

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 78 (1988)
Heft: 4

Artikel: Sexismus in der Kirche
Autor: Dundee, Siegfried R.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404748>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Sexismus in der Kirche

Die deutsche Politikerin Petra Kelly von der neuen Partei der «Grünen» antwortete auf die Frage «Was verabscheuen Sie am meisten?» unter anderem: «Frauenfeindlichkeit in der Religion»; dies sagte dieselbe Frau, die mit zwölf Jahren eine «engagierte Nonne in der Dritten Welt» hätte werden wollen (vgl. FAZ-Magazin, Heft 117 vom 22. Juli 1983, Fragebogen). Religiöse Begeisterung und humanitäres Engagement drücken sich hier aus, zugleich aber eine tiefe Enttäuschung über den Verlust der Wertschätzung von Frauen in der Religion – gemeint ist wohl auch: in den Kirchen. Etwas weniger abstrakt formuliert eine Betroffene ihre weibliche Klage über Benachteiligung im religiösen Leben folgendermassen: «Für einen Gottesdienst war verabredet worden, dass derjenige, der zuerst in die Kirche käme, die Lesung übernehmen würde. Ich bin daher absichtlich früher zur Kirche gegangen. Aber der Pfarrer war ganz enttäuscht, dass eine Frau als erste gekommen war. Als dann etwas später mein Freund kam, hat der Pfarrer ihm die Lesung anvertraut. Ich durfte nur die Fürbitten vorlesen. Da habe ich mich sehr gedemütigt gefühlt und einen Neid auf meinen Freund empfunden. Ich habe richtig gemerkt, dass es darauf ankam, dass ein *Mann* die Lesung liest und nicht eine *Frau*» (Tonbandaufnahme, bei SRD).

Frauen schweigen nicht mehr, auch nicht mehr in der Kirche. Dies könnte ein neues Kapitel in der Freiheitsgeschichte der Menschheit einläuten. Die *Reformation* versuchte einst, den Wandel der Kirche zu bewerkstelligen, die *Revolutionen* hatten eher eine gewaltsam geänderte Macht- und Güterverteilung im Sinn. Neben dem Typus der Reformation und dem Typus der Revolution tritt nun ein neuer Typ sozialen Wandels an, der alle gesellschaftlichen Bereiche, den Staat und die Kirche einer neuen Werteordnung zu unterwerfen trachtet. Es handelt sich um den Versuch einer auch in das Kleid «Frauenemanzipation» gehüllten *evolutiven ganzheitlichen Emanzipation des Menschen*. Reformationsbewegungen waren typisch für das ausgehende Mittelalter, «aber ein gewaltsamer Umsturz lag nicht im Bereich der Möglichkeit, wie auch jeder revolutionäre Wille und jeder bewusste Versuch der Verwirklichung einer neuen weltlichen Ordnung fehlte» (*van Dülmen*, 1977, 17); das Mittel der Veränderung war nicht Gewalt, sondern die Bekehrung der Christenheit. Zwar bahnten sich schon in den Reformationsbewegungen revolutionäre Neuordnungsversuche der Gesellschaft an – vor allem in den Revolutionen von Thomas

Müntzer und im Täuferreich von Münster –, auch lassen sich Konvergenzen zwischen theologischer Aussage und gesellschaftlichem Bedürfnis (*Blickle*, 1982, 128f.) nachweisen, aber der Schwerpunkt des Wandels lag im Bereich der herrschenden religiösen Weltanschauung. Revolutionen andererseits zogen auch Änderungen in der kirchlichen Organisation, in der kirchlichen Lehre (z. B. in Form der Betonung von Apologien gegen den Umsturz) nach sich, ihr Schwergewicht lag aber eindeutig auf der gewaltsamen Abschaffung von Verhältnissen ungleicher Besitz- und Herrschaftsverteilung, also auf «weltlichem» Gebiet, wobei das neidvolle Vergleichen der sich übervorteilt Glaubenden mit den als besser ausgestattet Wahrgenommenen («relative Deprivation», *Stouffer*, 1962) das entscheidende Motiv zum Aufstand darstellt.

Die «evolutive ganzheitliche Emanzipation des Menschen» zielt auf die *potentielle* Zugänglichkeit aller gesellschaftlichen Positionen und Lebenschancen durch alle Menschen ohne Unterschied des Geschlechts, wobei der Wandel die physiologische, psychologische, soziale und weltanschauliche Ebene umfassen wird, also eine neue Einstellung zur Körperlichkeit, zum eigenen Ich, zu anderen Menschen und zu Kollektiven, zu Institutionen sowie zu den Wertehierarchien und religiösen Vorstellungen hervorbringt, bei denen dann auch die Verteilung von Macht und Ressourcen neu geregelt werden muss.

Falls wir tatsächlich einen neuen Typus des Wandels vor uns haben und dieser umfassender als Reformation und Revolution sein sollte, dürften wir vor einem epochalen Umsturz stehen. Widerstand und Kampf gegen Sexismus, auch gegen Sexismus in der Kirche, betrachte ich als *eine* (notwendige, allerdings für den Gesamttablauf nicht hinreichende) Facette dieser Umwälzung. Das Wort «Sexismus» (vgl. hierzu: *Janssen-Jurreit*, 1976; *Mayer*, 1983, 218ff.) meint als strukturell-funktionaler Begriff folgende Einzelmerkmale: a) Geschlechtlichkeit wird nur für die Zeugung anerkannt und nicht auch als Weg zur gesamt menschlichen Reife, b) Geschlechtlichkeit wird auf sexuelle Normen eingeengt, c) beide Geschlechter werden nicht ebenbürtig einander zugeordnet, sondern eines dem anderen untergeordnet. Da bei der Frage nach dem Sexismus die Verhältnisse des Menschen zu sich selbst, zu seinen Beziehungspartnern und Bezugsgruppen, zur wahrgenommenen Welt sowie zu gesellschaftlichen Wert-, Norm- und Religionsvorstellungen zur Debatte stehen, kann die Gleichberechtigungsproblematik weder von Frauen noch von Männern ausgeklammert werden, wenn sie sich an der Beförderung des Wandels in der

Gesellschaft in Richtung auf grössere gemeinsame Lebenschancen verpflichtet wissen. Deshalb muss ich als Mann mich mit feministischen Gedanken auseinandersetzen.

Ich möchte die Ergebnisse meiner Reflexion in zehn *Thesen* vortragen:

These 1: Mit der Forderung nach Abschaffung des Sexismus stehen die Freiheitsformen und das heisst zugleich: die Kommunikationsformen von Gesellschaft und Kirche zur Debatte.

Freiheit ist immer zweibahnig, sie umfasst Selbstbestimmung und Wirkmächtigkeit der Beziehung auf andere. «Freiheit von» und «Freiheit wozu» gehören zusammen, daher ist die subjektive Freiheit Bestandteil der umfassenderen sozialen Freiheit (*Heinrichs*, 1978, 15 ff.). Befreiung einerseits bedeutet Beschränkung und Begrenzung andererseits. Damit Menschen überhaupt miteinander kommunizieren können, benötigen sie einen gemeinsamen Sinnraum. Dieser setzt aber die Geltung von Normen voraus. Das utopische Ideal (ebd., 25) bestünde in der freien Verständigung aller Beteiligten über diese Normen, insofern jeder in gleichem Mass an der Gestaltung des unendlichen Sinnraums menschlicher Kommunikation teilnehmen dürfte. Freiheit zielte dann auf Selbstgestaltung und frei gestaltbare Kommunikation durch alle – durch Männer und Frauen. Ihr Ergebnis würde die noch umfassendere Teilung von Macht sein. Dahinter steckt die Idee, dass Kommunikation unter Menschen einer Metakommunikation bedarf (soll diese Kommunikation freiheitsstiftend werden), in der die Beteiligten sich über ihre Erwartungserwartungen verständigen, ihre Beziehung definieren und dadurch ein *System* bilden (ebd., 82), was die gegenseitige Veränderung und Einflussnahme gerade einschliesst.

In Freiheit gesetzte Kommunikation – zwangsfreie Kommunikation – bedarf aber zu ihrer Verwirklichung ausserdem der Abschaffung von Theorie/Praxis-Widersprüchen (gesetzliche Gleichberechtigung – tatsächliche Ungleichbehandlung bei der Gehälterzuweisung; behauptete Gleichbewertung beider Geschlechter in kirchlichen Dokumenten – tatsächliche Ungleichbehandlung in der Ordinationsfrage) sowie ihrer Befreiung von Bevormundung durch andere Macht, also vom wirtschaftlichen, politischen oder Rechtssystem. Dann besteht die Chance, dass Kommunikation zum Massstab und Inbegriff der Verwirklichung humaner Werte wird: der Liebe in der Primärsphäre so-

zialer Beziehungen und sozialer Freiheit sowie Gerechtigkeit in ihrer Sekundärsphäre (ebd., 88).

Wer Emanzipation der Frau fordert, klagt ihre Ansprüche auf Freiheit und damit freien Zugang zu Kommunikation ein. Er wünscht sich die Beteiligung aller an der Entwicklung der Normen für gemeinsame Sinn- und damit Handlungsräume. Sexismus gilt ihm als Ausdruck von Freiheitsbeschneidung und Kommunikationsverhinderung, aber auch als Ausdruck von veränderter Machtverteilung zugunsten einer Machtkonzentration (etwa bei einem Geschlecht). Wenn auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag 1983 in Hannover auf dem Frauenfest von einer «wunderbaren Machtvermehrung» gesprochen wurde, meinte dies genau jene Einforderung von Freiheit und zwangsfreier Kommunikation, die im Angriff auf Sexismus steckt. Hier haben die christlichen Kirchen allen Anlass, diesen Änderungsimpetus nicht auf andere gesellschaftliche Gruppen zu verweisen, sondern den Sexismus-Vorwurf erst einmal selbst, auf die eigenen Kommunikations- und Freiheitsformen zu beziehen. Gleichberechtigung darf man nicht nur von anderen fordern, man muss sich selber um sie abmühen – gemeinsam mit denen, die betroffen sind, damit aus den Opfern jene werden, die über ihr Schicksal mitzuentcheiden lernen. Die Kirchen haben es in der Hand, ob sie Bremskraft oder blosser Anwalt nach aussen für den sozialen Wandel im Geschlechterverhältnis bleiben oder zu seinen Promotoren werden wollen.

These 2: Als Ausdruck für die berechtigte Unzufriedenheit vieler Frauen darf der auch in der Kirche vorkommende Symptomneid gewertet und zugleich genutzt werden.

Man muss in der menschlichen Motivstruktur unterscheiden zwischen einem «Destruktivneid», dessen Intention lediglich in der Zerstörung von fremden Werten und Vorzügen liegt, und einem «Symptomneid», der die Geltung von Werten – von Gerechtigkeit und Wertschätzung – einklagt. Symptomneid betrifft unter anderem

a) den Bezug des Subjekts zu sich selbst; er ist dann Ausdruck für *Selbstbild-Beschädigungen*. Weil sich jemand wertlos und verachtenswert vorkommt, kein Selbstvertrauen besitzt, sieht er Vorzüge nur bei anderen. In der Selbstdemütigung, die etwas anderes ist als Demut, liegt der Grund für die Abwertung des anderen mittels des Neides. Dabei kann eine Selbstbildschädigung allerdings ihre Ursache in einer vorhergehenden Abwertung durch andere und erst recht durch gesell-

schaftliche Abwertungsprozesse und Sündenbockmechanismen haben (wer wollte dies gerade bei der Ungleichbewertung der Frauen in unserer Gesellschaft leugnen?);

b) den Bezug des Subjekts zu anderen Subjekten. Symptomneid wird zum Ausdruck von *Ungleichheit und Diskriminierung*. Wenn Frauen abgelehnt und missachtet, zumindest aber als weniger wertvoll beurteilt werden, ist Symptomneid ein Protest gegen diese Ungerechtigkeit, ein Aufschrei dagegen, dass man jemandem nicht gibt, was ihm zusteht. Es handelt sich nicht um einen Versuch zur Gleichmacherei, als dürfte es keine Unterschiede mehr zwischen den Menschen geben; vielmehr klagt Symptomneid ungerechte Ungleichmacherei an. Diese Neidform scheint ein Widerstand zu sein dagegen, dass eine Gruppe oder ein einzelner Mensch sein Weltbild verabsolutiert und sich stets überlegen fühlt, während die anderen als Gegner oder grundsätzlich Unterlegenere angesehen werden.

Eigentümlicherweise wurde das Thema «Neid» in unserer Gesellschaft, auch in der Kirche tabuisiert (s. *Schoeck*, 1966, 15 u.a.). Neid gehört ohnehin zu den schwer einzugestehenden Motiven. Wir wollen nicht über unseren Neid sprechen, weil wir den Verlust des Schutzes unserer Intimsphäre fürchten. Denn wer seinen Neid offenbart, zeigt damit deutlich eine Schwäche, macht sich also verwundbar. Dies fällt selbst dann schwer, wenn in der Entrüstung seine Berechtigung erkannt wird. Vielleicht liegt dies auch daran, dass wir nach sozialer Anerkennung suchen und dazu ein bestimmtes Mass an Vertrauenswürdigkeit erzeugen müssen. Allerdings kennt das Neidtabu ein bestimmtes Schlupfloch: den Neidvorwurf. In Form der Projektion etwa «entdeckt» der Neidische die Missgunst beim anderen, seinen eigenen Neid meint er als Besitz des Gegenübers ausmachen zu sollen. In einem anderen Modus wird der Neidvorwurf als Waffe geschmiedet, um den Symptomneid zu bekämpfen. Das Argument «Du bist ja bloss neidisch» entmachtet die Entrüstung und hebt Kritik aus. Durch Sprachverwirrung wird der Impuls zur Veränderung gestoppt und moralisch disqualifiziert. Misstrauen ist aber immer angebracht, wenn ein Neidvorwurf geäußert wird, um einen anderen mundtot zu machen, der ein berechtigtes Anliegen vertritt.

Beziehen wir uns auf die Unterscheidung zwischen «Destruktivneid» und «Symptomneid» (genauer bei Dundee), dann können wir den letzteren als Anreiz zur Heilung unfreier und ungerechter Strukturen begreifen. Er ruft auf zur ganzheitlichen Emanzipation des Menschen aus Zuständen, die bestimmte Positionen und Lebenschancen

nur einem bestimmten Geschlecht zugänglich und dem anderen mindestens erschwert zugänglich oder gar unzugänglich machen.

These 3: Die Abschaffung oder auch nur Verminderung von Sexismus wird eine neue Wertehierarchie aufrichten.

Würden bisher als «weiblich» klassifizierte Werte (z. B. bei Gehlen, 1969, 60 ff., 143 ff.) wie Friedlichkeit, Wohllieben, Sanftheit, Humanität, Mitgefühl für alle, Familienbezogenheit als allgemein geltend anerkannt und zugleich in der Rangordnung der Werte angehoben werden, dürfte dies unsere bisherigen Hierarchien entscheidend ändern. Wie es die Politikerin *Maren-Grisebach* (1982, 91 f.) formuliert: «Das, weshalb die Frauen verachtet wurden, das wird plötzlich hoch geschätzt: Als rezeptiv und empfangend galten sie, und jetzt sollen *alle* Menschen weniger aktiv, weniger leistungsbezogen und mehr beschaulich werden. Sensibel waren die Frauen, gefühlvoll – nun sollen Männer und Frauen mehr Gefühle äussern: Frauen galten als erdnah, als reine Natur, Männer vertraten den Geist. Jetzt, wo Natur knapp wird, sollen *alle* mehr Nähe zu ihr hervorkehren.» Was die Antike mit dem Bild der wie eine friedlich grasende Herde sich befindenden Gesellschaft und *Erich Fromm* (1976) mit der Dichotomie «Haben» oder «Sein», wobei die wertvollere Existenzweise das «Sein» ergreife, ansprechen wollten: die Umwertung der Werte und den Ausgleich zwischen männlichen und weiblichen Werten! Dies müsste erhebliche Auswirkungen auf den Zustand von Kirche haben. Zur starken Rationalität in der Theologie z. B. träten Phantasie und Emotionalität in Interaktion. Gefährlich wäre es nur, die als «weiblich» oder «männlich» bezeichneten Werte gegeneinander auszuspielen, statt die berechtigten Forderungen und Interessen bei beiden zu erkennen.

These 4: Das Christentum bedarf der Bewusstmachung seiner verdrängten Weiblichkeit.

In den nächsten Jahren wird man in den christlichen Kirchen die «Weiblichkeit Gottes» (*Mulack*, 1983; s. auch: *Zacharias*, 1982), die Frauenfreundlichkeit Jesu (*Christ*, 1970; *Faxon*, 1979; *Halkes*, 1982; *Mayer*, 1983; *Moltmann-Wendel*, 1982; *Russel*, 1979) und die Geschichte christlicher Frauenunterdrückung (*Mayer*, 1983; *Moltmann-Wendel*, 1983) wiederentdecken müssen. Dies gehört zur Auseinandersetzung und Aufarbeitung der eigenen Geschichte. Natürlich wird es

dabei nicht ohne Trauerarbeit wegen der verpassten Chancen zur Gleichbehandlung von Mann und Frau, der langen Unterdrückung des sog. «schwachen Geschlechtes», dem grossen Verlust an christlicher Substanz bei beiden Geschlechtern, abgehen. Aber die Erkenntnis, dass in der Ausblendung des Weiblich-Gefühlvollen und seiner Verdrängung als Dunkel-Böses der übergeschlechtliche Gott zu einem männlichen Geschlechtsgott reduziert wurde, mag unsere Religion vielleicht zu sich selber zu erlösen. Wenn dem maskulinen Gottesbild femininer Widerstand entgegengehalten wird, könnte die Differenz überwunden werden in einer neuen Einheit, die aber nicht Diffusität bedeutete, sondern Verlöschen, d.h. Einswerden bisher getrennter Prinzipien auf noch unbekanntem Niveau.

Dies wird dazu führen, dass die Kirchengeschichte zum Teil umgeschrieben werden muss. Denn die Geschichte christlicher Frauenunterdrückung deckt sich z.B. in vielen Teilen mit der Geschichte christlicher Ketzerunterdrückung. Vielleicht entdeckt man bei dieser Vergangenheitsbewältigung, dass Befreiung der Frau und Befreiung des Denkens und Handelns (auch als Denken und Handeln *im Widerspruch* zur Kirche) ursächlich zusammengehören.

These 5: Christliche Religion bedarf zur Bewusstmachung ihrer verdrängten Weiblichkeit auch einer «Mariologie von unten».

Statt der alten «Mariologie von oben» mit ihrer (mindestens in Grenzbereichen) Vergötterung der Mutter Jesu muss eine neue «Mariologie von unten» – die Begriffe orientieren sich an dem analogen Gebrauch der bekannten Dichotomie «Christologie von oben oder von unten» – entwickelt werden, die gerade das arme Mädchen Mirjam (vgl. *Ben-Chorin*, 1982) ins Zentrum stellt. Es geht nicht um eine christliche Neuauflage heidnischer Muttergottheiten, als müssten sich der patriarchalische Gott und eine Beinahe-Göttin in Balance halten, denn die Mütterlichkeit, das Bergende und Nährende, gehören bereits – auch nach den biblischen Zeugnissen – zu unseren Gottesbildern dazu; so formuliert es z.B. *Christa Mulack* im Anschluss an die Abba-Vorstellung Jesu (1983, 333): «Der Vater ist eins geworden mit der Grossen Mutter... Auf diesen Zusammenhang verweisen auch die Buchstabenwerte des Abba-Begriffs, ohne die nach kabbalistischer Vorstellung der Sinngehalt eines Wortes nicht zu erfassen ist. Rein äusserlich stellt «Abba» etwas Männliches dar, doch ist der innere Wert weiblich: Das Mutterzeichen aleph umschliesst das doppelte,

durch und durch weibliche Zeichen beth./ Im «Abba» sind also zwei Bewegungen enthalten: zum einen der aus weiblichen Buchstaben entstandene männliche Begriff «Abba», zum anderen das mit «Abba» beschriebene Männliche, das zum Weiblichen geworden ist. *Dies zu bewirken ist der Sinn des väterlichen Gottesbildes, das Jesus prägt.»*

Die Figur Mariens könnte allerdings eine Identitätshilfe für Männer und Frauen werden, ihre eigene Einfachheit und Naivität anzunehmen, einen vertrauenden und zugleich kritischen Glauben zu bewahren und Hoffnung wider aller Hoffnungslosigkeit zu entwickeln; hier warten ineins die unentdeckte Mirjam und das unentdeckte Weibliche auf ihre Befreiung. Hauptgebet in diesem Zusammenhang bleibt das Magnifikat, das in allen Konfessionen gebetet werden kann und das das Ave Maria als Botschaft weit überragt. Die Figur Maria muss von allen Konfessionen neu entdeckt werden; römisch-katholische und orthodoxe Christen werden vor allem dieses lernen müssen: «Die Funktion der Mutter war es, Jesus als Menschen zu gebären und als Juden» (*Ben-Chorin*, 1982, 155); das allein genügt. Evangelische, freikirchliche, altkatholische Christen werden lernen müssen, dass eine Wiederentdeckung der Frauen im Alten und Neuen Testament nicht an Mirjam/Maria vorübergehen kann, nur weil sie mit Dogmen und Wallfahrtsorten belastet ist. Man wird Maria aber in voller Weiblichkeit, als Mutter, Frau, Geliebte, Mädchen, Braut, Prophetin ... sehen müssen.

These 6: Das christliche Kirchenbild muss eher die Züge einer/eines Geliebten statt einer keuschen Mutter annehmen.

Gegen katholische «Mutter Kirche»-Vorstellungen und protestantische «Vater»-Religion kann ein neues (und zugleich altes!) Bild von Kirche auftauchen. Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden, als Gottesvolk darf nicht auf ein in der Eingeschlechtlichkeit noch einmal eindimensionales Bild festgenagelt werden: Wenn schon die weiblichen Dimensionen von Kirche geschätzt werden, kann man neben der Mutter auch die Geliebte, die Tochter und Frau erblicken, ebenso wie im Bild des Vaters mehr an Männlichkeit angedeutet sein sollte als Kälte, Wort und Rationalität, nämlich das Fürsorgende, Beschützende, Starke usw.

Findet unser Kirchenbild zurück zu der Qualität einer oder eines Geliebten, wird also der Wert von Subjektivität *in* der Gemeinschaft, von Selbstverwirklichung *bei* Allgemeinheit (*Theunissen*, 1982) wieder-

entdeckt, dann könnten zukünftige Generationen von Christen einerseits einer unkritischen Fixierung an Kirche als Institution, andererseits einer kalten Distanzierung von allem Kirchlich-Gemeinschaftlichen entgehen. «Liebe zur Kirche» mag für evangelische Ohren ebenso *horribile dictu* sein wie für katholische die «Freiheit eines Christenmenschen» – aber Liebe, verknüpft mit Freiheit, das ist es, was eine Beziehung zu einem/einer Geliebten ausmacht. Hier gilt es Brücken zu schlagen, alle Konfessionen ganzheitlich zu entwickeln, statt in dichotomisierender Apologetik zu verharren.

These 7: An der Frage der Frauenordination entscheidet sich die Authentizität kirchlichen Glaubens und Handelns: Treue zum Anliegen Jesu Christi macht authentischer als eine juristisch verstandene Anbindung an Vergangenheit.

Gegenüber der Drohung von Kirchen, welche die Frauenordination nicht zulassen, mit einer Abkühlung des ökumenischen Klimas gegenüber jenen Kirchen, die sie praktizieren, muss nach der Authentizität des christlichen Glaubens und Handelns gefragt werden. Vom Neuen Testament her jedenfalls lässt sich nicht zeigen, dass Ämter im Urchristentum eine Domäne der Männer gewesen wären, wie die feministische Theologie inzwischen festgestellt hat (*Moltmann-Wendel*, 1982; *Parrey*, 1980; *Russel*, 1979; *Schäfer*, 1911; usw.). Jesus hatte eine Geschichte der immer stärkeren Akzeptierung und Wertschätzung von Frauen hinter sich. Man muss heute dem Geist und der Dynamik seiner Botschaft folgen, nicht zufälligen soziohistorischen Gegebenheiten der ersten Jahrhunderte, in denen ja bereits die gesellschaftliche Frauenunterdrückung kirchlich umgemünzt worden war (*Mayer*, 1983, 218 ff.). «Wie hältst du's mit den Frauen?» wird zur Frage nach dem authentischen Glauben, nach der authentischen Praxis, nach dem Sinn von Kirche. Treue zum Anliegen Jesu Christi mag eine Kirche dann authentischer werden lassen als eine bloss juristisch verstandene und verankerte Verknüpfung mit der Alten Kirche mittels apostolischer Sukzession.

Das «Lima-Papier» des Oekumenischen Rates der Kirchen (Konvergenzerklärung, 1982, AMT II, 18 D, 35 f.) erklärt zwar: «Eine zunehmende Zahl von Kirchen hat entschieden, dass weder biblische noch theologische Gründe gegen die Ordination von Frauen sprechen, und viele von ihnen haben inzwischen Frauen ordiniert. Viele Kirchen sind jedoch der Meinung, dass die Tradition der Kirche in dieser Hin-

sicht nicht geändert werden darf.» Aber diese einfache Zustandsbeschreibung reicht nicht, ebenso wenig wie das ungewichtete Nebeneinanderstellen von Argumenten im Kommentar (ebd., 36): «Diejenigen Kirchen, die Frauen ordinieren, tun dies aus ihrem Verständnis des Evangeliums und des Amtes heraus. Es beruht für sie auf der tiefen theologischen Überzeugung, dass es dem ordinierten Amt der Kirche an Fülle mangelt, wenn es auf ein Geschlecht beschränkt ist.» – «Diejenigen Kirchen, die Frauen nicht ordinieren, meinen, dass die Macht einer 1900jährigen Tradition, die gegen die Ordination der Frauen spricht, nicht ausgeklammert werden darf... Sie glauben auch, dass es theologische Gesichtspunkte gibt im Blick auf die Natur des Menschseins und der Christologie, die ihren Überzeugungen und ihrem Verständnis für die Rolle der Frauen in der Kirche am Herzen liegen.»

Meines Erachtens muss man an die Adresse der einzelnen Kirchen folgende kritische Anmerkungen richten:

a) an die *evangelischen*, die die Frauenordination bereits praktizieren, dass sie nicht offensiv bei anderen Kirchen für diese Praxis eintreten und damit einen Legitimationsdruck vermeiden, der Änderungen in anderen Konfessionen vorantreiben könnte; ausserdem, dass in bestimmten Haltungen noch immer sexistische Reste bewahrt wurden (was soll etwa folgende Pfarrergesetz-Formulierung: «Die Schwestern sind Brüder im Sinne des Gesetzes»?);

b) an die *orthodoxen* und *altkatholischen*, dass es nicht genügt, historisierend nach den Diakonissen des 4. bis 12. Jahrhunderts zu forschen und sich um die Entscheidung über das Priestertum der Frau herumzudrücken (Oeyen, 1982, behauptet etwa, es ginge bei der Diakoninnen-Frage nicht um die «Vorwegnahme» einer solchen Entscheidung);

c) an die *römisch-katholische Kirche*, dass es einen eklatanten Widerspruch darstellt, wie die deutschen Bischöfe (21. September 1981, III.1, 19) zu fordern: «Die Kirche soll Modell für das gleichwertige und partnerschaftliche Zusammenleben und -wirken von Männern und Frauen sein», aber im gleichen Atemzug Frauen nur zu solchen Diensten zuzulassen, «die theologisch möglich, pastoral sinnvoll, angemessen und notwendig sind», zu deutsch: vom Priestertum auszuschliessen. Ähnliche Widersprüche finden sich in der «Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt» (hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 15. Oktober 1976), die deutlich formuliert: «Die Kirche hält sich aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht dazu berechtigt,

die Frauen zur Priesterweihe zuzulassen» (5), andererseits im Kommentar beklagt: «Wir sind leider noch weit davon entfernt, alle Benachteiligungen überwunden zu haben, deren Opfer die Frauen noch immer sind...» (47). Aus der Menschwerdung des Wortes «in der Form des männlichen Geschlechts» (15) leitet man dann eben doch den Ausschluss der Frau von der Ordination ab.

These 8: Die Frage nach der Gleichberechtigung von Frauen in der Kirche wird von immer mehr Menschen als «status confessionis» betrachtet werden.

Wenn man unter «status confessionis» (vgl. dazu: Moderamen des Reformierten Bundes, 1982, 14) eine unumgängliche Herausforderung, eine bestimmte Frage als eine Frage des Glaubens und des Gehorsams im Hören auf die Schrift und in der Bitte um die Leitung des Geistes klar und verbindlich zu beantworten, versteht, also als eine Entscheidung für Bekenntnis oder Verleugnung des Evangeliums, dann erhebt sich die Frage, ob Sexismus in der Kirche ein peripheres oder ein zentrales Problem für christlichen Glauben und christliches Handeln ist. Ich bezweifle, dass Frauen (und Männer!) zukünftig gleichgültig gegenüber einer Benachteiligung des einen Geschlechtes im Volk Gottes bleiben werden. Es kann aber geschehen, dass manche die Abschaffung christlicher Symbolik fordern werden wie die führende amerikanische Feministin Mary Daly, wenn nicht endlich in den Kirchen erkannt wird, dass wir es bei der Frage um den Menschen (eine *bestimmte* Anthropologie steckt ja schliesslich hinter dem kirchlichen Sexismus) mit einer der brennendsten Entscheidungssituationen heutigen Christentums zu tun haben. Jetzt wird sich zeigen, wieviel Veränderungskraft und Umkehrfähigkeit noch in den alten Kirchenmauern zu finden sind!

These 9: Frauenordination wird Kirche verwandeln.

Auf die Dauer wird der Anteil weiblicher Geistlicher in den evangelischen Kirchen Deutschlands steigen (vgl. hierzu folgende Statistik des Kirchenamtes der EKD, zitiert in: Publik-Forum Nr.19 vom 7. Oktober 1983, 27: 1964 2%, 1983 8% Pfarrerinnen unter allen Geistlichen, 1964 8%, 1983 32% Examenskandidatinnen unter allen Erstexamenskandidaten). Damit erfahren vermutlich folgende Entwicklungen Auftrieb:

- die Frauenemanzipation erhält auch in der Kirche Raum und eine «berufene» Lobby;
- das Rollenvorbild der Pfarrersfamilie wandelt sich, statt der patriarchalischen wird die Partnerschaftsfamilie zum Modell;
- Frömmigkeit bleibt nicht mehr verworfen, sondern erhält wieder stärker emotionalen Boden;
- eine Veränderung der Frauenrolle in der gesamten Gesellschaft wird unterstützt, weil die Frau im Sinnsystem Religion nicht mehr als dem Mann unterlegene Dienerin betrachtet wird,
- andererseits dürfte es zu vermehrten Konflikten in den Gemeinden kommen, die Pastorinnen evtl. kritischer gegenüberstehen als Pastoren (man denke z. B. an die Situation der zum zweiten Mal geschiedenen Pastorin, die erheblich heftiger abgelehnt wird als der zum zweiten Mal geschiedene Mitbruder). Konflikte sind allerdings nicht schädlich. Sie könnten sogar zu einem neuen Umgang in der Kirche und zum Umlernen führen;
- Seelsorge wird sich verwandeln; es ist ja bekannt, dass in Psychotherapie und Beratung häufig eine Therapeutin oder Beraterin benötigt wird; Seelsorge bekommt ein anderes Bild, wenn in Zukunft nicht nur Männer diese Funktion ausüben;
- die Macht irrationaler Über- und Unterordnungen wird geschwächt durch dieses Beispiel einer Abschaffung praktischer Ungleichbewertung;
- der Auszug von Frauen aus der Kirche könnte aufgehalten werden (in diesem Zusammenhang vergleicht der österreichische Psychiater Erwin Ringel das Abwandern der Frauen mit dem Verlust der Arbeiterschaft im 19. Jahrhundert; vgl. Publik-Forum Nr. 19 vom 7. Oktober 1983).

Ähnliche Entwicklungen liessen sich auch für andere Kirchen vorhersagen, würden sie selber einmal zu einer solchen epochalen Umkehr ansetzen.

These 10: Die Abschaffung der Ungleichbehandlung der Geschlechter wird gleichlaufen mit der Verwandlung der Persönlichkeiten und Beziehungsformen der Menschen.

Ziel der Emanzipation ist der androgyne bzw. der gynandrische Mensch. Jeder soll ein *ganzer*, ein integrierter Mensch werden. Dies bedingt aber eine andere Art der Persönlichkeitsstruktur, der Sozialisation und der Identitätsbildung. Die veränderten Rollenspiele zwi-

schen Männern und Frauen dürften ganz neue Beziehungsstrukturen in Ehe, Familie und Partnerschaft ermöglichen. Auch bisher nicht anerkannte oder nur stillschweigend geduldete Beziehungsmuster bekämen Überlebenschancen. Man denke etwa an homosexuelle Partnerschaften oder ganz neue Formen des Zusammenlebens von Menschen, auch an solche, die bisher noch niemand «entdeckt» hat.

Die Frau – der *Mensch* wird nicht mehr von der Ehe her definiert werden, als wäre er nur Mensch, insofern er zu zweit aufträte. Dies war einst die positive Funktion des Zölibates. Der Mensch darf Zweisamkeit finden und geniessen: das war von allem Anfang an der positive Sinn von Ehe. Jeder Mensch ist aber auch zur Gemeinschaftlichkeit befreit; darin lag einst der Wert des Ordenslebens und liegt heute noch der Wert vieler christlicher Formen gemeinsamen Lebens. Aber veränderte Gesellschaften verändern auch ihre Verkehrsformen, ihre Formen der Geselligkeit und ihre Muster der Intimität. Gerade bei der Frage der Geschlechtsrollen in bezug auf menschliche Beziehungen kann man aber nicht deutlich genug vor dem naturalistischen Fehlschluss warnen – immer noch findet man ihn allzu häufig im kirchlichen Raum. Denn offensichtlich wird weiterhin mit dem Argument der «natürlichen» Ordnung gefochten.

Ein anderes falsches Argument darf ebenfalls nicht mehr ins Spiel kommen, nämlich das Argument der angeblich die Gegenwart normierenden Geschichte, als wären die Lösungsmodelle der Vergangenheit auch heute unausweichlich. Jeder weiss, dass Geschichte von Siegern geschrieben wird – d. h. auch umgeschrieben wird. Die Geschichte der Herrschenden ist zugleich die herrschende Geschichte. Häufig bleiben nur noch ein paar gefährliche Erinnerungen an das Vergessen-Gemachte. Wer Frauen aufgrund historischer Gewordenheiten zurückdrängen will, muss daran erinnert werden, dass seine Art des Umgangs mit Geschichte – auch mit Kirchengeschichte – lediglich der Verewigung von Unterdrückung dient.

«Sexismus in der Kirche» ist kein Modethema, sondern ein Schmerzenspunkt heutiger christlicher Existenz. Solange die Christenheit noch nicht auf die von ihm ausgehenden Leiden reagiert, muss sie einen grossen Teil ihrer eigenen Vergangenheit und – eine Hälfte ihrer Mitgliedschaft weiterhin in den Untergrund verweisen; und dies bedeutet auch: sie erleidet weiterhin einen schweren Verlust an christlicher Substanz.

Bonn

Siegfried R. Dunde

Literatur

- Akademische Bonifatius-Einigung (Hrsg.): Die Frau in Kirche und Gesellschaft. Lebendiges Zeugnis 3/1980.
- Aubert, Jean-Marie*: La Femme. Antiféminisme et christianisme, Paris 1975.
- Ben-Chorin, Schalom*: Mutter Mirjam. Maria in jüdischer Sicht. München 1971 (1981).
- Blickle, Peter*: Die Reformation im Reich. Stuttgart 1982.
- Brooten, Bernadette*: Statement «Das Problem Sexualität und Macht» (AK Frauen in der Kirche). In: 7. Rundbrief des Komitees Christenrechte in der Kirche, Juni 1983, 12 f.
- Christ, Felix*: Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern. Zürich 1970.
- Clinebell, Charlotte Holt*: Das befreiende Gespräch. Wie Partner sich besser verstehen können. Gütersloh 1979.
- Die Deutschen Bischöfe: Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft. Erklärung vom 21. September 1981. Bonn.
- Die Frau in Familie, Kirche und Gesellschaft. Eine Studie zum gemeinsamen Leben von Frau und Mann, vorgelegt von einem Ausschuss der EKD. Gütersloh 1979.
- Dülmen, Richard van*: Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation. München 1977.
- Dunde, Siegfried R.*: Symptom oder Destruktivkraft: Zur Funktion des Neides in der Gesellschaft. (Noch unveröffentlicht.)
- Neid – Tabu und Störungssymptom der Kirche. (Noch unveröffentlicht.)
- Faxon, Alicia Craig*: Frauen im Neuen Testament. Vom Umgang Jesu mit Frauen. München 1979.
- Fromm, Erich*: Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. Stuttgart 1976.
- Gehlen, Arnold*: Moral und Hypermoral. Frankfurt/Bonn 1969.
- Halkes, Catharina J. M.*: Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie. Gütersloh 1982.
- Heinrichs, Johannes*: Freiheit – Sozialismus – Christentum. Um eine kommunikative Gesellschaft. Bonn 1978.
- Herzel, Susannah*: A Voice for Women. The women's department of the World Council of Churches. Genf 1981.
- Janssen-Jurreit, Marieluise*: Sexismus. 1976.
- Kahl, Susanne* (Hrsg.): Die Zeit des Schweigens ist vorbei. Zur Lage der Frau in der Kirche. Gütersloh 1979.
- Katoppo, Marianne*: Compassionate and Free. An Asian woman's theology. Genf 1979.
- Konvergenzerklärung der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen: Taufe, Eucharistie und Amt. Frankfurt/Paderborn (sog. «Lima-Papier») 1982.
- Luckmann, Thomas*: Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Freiburg 1963.
- Luhmann, Niklas*: Funktion der Religion. Frankfurt 1977.
- Maren-Grisebach, Manon*: Philosophie der Grünen. München/Wien 1982, v. a. 91 ff.

- Mayer, Anton*: Der zensierte Jesus. Soziologie des Neuen Testamentes. Olten ²1983.
- Moderamen des Reformierten Bundes: Erklärung «Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche». Gütersloh 1982.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth*: Freiheit Gleichheit Schwesterlichkeit. Zur Emanzipation der Frau in Kirche und Gesellschaft. München 1979.
- Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus. Gütersloh ³1982.
 - (Hrsg.): Frau und Religion. Gotteserfahrungen im Patriarchat. Frankfurt 1983.
- Mulack, Christa*: Die Weiblichkeit Gottes. Matriarchalische Voraussetzungen des Gottesbildes. Stuttgart/Berlin 1983.
- Oeyen, Christian*: Stellungnahme zur Anfrage der Internationalen Bischofskonferenz über das Diakonat der Frau. In: Alt-Katholische Kirchenzeitung 8/1982, 1.
- Parvey, Constance F.* (Hrsg.): The Community of Women and Men in the Church (Bericht der Konferenz des Weltrats der Kirchen, Sheffield 1981). Genf.
- Ordination of Women in Ecumenical Perspective. Workbook for the Church's Future. Genf 1980.
- Pilgrim, Volker Elis*: Dressur des Bösen. Mutterliebe und Verstörung. München 1974.
- Der selbstbefriedigte Mensch. München 1977.
 - Der Untergang des Mannes. München ³1979.
 - Manifest für den freien Mann. Teil I: 1977 und Teil II: 1983. Reinbek 1983.
- Quéré, France*: La femme avenir. Paris 1976.
- Rammenzweig, Guy W.*: Kirche zwischen Bürokratie und Demokratie. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1975.
- Russel, Letty M.* (Hrsg.): Als Mann und Frau ruft er uns. Vom nicht-sexistischen Gebrauch der Bibel. München 1979.
- Schäfer, Th.*: Die weibliche Diakonie in ihrem ganzen Umfang. 3 Bde. 1879–83, 1911.
- Schoeck, Helmut*: Der Neid. Freiburg/München 1966.
- Soziologisches Wörterbuch. Freiburg/Basel/Wien 1969.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt, 15. Oktober 1976.
- Sorokin, P.*: Die Soziologie der Revolution. 1928.
- Stouffer, S.A.*: Social Research to Test Ideas. New York 1962.
- Theunissen, Michael*: Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Berlin/New York 1982.
- Wenck, Inge*: Gott ist im Mann zu kurz gekommen. Eine Frau über Jesus von Nazareth. Gütersloh 1982.
- Zacharias, Gerhard*: Der dunkle Gott. Die Überwindung der Spaltung von Gut und Böse. Wiesbaden/München ³1982 (1. Aufl.: 1964).