlichen) Zitaten deutlich, die bei der Argumentation gegen Frauen gemacht wurden:

„Es gibt nichts Schlimmeres als einen Rock und Beine am Abendmahlstisch. Werden die (anderen?) Männer in ihren Gedanken nicht vom Abendmahl abgelenkt?“ „Kannst du dir eine weiche, süße („sexy“) Stimme vorstellen, die die Gebete und das Bibellesen leitet?“ „Es ist doch provokativ, Busen auf der Kanzel zu haben! Sündhaft!“

Jede dieser Aussagen spiegelt erotische Bedürfnisse auf seiten des Sprechers wider und ebenso die Unfähigkeit, diese zu erkennen, während sie auf andere projiziert werden (und besonders auf Frauen). Ein noch besseres Beispiel für solche Selbstüberschätzung stellen die Männer dar, die Frauen nicht erlauben, das Abendmahl auszuteilen, die aber von denselben Frauen erwarten, daß sie nachher beim gemeinsamen Essen zuerst die Männer bedienen, während die Frauen als letzte essen.

Wir dürfen jedoch nicht vergessen, daß es auch eine andere Seite bei dieser Frage gibt: Frauen können ebenfalls erotische Gefühle zu den Männern entwickeln, die die Macht der Kanzel in Anspruch nehmen, die das Abendmahl austeilen und die in einer tiefen verführerischen Stimme beten. Ich habe das Bekenntnis vieler schuldgeplagter Frauen gehört, die sich zu ihrem Pastor hingezogen fühlten und zusätzlich mit erotischen Gefühlen belastet wurden. Einige sind frustriert oder unsicher in ihrer eigenen Ehe. Nicht alle sind es. Einige sind ledig. Einige haben ziemlich provokative Pastoren, die sich (vielleicht) dessen nicht bewußt sind, daß ihre Sexualität zu stark in den Predigten und bei anderen Aufgaben durchkommt.

e) Die „Unreinheit“, von der in Levitikus 15, 19 - 30 die Rede ist, bildet den fünften Faktor, den ich herausstellen möchte. Obwohl dies Problem verhältnismäßig selten auftritt, gibt es doch eine beträchtliche Anzahl von Menschen (Männer wie Frauen), die „unrein“ rufen möchten, wenn eine Frau in einem dem Gesetz

nach unreinen Zustand das Gotteshaus betritt. Ich habe nicht vor, mich in die legalistische Interpretation der Heiligen Schrift zu vertiefen. Auch will ich nicht die ganze Frage nach der rituellen Reinheit in ihrer Beziehung zum neutestamentlichen Verständnis von Rettung und Heilung angehen. Ich möchte vielmehr die starke symbolische Rolle betonen, die Schuld und Sünde im Leben einiger Leute spielen. Anders gesagt: Jede Person, mit der ich gesprochen habe und die erklärt hat, daß eine Frau „unrein“ sei, weil sie blute, litt an einer sehr realen Empfindung von Wertlosigkeit, von nicht beseitigter Sünde und Schuld. Dadurch, daß sie andere „unrein“ nennen, offenbaren sie, oft unbewußt, ihre eigenen Empfindungen von Ekel und Scham. Gewöhnlich projizieren sie ihre eigene „Sünde“ auf andere, und die Frau wird zu einem brauchbaren kulturellen Sündenbock für die eigene Schwäche, Unreinheit und Verwundbarkeit.

Die Frage der „Unreinheit“ ist nicht nur ein Problem der Männer, sondern auch Teil der Selbsteinschätzung einiger Frauen. In manchen Fällen ist das Problem der Unreinheit Ergebnis ungetilgter Schuld und Sünde; in vielen Fällen steht es in Beziehung mit einem überkommenen (z. B. familiär oder kulturell übermittelten) Verständnis, daß Bluten schmutzig, schlecht und vielleicht sündhaft sei. In einigen angelsächsischen Subkulturen verrät der Umgangsbegriff, der Mädchen beigebracht wird, solche Wertung: Sie nennen die Menstruation „Fluch“. Abgesehen von ästhetischen Fragen, kann das von einigen Frauen erfahrene Selbstbildnis auf sie entstellend wirken, insofern sie ihre Persönlichkeit in Beziehung gerade zu dieser Dimension sehen.

f) Wenn wir nach den Gründen fragen, die hinter einigen Widerständen gegen die aktive Teilnahme von Frauen am Gemeindeleben stecken könnten, dann muß auch die *Gegenfrage* gestellt werden: Warum sind andere wiederum so stark daran interessiert, Frauen um jeden Preis nach vorn zu schieben? Es können wenigstens zwei Erklärungen erwähnt werden. (1) Die meisten der obengenannten Faktoren können eine Rolle auf einer bewußten oder unbewußten Ebene spielen. Einige können z. B. eine Mutter so dringend *nötig haben*, daß sie eine „Mutter-Gemeinde“ wollen, um von einem „Mutter-Pastor“ geleitet zu werden. In einigen Fällen in den USA habe ich den Eindruck, daß das Maß des *Ärgers* und der *Ag-*

gressionen deshalb unter einigen „Gemeinde-Liberationisten“ (Freiheitskämpfer), so hoch ist, weil sie in Wirklichkeit *Autorität angreifen* und es ihnen um einen bloßen Machtkampf geht. Einige haben noch nicht ihre Adoleszenz-Krise überwunden und reagieren sie gegen die „Elterngemeinde“ ab. Doch das gleiche kann auf einige Männer zutreffen, die in das geistliche Amt eintreten. Es gibt einige, die *Kompensation* für früheres Leiden suchen und die mehr daran interessiert sind, daß eine Frau eine Position bekleidet, als daß Gaben erkannt werden.

(2) Als Antwort auf Druck oder sogar als Ergebnis theologischer Erwägungen reagieren einige Gemeinden mit einer Form von *ersatzhafter Zeichenhandlung*. Es wird eher etwas getan, um jemanden zu beruhigen, als sich mit einigen der Grundfragen beschäftigt, z. B. mit den biblischen, theologischen und kulturellen Fragen, um so zu einer umfassenderen Entscheidung zu kommen. Eine Gemeinde, deren Mitglieder zu 80 Prozent Frauen waren, in der aber ziemlich inaktive Männer alle führenden und lehrenden Aufgaben ausübten, ist dafür ein Beispiel: „Was wollen sie mehr? Wir haben eine Frau im Kanzelkomitee und haben sogar einer Frau das Einsammeln der Kollekte zugestanden.“

Zum Schluß: Die Ergebnisse dieser Studie zeigen viele Gründe auf, warum es einen starken Widerstand dagegen gibt, daß Frauen führenden Rollen in der Gemeinde übernehmen. An erster Stelle haben natürliche oder biologische Gegebenheiten die Ansicht von der Schwachheit der Frau geprägt. Die Geschichte hat gezeigt, wie diese Meinung durch unterschiedliche Rechtfertigungstheorien, die im allgemeinen ein Werturteil enthielten, ausgebaut wurde. Die neue Forschung stellt unsere historischen Klischees von dem, was es heißt, eine „ganze“ Person zu sein, in Frage.

Zweitens weist der außergewöhnliche Widerstand viele Seelsorger darauf hin, daß nicht nur kulturelle (erlernte) Faktoren eine Hauptrolle spielen, sondern auch die individuelle Natur eines jeden. Man *kann nicht* folgern, daß *jeder*, der keine aktiven Frauen in der Gemeinde möchte, in eine der genannten Kategorien paßt. Es gibt dafür zum Teil durchaus berechtigte Gründe.

Die Absicht dieses Aufsatzes ist es, dazu anzuregen, daß noch andere Aspekte in die Diskussion gebracht werden und so unser Horizont erweitert und unser Glaube vertieft wird.

Anmerkungen

- 1 H. Osmond, V. Franks, V. Burtle, „Changing Views of Women and Therapeutic Approaches: Some Historical Considerations“, in: *Women in Therapy*, ed. V. Franks and V. Burtle, 1974, S. 7.
- 2 Ebd.
- 3 In einem Interview der New York Times durch Bryce Rensberger, Januar 1979.
- 4 H. F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, 1970, S. 142.
- 5 Osmond, Franks, Burtle, a. a. O., S. 4.
- 6 Nähere Angaben über die Spezialisierung der beiden Hirnhälften bei J. B. Ashbrook, *Responding to Human Pain*, 1975. — Keith Parker ist selber Linkshänder; sein Interesse für die hier berührten Fragen stammt also aus einem unmittelbaren Erfahrungshintergrund (Anm. d. Red.).
- 7 D. Bakan, *The Duality of Human Existence*, 1966.
- 8 C. Sagan, *The Dragons of Eden*, 1978.
- 9 Ashbrook, a. a. O., S. 73.
- 10 Dies trifft natürlich nicht auf Länder wie z. B. Schweden zu, wo Frauen schon seit dem letzten Jahrhundert in führenden Rollen aktiv sind.

Dr. G. Keith Parker
Baptist Theological Seminary, Gheistraße 31,
CH-8803 Rüschlikon
(übersetzt von Alison und Jürgen Hoffmann,
Hamburg)

Zum Verständnis der Rolle der Frau nach Genesis 1 bis 3

1. Vorbehalte beherrschen das Feld

Viele exegetische Studien zu Texten des Alten und Neuen Testaments versuchten besonders in den letzten Jahren, eine biblisch begründete Antwort auf die Frage nach der Stellung und Rolle der Frau zu geben. Die zahlreichen Emanzipationsbewegungen, Befreiungsaktionen und Bewußtmachungskampagnen haben ihren zunächst berechtigten Ausgangspunkt in der Gesellschaftsstruktur unseres Kulturkreises. Das so stark empfundene Nachholbedürfnis führte zu einem Freiheitsverlangen, das notwendigerweise besonders die christlichen Kirchen und Gemeinden zu warnenden Reaktionen veranlaßte.

Ganz aktuell und unmittelbar betrifft uns als freikirchliche Gemeinden und Theologen die Frage nach dem Dienst einer Frau als Pastorin. Trotz aller erwiesenen Mitarbeit von Frauen in den Gemeinden ist auch deren grundsätzliche Bewertung und Position im Miteinander der Gemeinde gefragt. Die bekannten Stellen im Neuen Testament zu diesem Thema sind zu meist durch theologische Reflexion eingeordnet in ihren textbefundlichen und zeitgeschichtlichen Kontext und endlich entdogmatisiert!

Aber trotzdem beherrschen noch Vorbehalte das Feld des Gespräches. Es blieb für mich aus vielen Gesprächen in Arbeitskreisen (z. B. hier am Seminar oder in gemeindlichen Gruppen und besonders in persönlichen Begegnungen) das unbefriedigende Gefühl zurück, in entscheidende Ebenen der Argumentation und Urteilsfindung nicht vorgedrungen zu sein. Diese Ebene ist so schwer bewußtzumachen und zu artikulieren. Deshalb wird sie oft in Bereichen des zwischenmenschlichen Umgangs durch scheinbare Selbstverständlichkeiten, durch seltsame Ignoranz Frauen gegenüber, durch Indifferenz und scheinbar natürliches Desinteresse zum Ausdruck gebracht. Bei vielen habe ich ein betroffenes Aufmerken miterlebt, als ihnen unbewußte Einstellungen und Motive deutlich wurden. Dort, wo diese Selbstverständlichkeiten auffielen, zogen sich viele Gesprächspartner auf eine bekannte, traditionelle „letzte“ Ebene zurück. Die geschöpfliche Beschaffenheit und Andersartigkeit der

Frau legitimiere, nein präjudiziere ja die Unterordnung.

Folgende Beschäftigung mit den entscheidenden Texten aus Genesis 1 - 3 hat den Zweck, dies zu untersuchen. Ich habe mich dazu mit exegetischer Literatur¹ auseinandergesetzt, besonders was die Voraussetzungen zu den Thesen betrifft.

2. Voraussetzungen

2.1 Genesis 3, 1 - 13

Das Hauptinteresse des sogenannten Jahwisten² ist ziemlich offensichtlich nicht das Verhältnis von Mann und Frau. Er erzählt von den Anfängen der Welt, der Lebewesen und auch der Menschen. Ihm liegt wohl nicht so sehr an einer systematischen Abhandlung wie an einer eindrücklichen Schilderung. Angesichts jeder vorfindlichen Lebenssituation verliert der Mensch — sowohl in der Zeit des Jahwisten als auch heute — jede Vorstellung von einer heilen Welt. Woher sollte er sie auch haben? Der ganze Erfahrungsbereich ist gezeichnet von den Folgen der Selbstverschuldung des Menschen.³ Göttliche Offenbarung ist nötig, um Ursprüngliches und Heiles von dem Vorfindlichen und Unheilen zu unterscheiden. Der Erzähler beschreibt im 2. Kapitel der Genesis einen intakten Zustand. „Gott schuf.“ Und Mensch und Tier fanden sich in einer Welt vor, die als Garten ihren Lebensraum sicherte. Und als dem Menschen ein Gegenüber geschaffen worden war, war es eine ihm entsprechende Hilfe. Die Jubelrufe über die Entdeckung der Einheit⁴ und die „schamlose“ — d. h. vorbehaltlose — Vertrauensbeziehung erscheinen wie eine Doxologie über die heile Welt der Schöpfung Gottes. Vielleicht entspricht ihr das Prädikat „gut“ („tof“) in jedem Schöpfungsabschnitt der Priesterschrift?

Kap 3 der Genesis wird in der Erzählung zum Bindeglied zwischen *göttlicher Offenbarung der heilen Welt und dem vorfindlichen Unheil der Umwelt*. Auch hier ist meines Erachtens das Hauptinteresse nicht auf das Verhältnis von Mann und Frau gerichtet. Das große Thema ist der Bruch im Verhältnis der Menschen zu Gott. Erstmals kommt ein folgenschwerer Mißton in die Beziehung. Die Menschen werden beide schuldig vor Gott! Der Jahwist sieht im Zusammenhang von Schuld immer beide Menschen. Schon die Schlange meint beide in ihrer auslösenden Frage (2, 1); beide, obwohl

in 2, 17 das Gebot nur einem Menschen — dem 'adam — auferlegt worden war. Seine Frau wird quasi als Gattung „Mensch“ vor Gott nach dem Gebot gefragt! Es geht in dem ganzen Gespräch immer um beide Menschen und ihr Verhalten dem Gebot gegenüber. Ob es nach 3, 6 a einzig der Frau „begehrlich erscheint, Einsicht zu gewinnen, was förderlich und was abträglich⁶ sei“, muß sehr fraglich erscheinen. Schon V 6 b beschreibt das jeweilige persönliche Schuldigwerden. Kein Mensch kann — oder muß — diese Schuld dem anderen abnehmen. Die Frau kann nicht für 'adam dem Gebot gehorchen, ihre Entscheidung kann nicht die des 'adam vorwegnehmen!

Die Reaktion auf das Schuldigwerden ist ein Erkennen. Scham und Angst sind die Zeichen des gebrochenen Vertrauens- und Geborgenheitsverhältnisses.⁷ Adam und seine Frau haben Einsicht gewonnen, was förderlich und was abträglich sei, aber auch die Einsicht, daß ihnen die Fähigkeit fehlt, nach dieser Erkenntnis zu handeln. Sie kennen sich gegenseitig in all ihrer Verletzlichkeit und haben nicht die Fähigkeit, sich entsprechend zu verhalten. Das muß ja schon aus Selbstschutz zu Angst und Scham — Bedecken — voreinander führen! Die Entsprechung als hilfreiches Gegenüber ist durch Scham und Angst gemindert und eingeschränkt worden. Hauptaussage dieses Textes ist also die Verschuldung des Menschen (kollektiv⁸) vor Gott als Ausgangspunkt des Unheils in der Welt zu beschreiben.

Zwei große Fragenkomplexe bleiben damit aber vom Text eigentlich unbeantwortet:

(a) *Wie kam es zu der Verschuldung?* Steckt die Begierde nach mehr Einsicht im Menschen? Wie läßt sich das mit der guten Schöpfung Gottes in Einklang bringen? Alles mündet in die Frage, woher das Böse kommt. Und:

(b) *Warum wird die Frau als Hauptakteur dargestellt*, als der Gesprächspartner der Schlange, wenn beide Mann und Frau, wenn der Mensch schlechthin schuldig wurde?

Die *Interpretation der Schlange* wird zum *Schlüssel* für alle Antworten auf die Frage nach dem Bösen. Aber so sehr auch darum gerätselt wurde, die Schlange blieb ein Geheimnis für die Forscher. Einige hielten die Spannung bei all den unbefriedigenden Versuchen nicht durch und wichen auf Spekulationen⁹ aus.

Andere ließen die Spannung bestehen und versuchten, den Erzähler in seiner Zeit und Situation zu verstehen.¹⁰ Die Schilderung der Verschuldung des Menschen soll den Menschen in

der Zeit des Jahwisten nachvollziehbar machen, wieso Gottes heile Welt durch die Folgen der Sünde unheil wurde. Der Ausgangspunkt alles Bösen liegt im dunkeln. Die Schlange ist ja eines der guten Geschöpfe Gottes aus der heilen Welt und ist doch so listig. Ihre Frage löst alles aus. Sicherlich, die Frage allein macht's noch nicht. Das Hören des Menschen auf ein im Widerspruch zu Gottes Reden stehendes Reden (das der Schlange) wurde zum Ungehorsam. War das Böse nun im Menschen? Lag es quasi brach bis zur ersten Aktion des Ungehorsams? Die Antwort des Jahwisten ist einfach. Neben dem Gebot Jahwes gibt es die zweifelnde Frage danach. Es gibt keine Schöpfung des Bösen und auch keine dualistische Präexistenz.¹¹ Fest steht, daß es durch die Existenz des Bösen den Ungehorsam, die Verschuldung des Menschen gibt.

Die zweite scheinbar unbeantwortete Frage erhält vom Jahwisten eine ähnliche Antwort. Genauso unvorbereitet, wie die Schlange auftritt, ist auch die *Wahl des Gesprächspartners*. Einige Exegeten sehen in der Wahl den Hinweis auf eine grundlegende Nähe der Frau zur Sünde, eine Schwäche der Versuchung gegenüber.¹² Da die Wahl in keiner Weise im Text begründet wird, erscheint mir diese Interpretation herangetragen. Wenn in diesem Text jemand schwach ist, wenn jemand schuldig wird, wenn sich dann jemand fürchtet und schämt, dann der Mensch, also sowohl Mann als auch Frau!¹³

Die ätiologische¹⁴ Deutung erscheint mir den Umstand am besten zu erhellen. Der Jahwist erklärt durch die Verschuldungsszenen die unheile Situation seines Lebens als eine Folge daraus. Mann und Frau — der Mensch schlechthin — wurden schuldig und stehen seitdem unter den Folgen, aber aus der Entsprechung in der heilen Welt war nicht nur Minderung durch Scham geworden, sondern auch Unterordnung der Frau unter den Mann. Der Jahwist bleibt zunächst dabei, daß Entsprechung und Hilfe die offenbarte heile Beziehung zwischen Mann und Frau sein soll. Um zu der verschärften Minderung der Frau gegenüber der Minderung beim Mann zu kommen, muß ein Unterschied bei der Verschuldung vorliegen. Im Sinne des alttestamentlichen Tun-Ergehen-Zusammenhangs erklärt er ihre schwerere Last. Aus der Wahl der Frau als Hauptakteur kann somit nicht auf eine wesensbedingte Prädestination zu Versuchung und Sünde geschlossen werden. Mann und Frau

wurden schuldig, und keiner war geschaffen dazu, sondern sie sollten einander entsprechen.

2.2 Genesis 3, 14 - 19

Gott straft alle Beteiligten. Spätestens hier wird eine rein psychologische Deutung der Schlange schwer haltbar. Wenn die Schlange symbolisch für den Emanzipationstrieb im Inneren des Menschen stünde und der Jahwist annähernd ähnliches gemeint hätte, dann mutet z. B. die Verurteilung zum Staubfressen etwas seltsam an. *Alle Akteure aus der Verschuldungsszene sind schuldig und werden bestraft*, die Schlange sogar verflucht. Die Strafen konkretisieren das gebrochene Verhältnis. Was sich in Scham und Angst angedeutet hatte, findet in Unterordnung und Schmerzen und in Streß und Frustration bei der Arbeit seine deutliche Steigerung. Sosehr die Strafen auch verständlich erscheinen und das Unheil der Welt erklären, weisen sie indirekt doch nur den Mangel gegenüber Gottes heiler Welt auf. Der Jahwist klassifizierte die Schmerzen bei der Geburt, die Unterordnung unter den Mann, den Streß und die Frustration bei der Arbeit — „... im Schweiß deines Angesichts ... und Dornen und Disteln des Ackers ...“¹⁵ — als Abnormitäten gegenüber dem Heil Gottes. Aus diesen Straffolgen und Abnormitäten dann Ordnungen und guten Willen Gottes zu machen, ist theologisch wohl höchst fragwürdig! Die Ordnungen für den Gott gehorsamen Menschen bleiben weiterhin die Entsprechung als Hilfe füreinander und das sinnvolle Bebauen des Gartens.

2.3 Zwischen der selbstverschuldeten, aber abnormen Situation der Unterordnung und der göttlichen heilen Beziehung als helfender Entsprechung stehen *Schuld und Straffolge*. Gerade da hinein trifft das Angebot des Evangeliums. Versöhnung, Vergebung ist die Chance, wieder zurückzufinden in die heile Welt Gottes. Hineingestaltet zu werden in Jesus Christus¹⁶, den neuen Adam¹⁷, setzt für uns angeldhaft die Folgen der Strafe außer kraft. Denn dafür steht der Tod Jesu am Kreuz. Die heile Beziehung der Christen soll Zeugnis sein für den neuen Adam, Christus. Die Liebe, an der wir erkannt werden¹⁸, ist synonym zu der „entsprechenden Hilfe“ in Genesis 2. — Evangelium ist die heilende Kraft für abnorme Verhältnisse, ob es sich um die Unterordnung der Frauen oder um Streß und Frustration bei aufreibender Arbeit handelt.

2.4 Genesis 1, 26 - 28

Noch weniger als beim Jahwisten ist bei der Priesterschrift¹⁹ ein Interesse vorhanden, das Verhältnis von Mann und Frau zu beschreiben. Immer mehr werden daher alle Aussagen zu diesem Thema zu Interpretationen und Folgerungen sehr subjektiver Art. Eine spezielle Problematik der Rolle der Frau scheint es überhaupt nicht zu geben. Ganz selbstverständlich ist von adam kollektiv die Rede, und der Parallelismus²⁰ ergänzt die Aufteilung in Mann und Frau. Allein der Segen und der Herrschaftsauftrag bringen das *kooperative Verhältnis von Mann und Frau* zum Ausdruck. Die ganze Wirksamkeit des Segens ist an das Miteinander der Menschen gebunden — und sicherlich nicht nur hinsichtlich der Fruchtbarkeit. „Fruchtbar — erfüllen — herrschen“ ist eine Kette aus einander bedingenden Begriffen. Ohne Fruchtbarkeit gibt es keine Nachkommen, ohne diese keine Fülle und ohne diese bald keine Menschen mehr und somit ein Ende der Herrschaft²¹. Das intakte Verhältnis zwischen Mann und Frau mit der dementsprechenden Stellung der Frau ist konstitutiv für die Segenswirksamkeit und dadurch auch für die Ausübung des Herrschaftsauftrages.

3. Thesen und Konsequenzen

1. Mann und Frau wurden schuldig vor Gott in ihrem Ungehorsam. Keiner von beiden kann die Schuld des anderen auf sich nehmen oder dafür verantwortlich gemacht werden.
2. Es liegt nicht im Wesen der Frau, für Versuchung und Sünde zugänglicher zu sein. Man kann weder vom Mann noch von der Frau behaupten, daß einer leichter zu verführen sei als der andere.
3. Die gottgewollte Beziehung zwischen Mann und Frau ist die, einander die Hilfe zu sein, die dem anderen entspricht.
4. Die Unterdrückung und untergeordnete Stellung der Frau steht im Widerspruch zur von Gott bestimmten geschöpflichen Koordination zum Mann.
5. Im Sinne einer eschatologischen Theologie der Befreiung darf die untergeordnete Stellung der Frau als Strafverfügung nicht zum Maßstab und Grund irgendeiner Ethik werden.
6. Jesus Christus starb für alle Verschuldung, alle Flüche und Strafsprüche und deren Folgen, auch für die belasteten Verhältnisse von Frauen und — Männern.

7. Es ist kein Vorwegnehmen des Eschatons, wenn danach gestrebt wird, in dem Anbrechen des Reiches Gottes auch das Verhältnis zwischen Mann und Frau in heilvoller Entsprechung zu gestalten.

8. Das Miteinander von Mann und Frau soll segenswirksam sein.

9. Gottes Wegführung zum Pastorendienst betrifft sowohl Männer wie auch Frauen. Die gemeinsame Grundlage ist die versöhnende Befreiung durch Gott von allen Folgen der menschlichen Selbstverschuldung. Alle weiteren ontologischen Vorbehalte leugnen diese Grundlage!

Frauenbild entstanden? Wäre die Stellung des Mannes dadurch suspekter, der Verführung zugänglicher geworden? Oder wäre nicht alles vielmehr beim alten geblieben!?

14 Als „Lehre von den Ursprüngen“ (Textor, Fremdwörterlexikon, 1969, S. 29) geht es der Ätiologie um die Begründung eines gegenwärtigen Tatbestandes in einem Ereignis der Vergangenheit (R. Smend, Elemente alttest. Geschichtsdenkens, Theol. Studien 95, 1968, S. 15).

15 Vgl. Gen 3, 17 c. 18.19 a.

16 Vgl. Röm 8, 29.

17 Vgl. Röm 5, 14; 1. Kor 15, 45.

18 Vgl. Joh 13, 34.35.

19 Siehe Anmerkung 2.

20 Eine hebräische Stileigentümlichkeit (O. Kaiser, Einl., S. 293).

21 Die Begrifflichkeit eines Herrschaftsverhältnisses ist ja in bezug auf die übrige Schöpfung durchaus bekannt. Und doch setzt der Erzähler der Priesterschrift das heile Verhältnis von Mann und Frau so grundlegend für ein fruchtbares Miteinander voraus.

Anmerkungen und Literatur:

1 C. Westermann, Genesis 1 - 11, Bibl. Komment. I / 1 1974; — O. H. Steck, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. Alten und Neuen Testaments 115), Göttingen 1975; — Drs., Die Paradieserzählung, Bibl. Studien 60, Neukirchen-Vluyn 1970; — G. v. Rad, Das erste Buch Mose, ATD 2 - 4, Göttingen 1972; — W. H. Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, Wiss. Monogr. z. A. u. NT 17, Neukirchen-Vluyn 1964; — F. Crüsemann, „... er aber soll dein Herr sein“ aus: Als Mann und Frau geschaffen, Gelnhausen-Berlin 1978.

2 Die Urkundenhypothese, besonders die von Graf, Kuenen und Wellhausen und erneuert von Budde, R. Smend und Eissfeldt, sind und bleiben umstritten. Sie erweisen sich aber als geeignet, das Problem der in sich verschlungenen Erzählungen zu lösen (O. Kaiser, Einleitung in das AT, Göttingen 1975³, S. 52). Die vier Quellen werden folgendermaßen bezeichnet: Jahwist, Elohist, Priesterschrift, deuteronomistisches Geschichtswerk.

3 „Der Geruch zum Tode“ — 2. Kor 2, 16; „die in mir wohnende Sünde“ — Röm 7, 19.20.

4 Genesis 2, 23 und der interpretatorische Anhang V 24 drücken in entsprechender Terminologie einen größtmöglichen Verwandtschaftsgrad aus. „Sein eigen Bein und Fleisch“ ist eben mehr als „Blutsverwandtschaft“.

5 „tof“ — „... denn (es war) gut“. Gen 1, 4.10.12.18.21.25.31.

6 „tof wara“ meint nicht so sehr das ethisch Gute und Böse an sich als vielmehr das, was für den Menschen gut (= förderlich) und böse (= schädlich) ist. (C. Westermann, Gen, S. 329).

7 Vgl. Gen 2, 25 mit 3, 7.

8 „adam“ wird in drei verschiedenen Bedeutungen verwendet: a) kollektiv — die Menschheit; b) geschlechtsspezifisch: Mann — c) in Genealogien als persönlicher Name. Hier hilft nur Kontextbetrachtung.

9 Die Schlange sei eigentlich Satan, etc. Siehe im Exkurs bei Westermann S. 323, dort Verweis auf Th. C. Vriezen, Onderzoek naar de Paradijsvoorstelling bij de oude semietische volken, Diss. Utrecht 1937.

10 O. H. Steck, Parad., S. 100 f., und F. Crüsemann, S. 61 f.

11 Aus der Erzählung von Jahwist und Priesterschrift ist keine andere Einordnung möglich.

12 G. v. Rad, S. 64, Gunkel, Procksch, Budde, etc.

13 Man stelle sich einmal vor, die Schlange hätte eine andere Wahl getroffen. Der Mann ist ihr Gesprächspartner, ihm erscheint es begehrlieh, Einsicht zu gewinnen, er ißt ... und gibt der Frau. Wäre daraus in der Tradition ein anderes

Gottfried Rabenau

Rennbahnstraße 115, 2000 Hamburg 74

Die „feministische Theologie“

Eine neue Perspektive exegetischer Arbeit

1. Die „feministische Theologie“

Immer wieder wurde versucht, mittels biblischer Texte das Verhältnis von Frau und Mann zu erfassen und zu regeln. Nicht länger zu übersehen ist heute in diesem Zusammenhang die weitgehend von Frauen getragene „feministische Theologie“. Drei wesentliche Merkmale kennzeichnen diese Bewegung:

a) Sie ist eine kritische Abrechnung mit der bisherigen Theologie: Frauen stellen fest, daß ihnen jahrhundertlang ihr rollenspezifisches Verhalten und Denken in Familie, Kirche und Gesellschaft vorgeschrieben wurde. Betroffen von dieser Situation fangen sie an, selbst theologisch zu arbeiten.

b) Sie artikuliert Anliegen von Frauen: Von ihrer Arbeit an der Bibel lassen sie sich in ihrem Handeln und Denken neu inspirieren. So ist christlicher Feminismus ein Lebensprinzip, das in Auseinandersetzung und kritische Betrachtung der vorhandenen familiären, kirchlichen und gesellschaftlichen Strukturen und des eigenen Selbstverständnisses hineinführt.

c) Sie ist kritisch herausfordernd, um den Blick der Theologie für bestehende Ungerechtigkeiten offenzuhalten. Damit der theologische Inhalt der Bibel relevant bleibt und aktuell für verschiedene Gruppen wird, versucht sie, zu neuen christlichen Modellen für eine gerechtere und menschlichere Welt durchzubrechen. Darin sollen „die Wünsche der Frau zu ihrem Recht gelangen, nicht ‚anstelle von‘, sondern zusammen mit den Wünschen des Mannes“. ¹ Ziel ihrer Arbeit ist nicht nur die Erfüllung eigener Wünsche, sondern auch die Bewältigung anderer ungerechter Situationen von Schwestern und Brüdern ², entsprechend dem befreienden Handeln Gottes.

Von diesem Ansatz aus — selbst Theologie zu treiben — haben Frauen und Männer versucht, neue Gedanken zur theologischen Diskussion beizutragen. Betroffen durch die Begegnung mit Gott eröffnen sie neue Dimensionen zur Betrachtung der Bibel. Sie kommen zu dem Ergebnis, „daß die Bibel das älteste Dokument der Weltliteratur ist, das zentral eine Befreiungsbotschaft für Frauen enthält“ ³.

2. Hermeneutik der „feministischen Theologie“

Bei ihrer exegetischen Arbeit fragen die feministischen Theologen, ob das Patriarchat die gottgewollte Lebensordnung sei. Sie stellen dabei fest, daß es neben ihm in der Bibel auch ein das Patriarchat kritisierendes „nicht-patriarchalisches Prinzip“ gibt. ⁴ Letzterem gilt es zu folgen, denn Gott weist in Schöpfung und Erlösung Frauen und Männern ebenbürtige Plätze zu. Das Patriarchat — welches Frauen in die Unterordnung verweist — ist Kennzeichen menschlicher Ferne von Gott. Es widerspricht dem befreienden Handeln Gottes an der Menschheit. Gott bietet immer wieder neue Freiräume der Versöhnung auch zwischen den Geschlechtern an — Jesus Christus ist sein lebendiges Zeichen dafür.

Daß die „feministische Theologie“ im AT und NT neben patriarchalen Lebensformen ein sich bahnbrechendes, von Gott intendiertes nicht-patriarchalisches Prinzip feststellt, ist für Exegeten, die von der Verbalinspiration ausgehen, herausfordernd. „Feministische Theologie“ fragt nach der befreienden und verändernden Botschaft der Bibel. Gottes Handeln mit den Menschen — Gottes Offenbarung — gilt es zu erfassen und als verbindlich anzuerkennen. Das erfordert bei der exegetischen Arbeit eine konstruktiv historisch-kritische Fragestellung. So betreibt „feministische Theologie“ keine Apologetik bisheriger Exegese, sondern eigenständige Exegese an AT und NT. In diesem Sinne arbeiten Frauen ganz bewußt auch neben und mit Männern, zumal ihnen dabei aufgefallen ist, daß Frauen wie Männer biblische Texte aus ihrer jeweiligen Perspektive betrachten.

Diese soziologische Beobachtung ⁵ betrifft nicht nur heutige Exegeten, sondern auch alt- und neutestamentliche Autoren, bei denen auf ihre kulturbedingte patriarchale Sicht zu achten ist. D. h., wenn sie sich über Frauen äußern, spiegelt sich auch ihre geschichtsbedingte Auffassung wider. ⁶ Wurden bisher Fragen bezüglich der beiden Geschlechter verhandelt, so wurde eher die Rolle der Frau als die des Mannes oder der patriarchalen Strukturen problematisiert.

„Feministische“ Exegese hat das Ziel, Gottes Offenbarung zu aktualisieren. Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, daß die beschriebene Offenbarung Gottes Offenbarung in den Grenzen damaliger menschlicher Erfahrung ist. Nur so

ist sie gültige Wahrheit — nicht allgemeingültige Wahrheit für alle Zeit; denn Offenbarung verlangt danach, heute wieder neu in den Grenzen unserer menschlichen Erfahrung begriffen zu werden.⁷

3. Exegetische Ergebnisse der „feministischen Theologie“

Weil die für uns vorwiegend problematischen Bibeltexte im NT auftauchen, möchte ich mich im Folgenden auf die neutestamentlichen Ergebnisse der „feministischen Theologie“ beschränken.

Der neutestamentliche Befund läßt sich in drei zeitlich aufeinanderfolgende Verhaltensweisen und Meinungen bezüglich Frauen einordnen.

3.1 Jesus⁸

Zeitgeschichtlicher Hintergrund ist das patriarchalisch-jüdische Milieu. Jesus verhält sich darin in bezug auf Frauen gesellschaftlich und religiös abweichend.⁹ Neben Jesu die Frauen würdigenden Verhalten wird besonders sein neues Gemeinschaftsmodell¹⁰ herausgestellt, nach dem es unter Jesu Jüngern nicht mehr Herren und Untergebene, sondern nur noch den einen Herrn und die Brüder geben soll. Wenn Jesus Frauen begegnet oder von ihnen redet, schockiert er seine Umwelt nicht unnötig. Es gibt auch bei ihm durchaus traditionelle Elemente.¹¹ Jesus ist ganz ein Jude seiner Zeit, aber doch geht er mit Frauen ganz untraditionell um: Er übt einen guten Einfluß auf die Strukturen seiner Zeit aus. Doch welche Autorität wurde Jesu richtungweisendem Reden und Handeln beigemessen?

3.2 Paulus¹²

Paulus ähnelt Jesus insofern, als er auch mit Frauen zusammenarbeitet und sie achtet. Ganz so eindeutig ist Paulus' Position gegenüber Frauen jedoch nicht. Sie scheint paradox zu sein. Einerseits, wenn er von der Erlösung durch Christus ausgeht, kann er sein anerzogenes jüdisch-patriarchalisches Verständnis überwinden, die allgemein übliche verantwortliche Mitarbeit von Frauen in hellenistischen Gemeinden akzeptieren. „In Christus“ (Gal 3, 28) sind alle bisherigen gesellschaftlichen und religiösen Unterschiede zwischen Frau und Mann aufgehoben. Andererseits, wenn es um ein praktisches Gemeindeproblem geht — wie

1. Kor 11, 2 - 16 das Kopftuchproblem —, argumentiert Paulus traditionell theologisch mit dem Verweis auf die Schöpfungsordnung und fordert die Frau auf, sich unterzuordnen, sich an die rollenspezifischen und gesellschaftlichen Gepflogenheiten zu halten.¹³ Es scheint, als ob Paulus in geistlicher Hinsicht ein theologisch Radikaler, in gesellschaftlicher dagegen ein patriarchal Konservativer ist.¹⁴

3.3 Deuteropaulinen und nachpaulinische Texte¹⁵

Um die Wende des ersten Jahrhunderts beginnen die christlichen Gemeinden sich zu institutionalisieren. Im Zuge der zweiten Generation wird Lehre und Tradition der Apostel verteidigt. Während bei Paulus die Führungsaufgaben charismatisch geordnet waren — also auch den Frauen noch offenstanden —, kommt es jetzt zu einem patriarchalischen Amtsverständnis. Paulus' Lehre entsprechend glaubt man, dieses Ordnungsverständnis der patriarchalen Familienstruktur für gemeindliches und gesellschaftliches Leben als Vorbild nehmen zu können. Das bringt zwangsläufig Spannungen mit sich. In den charismatisch aufgebauten Gemeinden haben Frauen Lehr- und Leitungsaufgaben¹⁶ inne, aus denen sie nun weichen müssen. Das hierarchische Modell läßt ihr gemeindliches und familiäres Engagement nur noch in der Unterordnung zu. Dieser Prozeß spiegelt sich in den deuteropaulinischen und nachpaulinischen Texten wider.¹⁷

3.4 Auswertung

Die unterschiedliche Bewertung des neutestamentlichen Befundes von feministischer und bisher konservativ orientierter Theologie läßt sich am deutlichsten in bezug auf die Erlösung herausstellen.

Das NT nennt, was die Erlösung betrifft, drei Abschnitte. Im ersten ereignen sich die Erlösungsvoraussetzungen; Jesus lebt, stirbt und aufersteht. Im zweiten ist Jesus der Herr der Kirche, die durch seine Erlösung lebt. Der Heilige Geist ist in der Kirche als Angeld gegeben auf die vollkommene Erlösung. Erst mit der Wiederkunft Christi findet die umfassende Erlösung im Reich Gottes statt. Dem stimmen feministische und konservative Theologie zu. Sie interpretieren die Erlösung „in Christus“ jedoch unterschiedlich. In der konservativen Theologie gilt Jesu Erlösung für die Frau nur im Bereich vor Gott (coram Dei), d. h. nur im

Glauben. Eine soziale Veränderung der gesellschaftlichen Rolle der Frau ist mit der Erlösung nicht intendiert. Die zwischenmenschlichen Beziehungen werden durch die Schöpfungsordnung geregelt, d. h. im christlichen Konservatismus: Unterordnung der Frau. Durch diese Interpretationsart weist der neutestamentliche Befund keine Spannung auf. Vordergründig scheinen sie des Rätsels Lösung gefunden zu haben.

Die „feministische Theologie“ weist aber darauf hin, daß zwischen Gal 3, 28 und 1. Kor 14, 33 b - 36 und ähnlichen Texten eine erhebliche Spannung besteht. 1. Kor 11, 2 - 16 trägt sie sogar in sich. In V 10 bricht Paulus die theologisch-patriarchalische Argumentation ab und reflektiert einen Moment der Gleichheit von Mann und Frau, ist dann jedoch nicht in der Lage, sie auf die Praxis anzuwenden.

Warum weist die „feministische Theologie“ den paulinisch konservativen Pragmatismus und die deuterio- bzw. nachpaulinische Entwicklung zurück? Warum protestiert sie gegen die bisher konservativ orientierte Theologie, der sie eine Harmonisierung der Spannung zwischen dem „Schon“ und „Nochnicht“ vorwirft?

Sie sieht bei den betreffenden neutestamentlichen Texten nicht nur die Zeitbedingtheit der gesellschaftlichen Anteile, sondern auch die ihrer theologischen bzw. christologischen Reflexion und Konkretion. Die Rückentwicklung zur traditionell patriarchalischen Beziehung zwischen Mann und Frau, wodurch Frauen aus Lehr- und Leitungspositionen hinausgedrängt werden — diese Entwicklung findet statt, obwohl beide Formen des Miteinanders bekannt waren, sowohl das patriarchale als auch das partnerschaftliche. Man muß die Texte in ihrer Jetztgestalt¹⁸ ernst nehmen, da ihre kritische Komponente gegen ein partnerschaftliches Verhalten gerichtet ist, und zwar mit christologischer Begründung. Gerade diese Begründung macht es heute schwer, den gesellschaftlichen Anteil als zeitbedingt abzuweisen. Die „feministischen Theologen“ meinen, daß, wenn Christologie so absolut für eine Gesellschaftsform beansprucht wird, ihr dann auch kritisch zu begegnen ist. Der Versuch, diese Texte zu beschönigen, würde deren Intention verfehlen.

Das befreiende Erlebnis dagegen ist für Frauen die Begegnung mit Christus. Er enthebt Mann und Frau der Herrschaft und Unterordnung,

stellt sie einander gegenüber als Schwester und Bruder in eine freie, gleichberechtigte Partnerschaft, macht sie beide zu Kindern des einen Vaters. Er allein, der Auferstandene und Erhöhte, ist ihr Herr, sonst keiner.

4. Ausblick und Würdigung

Eine Entscheidung für oder gegen den Dienst der „Frau als Pastorin“ im B.E.F.G. hängt m. E. vor allem davon ab, zu welcher Erkenntnis wir in folgenden Fragen gelangen:

a) *Unser Bibelverständnis.* Wir haben uns zu prüfen, ob wir zwischen Buchstabe und Geist, zwischen Gesetz und Evangelium unterscheiden. Folgen wir der Bibel nur formal-gesetzlich, oder fragen wir nach dem Sinngehalt? Haben wir eindeutig geschichtsbedingte Auffassungen als zeitlich-verbindlich zu betrachten, oder müssen wir nicht vielmehr den Sinn erfassen und daraus die für uns gültige Wahrheit erkennen?

b) *Unsere christliche Verantwortung in und an den Strukturen:* Ein Beispiel: Kein Christ wird sagen, wenn es darum geht, nicht mehr zu sündigen, die neue Schöpfung in Christus sei ein rein geistliches Geschehen, das zwar in unserer Zeit gelte, reales Geschehen aber erst im kommenden Reich Gottes werden könne; und deshalb dürfe man sündigen.

Warum lassen wir dieses real geistliche Geschehen nur für unser ethisches Verhalten in den Strukturen gelten — warum nicht auch an den Strukturen? Sind sie sündlos? Das ist für mich die entscheidende Frage. Wenn festgestellt werden kann, daß Frauen durch gesellschaftliche Strukturen und Praktiken in ihrer durch Christus deutlich gewordenen und neugeschaffenen Menschenwürde eingeengt werden, dann haben Christen nicht den Auftrag, Frauen auf den Himmel zu vertrösten oder in irgendeine „gottgewollte“ Rolle zu verweisen, sondern händeringend nach weniger sündhaften Strukturen zu suchen und — soweit es an ihnen liegt — sie in Familie, Kirche und Gesellschaft einzuführen. Gott hat sich in sehr eindrücklicher Weise einerseits von dieser Welt distanziert, sich andererseits bis auf das Äußerste für sie eingesetzt. Die Sendung der Christen in die Welt gleicht diesem Handeln Gottes.¹⁹

In Theologie- und Kirchengeschichte, aber auch noch heute sehe ich Tendenzen, welche die Dynamik des Evangeliums einschränken

und verharmlosen. Ein Gedanke, durch den diese Dynamik oft gelähmt wird und Strukturen unberührt gelassen werden, ist die theologische Lehre vom „eschatologischen Vorbehalt“. Sie ist eine gute „realistische“ Theologie, indem sie Letztes vom Vorletzten trennt und vor allzu euphorischen Reich-Gottes-Ideen warnt. Das gibt ihr ihre Berechtigung. Aber in ihrem Namen wurden auch dunkle Kapitel der Kirchengeschichte gezeichnet. Unter dem Vorbehalt — „heute kann real noch nichts geschehen“ — wurden Bemühungen der Christen um den Frieden, die Anerkennung der Rassen, die Aufhebung der Leibeigenschaft relativiert und mißachtet. Der „eschatologische Vorbehalt“ darf bei aller realistischen Einschätzung nicht zu einer Theologie der Resignation oder der Legitimation ungerechter Zustände werden. Angesichts der latent gefährdeten Menschenwürde der Frau gilt es, sich zurückzubewegen auf die gemeinsame Verantwortung von Mann und Frau in Kirche und Gesellschaft. Umkehr und bessere Lebensmöglichkeiten können nur entstehen, wenn angesichts aktueller Situationen Christus und seinen Verheißungen vorbehaltlos recht gegeben wird und nicht unsere gewohnten Vorstellungen zum Maßstab christlichen Handelns werden. Viele Lebensminderungen der Frau hängen daran, daß wir der Befreiung durch Christus nicht Raum geben. „Feministische Theologie“ treibt nicht Theologie jenseits menschlicher Wirklichkeit, sondern sie will „irdische“ Theologie sein. Dabei weiß sie sehr wohl zu trennen zwischen Letztem und Vorletztem. „Letzter“ ist der wiederkommende Herr mit seinem Reich der Gerechtigkeit. Vorletztes sind ihre Gedanken und Modelle der Partnerschaft von Mann und Frau auf dem Weg zu einer gerechteren Wirklichkeit mitten im Leid dieser Welt.

Anmerkungen:

- 1 Rie van der Pol, Kennzeichen Bd. 3, S. 202.
- 2 epd-Dokumentation Nr. 25 / 78, S. 22.
- 3 Elisabeth Moltmann-Wendel, epd-Dokumentation Nr. 25 / 78, S. 8.
- 4 Maria de Groot, Kennzeichen Bd. 3, S. 221; Phyllis Trible, Frauenbefreiung, S. 93—117; Elisabeth Moltmann-Wendel, epd-Dokumentation Nr. 25 / 78, S. 8—15.
- 5 Dargestellt von D. Baum, Concilium, S. 1 f.; explizit angewandt von E. Schüssler, dto., S. 3 ff.
- 6 z. B., daß die Hochform des Menschen der Mann sei.
- 7 Baum, Gregory, Concilium, S. 1 f.
- 8 Meine Ausführungen stütze ich auf: E. Schüssler, Concilium, S. 4—6; R. Ruether, dto., S. 17—22 u. WzM, S. 55—57 sowie K. Stendahl, Frauenbefreiung, S. 118—121; R. Ep-

- ting, Freiheit, S. 17—19; A. Jelsma, Heilige und Hexen, S. 19—23; R. Brown, Frauenbefreiung, S. 133—147; M. de Groot u. Rie van der Pol, Kennzeichen Bd. 3, S. 208—214.
- 9 a) Er ist umgeben von Jüngerinnen und Jüngern (Luk 8, 1—3).
 - b) er befürwortet katechetische Unterweisung einer Frau (Luk 10, 38 ff.); vgl. auch häusliches Bildmaterial (z. B. Luk 15, 8 ff.; 13, 18—21; Mat 13, 31—33; 23, 37; Mark 4, 30 bis 32).
 - c) Frauenglauben hat Beispielcharakter (Luk 7, 36—50; 21, 1—4).
 - d) Jesus heilt auch Frauen (Mat 8, 14 ff. par., Joh 2, 1—11).
 - e) ist gegen Diskriminierung der Frau bei Scheidung (Mat 19, 3—9 par.; Luk 16, 18).
 - f) befähigt Frau zur Evangeliumsverkündigung (Joh 4, 25 ff. 29).
 - g) beauftragt Frau als erste mit Auferstehungszeugnis (Mat 28, 9 f. par.).
 - 10 Mat 20, 25—28; 23, 8—11.
 - 11 z. B. versorgen Frauen ihn und seine Jünger (Luk 8, 3), oder Jesus sendet Jünger und nicht Jüngerinnen aus (Mat 10, 5—16 par.; Mark 3, 13—19).
 - 12 Meine Ausführungen stütze ich auf: Thraede, Kennzeichen Bd. 1, S. 94—102; Thyen, dto. Bd. 2, S. 180—186; Schüssler, Concilium, S. 5—9; Ruether, dto., S. 18 f. u. WzM, S. 57 f.; Jelsma, Heilige und Hexen, S. 22 f.; Stendahl, Frauenbefreiung, S. 121—129; Brooten, dto., S. 148—151; Brown, dto., S. 134.
 - 13 Spezielle Frauentexte dieser Art bei Paulus: 1. Kor 11, 2—16; 14, 33 b—36 u., falls paulinisch, Kol 3, 18—4, 1; Eph 5, 22—24. Durchbrochen wird diese grundlegende Ansicht mit Gal 3, 26—28. 1. Kor 11 und 14 und die Haustafeln gründen sich auf die Schöpfungsordnung (Gen 2, 18 f.; 3, 16), während Gal 3, 28 „arsen kai thela“ terminus technicus aus Gen 1, 27 sind. Das Gesetz des Mose ist für Paulus durch Christus in drei Punkten überschritten worden, in den Verhältnissen Jude — Grieche, Knecht — Freier, Mann — Frau. Die theologische Behauptung in Gal 3, 28 steht somit gegen die Schöpfungsordnung. Sie schafft eine Spannung zu jenen biblischen Abschnitten, die dieser Schöpfungsordnung im NT Platz geben und die Unterordnung der Frau beibehalten.
 - 14 Ähnlich verhält sich Paulus in der Sklavenfrage (vgl. 1. Kor 7, 21 u. Phlm). Dagegen zieht Paulus, was Juden — Griechen anbelangt, auch soziale Konsequenzen (vgl. z. B. Gal 2, 11—14).
 - 15 Meine Ausführungen stütze ich auf: Thraede, Kennzeichen Bd. 1, S. 109—125; Schüssler, Concilium, S. 7—9; Ruether, dto., S. 19 u. WzM, S. 58 f.; Stendahl, Frauenbefreiung, S. 121—125.
 - 16 z. B. Röm 16; Phlm 2; Apg 16, 1.14 f.; Kol 4, 15; Apg 18, 18.26; 2. Tim 4, 19.
 - 17 Pastoralbriefe: 1. Tim 2, 8—15; Tit 2, 4 b—5; Haustafeln: Kol 3, 18 ff.; Eph 5, 22 ff.; 1. Petr 2, 18 ff.; Tit 2, 3—5; sowie der als Interpolation gewertete Text: 1. Kor 14, 33 b bis 36.
 - 18 Erwähnt habe ich hier nicht die literarkritischen bzw. überlieferungsgeschichtlichen Untersuchungen. Auch sie deuten auf eine patriarchalische Gegenreformation. Dazu z. B. zu 1. Kor 14, 33 b—36; G. Fitzner, ThEx heute, 1963, Nr. 110; Thyen, Kennzeichen Bd. 2, S. 186 f.; Ruether, Concilium, S. 18 f.; oder zu Röm 16, 7; Bernadette Brooten, Frauenbefreiung, S. 148 ff.
 - 19 z. B. Joh 17; Röm 12, 1—2.

Walter Rossol
Burgstraße 48, 5270 Gummersbach 1

Literatur siehe 3. Umschlagseite

Frauen in der Gemeinde: Einige Bemerkungen als Bei- trag zur ausgewogenen Diskus- sion

Im November 1979 besuchten Studenten (und einige ihrer Dozenten) von verschiedenen baptistischen theologischen Seminaren in Europa eine Woche lang eine Konferenz in Rüschlikon, um über die Rolle der Frau in der heutigen Gemeinde zu diskutieren. Am Ende der Woche wurde Gelegenheit zur persönlichen Stellungnahme zu den gehörten Vorträgen gegeben. Das Folgende ist eine Darstellung von zwei Beobachtungen, welche ich bei dieser Gelegenheit zur Sprache brachte. Es sind persönliche Bemerkungen und stellen nicht unbedingt die allgemeine Reaktion dar (obschon sie nicht ohne Unterstützung von einigen Teilnehmern der Konferenz blieben).

(1) Jedes Gespräch wird unvermeidbar dann behindert, wenn wir nur einen Teilaspekt des Ganzen betrachten und den Zusammenhang außer acht lassen; die Wahrheit ist nicht nur das, was wir durch ein Mikroskop, sondern auch das, was wir im Weitwinkel wahrnehmen. Das heißt: Jede Debatte über die Rolle der Frau im geistlichen Dienst muß mit einer Betrachtung des Begriffs vom geistlichen Dienst (engl.: ministry) insgesamt einsetzen. Zu oft geht solch eine Diskussion von zwei Voraussetzungen aus:

(a) Daß die Bibel ein Ein-Mann-(bzw. Eine-Frau-)System des geistlichen Dienstes vertritt.
(b) Daß solch ein Begriff vom geistlichen Dienst auch in der Zukunft leitend sein sollte. Ich kann schlechterdings keine dieser beiden Voraussetzungen anerkennen; ich finde sie sogar beide völlig unvereinbar mit der reformatorischen Lehre des *Priestertums aller Gläubigen*. Der geistliche Dienst kommt der ganzen christlichen Gemeinde zu, und jedes Glied der Kirche (Mann oder Frau) hat am geistlichen Amt der Kirche teil. Gewiß gibt es spezielle Gaben des geistlichen Dienstes in der christlichen Gemeinde; aber diese Gaben dürfen nicht als Vorrecht nur eines Mannes oder einer Frau gelten. Im Rahmen des geistlichen Dienstes der ganzen christlichen Gemeinde ist es notwendig, daß einige Mitglieder finanziell unterstützt werden, damit sie die spezielle Aufgabe erfüllen können, zu der sie gerufen sind. Aber wir

sollten darauf achten, daß diese finanzielle Unterstützung mehreren Gliedern zuteil wird und nicht nur einem; und diese Glieder sollen den Reichtum und die Vielfalt des ganzen geistlichen Dienstes der Gemeinde widerspiegeln, und zwar den Dienst der Männer wie der Frauen. Zu dem Einwand, daß die Kirche heute nicht in der Lage wäre, mehr als einen Pastor zu unterhalten, würde ich einfach sagen: Wir haben möglicherweise nicht nur die neutestamentliche Vorstellung vom geistlichen Dienst, sondern auch den neutestamentlichen Begriff vom Geben fahrgelassen; es ist lebensnotwendig, daß wir beides wieder zurückgewinnen.

(2) Die Diskussion über neue Tendenzen der „feministischen Theologie“ hob eine andere Hauptvoraussetzung hervor, welche der Debatte über „die Frau in der Gemeinde“ nicht selten zugrunde zu liegen scheint. Und zwar handelt es sich um die Vorstellung, das geistliche Amt in der Kirche sei eine Position der Autorität und des Prestiges, die es anzustreben gelte, und nicht eine Position des Dienens, zu welcher man gerufen ist. Deshalb ist die Meinung, es sei eine Verletzung der Menschenrechte, wenn man eine Frau nicht zum geistlichen Amt zuläßt, ein Symptom für die männlich bestimmte Autoritätsstruktur der Kirche. Ich glaube, daß die in dieser Ansicht enthaltene Vorstellung vom geistlichen Dienst viel gefährlicher und falscher ist als das „maskuline Übergewicht“, gegen das man zu Felde zieht.

Das grundlegende neutestamentliche Wort für das geistliche „Amt“ ist „dienen“. Mat 20, 25 bis 28 sagt Jesus zu seinen Jüngern, nicht das autoritäre System dieser Welt sei ihr Kennzeichen, sondern der selbstlose Dienst, den sein Leiden am Kreuz abbildet. Die Demut und die Unterordnung des Kreuzes soll das charakteristische Kennzeichen nicht nur des christlichen „Amtes“, sondern auch des ganzen christlichen Lebens sein. Dem Abschnitt des Epheser-Briefes, der von dem Verhältnis zwischen Mann und Frau spricht (in einer Art und Weise, daß sich die feministische Theologie daran stören muß), ist die Ermahnung (5, 21) vorangestellt, das ganze christliche Leben (von Mann und Frau) von gegenseitiger Unterordnung bestimmt sein zu lassen. Jedes autoritäre Gehabe, jedes Dominieren auf irgendeinem Gebiet des christlichen Lebens ist durch solch eine Sprache ausgeschlossen. Möge Gott seine

Kirche aus der Versuchung erretten, den geistlichen Dienst als Berufsstand oder als Spitze einer Autoritätsstruktur anzusehen.

Ich bin der festen Überzeugung, daß sich die ganze Art, wie wir über die Rolle der Frau in der Gemeinde reden, gründlich ändern würde, wenn wir den Blick dafür bekämen, daß das „geistliche Amt“ nichts anderes ist als die große und sich jeweils verschieden darstellende Möglichkeit des demütigen Dienens in der Gemeinde.

John E. Colwell
Spurgeon's College, South Norwood Hill,
London SE 25 6 DJ
(übersetzt mit Hilfe von Anita Wege, London)

Das Bild der Frau in der biblischen Tradition

Vorbemerkung:

Bei dem Folgenden handelt es sich um eine Zusammenfassung von Teilergebnissen eines im Sommersemester 1979 durchgeführten neutestamentlichen Seminars. Für das Verständnis der Stellung Jesu zur Frau erwies sich der Rückgriff auf alttestamentliche und spätjüdische Tradition als ganz besonders notwendig. Zeitliche Begrenzungen verhinderten eine für die neutestamentliche Briefliteratur ebenso wichtige Beschäftigung mit dem hellenistischen Hintergrund.

Leonard Swidler behauptet, Jesus sei ein Feminist gewesen.¹ Man beginnt zu verstehen, wie er eine derart provokative Behauptung aufstellen konnte, wenn man seine Monographie „Women in Judaism. The Status of Women in Formative Judaism“² liest. Vor dem Hintergrund der traditionellen Einstellung der Männer gegenüber den Frauen in der altjüdischen Gesellschaft erscheint Jesu eigenes Verhalten gegenüber Frauen zweifellos revolutionär.

Zum besseren Verständnis des Hintergrundes, vor dem man Jesu Worte und Taten sehen muß, werden wir kurz einige Aspekte der sich wandelnden Rolle der Frau im Laufe der jüdischen Geschichte skizzieren und erkennba-

re prägende Einflüsse bezüglich der Frau in der Tradition des Alten Testaments herausgreifen, bevor wir uns dem Bild der Frau zuwenden, wie es nach außerbiblischen Quellen aus der Zeit nach dem Exil und nach dem rabbinischen Schrifttum gezeichnet werden kann.

Es sei jedoch darauf hingewiesen, daß unser Versuch, die Rolle der Frau in der jüdischen Welt zu rekonstruieren, einigen Einschränkungen unterliegt:

Es bleibt bis zu einem gewissen Grade offen, ob die *schriftlichen Zeugnisse*, auf die wir bei unserer Untersuchung angewiesen sind, die *gesellschaftliche Wirklichkeit* jener Zeit richtig wiedergeben. Und: Diese Zeugnisse stammen von *Männern* und spiegeln deren Standpunkt wider, wobei dieser gewiß nicht immer mit der Sichtweise der Frau übereinstimmte!

1. Der Hintergrund für das Verständnis der Haltung Jesu und der Urgemeinde gegenüber der Frau

1.1 Die Stellung der Frau im Laufe der Geschichte Israels

„Eine durch Kriege, Hungersnöte und Seuchen verursachte Bevölkerungskrise in der späten Bronzezeit führte dazu, daß die Rolle der Frau zunehmend darin gesehen wurde, den Haushalt zu versorgen und Kinder zur Welt zu bringen. Als die Krise vorüber war, war die Beschränkung der Frau auf den häuslichen Bereich in der israelitischen Gesellschaft verwurzelt und wurde schließlich Grundlage ihrer untergeordneten Stellung während der gesamten übrigen biblischen Zeit bis hinein in die Gegenwart.“

In diesen beiden Sätzen faßt Carol Meyers ihre Untersuchung über den Ursprung der beschränkten Rolle zusammen, die die Frau in der Frühzeit Israels spielte.³ Auch die Art, in der sich die Besitznahme des Landes durch die Israeliten vollzog, hatte Konsequenzen für die Rolle der Frau:

(1) „Krieg, Hunger und Krankheit waren untrennbare Gewalten, die eine ständige Bedrohung der menschlichen Existenz darstellten“ (S. 93). Bevölkerungswachstum war also für die Israeliten eine Lebensnotwendigkeit, und folglich mußte sich alle menschliche Energie, sowohl der Männer als auch der Frauen, auf die Familie und auf intensive Feldbestellung konzentrieren. Haushalt und Kinder wurden für die Frau zu einer Aufgabe, von der das

Überleben der israelitischen Volksgemeinschaft abhing.

(2) Bei der Landnahme sonderten sich die Israeliten von den benachbarten Kulturen und ihren kultischen Praktiken ab. Sexuelle Energien konnten nicht länger in kultischen Ritualen verschwendet werden, sondern mußten ihre produktive Funktion in der Kernfamilie erfüllen; die Geburt von Kindern war ein außerordentlich wichtiges Ziel der Gesellschaft in einer Zeit, in der etwa 50 Prozent der Bevölkerung nicht das Alter von 18 Jahren erreichte. Dies führte zu einer Trennung von Männern und Frauen im Kult, so daß das Priestertum sich zu einem ausschließlich männlichen Beruf entwickelte.

Während der Landnahme wurde die Rolle der Frau durch die *Funktion* bestimmt, die sie zu erfüllen hatte; sie beruhte nicht auf einer Ideologie. Die Frau wurde als Mitarbeiterin des Mannes bei der Erfüllung des Gebotes „Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde“ gesehen. Die Bedeutung der Frau für das Überleben des Volkes nahm erst bei der Einrichtung der *Monarchie* und einer allmählichen Entwicklung zu städtischen Lebensformen ab. Die *funktionale* Rollenbeschränkung der Frau auf das Haus, die Antwort auf eine Krise war, wandelte sich nun nach und nach in eine *ideologische* Rollenbeschränkung um (S. 101). Die Tendenz zur Einengung und Unterordnung der Frau war stark, und doch wurde das Zunehmen dieser Tendenz in der Zeit der Monarchie und sogar während des Exils nicht unwidersprochen hingenommen. Die Schöpfungsgeschichte in 1. Mose 1 kann als Zeugnis derjenigen Kreise angesehen werden, welche es für notwendig hielten, die Gleichstellung von Mann und Frau aufrechtzuerhalten, und das Hohelied stellt die Frau in einem sehr günstigen Licht als starke, unabhängige und emanzipierte Partnerin dar.

Es kann jedoch kein Zweifel darüber bestehen, daß der Trend zur Abwertung der Frau *während des Exils und in der Zeit danach* Auftrieb erhielt. Schon Hesekeil, seiner priesterlichen Tradition getreu, beschrieb die Sünde an manchen Stellen mit den Kategorien der Unreinheit, und er präzisierte diese mit sexuellen Metaphern, die die Frau herabwürdigten (Hes 22, 10.11; 36, 17). Sacharja, der wahrscheinlich gleichfalls Beziehungen zum Priestertum hatte, führte diese Linie fort und ging so weit, Frau und Bosheit gleichzustellen (5, 7 - 11).⁴ In der nachexilischen Weisheitsliteratur wird die

Frau als geschwätzig, klatschstüchtig, laut, feige, furchtsam usw. beschrieben. Dies kommt in den Sprüchen zum Ausdruck. Andererseits finden wir hier auch das Bild der Idealfrau (Spr 31, 10 - 31); sie ist jedoch ideale Ehefrau nur insoweit, als sie nicht aus ihrer Rolle tritt, sondern auf ihren Bereich — das Haus — beschränkt bleibt. Die nachexilische Zeit weiß nichts mehr von Prophetinnen, weisen Frauen oder solchen, die das politische Geschick ihres Volkes beeinflussen, wie dies in der Zeit vor dem Exil der Fall war.⁵

1.2 Prägende Einflüsse

Dieser äußerst kurze und verallgemeinernde Überblick über die sich wandelnde Rolle der Frau in der alttestamentlichen Zeit läßt natürlich viele Fragen offen. Für unsere Zwecke mag es nützlich sein, unser Bild um einige Striche zu ergänzen, indem wir einige prägende Einflüsse erläutern, welche die Rolle der Frau in Israel mehr als andere Faktoren bestimmt haben. Ich möchte herausgreifen: (1) den starken Selbstbehauptungsdrang des jüdischen Mannes und sein alles anderem vorgehendes Interesse an der Unterordnung der Frau; (2) die Macht des Tabus, das „Unreinheit“ genannt wurde; (3) die nachhaltige Wirkung einiger archetypischer Vorstellungen.

1.2.1 Die Unterordnung der Frau in Rechtsangelegenheiten, im religiösen und privaten Leben

Seit der Zeit der Landnahme muß die hebräische Gesellschaft als eine patriarchalische Gesellschaft angesehen werden. Zu Beginn der Geschichte Israels war es eine praktische Notwendigkeit, die Frau als Mutter der Kinder und Hüterin des Hauses zu schützen. Im Laufe der Zeit schuf sich der hebräische Mann eine ideologische Rechtfertigung für den sozialen Zustand, die auch weiterbestand, als das Überleben des Volkes nicht mehr bedroht war, wie es in früheren Generationen der Fall gewesen war. Der Mann hatte sich jetzt seine Vormachtstellung in der Familie gesichert: Er war die Autorität geworden, der sich die Frau unterwerfen mußte. Dieses Verhältnis wurde durch Regelungen institutionalisiert, durch die das Leben einer Frau immer vom Mann in der Familie kontrolliert wurde, sei es von ihrem Vater, ihrem Ehemann oder einem anderen männlichen Familienmitglied.⁶ Es gibt Beispiele, in denen die Frau sich männlichen Autoritäten unterwerfen mußte, auch wenn diese es zu-

ließen, daß sie mißhandelt oder geschändet wurde (1. Mose 19, 8; Richt 11, 29 - 40; 19; 2. Sam 13, 1 - 22). Ein Vater konnte seine Tochter sogar als Sklavin verkaufen (2. Mose 21, 7). Viele Gesetze spiegeln eine Doppelmoral wider. Zum Beispiel wurde ein männlicher hebräischer Sklave nach sechs Jahren Zwangsarbeit freigelassen, für eine Sklavin jedoch galten ganz andere Regeln (2. Mose 21, 1 - 11).⁷ Von einer Frau wurde erwartet, daß sie bis zu ihrer Heirat Jungfrau blieb, aber nichts weist auf ein Verbot des vorehelichen Geschlechtsverkehrs für den Mann hin. Nur der Mann, nicht aber die Frau konnte eine Anklage wegen Untreue vorbringen. Eine Ehefrau, die der Hurerei überführt worden war, wurde gesteinigt, weil sie die Ehre ihres Vaters oder ihres Mannes verletzt hatte (5. Mose 22, 13).⁸ Ebenso wurden Frauen, die Prostituierte waren, verurteilt; jedoch wurde der Gang zur Prostituierten als Ventil für den Mann akzeptiert. Während dem Mann die Scheidung durch gesetzliche Regelungen ermöglicht wurde, war die Scheidung auf Initiative der Frau nirgends vorgesehen (5. Mose 24, 1 - 4).

Nach den meisten Rechtsvorstellungen konnte eine Frau keinen Besitz haben. Nur wenn ein Mann keine Söhne hatte, konnten seine Töchter sein Erbe unter sich teilen (4. Mose 36, 1 bis 9). Dieselbe Diskriminierung finden wir auch auf dem Gebiet des Kultes. Frauen wurden nicht grundsätzlich von der Kultausübung ausgeschlossen, aber sie nahmen als Teilnehmer eine untergeordnete Stellung ein und unterwarfen sich den Regeln, die natürlich die Männer für sie gemacht hatten (5. Mose 12, 12; 31, 12; vgl. 4. Mose 6, 2).⁹ Dies bedeutet, daß die Frau in rechtlichen und familiären Angelegenheiten sowie in der Kultausübung nicht als gleichberechtigt betrachtet wurde.

1.2.2 Die Bedeutung eines Tabus: „Unreinheit“

Es wird nicht immer klar erkannt, daß der Israelitin deswegen keine gleichberechtigte Teilnahme am Kultischen — was den Priesterdienst einschloß — zubilligt wurde, weil Vorstellungen über „rein“ und „unrein“ ihr Leben mehr beeinflussen als das Leben des Mannes. Alle Ausflüsse des Körpers bei Männern wie bei Frauen waren unrein und machten unrein. Hierdurch wurden ihnen rituelle Handlungen verwehrt, weil ja alles, was sie berührten, jeder, der sie berührte, und alles, was mit ihnen in Berührung kam, unrein wurde.¹⁰ Es

hat den Anschein, daß die Israelitin für die Hälfte ihres Lebens als unrein betrachtet wurde! Jedenfalls sorgte ein altes Tabu, das mit der Menstruation in Zusammenhang stand, dafür, daß die Frau in Israel eine untergeordnete Stellung im Gottesdienst einnahm. Die Wirkung dieses Tabus reichte weit in die christliche Zeit hinein.

1.2.3 Die nachhaltige Wirkung einiger „archetypischer“ Vorstellungen

Das Verhältnis zwischen Mann und Frau oder die Rolle der Frau kommt in mehreren Texten zum Ausdruck, die „Klassiker“ geworden sind. In ihnen spiegeln sich Vorstellungen von der Rolle der Frau wider, die sich über eine lange Zeit gebildet haben und ihrerseits in der Kultur Israels im Laufe der Jahrhunderte einen prägenden Einfluß ausgeübt haben. Zu ihnen gehören die beiden Schöpfungsberichte in 1. Mose 1 und 2, die Geschichte vom Sündenfall (1. Mose 3) und die Geschichte von der Affäre zwischen den „Gottessöhnen“ und den „Töchtern der Menschen“ in 1. Mose 6. Interessanterweise zeichnen sie sich alle durch eine erstaunliche Bildersprache und Symbolik aus, die Anlaß zu mannigfachen, sich teilweise sogar stark widersprechenden Interpretationen gegeben haben. Diese unterschiedlichen Interpretationen in Gegenwart und Vergangenheit und die Bevorzugung des einen oder anderen Symbols zeigen, wie sehr wir jeden Text aus der Sicht unserer eigenen Kultur — um nicht zu sagen: unserer eigenen Vorliebe oder Abneigung — verstehen oder mißverstehen.

Der ältere der beiden Schöpfungsberichte (1. Mose 2, 5 - 25)¹¹ erreicht seinen Höhepunkt damit, daß der Mann beim Anblick der Frau ausruft: „Das ist doch Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch!“ (1. Mose 2, 23)¹² Das Ganze läuft darauf hinaus, daß der Mann in der Frau seinen gleichberechtigten Partner gefunden hat.¹³

Die Absicht des ursprünglichen Erzählers kann mißverstanden werden — und ist mißverstanden worden —, wenn Ausleger bestimmte Teile der Geschichte isoliert betrachten: Einige haben sich über den Zeitfaktor ausgelassen und festgestellt, daß der Mann zuerst geschaffen wurde (1. Mose 2, 7); aus diesem chronologischen Vorrang haben sie seine wesensmäßige Überlegenheit abgeleitet. Andere haben argumentiert, daß es nur eines so geringen und unwichtigen Körperteiles des Mannes bedurft habe, einer seiner Rippen, und daß die Schaffung der Frau aus einem der Knochen des Mannes ihre Zweitrangigkeit, Abhängigkeit und Minderwertigkeit unterstreiche.

Augustinus sah übrigens die Symbolik der Rippe anders: „Hätte Gott der Frau beschieden, Herr des Mannes zu sein, so hätte er sie aus Adams Kopf geschaffen. Hätte er ihr beschieden, seine Sklavin zu sein, (hätte Gott sie) aus dem Fuß (geschaffen). Aber er nahm sie aus seiner Seite, weil er ihr beschied, seine gleichberechtigte Gefährtin zu sein.“

Wieder andere scheinen von der Geschichte nicht mehr zu begreifen, als daß die Frau die „Gehilfin“ des Mannes sei, und mit diesem Wort meinen sie „Kellnerin“. Oder es wird festgestellt, daß der Mann, so, wie er allem Getier Namen gab, auch der Frau einen Namen gegeben habe. Dies, so heißt es, symbolisiere seine Autorität über sie.¹⁴

Der erste Schöpfungsbericht in 1. Mose 1 ist jünger und gehört zu dem Priesterdokument, das seine endgültige Form wahrscheinlich zur Zeit des Exils erhielt (538 - 450 v. Chr.). Er läßt einer maskulin-überheblichen Interpretation keinen Raum, ist doch hier „Adam“ Kollektivbezeichnung für Mann und Frau: „Gott sprach, laßt uns *Adam* schaffen als unser Bild . . . und laßt *sie* (d. h. Mann und Frau) herrschen . . .“ Nicht Mann oder Frau allein, sondern beide zusammen spiegeln das Ebenbild Gottes wider (1. Mose 1, 26.27). Mann und Frau werden zur gleichen Zeit geschaffen, sie sind miteinander verbunden als gleichberechtigte Partner im Bilde Gottes, und gemeinsam sollen sie herrschen über die Erde und alles, was darinnen ist (1. Mose 1, 26 - 29). Sie haben also völlige Gleichberechtigung.

Das Nebeneinander der beiden Schöpfungsberichte wirft die Frage auf, ob bei der Zusammenstellung der fünf Bücher Mose nicht die Absicht bestand, 1. Mose 2 im Lichte von 1. Mose 1 lesen zu lassen. Vielleicht ist dies nicht der Fall. Es ist jedoch klar, daß aufgrund eines Hangs zu einer atomisierenden Exegese, d. h. einer Interpretation, welche Texte oder gar einzelne Verse isoliert betrachtete, 1. Mose 1 und 1. Mose 2 allmählich als unterschiedliche Darstellungen der Frau interpretiert wurden, eine, in der sie dem Manne gleichberechtigt ist, und eine, in der ihre Minderwertigkeit und Unterordnung unter den Mann zum Ausdruck kommt.

1. Mose 3, die Geschichte vom Sündenfall, ist in der Tradition immer zuungunsten der Frau interpretiert worden. Es ist die Frau, die leicht der Versuchung und Sünde erliegt. Sie ist die Ursache für alles Elend in dieser Welt. Es ist jedoch zu beachten, daß das Alte Testament selbst nirgends den Gedanken ausbeutet, daß die Frau als solche die Quelle allen Übels sei; dies ist vielmehr eine spätjüdische Tradition,

die in einer Gesellschaft mit offensichtlich frauenfeindlichen Tendenzen entstand. Und was die Rolle von Mann und Frau betrifft, so zeigt die Interpretation einer Alttestamentlerin, daß 1. Mose 3 unterschiedlich gedeutet werden kann, je nachdem, ob der Leser ein Mann oder eine Frau ist. Phyllis Trible faßt die Geschichte wie folgt zusammen:

In 1. Mose 3 „tritt der Mann in der Erzählung wieder zurück, während die Frau als starke Persönlichkeit hervortritt. In dem Gespräch mit der Schlange zitiert sie Gott und fügt dem Verbot Gottes ihre eigene Interpretation hinzu („rühret sie auch nicht an“ — 1. Mose 3, 2.3). Sie betrachtet die verbotene Frucht vom sinnlichen, ästhetischen und theologischen Standpunkt (V 6). Die erste Frau ist intelligent, unabhängig und entscheidungsfreudig, eine ‚Theologin‘, die sich der Bedeutung der Tat voll bewußt ist, wenn sie die Frucht nimmt und ißt. Ihr Mann dagegen kämpft nicht mit dem Verbot. Unfähig, sich zu entscheiden, folgt er blind seiner Frau.“¹⁵ Man muß einräumen, daß — wie man die Geschichte auch nimmt — Adam sich als die jämmerlichere Figur erweist.¹⁶

Und schließlich können wir in diesem Zusammenhang 1. Mose 6, 1 - 4 anführen, eine andere traditionelle Überlieferung über die Frau, die das Denken vieler Generationen beeinflusst hat. Die Geschichte von den Göttersöhnen, die durch den Anblick der schönen Frauen auf der Erde verführt wurden, kann als ein zweiter Bericht vom Sündenfall betrachtet werden. Sie unterstreicht die Macht der Verführung, die von der Frau ausgeht, so daß sogar die Göttersöhne in die Sünde hineingezogen werden. Die Geschichte fand weite Beachtung im Spätjudentum und wurde oft dazu benutzt, ein höchst ungünstiges Bild von der Frau zu zeichnen.

1.3 Die Rolle der Frau im Judentum

1.3.1 Das Bild der Frau in den Apokryphen und Pseudepigraphen

Bei der Behandlung des Problems des Bösen messen die Verfasser der apokryphen und pseudepigraphischen Literatur, die in der Zeit nach dem Alten Testament blühte, 1. Mose 3 und 1. Mose 6 besondere Bedeutung bei. Das Buch, das unter dem Pseudonym Henoch geschrieben wurde (der *Äthiopische Henoch*), erklärt den Ursprung des Bösen unter Berufung auf 1. Mose 6 und nicht auf 1. Mose 3; d. h., das Böse kam in die Welt, als die „Göttersöhne“ mit den „Töchtern der Menschen“ Verkehr hatten.¹⁷

Das *Buch der Jubiläen*, das gegen Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr. geschrieben wurde,

macht sowohl von 1. Mose 3 als auch von 1. Mose 6 Gebrauch, wobei letzteres die auf dieses Ereignis folgende Zunahme der Entartung erklärt, die später zur Sintflut führte. Es vermittelt den Eindruck, daß jede Frau sexuell unkontrolliert sei, eine Nymphomane, die vom Mann in ihre Schranken verwiesen werden müsse.¹⁸

Der gleiche Gedankengang findet sich in den „Testamenten der Zwölf Patriarchen“, besonders im Testament des Ruben. Hier werden die Frauen als Urheber des Falles der „Kinder Gottes“ betrachtet; sie verführten sie und sind deshalb unmittelbar für die Ausbreitung des Bösen in der Welt verantwortlich.¹⁹

Um diese Zeit vollzieht sich etwas, das man als das Verschmelzen von 1. Mose 3 und 6 bezeichnen könnte, d. h. die Entwicklung des Mythos, daß das Böse mit dem Geschlechtsverkehr begonnen hätte, und zwar nicht mit dem der schönen Frauen der Erde mit den Göttersöhnen (1. Mose 6), sondern mit dem Verkehr Evas mit Satan, der Schlange (1. Mose 3). Die Geschichte vom „*Leben Adams und Evas*“, die von einem Diaspora-Juden im 1. Jahrhundert v. Chr. geschrieben wurde, deutet an, daß die Sünde aus einem sexuellen Verhältnis zwischen Eva und Satan resultiere. Eva, nicht Adam, sei der Hauptsünder im Paradies gewesen. Adam wird idealisiert. Die Tendenz, Adam zu idealisieren und alle Schuld auf Eva zu schieben, ist nicht neu und wird hier ganz offensichtlich.²⁰ Ebenso besteht das *Buch der Geheimnisse Henochs* (Slawischer Henoch) darauf, daß durch Eva der Tod in die Welt gekommen sei, und bei Sirach heißt es: „Keine Bosheit kommt der Bosheit der Frau auch nur annähernd gleich“ (25, 19).²¹

Die Gleichsetzung des Bösen, der Geschlechtlichkeit und der Frau wurde im rabbinischen Schrifttum aufgegriffen²² und beeinflusste auch die Verfasser des Neuen Testaments (z. B. Jud 6.7.14 und 2. Petr 2, 4 — Mythos der „Göttersöhne“; 1. Kor 11, 4 - 10; 11, 15; 14, 34.35; 2. Kor 11, 3; 1. Tim 2, 9 - 15; 1. Petr 3, 1 - 7). Wieder müssen wir uns vor Augen halten, daß die Verfasser des Alten Testaments die Geschichte vom Sündenfall nie so auslegten, als wäre die Frau die Quelle alles Bösen. Dies blieb den Urhebern der Traditionen vorbehalten, die wir in den apokryphen und pseudepigraphischen Schriften finden. Man fragt sich, weshalb diese Interpretation überhaupt verbreitet wurde. War es ein Versuch, die jüdische Identität in der Auseinandersetzung mit dem Helle-

nismus zu wahren, in dem die Frau ein größeres Maß an Freiheit und Gleichheit erreicht hatte? Kam es daher, daß der Mensch in seiner Neugierde das Bedürfnis verspürt, die Quelle des Bösen mit etwas Konkretem zu identifizieren? Was auch immer der Grund hierfür gewesen sein mag, die Auswirkung der Interpretation ist offensichtlich: Sie hat dem Manne die theologische Erklärung und weitere Rechtfertigung für die Aufrechterhaltung des kulturellen Status quo der Vorherrschaft des Mannes und der Unterordnung der Frau gegeben. Psychologisch gesehen half die Entwicklung dieser Ideologie den Männern jener Zeit, besser mit ihrer Abhängigkeit von und ihrem Bedürfnis nach der Frau als Gattin und Mutter fertig zu werden, weil sie dadurch einen Vorwand hatten, um sie einzuschüchtern.²³

1.3.2 *Das Verständnis der Stellung und des Charakters der Frau im hellenistischen Judentum*

Philo von Alexandria, ein Zeitgenosse Jesu, war von der griechischen Philosophie angetan und legte eine erstaunliche Offenheit für hellenistisches Denken an den Tag; und doch weicht in allen wesentlichen Dingen sein Verständnis von der Rolle der Frau nicht von dem ab, was wir im palästinensischen Judentum finden.²⁴

„Es kann Philo nicht zum Vorwurf gemacht werden, daß er in einer am Mann orientierten Welt geboren wurde; doch deuten seine umfangreichen Schriften darauf hin, daß er kaum etwas tat, um Ungleichheiten abzubauen, jedoch sehr viel, um sie zu verstärken. Natur, Logik und Religion mußten dazu herhalten, die Herrschaft des Mannes zu bestätigen.“²⁵ Der jüdische Historiker Josephus, der gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. wirkte, äußerte sich mitunter recht positiv über einzelne Frauen. Andererseits kommt in seinen Schriften immer wieder der „weibliche“ Charakter vor: „weiblich“ bedeutet hier rachsüchtig, schwach, obszön, nicht wahrnehmungsfähig, stolz.²⁶ Von Josephus erfahren wir, daß Frauen von jüdischen Gerichten ausgeschlossen waren. Josephus betont: „Die Zeugenaussage einer Frau soll wegen der Leichtfertigkeit und Unbesonnenheit ihres Geschlechts nicht anerkannt werden.“²⁷ Josephus berichtet auch etwas über die Geschlechtertrennung im Tempel: Frauen hatten Zutritt zu ihrem eigenen Tempelhof, der seine eigenen Tore hatte.²⁸ Im großen und ganzen muß man feststellen, daß das hellenistische Judentum in seinen Vorstellungen von der Frau anscheinend nicht von

der größeren Offenheit, wie sie in dem es umgebenden Kulturkreis ihr gegenüber vorhanden war, beeinflusst wurde. Das traditionelle Muster der Überlegenheit und Herrschaft des Mannes blieb unangetastet.

1.3.3 *Rabbinische Vorstellungen von der Frau*

1.3.3.1 *Die typische Frau*²⁹

Das Gesamtbild ist folgendes: Die Hauptfunktion der Frau besteht darin, sich um den Mann zu kümmern und für sein leibliches Wohlergehen zu sorgen. Eine Frau soll ihren Mann sexuell befriedigen und darüber hinaus aktiv dazu beitragen, daß er vor Versuchung bewahrt bleibt. Eine andere Pflicht der Frau besteht darin, es ihrem Mann zu ermöglichen, die Thora zu studieren.³⁰ Mehr noch, eine Frau mußte aufs treueste zu ihrem Mann stehen und durfte keinen Angriff auf seine Würde dulden. Und natürlich war es ihre Pflicht, Kinder aufzuziehen. „Kurz, die Frau sollte all ihr Denken und ihre Energie darauf verwenden, die Bedürfnisse eines Mannes zu befriedigen, so daß der Mann sein Denken und seine Energie auf die umfassenderen Bedürfnisse Gottes und des Menschen verwenden konnte.“³¹

Einige positive, wiederholt vorkommende Züge der Frau sind: ihr Mitleid mit den Armen und denen, die Schmerz leiden; ihre Gebete, besonders ihre Bitten um Gnade, sind gewöhnlich wirksamer als die des Mannes; sie scheint besser als der Mann dazu in der Lage zu sein, mit Armut, Schmerz und widrigen Umständen fertig zu werden; ihre Klugheit zeigt sich in einer Vielzahl von Umständen; oft gilt Heiligkeit als Wesenszug der Frau. Die vorherrschende Einschätzung der Frau ist jedoch negativ.³² Es nimmt nicht wunder, daß das öffentliche Leben der Frau zur Zeit Jesu stärker eingeschränkt war als zur Zeit des alten Testaments.³³

1.3.3.2 *Die Frau in Beziehung zu Kult und Thora*

Die unterschiedliche Stellung des Mannes und der Frau im Judentum wird am deutlichsten, wenn wir sie auf das beziehen, was im Judentum am wichtigsten und entscheidendsten war, nämlich die Thora. Wir erinnern daran, daß „alle ausdrücklichen rituellen Vorschriften, die an eine bestimmte Zeit gebunden sind, dem Manne obliegen, die Frau aber von ihnen ausgeschlossen ist.“³⁴ Frauen war es wegen ihrer Pflichten im Haushalt und der Beschränkungen (wie Menstruation, Schwangerschaft und Stillen, denen sie aufgrund ihres Geschlechts

unterlag) nicht möglich, die an bestimmte Zeiten gebundenen Gebote, z. B. das dreimalige tägliche Gebet in der Synagoge, zu befolgen. Darüber hinaus waren sie auch von solchen nicht an bestimmte Zeiten gebundenen Geboten wie dem Studium der Thora ausgenommen. Sie waren von religiösen und gemeinschaftlichen Aktivitäten ausgeschlossen, die mit Gelehrsamkeit oder der gemeinsamen Ausübung ritueller Handlungen in Zusammenhang standen. „Im wesentlichen war (und ist auch heute noch) im Judentum den Frauen ganz oder teilweise all das verwehrt, was es eigentlich ausmacht, ein Jude zu sein.“³⁵

Für den jüdischen Mann war das Studium der Thora die segensreichste Beschäftigung, aber die Frau war praktisch davon ausgeschlossen. Die bemerkenswerte Ausnahme, die die Regel bestätigt, war Beruria, die Frau des berühmten Rabbi Meir, aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. Verschiedene Geschichten zeugen von ihrem Eifer, ihrem Wissen und ihrer Kompetenz in Sachen des Gesetzes. Sie war eine hervorragende Schülerin und Lehrerin der Thora. Mehrere ihrer Aussprüche wurden in die Tradition aufgenommen. Anekdoten erzählen davon, wie sie die Rabbiner übertrumpfte. Anscheinend war sie eine leidenschaftliche Feministin, immer auf der Seite der Unterdrückten. Obwohl sie alle Bedingungen erfüllte, wurde sie vermutlich nie zum Rabbi ordiniert. Es überrascht nicht, daß die Tradition, die diese hervorragende und außerordentliche Frau in einem günstigen Licht zeigt, später eine von niedriger Gesinnung zeugende Gegenreaktion provozierte.³⁶

2. *Jesu Haltung gegenüber den Frauen*

2.1 *Das Reich Gottes und die Frau*

Was den historischen Jesus betrifft, so herrscht unter Neutestamentlern heute Einhelligkeit darüber, daß Mark 1, 15 eine verlässliche Zusammenfassung seiner Verkündigung ist: Jesus von Nazareth verkündigte die Nähe des Reiches Gottes, genauer gesagt, das Kommen Gottes in seiner königlichen Herrschaft, die eine Herrschaft der Gnade ist, die Ausführung seines Willens. Diese Herrschaft Gottes war gegenwärtig in der Person und dem Wirken Jesu, der den Armen, den Hungrigen, den Trauernden, den Barmherzigen, den Friedfertigen, den Verfolgten, den Gefangenen, den Unter-

drückten das Kommen der Gnade Gottes verkündete (Mat 5, 3 ff.; Luk 4, 18).

Hier muß die Frage gestellt werden, ob das Evangelium vom Reich Gottes, das Jesus verkündete und in Kraft setzte, auch die Frauen aus ihrer untergeordneten Stellung befreite, sie auf den Status freier Kinder Gottes erhob und ihnen ihre volle Persönlichkeit zurückgab, ohne daß sie die Last und den Vorwurf tragen mußten, die Hauptsünder zu sein, die den Fall und den Tod der angeblichen Krone der Schöpfung, des männlichen Geschlechts, verursacht hatten und denen daher in der Gemeinde und in der Gesellschaft nicht dieselben Privilegien und dieselbe Verantwortung wie den Männern anvertraut werden konnten.

Das Evangelium spiegelt sich in jeder noch so kleinen Perikope: in einem einzelnen Gleichnis, einer Geschichte oder einer Aussage Jesu. Es gibt Geschichten, Aussagen und Gleichnisse, die die befreiende Kraft des Evangeliums im Leben von Frauen beispielhaft darstellen, derart, daß ihr Bild und ihre Rolle, ihr Status und ihre Achtung in den Augen der Gesellschaft revolutionär umgestaltet werden. Da die Evangelien in ihrer geschriebenen Form auf viele Einzeltraditionen zurückgehen, bekommen wir nur hier und da einen kleinen Einblick; auch wenn dies nicht zu einem vollständigen Bild ausreicht, ist das, was wir sehen, doch klar genug und in sich konsequent.

2.1.1 *Ein neues, eschatologisches Bild*

Vor dem Hintergrund der jüdischen Gesellschaft fällt das häufige Auftreten von Frauen in den Berichten über Krankenheilungen besonders auf. Jesus heilt die Schwiegermutter des Petrus (Mark 1, 29 - 31), die Tochter des Jairus (Mark 5, 21 - 24.35 - 43), die Frau mit dem Blutfluß (Mark 5, 25 - 33), die Tochter der syro-phönizischen Frau (Mark 5, 24 - 30), die verkrümmte Frau (Luk 13, 10 - 17) usw. Durch die Einbeziehung dieser Traditionen wird dem Leser der Evangeliumsgeschichte zu verstehen gegeben, daß für die Heilkräfte des Reiches Gottes das Geschlecht eines Menschen keine Schranke darstellt. In einer dieser Heilungsgeschichten nennt Jesus die Frau, die er geheilt hat, „eine Tochter Abrahams“, ein einzigartiger Ausdruck in der Evangeliumstradition, der es nahelegt, daß Jesus Frauen ausdrücklich zu den Empfängern der göttlichen Verheißung zählte (Luk 13, 16).

Sowohl Männer als auch Frauen hören Jesu Botschaft und sind Zeugen seiner mächtigen Taten, und einige öffnen ihm ihr Herz und ih-

ren Sinn. Jesus erläutert die Erfahrung von Buße und Vergebung nicht nur in der Geschichte vom verlorenen Sohn, sondern auch in der Geschichte von der Frau, die einen ihrer zehn Silber Groschen verlor und dann das Haus auslegte und gründlich durchsuchte, bis sie ihn fand (Luk 15, 8 - 10). Jesus erteilt den Männern um ihn herum eine Lektion, indem er sie auf die beispielhafte Gabe der armen Witwe hinweist (Mark 12, 41 - 44, par. Luk 21, 1 - 4). Er lobt die Frau, welche ihn mit einer sehr kostbaren Salbe salbte, und erklärte feierlich: „Wo das Evangelium gepredigt wird in aller Welt, da wird man auch das sagen zu ihrem Gedächtnis, was sie jetzt getan hat“ (Mark 14, 9; vgl. Luk 4, 36 - 50).

Es nimmt demnach nicht wunder, daß Jesus im Lichte der kommenden Gottesherrschaft die Entstehung einer neuen Gemeinschaft, einer neuen *familia dei* sieht, die durch Gottes Gnadenangebot und die Antwort von Männern und Frauen auf den gnädigen Willen Gottes zusammengehalten wird. „Und er sah rings um sich auf die, die um ihn im Kreise saßen, und sprach: Siehe, das ist meine Mutter und meine Brüder. Wer Gottes Willen tut, der ist mein Bruder, meine Schwester und meine Mutter“ (Mark 3, 34.35). Diejenigen, welche den Willen Gottes tun, werden Jesu Verwandte, unabhängig davon, ob sie Mann oder Frau sind. Es ist beachtenswert, daß es eine ähnliche Relativierung der Geschlechtsunterschiede in dem Ausspruch Jesu gibt, in welchem er vom Menschen nach der Auferstehung der Toten spricht: „Wenn sie von den Toten auferstehen werden, so werden sie nicht freien noch sich freien lassen, sondern sie sind wie die Engel im Himmel“ (Mark 12, 25). So wie Schranken, die aufgrund von Geschlechtsunterschieden bestehen, in der Gemeinschaft des Evangeliums überwunden werden, so werden Mauern zwischen Menschen entfernt, die auf dem Hierarchieprinzip, d. h. der unter- und übergeordneten Stellung, beruhen. Jesus lehrte seine Jünger: „Ihr wisset, daß die weltlichen Fürsten ihre Völker niederhalten, und ihre Mächtigen tun ihnen Gewalt. Aber so soll es nicht sein unter euch; sondern wer groß sein will unter euch, der sei euer Diener. Und wer unter euch der Erste sein will, der sei euer Knecht“ (Mark 10, 42 - 44). Wenn Jesus das Prinzip des Dienens (und nicht das des Beherrschens) auf seine eigene Selbstaufopferung am Kreuz gründet, so ist es nicht möglich, die Anwendung dieses Prinzips auf die Beziehungen zwischen Männern zu beschränken.

Vielmehr müssen wir es auch auf das Verhältnis der Männer zu den Frauen anwenden: Männer dürfen sie nicht „niederhalten“. Die Kraft des Evangeliums beginnt, die Frau vom Fluch der Herrschaft des Mannes zu befreien, den 1. Mose 3, 16 als Gottes Strafe für Evas Sünde ansah. Die Vergebung, eine Gabe der kommenden Herrschaft Gottes, verwandelt Herren und Sklaven, Männer und Frauen in Brüder und Schwestern, freie Brüder und Schwestern, die einander nicht beherrschen, sondern sich gegenseitig in selbstlosem Dienst unterstützen.

2.1.2 *Frauen als Jüngerinnen*

Die Formulierung, in der Jesus seine einige Zeilen vorher zitierte Aussage über das wahre Verwandtschaftsverhältnis zu ihm machte, setzt voraus, daß er sowohl von Männern als auch von Frauen umgeben war: „*Und er sah rings um sich auf die, die um ihn im Kreise saßen*, und sprach: Siehe, das ist meine Mutter und meine Brüder“ (Mark 3, 34). Obgleich wir in den Evangelien keine Geschichten finden, die davon berichten, daß Jesus Frauen in seine Nachfolge berief, gibt es Spuren, die darauf hinweisen, daß in der Tat Frauen unter Jesu Nachfolgern waren. Mark 3, 34 findet seine Bestätigung in Luk 8, 1 - 3: Jesus „reiste durch Städte und Dörfer und predigte und verkündete das Evangelium vom Reich Gottes; und die Zwölf waren mit ihm, dazu etliche Frauen, die er gesund gemacht hatte von bösen Geistern und Krankheiten, nämlich Maria, die da Magdalena heißt, von welcher waren sieben Geister ausgefahren, und Johanna, die Frau des Chusa, eines Verwalters des Herodes, und Susanna und viele andere, die ihnen Handreichung taten von ihrer Habe“. Es ist anzumerken, daß es sich hier nicht um die Frauen von Jüngern handelte! Luk 8, 1 - 3 steht wiederum nicht allein; es findet seine Bestätigung in dem, was uns die Passionsgeschichte des Markus sagt (15, 40.41): „Und es waren auch Frauen da, die von ferne zuschauten, unter welchen waren Maria Magdalena und Maria, die Mutter Jakobus des Kleinen und des Joses, und Salome, die ihm nachgefolgt waren, da er in Galiläa war, und ihm gedient hatten, und viele andere, die mit ihm hinauf nach Jerusalem gegangen waren.“ Die hier benutzten Ausdrücke und Verben lassen erkennen, daß Jüngerschaft und Dienst der Frauen von Dauer waren. Man kann nicht umhin, den Schluß zu ziehen, daß sich unter den Jüngern Jesu, die mit ihm durch

Galiläa und schließlich hinauf nach Jerusalem wanderten, Frauen waren, die ihm den ganzen Weg folgten. „Der Tatbestand ist für den palästinensischen Menschen unerträglich.“³⁷

2.1.3 *Frauen als Zeugen und qualifizierte Apostel*

Die Passionsgeschichte des Markus, die zu den ältesten Traditionsgeschichten gehört, auf welche die geschriebenen Evangelien zurückgehen, stellt die Frauen absichtlich als diejenigen dar, die Jesus bis zum Ende „folgten“, sogar bis dorthin, wo ihm die Jünger nicht mehr „folgten“. Einige Frauen werden Zeugen jener Ereignisse, auf die sich das sogenannte Kerygma und später das Credo mit den Worten berufen: „gelitten unter Pontius Pilatus . . . gekreuzigt . . . begraben . . . auferstanden . . .“ Unmittelbar nach der Perikope vom Tode Jesu, die ihren Höhepunkt im Bekenntnis des Hauptmanns erreicht „Wahrlich, dieser Mensch ist Gottes Sohn gewesen“, sagt Markus: „Und es waren auch Frauen da, die von ferne zuschauten“ (15, 40). Er erwähnt die Namen von vier Frauen, fügt jedoch hinzu: „... und viele andere, die mit ihm hinauf nach Jerusalem gegangen waren“ (15, 41). Sechs Verse weiter stellt Markus fest, daß zwei von ihnen, Maria Magdalena und Maria, die Mutter des Joses, „sahen, wo er hingelegt ward“ (V 47). Unmittelbar danach erzählt Markus die Geschichte von den Frauen am leeren Grab; die Gruppe der Frauen schließt Maria Magdalena, Maria, die Mutter des Jakobus, und Salome ein (16, 1).

Frauen, die mit Jesus durch Galiläa gewandert, die mit ihm hinauf nach Jerusalem gekommen waren, wurden Zeugen seines Leidens und Sterbens. Sie wurden Zeugen des Begräbnisses, aber auch des leeren Grabes. Darüber hinaus erschien nach dem Evangelium des Matthäus (28, 9), des Johannes (20, 1.11 ff.) und dem längeren Schluß des Markus (16, 9) der auferstandene Herr *zuerst* der Maria Magdalena (Matthäus schließt auch „die andere Maria“ ein). Diese Tradition steht im Widerspruch zu Luk 24, 34 und 1. Kor 15, 5, nach denen Petrus der erste war, der den Herrn nach seiner Auferstehung sah. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die erste Version historisch authentisch ist und in einigen jüdisch-christlichen Kreisen, in denen das Zeugnis einer Frau der Tradition entsprechend wertlos war, in den Hintergrund trat. Jedenfalls wäre nach dem Maßstab, der bei der Wahl des Matthias zum Apostel an Judas' Statt angelegt wurde, zumindest Maria Magdalena für das Apostelamt

in Frage gekommen. Daß sie nicht als Kandidatin aufgestellt wurde (1, 23), kann nur mit dem in der jüdischen Gesellschaft jener Zeit vorherrschenden Vorurteil gegen Frauen erklärt werden. Wäre sie gewählt worden, würden wir uns heute nicht über die Ordination von Frauen streiten.

2.2 Die „Wiedereinsetzung“ der Frau durch Jesus

Nichts in der Evangelientradition läßt den Schluß zu, daß nach der Meinung Jesu Frauen der Vergebung mehr bedürften als die Männer, weil sie schlechter seien als diese. Es gibt jedoch zumindest drei Geschichten, die zum Ausdruck bringen, daß Jesus die doppelte Moral verwarf, die seine jüdischen Volksgenossen anwandten, und daß er mit Frauen Kontakt pflegte, ihnen die Sünden vergab und ihre Menschenwürde dort wiederherstellte, wo das Urteil der jüdischen Männer besonders hart war. Luk 7, 36 - 50 berichtet von einer Frau mit einem schlechten Ruf, deren Liebesdienst Jesus annimmt, während der Gastgeber, ein Pharisäer, sich darüber entrüstet. Die Geschichte von der überführten Ehebrecherin, die spätere Handschriften in das Evangelium des Johannes einbeziehen (8, 1 - 11), ist nach dem Gesetz ein klarer Fall: „Mose aber hat uns im Gesetz geboten, solche zu steinigen. Was sagst du?“ Jesu Antwort ist entwerfend: „Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie.“ Keiner von ihnen hatte das innere Recht, sie zu verdammen, und Jesus verdammt sie auch nicht. Das dritte Beispiel steht in Joh 4, wo Jesus freundlich mit einer Frau spricht, die fünf Männer gehabt hatte und dann mit einem Mann in einem unehelichen Verhältnis lebte. Durch das Zeugnis dieser Frau lernten die Leute von Sychar den Heiland der Welt kennen (4, 42). Wir werden bald auf diese Geschichte zurückkommen.

Die Wiedereinsetzung der Frau ist, wie die des Mannes, Ergebnis der Vergebung. Es ist wie ein Sterben und Wiedererstehen: das Sterben des alten Adam und das Wiedererstehen des neuen Adam, das Sterben der alten Eva und das Wiedererstehen der neuen Eva. Ist etwas von ihrer Wiedergeburt sichtbar geworden? Ist durch das Wirken Jesu eine neue Eva hervorgekommen? Die Evangelientradition deutet an, daß sich, was die Frau betrifft, tatsächlich einiges geändert hat, und diese Änderungen müssen sich notwendigerweise auf Gesell-

schaftsstrukturen auswirken: (1) Jesus hat an die Stelle des alten, traditionellen Bildes der Frau ein neues gesetzt, und (2) Jesus hat das Tabu von der „Unreinheit“ der Frau überwunden. Zunächst soll letzteres kommentiert werden.

2.2.1 Die „Wiedereinsetzung“ der „Unreinen“

Jesus zögerte nicht, eine „unreine“ Frau zu berühren, und er hatte nichts dagegen, von einer „unreinen“ Frau berührt zu werden. Nach jüdischen Kultgesetzen machten schwere Krankheit und naher Tod, Geschlechtsverkehr, Menstruation und jeder Blutfluß einen Menschen unrein. Und doch gibt es Beispiele, in denen Jesus physischen Kontakt mit Menschen hatte, die nach dem Maßstab des Gesetzes möglicherweise oder tatsächlich unrein waren (z. B. Mark 1, 31; 5, 32; 5, 41; Luk 7, 37). Eines der deutlichsten Beispiele ist die Frau mit dem Blutfluß, die den Herrn berührte und dann von Furcht überwältigt wurde, weil sie genau wußte, daß sie mit dieser Berührung Jesus selbst unrein gemacht hatte (Mark 5, 32 ff.; 3. Mose 15, 25). Dieselbe Vorstellung liegt der Reaktion des Pharisäers in Luk 7, 36 ff. zugrunde: „Er sprach bei sich selbst und sagte: Wenn dieser ein Prophet wäre, so wüßte er, wer und welch eine Frau das ist, die ihn *anrührt*, denn sie ist eine Sünderin“ (Luk 7, 39). Dies erklärt die Überraschung der Frau am Brunnen in Sychar, die zu Jesus sagte: „Wie bittest du von mir zu trinken, der du ein Jude bist, und ich eine samaritanische Frau?“ (Joh 4, 9). Der Evangelist fügt hinzu: „Denn die Juden haben keine Gemeinschaft mit den Samaritanern.“ Er hätte auch sagen können: „Die Juden betrachten alle Samariter als potentiell unrein, besonders aber ihre Frauen.“³⁸ Dieser Aspekt der Haltung Jesu gegenüber Frauen ist im Einklang mit dem, was er nach Mark 7, 14 - 23 über rein und unrein lehrte: Nichts, was von außen kommt, kann einen Menschen unrein machen, sondern was aus seinem Herzen kommt, macht ihn unrein. Mit solch einer Aussage entzog Jesus der ganzen Mosaischen Kultgesetzgebung ihre Grundlage. Seine Lehre befreite die Frau von einem der schlimmsten Tabus, das ihr soziales und religiöses Leben gelähmt und sie daran gehindert hatte, voll Anteil am Gottesdienst zu nehmen.

2.2.2 Das neue Modell der Frau

Wir bemerkten, daß Frauen unter den Jüngern Jesu waren und sogar Zeugen seiner Kreuzi-

gung und Auferstehung wurden. Die Geschichte von Maria und Martha (Luk 10, 38 bis 42) bringt gut zum Ausdruck, welche Bedeutung der Tatsache beizumessen war, daß Frauen unter den Nachfolgern Jesu waren. Sie ist ein Beispiel für den grundlegenden Rollenwandel der Frau, wie ihn Jesus sieht. Martha repräsentiert das alte jüdische Modell der Hausfrau, die sich um das leibliche Wohlergehen des Mannes kümmert; Maria dagegen nimmt die neue Haltung einer Jüngerin ein, wenn sie sich zu Füßen des Herrn setzt und ihm zuhört. Nach Jesu Meinung hat Maria das bessere Teil erwählt; es soll ihr nicht genommen werden (V 42).

Wieder ist es die Geschichte von Jesus und der Frau am Brunnen in Sychar, die am klarsten zeigt, wie revolutionär Jesu Verhalten war. Er unterhält sich in aller Öffentlichkeit mit einer unreinen, unmoralischen Frau, und er spricht mit ihr über Theologie. Die Jünger sind verblüfft, als sie ihn bei ihrer Rückkehr im Gespräch mit einer Frau antreffen (Joh 4, 27). Man muß bedenken, daß wir in jener Zeit eine „Quasi-Harems-Existenz im palästinensischen Judentum“ vorfinden.³⁹ Viele rabbinische Aussagen weisen darauf hin, daß, „wenn eine jüdische Frau mit offenem Haar ausgeht oder auf der Straße spinnt oder mit irgendeinem Mann spricht“, sich der jüdische Mann von ihr scheiden lassen konnte, ohne ihr die Ketubah auszuzahlen.⁴⁰

Es ist festzuhalten, daß Jesus mit der Samariterin nicht nur in der Öffentlichkeit sprach, sondern sich auch noch mit ihr über Theologie unterhielt, was das Skandalöse an Jesu Verhalten noch erhöht.

Jesu Verhalten den Frauen gegenüber folgt aus seinem Verständnis von der Königsherrschaft Gottes und ihrer Verwirklichung. Jesus ignorierte und überschritt bewußt die von der Gesellschaft errichteten Schranken, welche die Frau vom Mann und von Gott trennten. Frauen wurden Teil der „Familie“, der Gruppe der Nachfolger um Jesus. Eine oder zwei der Frauen erfüllten die Bedingungen für das Apostelamt. Jesus entfernte die gewaltigste Schranke, die für die Frau bestand, als er das Tabu der „Unreinheit“ überwand. Er bewirkte ein neues Verständnis von der Rolle der Frau.

3. Das Bild der Frau in der Gemeinde der Frühzeit

Unser Versuch, das Bild der Frau in der Gemeinde

der Frühzeit nachzuzeichnen, beschränkt sich auf einige Beobachtungen zur Apostelgeschichte, zu Paulus und zur Entwicklung nach Paulus.

3.1 Die Apostelgeschichte

Die befreiende Art, in der Jesus den Frauen begegnet war, konnte nicht ohne nachhaltige Wirkung auf das Zusammenleben der Jünger bleiben. Insbesondere drängen sich zwei Beobachtungen auf:

3.1.1 Frauen treten von Anfang an und wie selbstverständlich als Glieder der Gemeinde auf. Nach der Aufzählung von elf Jüngern männlichen Geschlechts heißt es: „Diese alle verharrten einmütig im Gebet mit (den) Frauen und Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern“ (1, 14). Die hier genannten Frauen sind keineswegs die Ehegefährten der Jünger, sondern die in Luk 8, 3; 23, 49.55 f.; 24, 1 genannten Personen (siehe unter 2.1.2 und 2.1.3). Frauen nahmen aktiv am Leben der Gemeinde teil und unterschieden sich damit von den jüdischen Frauen in der Synagoge. Die Apg nennt viele Frauen mit Namen, eben weil sie, wie Männer, anerkannte Gottesdienstteilnehmer geworden sind. Zu ihnen gehören Saphira, Lydia, Priscilla, die Mutter des Johannes Markus, Drusilla, Bernice, Tabitha, Damaris. Daß es sich um eine aktive und verantwortliche Beteiligung am Leben der Gemeinde handelte, läßt sich daran erkennen, daß zwei von ihnen Hausgemeinden vorstanden, nämlich die Mutter des Johannes Markus (12, 12) und die Geschäftsfrau Lydia in Philippi (16, 15). Frauen von hohem sozialem Rang und Einfluß schlossen sich in Thessalonich der Gemeinde an (17, 4). Man wird annehmen dürfen, daß Frauen, die in der hellenistischen Gesellschaft ein hohes Maß an Gleichberechtigung mit dem Mann erreicht hatten, sich am Leben der Gemeinde nicht weniger aktiv beteiligten, als sie es in ihrem kulturellen Umkreis gewöhnt waren.⁴¹ Der wiederholte Hinweis, Paulus habe christliche Männer und Frauen verfolgt und ins Gefängnis gebracht (8, 3; 9, 2), legt die Vermutung nahe, man habe, wenigstens mancherorts, die Frauen in gleicher Weise für die christliche „Ketzerrei“ verantwortlich gehalten. Eine Frau, die Mitarbeiterin des Paulus wurde, erteilte Apollos Lektionen in Theologie („Weg Gottes“); daß Priscilla vor ihrem Mann Aquila genannt wird, läßt auf ihre besondere Aktivität schließen (18, 26).

3.1.2 Die wichtigste Einzelheit, die wir der Apg entnehmen können, ist die Feststellung,

daß in dem durch das Christusgeschehen heraufgeführten neuen Äon Männer und Frauen in gleicher Weise Empfänger und Vermittler des errettenden Glaubens geworden sind. Die Gabe des Geistes Gottes war beiden Geschlechtern verheißen (2, 17 ff.). Die Anklänge in Apg 2, 17 ff. an Gedanken wie Gal 3, 26 - 28 sind unüberhörbar: Zu Pfingsten wurde der Geist „über alles Fleisch“ ausgegossen — so gibt es nun keinen Unterschied mehr zwischen „Juden“ und „Griechen“, zwischen Mann und Frau, zwischen Sklaven und Herren. (Neben 2, 17 ff. erwähnt 21, 9 die Existenz von Prophetinnen in der Gemeinde. Daß es solche auch in Gemeinden des Missionsgebietes des Paulus gegeben hat, kann man 1. Kor 11, 5 entnehmen.) Die Gleichstellung der Frau in der christlichen Gemeinde ist nicht eine Sache der Emanzipationsbewegung von unten, sondern der Revolution von oben: Gott hat mit der Gabe des Geistes ein neues *datum* für das Verhältnis der Geschlechter zueinander gesetzt. Die Zeichen sind unübersehbar.

3.2 Paulus

Man sollte nicht immer nur auf die Theorie des Paulus achten, sondern auch auf seine Praxis. Ohne die Würdigung seiner Praxis wird die Einstellung des Paulus zu Frauen leicht und schnell verzeichnet.

3.2.1 Direkte Hinweise auf die Praxis des Paulus gibt es nur wenige; diese sind aber sehr aufschlußreich. Im Philipperbrief bescheinigt Paulus zwei Frauen, mit Namen Euodia und Syntyche, „ihre aktive Teilnahme am Gemeindegelben“; es handelt sich um „zwei verdiente christliche Frauen“, die Zeugnis dafür ablegen, „daß die Frau im aktiven Leben der ältesten christlichen Gemeinden eine Rolle spielte“. Offensichtlich denkt Paulus an mehr als die Leitung eines Kinderhortes, wenn er von Euodia und Syntyche sagt, sie hätten mit ihm „für das Evangelium gekämpft“ (Phil 4, 3).

Eine längere Aufzählung von weiblichen Mitarbeitern des Apostels bietet Röm 16.

(a) Phoebe (V 1 f.) ist eine weibliche Dienerin (*diakonos*) der Gemeinde in Kenchreä. Sie übt dort „einen ständigen Dienst“ aus und trägt „so etwas wie einen Amtstitel“.⁴³

(b) Prisca (V 3 - 5) ist des Apostels „Mitarbeiter in Christus Jesus“. In ihrem Hause traf sich eine Gemeinde. Man darf „wohl auf die größere Bedeutung dieser Frau in der Gemeinde

schließen“, wenn hier wie in 2. Tim 4, 19 ihr Name vor dem ihres Mannes genannt wird.⁴⁴ Der „Anteil der Christin für die früheste Gemeindebildung wird selten gebührend berücksichtigt“.⁴⁵

(c) Maria (V 6) hat sich viel für die Gemeinde in Rom „gemüht“ — Paulus verwendet dasselbe Wort, das er sonst zur Bezeichnung apostolischer Mühe, der mühevollen Tätigkeit von Gemeindegliedern oder Vorstehern gebraucht.⁴⁶

(d) Junias (V 7) war eine Frau, die Paulus „Apostel“ nannte.⁴⁷

(e) Tryphäna und Tryphosa (V 12) haben sich „im Herrn (um die Gemeinde) bemüht“;

(f) „die geliebte Persis“ (V 12) wird besonders ausgezeichnet: Sie hat sich „viel im Herrn bemüht“. Da Persis als „typischer Sklavinnennamen“ bekannt ist⁴⁸, dürften wir hier einen Hinweis darauf haben, daß Paulus auch eine (oder mehrere) Sklavinnen zu den direkt an seinem Missionswerk beteiligten Mitarbeitern zählte. Im übrigen werden weitere Frauen erwähnt (V 13 bis 15), ohne daß ihre Tätigkeit hervorgehoben wird.

3.2.2 Zu den bedeutendsten verbalen Äußerungen des Paulus zum Thema Frau in der Gemeinde gehören Gal 3, 26 - 28; 1. Kor 7 und 1. Kor 11, 2 - 16 (zu 1. Kor 14, 34 f.; siehe unter 3.4.2). Sie zeigen überaus deutlich, daß Paulus die sozialen Konsequenzen der eschatologischen Gabe des Geistes prinzipiell erkannt, mit ihrer Durchsetzung in der Praxis allerdings einige Mühe hatte. Nur sollte man ihm das nicht ankreiden, denn die Revolution, die mit dem Einbruch der Kräfte der künftigen Welt begonnen hat, ist auch nach fast zweitausend Jahren nicht beendet.

3.2.2.1 Man muß Gal 3, 27 f. im Zusammenhang mit 1. Kor 12, 12 f. und Kol 3, 9 - 11 lesen. Alle drei Texte betonen die Einheit der Glaubenden in Christus. In allen ist die Rede vom Einebnen sozialer Trennungswände durch die Einheit in Christus; der Vergleich zeigt, daß dieses Thema variiert werden kann. Vermutlich haben wir es bei allen drei Texten mit einer Tradition zu tun, die ihren „Sitz im Leben“, in der Taufe hatte und in der Erfahrung der Geistmitteilung den Anbruch der neuen Schöpfung sah, die sich zunächst in der Schaffung einer neuen Gemeinschaft „in Christus“, als sein „Leib“, ankündigte. Nur im Galaterbrief wird die Einheit in Christus auch dadurch exemplifiziert, daß man die diskriminierenden Schranken zwischen den Geschlechtern fallen sieht.⁴⁹

Zwei weitere Einzelbeobachtungen können die Bedeutung von Gal 3, 27 f. noch stärker unterstreichen. Wenn man den Spruch einmal mit den Ohren eines jüdischen Zeitgenossen des Paulus zu hören versucht, geht einem auf, wie revolutionär er getönt haben muß: „Die Gesetzestreuen bilden eine geistliche Einheit, für die jene Unterschiede des natürlichen Lebens belanglos geworden sind.“⁵⁰

Dasselbe läßt sich auch positiv fassen. Gal 3, 28 verwendet drei Begriffspaare, um die Einheit in Christus beispielhaft klarzumachen: da ist „nicht Jude noch Grieche“, „nicht Sklave noch Freier“ — und jetzt würde man drittens erwarten: nicht Mann noch Frau. Aber weder finden wir diese beiden Hauptwörter noch die gleiche Art der Negation, vielmehr fährt der Text fort: „nicht männlich und weiblich“. Hier wird eindeutig die Sprache von Gen 1, 27 aufgenommen. „Die Terminologie weist direkt auf Gen 1, 27 zurück und auf den Menschen als das Abbild Gottes, jenseits der Trennung in Männliches und Weibliches.“⁵¹ Es geht also in der Tat in Gal 3, 28 um die neue Kreatur, und deshalb wird diesem Text auch mit Recht fundamentale Bedeutung für das *christliche* Verständnis von Mann und Frau beigemessen. Es drängt sich die Anfrage auf: Wenn es hier wirklich um den Anbruch der neuen Schöpfung geht, ist dann nicht auch das Ende der *Herrschaft* des Mannes über die Frau gekommen, die in Gen 3, 16 als Teil des Fluches nach dem Sündenfall vorgestellt wurde, die man aber auch heute noch hier und da als „Schöpfungsordnung“ beschwört?

3.2.2.2 Gal 3, 27 f. erweist sich als echte Provokation. Zwei Texte aus dem 1. Korintherbrief zeigen, daß der Apostel sich hat provozieren lassen. Das 7. Kapitel wirft mancherlei Fragen auf. Es hat dem Paulus den Vorwurf der Frauen- und Ehefeindlichkeit eingetragen — zu Unrecht, wie wir meinen.⁵² Wichtig sind uns im Blick auf unser Thema zwei Feststellungen: 7, 17 - 27 ist eine Art paulinische Selbstauslegung von Gal 3, 26 - 28, wobei sogar die drei Wortpaare in der gleichen Reihenfolge auftreten.

Und zweitens hält Paulus das Prinzip der eschatologisch begründeten Einheit und Gleichheit von Mann und Frau fest und wendet es *gegen* seine eigene jüdische Tradition an, z. B.: In 7, 3 - 5 ist die Frau nicht mehr das sexuelle Objekt der Wünsche des Mannes; Paulus stellt dieser eingefleischten Tradition das

Prinzip der *Gegenseitigkeit* und *Übereinstimmung* entgegen. In 7, 10.11 insistiert Paulus auf gleichen Rechten und Pflichten von Mann und Frau in bezug auf die Scheidung, ganz entgegen jüdischer Gesetzgebung. In 7, 15 - 17 werden im Blick auf die mögliche Trennung des ungläubigen Partners der Bruder *und* die Schwester angesprochen. Hinsichtlich der Prioritäten im Leben der Verheirateten und der Unverheirateten reflektiert Paulus die Einstellung von männlichen *und* weiblichen Wesen durch (7, 32 - 35). Das ganze 7. Kapitel des 1. Korintherbriefes ist ein beachtlicher Bruch des Paulus mit dem männlichen Chauvinismus in der jüdischen Gesellschaft.

3.2.2.3 Der Abschnitt 1. Kor 11, 2 - 16 ist ein sehr bewegender Text, weil er Einblick in das intellektuelle Ringen des Apostels gibt, der, von jüdischer Tradition geprägt, sich schließlich der Dynamik von Gal 3, 27 f. nicht widersetzen kann. Der Anlaß erscheint trivial: die Aufrechterhaltung eines Brauches, nach dem die Frau im Gottesdienst eine Kopfbedeckung trägt (11, 2.5.10.13).

Paulus fährt schwere Geschütze auf. (a) Er beruft sich zunächst auf eine hierarchische Ordnung: Gott — Christus — Mann — Frau (V 3). Das Herrsein Christi über den Mann steht außer Frage; aber sollte Christus Herr der Frau nur via Mann sein? In der folgenden Entfaltung des Grundsatzes (V 4 - 6) wird nicht einsichtig, wieso der eine sein „Haupt“ durch eine Kopfbedeckung ehrt (V 5), der andere aber *entehrt* (V 4), und ebenso schwer verständlich bleibt, jedenfalls für uns, weshalb der unbedeckte Kopf dem Glatzkopf gleichgesetzt wird (V 5.6).

(b) In V 7 bis 10 folgt eine zweite Argumentationsreihe, die von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen ausgeht. Deren Begrenzung auf den Mann (V 7) widerspricht Gen 1, 27. Die Verse 8 und 9 rekurrieren auf Gen 2, 21 ff., ohne der Intention jenes Textes gerecht zu werden. Die hier gebotene Auslegung der Schöpfungsgeschichten ist charakteristisch für die Abwertung der Frau im Judentum.

(c) In den Versen 11 und 12 gibt es einen Bruch in der Gedankenführung des Paulus: Gal 3, 26 - 28 meldet sich an. „Jedoch im Herrn“, „in Christus“ sieht die ganze Sache nun anders aus! Da kann man sich doch nicht mehr auf solche Hierarchie berufen! — Man muß hier ganz klarsehen, daß Paulus damit sein eigenes Argument von 11, 8 f. hinter sich gelassen hat!

(d) Paulus hat sich selbst mit 11, 11.12 in Schwierigkeiten gebracht. Der Leser empfindet das auch, wenn der Apostel rät: „Urteilt selbst!“ (V 13) „Lehrt euch nicht die Natur selbst . . . ?“ (V 14 — tut sie das?) und schließlich: „Bei uns wird nicht gestritten“ (V 16).⁵³ Paulus beendet autoritär die Diskussion. Der Leser sollte jedoch nicht *darauf* starren, sondern auf die goldrichtigen Sätze von V 11.12 und Paulus dankbar für sie sein.

3.3 Die Haustafel-Traditionen in der neutestamentlichen Briefliteratur

Mit „Haustafeln“⁵⁴ meinen wir die Anweisungen, die das Zusammenleben von Mann und Frau, Eltern und Kindern, Herren und Sklaven zu regeln suchten. Sie sind als solche keine Erfindung neutestamentlicher Verfasser. Wichtig ist deshalb die Frage, *wie* Christen in der Frühzeit solche traditionellen Anweisungen übernommen haben, wo sie in *ihrer* Sprache neue, eben christliches Denken verratende Akzente setzten. Die Vokabel „untertan sein“ gehört nicht zum spezifisch *christlichen* Wortschatz. Das griechische Verbum *hypotassethai* wird auch mit „untertan sein“ mißverständlich übersetzt. *Hypotassethai*⁵⁵ meint das „Sich-Einordnen“ in, das „Sich-Anpassen“ an ein Ordnungsgefüge, das durch die „Sitte“ bestimmt ist.

3.3.1: Kol 3, 18. Hier wird eine traditionelle Rollenerwartung der Frau christlich modifiziert, „*im Herrn*“ gesehen. Was das impliziert, muß man sich durch Texte wie Gal 3, 26 - 28 sagen lassen. Zudem: Man sagt nicht zugleich: „Ich liebe dich“ und: „Hier bestimme ich!“

3.3.2: Eph 5, 21 - 33. Manche Männer haben nur zu bereitwillig V 21 vom Folgenden abgetrennt. V 21 aber leitet die Haustafel ein mit der Mahnung, „*einander untertan*“ zu sein, was nicht nur ein bezeichnendes Licht auf das Verständnis *dieser* „Untertänigkeit“ wirft, sondern auch auf das rechte Verständnis von V 22, d. h. auf die „Untertänigkeit“ der Frau. Der *Herr*, Christus, qualifiziert das Verhältnis auch hier; die Haltung des Mannes gegenüber der Frau wird an nichts Geringerem gemessen als an der sich selbst aufopfernden Liebe des Gekreuzigten (V 25); und die *Gegenseitigkeit* im „einander untertan sein“ wird am Schluß des Mann und Frau betreffenden Teils der Haustafel noch einmal unterstrichen (V 33).

3.3.3: 1. Petr 3, 1 - 7. Dem Verfasser geht es um die Mission (V 1.2); Frauen verhalten sich

recht, wenn sie sich nicht einschüchtern lassen (V 6); im Zusammenleben sollen sich die Männer einsichtig zeigen und der Tatsache eingedenk sein, daß ihre Frauen „Miterben der Gnade des Lebens“ sind (V 7). Auch hier werden Qualifikationen sichtbar, wie sie sich aus dem letztlich gleichen Status von Mann und Frau vor der Gnade Gottes in Jesus Christus ergeben.⁵⁶

3.3.4: Tit 2, 3.4 bleibt ganz im traditionellen Rahmen, auch wenn V 5 vielleicht das missionarische Motiv mit ins Spiel bringt: Wenn die Frauen ihren Männern nicht untertan sind, besteht die Gefahr, daß das Wort Gottes gelästert wird. Heute muß man sich vielleicht fragen, ob eine hartnäckige „fromme“ Verteidigung der männlichen Vorherrschaft nicht gerade das Gegenteil bewirkt, indem sie das christliche Zeugnis belastet.

3.4 Die Entwicklung nach Paulus

Muß man schon bei den Haustafel-Traditionen nachpaulinische Entwicklungen in Rechnung stellen, so gilt dies zweifellos für 1. Tim 2, 11 - 15 und 1. Kor 14, 33 b - 35.

3.4.1 In den 1. Tim 2, 11 - 15 unmittelbar vorausgehenden Versen wird von der christlichen Frau ein bestimmter Stil persönlichen Gebarens verlangt; die Frau soll „sich durch gute Werke zur Gottesfurcht bekennen“. Dann folgt eine Kette von Geboten und Verboten: (a) Die Frau soll ruhig (zuhörend) lernen in aller Unterordnung; (b) der Frau ist nicht gestattet zu lehren; (c) ihr ist nicht erlaubt, sich über den Mann zu stellen; (d) sie soll in Stillschweigen verharren.

Begründet werden diese Anweisungen erstens durch die zeitliche Priorität Adams vor Eva bei der Erschaffung des Menschen (V 13) und zweitens durch die These, daß Eva versucht wurde und gefallen ist, nicht aber Adam (V 14). Schließlich wird der christlichen Frau zugesagt, daß das Kindergebären Heilsbedeutung habe (V 15). Man kann sich schlechterdings nicht vorstellen, daß ein solcher Text wirklich vom Apostel Paulus kommt!⁵⁷ Entscheidend ist (neben anderen Gesichtspunkten⁵⁸), daß 1. Tim 2, 14 sicher nicht aus der Feder des Mannes stammt, der sich in 1. Kor 15, 21 ff. und Röm 5, 12 ff. ganz anders zum Thema „Adam“ äußerte. Auch V 13 fällt hinter 1. Kor 11, 12 zurück. Die „Beweisführung“ des Textes wurzelt in einer allgemeinen antik-orientierten Denk-

form, wonach das erste Glied der Schöpfung wertvoller ist als jedes folgende, und in der jüdischen Denkweise, die alle Schuld der Eva aufbürdete, dem Adam aber den Sündenfall nicht anlastete (siehe unter 1.3.1 und 1.3.3.2). Insofern macht sich in 1. Tim 2, 11 - 15 ein rückschrittlicher Einfluß bemerkbar. Bevor wir uns fragen, wie dieser Rückschritt zu erklären ist — falls er sich überhaupt erklären läßt —, müssen wir noch 1. Kor 14, 33 b - 35 heranziehen.

3.4.2 Nach 1. Kor 14, 33 b - 35 gilt in allen Gemeindeversammlungen die Bestimmung, daß die Frauen nicht reden dürfen. V 35 variiert die Regel: Es ist für eine Frau „unanständig“, in der Gemeinde zu reden; ist sie lernbegierig, soll sie den eigenen Mann zu Hause fragen.

Wiederum spricht einiges dagegen, daß Anweisung und Argument von Paulus stammen. Bedeutender noch als Beobachtungen zur Textüberlieferung und zum Textzusammenhang⁵⁹ sind die inhaltlichen Gründe: die Bestimmung widerspricht sowohl Gal 3, 28 als auch 1. Kor 11, 5.⁶⁰ Die Berufung auf das „Gesetz“⁶¹ erscheint ganz unpaulinisch. Die Verwandtschaft mit 1. Tim 2, 11 ff. läßt vermuten, daß der Verfasser von 1. Tim 2, 11 ff. auch für die Einfügung der Randbemerkung von 1. Kor 14, 33 b - 35(36) verantwortlich war.⁶²

3.4.3 Verglichen mit der Haltung Jesu gegenüber Frauen und der urchristlichen Überzeugung, daß es „in Christus“ den männlichen Vorrang nicht mehr gibt, erscheinen 1. Tim 2, 11 ff. und 1. Kor 14, 33 b - 35 als höchst bedauerliche Konzessionen an den alten Adam. Wie war dieser Rückfall möglich? Welche Tendenzen führten dazu?

3.4.3.1 Die Pastoralbriefe bekämpfen eine *Irrlehre*, die jüdische und gnostische Züge trägt.⁶³ Der 2. Timotheusbrief unterstellt, daß die Irrlehrer besonders unter den *Frauen* Anklang fanden (3, 6.7). Zur Irrlehre gehören u. a. die Behauptung, „die Auferstehung sei schon geschehen“ (2. Tim 2, 18), und das Verbot der Ehe (1. Tim 4, 3). Zwischen beiden besteht ein innerer Zusammenhang, der durch die christliche Taufe gegeben ist.⁶⁴ Der Tauftext Gal 3, 26 - 28 ließ die Frage offen, wie man sich denn nun die neue Kreatur, die „nicht männlich und weiblich“ ist, vorstellen könnte. Die gnostische Spekulation nahm sich der Frage an und gab verschiedene Antworten. Einige stellten sich den „eschatologischen Einheitsmenschen“ männlich vor und meinten, die Frauen würden

vermännlicht werden.⁶⁵ Andere verboten sexuelle Beziehungen unter den Vollkommenen.“⁶⁶ Wieder andere verstanden Gal 3, 28 als Aufruf zur Kastration.⁶⁷ Solche „Lehren“ schufen eine heikle Situation. Frauen, unter denen sie Anklang fanden, versprachen sich anscheinend eine Besserstellung. Das Schweigegebot 1. Tim 2, 11 f. und 1. Kor 14, 33 b - 35 wollte ihnen deshalb die Möglichkeit gerade des „Lehrens“ nehmen (1. Tim 2, 12).

3.4.3.2 Der Irrlehre gegenüber betonten die Pastoralbriefe Gottes gute Schöpfung; zugleich griffen sie auf die traditionelle Rolle der Frau, wie man sie aus dem Judentum kannte, zurück. Das traditionelle Bild der Frau brachte sich als „bewährte Ordnung“ in Erinnerung und bot sich als Bastion in der Auseinandersetzung mit der Gnosis an — offensichtlich nur für einen Teilerfolg, aber immerhin mit Langzeitwirkung.⁶⁸

3.4.3.3 Schließlich sei daran erinnert, daß nicht nur die Pastoralbriefe das durch Gal 3, 26 - 28 in Gang gesetzte Rad zurückgedreht haben. Der Widerstand gegen die Befreiung der Frau durch Jesus von Nazareth und gegen ihre Gleichstellung mit dem Mann „in Christus“ war auch andernorts zu spüren. Die Rückkehr zu jüdischen sozialen Leitbildern, die zeitlich mit einer zunehmenden Institutionalisierung der Kirche einherging, ist offenkundig.⁶⁹

Man kann sich nur wünschen, daß Frauen, die in den Gemeinden mitarbeiten möchten, sich frei fühlen, ihre Weiblichkeit zu akzeptieren und zu bejahen, wissend, daß Gott sie als seine freien Töchter angenommen hat und daß es im Evangelium begründete Hoffnung gibt, daß sie auch von den Söhnen innerhalb der familia dei wie auch in der Gesellschaft akzeptiert werden, *und zwar in jeder Hinsicht*. Unser Gebet ist es, daß die Gemeinde nicht das Schlußlicht in der Kette derer sein möge, die den Frauen gleiche Rechte in jeder Hinsicht gewähren, und daß sie nicht durch die sogenannte „Welt“ um uns herum beschämt werden wird. Was uns umtreibt, ist nicht der Wunsch nach „Modernität“ in der Gemeinde, schon gar nicht, unsere Gesellschaft nachzuahmen; uns beschäftigt vielmehr die Tatsache, daß die Zeit gekommen ist, wo „die Steine zu schreien beginnen“, nachdem wir reichlichst Zeit hatten, das *Evangelium* zu hören, aber nicht hingehört haben.

Anmerkungen:

- 1 L. Swidler, „Jesu Begegnung mit Frauen: Jesus als Feminist“, in: E. Moltmann-Wendel (Hrsg.), *Menschenrechte für die Frau* (München 1974) 130–146.
- 2 Metuchen, N. J. (Scarecrow Press) 1976.
- 3 *Biblical Archeologist*, Sept. 1978 (S. 91–103) 91.
- 4 Vgl. weiter die Priestergesetze in der Thora und die Gesetzgebung Esras (Esra 10, 2 f. 44). Dazu P. Trible, *Woman in the OT*, in: *Interpreter's Dictionary of the Bible*, Suppl. (1976) 966.
- 5 Man denke an Mirjam, Deborah, Hulda und Ruth. Die spätere Zeit dagegen betrachtet die Frau nicht nur als untergeordnetes, sondern auch als unreines und minderwertiges menschliches Wesen. Vgl. Trible, a. a. O.
- 6 Vgl. ebd. 964 und F. Crüsemann, „... er aber soll dein Herr sein“, in: F. Crüsemann, H. Thyen, *Als Mann und Frau geschaffen* (Gelnhausen/Berlin 1978, 13–106), 21, 26–29. Symptomatisch Exodus 20, 17: die Frau erscheint als Eigentum des Mannes.
- 7 Zu den Folgen der deuteronomistischen Gesetzgebung, die stark zu Lasten der Frauen gingen, s. Crüsemann, a. a. O. 23–24. Im abgewehrten kanaänischen Kult war Sexualität „Teil der Religion“.
- 8 Dazu R. Goeden, *Zur Stellung von Mann und Frau, Ehe und Sexualität im Hinblick auf Bibel und Alte Kirche* (Diss. Göttingen 1969) 27. Grundsätzlich gilt, daß „ein Mann immer nur die Ehe eines anderen brechen kann, eine Frau immer nur die eigene“.
- 9 Vater oder Mann konnten sogar das Gelübde einer Frau annullieren (4. Mose 30!).
- 10 Zu den Zeiträumen der sog. Unreinheit und Reinigung nach Menstruation und Geburt (länger bei der Geburt eines Mädchens!) s. Lev. 12 und 15.
- 11 Dazu Crüsemann, a. a. O. 56–61.
- 12 Vgl. C. Westermann, *Genesis* I–11, 261. „Der Mensch hatte damit, daß er von Gott zu einem lebenden Wesen erschaffen war, noch nicht die von Gott eigentlich beabsichtigte Existenz... Erst in der Erschaffung der Gefährtin kommt das zunächst unzulängliche Schöpfungswerk zu seiner Vollendung.“
- 13 S. auch die anderen Aussagen in Gen 2 (V 18 bis 20. 21. 22. 24).
- 14 Die Bezeichnungen „ish“ (Mann) und „ishah“ (Frau) entstammen zwei verschiedenen Wurzeln, so daß sich Spekulationen hieraus verbieten.
- 15 Trible, a. a. O. (Anm. 4) 965.
- 16 Vgl. auch die interessante, obschon anders angesetzte Interpretation von Gen 3 durch Crüsemann, a. a. O. (Anm. 6) 61–68. Er versteht den Text als Ätiologie der gegenwärtigen Lebensbedingungen. Eben deswegen muß betont werden: Diese Lebensbedingungen sind nicht der Urzustand von Mann und Frau, keine Schöpfungsordnungen. „Theologisch wird man aus Strafen keine Ordnung machen dürfen.“
- 17 Vgl. dazu B. P. Prusak, „Woman: Seductive Siren and Source of Sin? Pseudobiographical Myth and Christian Origins“, in: *Religion and Sexism*, ed. R. R. Ruether (New York 1974), S. auch *äthHenoch* 6, 6 - 7; 6, 8, 1; 10, 7; 16, 2 f.
- 18 Es bürgerte sich ein, die Wurzel allen Übels im Sex zu sehen und die Frau zum Sündenbock zu machen. Vgl. auch Jubil 20, 4; 25, 1.
- 19 *So TestRuben* 5, 1 - 3. Ähnlich der Aristeasbrief (ca. 100 v. Chr.).
- 20 S. weiter Prusak, a. a. O. (Anm. 17) 95.
- 21 S. auch *Sirach* 25, 24 - 26.
- 22 Dazu Prusak, 96.
- 23 Vgl. ebd. 97.
- 24 Zu Philons Ansichten über die Frau s. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*. (3. A. 1963); E. und F. Stagg, *Woman in the World of Jesus* (Philadelphia 1978). Stereotyp bei ihm die Verknüpfungen „männlich — Verstand — aktiv — überlegen — gut“ und „weiblich — Sinne — passiv — inferior — schlecht“.

- 25 Stagg, a. a. O. 44 f.
- 26 Mehrfach! (*Antiquitates* II 4, 5 u. ö.). „Die Frau ist nach dem Gesetz in allen Belangen dem Mann unterlegen...“ (*Contra Apionem* 2, 201).
- 27 *Antiqu.* IV 8, 15.
- 28 *Contra Ap.* 2, 8; *Bellum V* 5, 2. Josephus bezieht sich größtenteils auf Genesis 2.
- 29 Dazu Swidler, *Women in Judaism* (s. Anm. 2); Judith Hauptman, „Images of Women in the Talmud“, in: *Religion and Sexism*, ed. R. R. Ruether (s. Anm. 17); Stagg, a. a. O. (Anm. 24) 48–54.
- 30 Als großes Beispiel galt Rahel, die Frau des Rabbi Aqiba.
- 31 Hauptman, a. a. O. 200.
- 32 Ebd. 200 ff. Dort weiteres Material. Ebenso bei Swidler (s. Anm. 1) 133–135.
- 33 Vgl. Stagg, a. a. O. (Anm. 24) 52 zur Verschleierung der Frau.
- 34 Swidler (s. Anm. 2) 83.
- 35 Ebd. 85. Dort auch (86 ff.) zur Gebetspraxis; ebenso bei Hauptman, a. a. O. 192. Insgesamt wurde die Frau religiös degradiert; Tempel, Synagoge und Thoraschule, sogar Gebet und Unterweisung zu Hause fielen ganz dem Mann zu. „Man soll die Worte der Thora... nicht einer Frau überliefern“, s. G. F. Moore, *Judaism*, II (1971) 128.
- 36 Nach dieser Erzählung soll Beruria Ehebruch und anschließend Selbstmord begangen haben.
- 37 J. Leipoldt, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum* (1954) 126.
- 38 Vgl. die Warnung vor samaritanischen Frauen: H. L. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, I 538–560.
- 39 Swidler, *Women* (s. Anm. 2) 121.
- 40 Weiteres ebd. 120–124.
- 41 Dazu K. Thraede, „Frau“: *Reallexikon für Antike und Christentum*, VIII (1972) 197–211; drs.: „Frauen im Leben frühchristlicher Gemeinden“, *Una Sancta* 32 (1977) 286 f.
- 42 J. Gnlika, *Der Philipperbrief* (1968) 166; s. auch E. Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper* (1973) 167.
- 43 H. Schlier, *Der Römerbrief* (1977) 441.
- 44 Schlier 443.
- 45 E. Käsemann, *An die Römer* (1973) 394.
- 46 Schlier 444.
- 47 Bernadette Brooten, in: E. Moltmann-Wendel (Hrsg.), *Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente* (1978) 148–151.
- 48 O. Michel, *Der Brief an die Römer* (5. A. 1978) 477.
- 49 Dafür, daß Gal 3, 27 f. vorpaulinische Tradition aufnimmt, spricht auch: Die Einheit von Juden und Griechen bzw. Sklaven und Freien wird in Gal thematisiert, nicht die von Mann und Frau. Anscheinend kann Paulus also eine verbreitete urchristliche Überzeugung aufgreifen; die Einheit von Mann und Frau in Christus ist kein Sondergut des Paulus!
- 50 Billerbeck, a. a. O. (Anm. 38) III 557 f. Für den Juden bestimmten gerade die natürlichen Unterschiede das Verhältnis zum Gesetz.
- 51 K. Stendahl, in: E. Moltmann-Wendel, *Menschenrechte* (Anm. 1) 155. Vgl. weiter die Ausführungen von R. Scroggs, *Paul and the Eschatological Woman: Journal of the American Academy of Religion* 40 (1972) 292 A. 29; H. Thyen, a. a. O. (Anm. 6) 111 („die eschatologische Antithese“ zu Gen 1, 27); F. Mußner, *Der Galaterbrief* (2. A. 1974) 265.
- 52 Erstens hat Paulus prinzipiell nichts gegen die Ehe (7, 28. 36. 38). Zweitens geht es hier um (a) Präferenzen V 38, (b)

das jeweilige Charisma V 7 und (c) Überlegungen angesichts des nahen Endes V 26 - 31.

53 Vgl. H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther (1969) 225.

54 Dazu L. Goppelt, Der Erste Petrusbrief (1978) 163—179.

55 Dazu E. Schweizer, Der Brief an die Kolosser (1976) 164 ff.; Goppelt, a. a. O. 214.

56 Vgl. N. Brox, Der erste Petrusbrief (1979) 149—151; Goppelt, a. a. O. 214 ff.

57 Auch ein Autor wie G. Holtz, der an der paulinischen Verfasserschaft der Pastoralbriefe festhält, sieht sich gezwungen, unseren Abschnitt (wie auch 1. Kor 14, 34 - 36) als späteren Einschub anzusehen: Die Pastoralbriefe (1965) 72 f.

58 Paulus geht es nicht um „gute Werke“, sondern um die „Frucht des Geistes“ (Gal 5, 22); er hätte dem Kinderkriegen bzw. der Ehe zweifellos keine Heilsbedeutung zugesprochen; die Forderung des „Stillschweigens“ ginge auf jeden Fall über 1. Kor 11, 5 hinaus.

59 Einige Handschriften und alte Übersetzungen stellen V 34 - 35 hinter V 40. Zum Kontext: V 36 wie auch V 37 könnten direkt auf V 33 a folgen, während V 37 schlecht an V 36 anschließt.

60 Wir hätten also einen Widerspruch im selben Brief! Denn 11, 5 setzt das Reden der Frau in der Gemeindeversammlung voraus.

61 Welches überhaupt? Etwa Gen 3, 16? — aber dort steht kein Schweigegebot. Also eine Synagogenvorschrift?!

62 Vgl. dazu vor allem G. Fitzer, Das Weib schweige in der Gemeinde. Über den unapaulinischen Charakter der mulier-tacet-Verse in 1. Kor 14, ThEx NF 110. München, Chr. Kaiser 1963; ferner G. Holtz, C. K. Barrett und H. Conzelmann *ad loc.*

63 Dazu N. Brox, Die Pastoralbriefe. Regensburg, Friedrich Pustet 1969, 31—42.

64 S. dazu Röm 6, 3 - 5 und Kol 2, 12. Die (gnostische) Irrlehre verstand das so: „Die Getauften haben die Auferstehung schon vorweggenommen.“ Vorzeitiges Vollendungs-bewußtsein, Degradierung alles Fleischlichen und besonders des Sexuellen führten dann (stellenweise) zur Ablehnung der Ehe.

65 So Thomas-Evang. 114

66 So die Marcioniten. Vgl. E. H. Pagels, Paul and Women: Journal of the American Academy of Religion 42 (1974) 541.

67 So die sog. Naassener (nach Hippolyt, Refutatio 5, 7).

68 Auch Paulus blieb die Versuchung, zur „bewährten Ordnung“ zurückzukehren, nicht unbekannt (vgl. 1. Kor 11, 3 ff.), und zwar gerade dort, wo dem Manne Paulus unwohl wurde, als die Frau aus den alten Geleisen ausscherte.

69 Weniger bekannt, dafür aber schon amüsant, ist die raffinierte Art, mit der ein Schreiber von Bibelhandschriften, der Frauenemanzipation abhold, auf seine stille Weise versuchte, am urchristlichen, neuen Bild der Frau seine Retuschen anzubringen. So macht Kodex D in Apg 17, 4 aus „vornehmsten Frauen“ flugs die „Frauen der Vornehmsten“; in Apg 17, 34 verschweigt er die Frau (Damaris) und preist den Mann („der Noble“); und bei Kol 4, 15 ist man die Vorsteherin einer Hausgemeinde (Nympha) dadurch losgeworden, daß man sie das Geschlecht ändern ließ (Nymphas)!

Dr. Günter Wagner und Ilse Wieser
Baptist Theological Seminary, Gheistraße 31,
CH-8803 Rüschlikon
(Die Abschnitte 1 und 2 übersetzten Maureen
und Reinhold Trott, Glinde)

Literaturangabe zu Seite 16

Verwandte Literatur:

Zeitschriften:

Concilium, 12. Jg., Heft 1 / 1976; epd-Dokumentation, Nr. 25 / 78; ThEx heute, Nr. 110, 1963; WzM, 31. Jg., Heft 2 / 3, 1979.

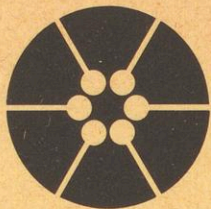
Bücher:

Frauenbefreiung, Elisabeth Moltmann-Wendel, 1978; Für die Freiheit frei, Ruth Epting, 1972; Heilige und Hexen, Auke J. Jelsma, 1977; Kennzeichen (Reihe): Bd. 1, „Freunde in Christus werden“, Gerta Scharffenorth u. a. (Mitarb.), 1977; Bd. 2. Als Mann und Frau geschaffen, Frank Crüsemann u. a. (Mitarb.), 1978; Bd. 3, Frauen auf neuen Wegen, Claudia Pini u. a. (Mitarb.), 1978.

Weiterführende Literatur:

Die Frau in Familie, Kirche und Gesellschaft (Studie), Evangelische Kirche in Deutschland (Hrsg.), 1979, G. Mohn, 191 S.

Schriftleiter: Dr. Wiard Popkes, Rennbahnstr. 115, 2000 Hamburg 74, Tel. 0 40 / 6 51 89 80. THEOLOGISCHES GESPRÄCH ist Teil der Oncken-Mitarbeiterzeitschrift, die außerdem aus den selbständig zu abonnierenden Teilen BLICKPUNKT GEMEINDE, PRAXIS DER VERKÜNDIGUNG, VON B BIS Y, GEMEINDEBIBELSCHULE besteht. Erscheinungsweise: viermonatlich. Bezugspreis DM 2,- pro Heft, bei Einzelbezug zuzügl. Versandkosten. Abbestellungen für Einzelbezieher jeweils per 15. November, ansonsten verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr. Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung der Schriftleitung gestattet. Verlag: J. G. Oncken Nachf. GmbH, Postfach 10 28 29, 3500 Kassel, Tel. 05 61 / 2 10 81. Druck: Bundes-Verlag eG, Witten



Oncken-Mitarbeiterzeitschrift 3/80

Blickpunkt Gemeinde

Freizeit und Bildung
Die Freizeit als Chance und Problem
Bildungsarbeit im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden
(Orientierungspapier)
Bildung — biblisch betrachtet

Praxis der Verkündigung

Predigen und predigen lassen
Bibelarbeit: Diakonal leben — wie ist das möglich?
Predigtentwurf: Wir sind etwas — Apostelgeschichte 1, 8
Arbeitshilfe: Unser Auftrag: Zeugenschaft — Apostelgeschichte 1, 1 - 12
Predigt: Versuchung Jesu und die fünfte Bitte des Vaterunsers

von b bis y

Warum Freizeitarbeit?
Modell einer Kurzfreizeit
Beispiel — Erholungsfreizeit mit jungen Erwachsenen
Vorschläge zur Bibelarbeit

Theologisches Gespräch

Frauen in der Gemeinde — Beobachtungen eines Seelsorgers
Die „feministische Theologie“
Das Bild der Frau in der biblischen Tradition

Gemeindebibelschule

Propheten — Gottes Boten in unruhiger Zeit
Elia und Amos
Probieren Sie in Ihrer Gruppe einmal etwas Neues!