Die Rolle von Mann und Frau in der Bibel



John Piper, Wayne Grudem (Hrsg.)

Zweimal einmalig – eine biblische Studie

Zweimal einmalig – eine biblische Studie

Die Rolle von Mann und Frau in der Bibel

Herausgeber: John Piper und Wayne Grudem

3L Verlag

Dieses eBook darf ausschließlich auf Endgeräten des jeweiligen Kunden verwendet werden, der das eBook selbst per Download bei 3L Verlag käuflich erworben hat. Jegliche Verbreitung und Weitergabe an Dritte ist untersagt, widerspricht der erlaubten Nutzung und ist strafbar.

IMPRESSUM

© Copyright 2008 by 3L Verlag GmbH
D-61169 Friedberg
ISBN 978-3-935188-67-8
ISBN eBook 978-3-943440-40-9

Umschlag: Hans-Peter Theilig
Korrektur: Manfred Schwierk, Silke Morgenstern
Druck: CPI Moravia Druck
Satz: kontor9

Die englische Originalausgabe erschien unter dem Titel:
Recovering Biblical Manhood & Womanhood
Copyright © 1991 by the Council on Biblical Manhood and Womanhood
Published by Crossway Books
a division of Good News Publishers
Wheaton, Illinois 60187, U.S.A.

Mit freundlicher Unterstützung von:
Newlife Zürich, Evangelische Freikirche

Schriftzitate aus der Bibelübersetzung von Franz E. Schlachter.
Neue revidierte Fassung, Version 2000
Copyright Genfer Bibelgesellschaft - Postfach CH-1211 Genf
Wiedergabe mit Erlaubnis des Verlages.

Weitere deutsche Bibelausgaben, auf die in diesem Buch Bezug genommen wird:

Ludwig Albrecht NT (Abk.: Albrecht)
Die Heilige Schrift, übersetzt von Hermann Menge (Abk.: Menge)
Die Schrift, verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig (Abk.: Buber)
Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift (Abk.: EÜ)
Elberfelder Bibel 2006 (Abk.: revElb)
Gute Nachricht Bibel (Abk.: GNB)
Hoffnung für Alle (Abk.: HfA)
Lutherübersetzung, Textfassung 1912 (Abk.: LÜ 12)
Lutherübersetzung, Textfassung 1984 (Abk.: LÜ 84)
Neue Genfer Übersetzung (Abk.: NGÜ)
Neues Leben. Die Bibel (Abk.: NLB)
Revidierte Bengel Neues Testament 1974 (Abk.: Bengel)
Schlachter Bibel 1951 (Abk.: Schl)
Zürcher Bibel 2007 (Abk.: ZÜ)

Englische Bibelausgaben, die in diesem Buch auf Deutsch wiedergegeben werden:

King James Version (Abk.: KJV)
New International Version (Abk.: NIV)
Revised Standard Version (Abk.: RSV)

Inhaltsverzeichnis

Über die Autoren

Einleitung

Hinweis, wie dieses Buch gebraucht werden kann

Vorwort

Für Unverheiratete – Männer und Frauen (und für alle anderen, uns eingeschlossen)

Endnoten zum Vorwort

Teil I
Sichtweise und Überblick

Kapitel 1

Eine Sichtweise biblischer Ergänzung

Mannsein und Frausein anhand der Bibel definiert

Endnoten zu Kapitel 1

Kapitel 2

Ein Überblick über zentrale Probleme

Fragen und Antworten

Endnoten zu Kapitel 2

Teil II
Exegetische und theologische Studien

Kapitel 3

Die Gleichheit von Mann und Frau und das Hauptsein des Mannes

1.Mose 1-3

Endnoten zu Kapitel 3

Kapitel 4

Frauen im Leben und in der Lehre Jesu

Endnoten zu Kapitel 4

Kapitel 5

Kopfbedeckungen, Weissagungen und die Dreieinigkeit

1.Korinther 11,2-16

Endnoten zu Kapitel 5

Kapitel 6

„Schweigen in den Gemeinden"

Zur Rolle der Frauen in 1.Korinther 14,33b-36[1]

Endnoten zu Kapitel 6

Kapitel 7

Rollenunterschiede in der Gemeinde

Galater 3,28

Endnoten zu Kapitel 7

Kapitel 8

Ehemänner und Ehefrauen – eine Parallele zu Christus und der Gemeinde

Epheser 5,21-33 und Kolosser 3,18-19

Endnoten zu Kapitel 8

Kapitel 9

Was bedeutet es, „nicht zu lehren" oder „über den Mann zu herrschen"?

1.Timotheus 2,11-15

Endnoten zu Kapitel 9

Kapitel 10

Ehefrauen wie Sarah und Ehemänner, die ihre Frauen ehren

1.Petrus 3,1-7[1]

Endnoten zu Kapitel 10

Kapitel 11

Die wertvollen Dienste von Frauen im Rahmen männlicher Führung

Ein Überblick über alt- und neutestamentliche Beispiele und Lehren

Endnoten zu Kapitel 11

Kapitel 12

Männer und Frauen im Bilde Gottes

Endnoten zu Kapitel 12

Kapitel 13

Die Gemeinde als Familie

Warum männliche Führung in der Familie eine männliche Führung in der Gemeinde erfordert

Endnoten zu Kapitel 13

Kapitel 14

Die Bedeutung von Autorität in der örtlichen Gemeinde

Endnoten zu Kapitel 14

Teil III

Studien von verwandten Themen

Kapitel 15

Frauen in der Kirchengeschichte

Gelehrt und heilig, aber nicht Pastorinnen

Endnoten zu Kapitel 15

Kapitel 16

Die biologische Grundlage für geschlechtsspezifisches Verhalten

Endnoten zu Kapitel 16

Kapitel 17

Psychologische Grundlagen für die Erziehung maskuliner Jungen und femininer Mädchen

Endnoten zu Kapitel 17

Kapitel 18

Die Unvermeidlichkeit des Scheiterns

Die Denkvoraussetzungen und Auswirkungen des modernen Feminismus

Endnoten zu Kapitel 18

Teil IV

Anwendungen und Implikationen

Kapitel 19

Die Familie und die Gemeinde

Wie sollte biblisches Mannsein und Frausein in der Praxis aussehen?

Endnoten zu Kapitel 19

Kapitel 20

Prinzipien für die Einsetzung von Frauen in den Dienst

Endnote zu Kapitel 20

Kapitel 21

Die hohe Berufung als Frau und Mutter aus biblischer Perpektive

Endnoten zu Kapitel 21

Kapitel 22

Wo steckt Papa?

Ein Aufruf an die Väter mit dem Geist eines Elia[1]

Endnoten zu Kapitel 22

Kapitel 23

Frauen in der Gesellschaft

Die Herausforderung und die Berufung[1]

Endnote zu Kapitel 23

Kapitel 24

Das Wesen der Feminität

Eine persönliche Perspektive

Endnoten zu Kapitel 24

Teil V
Schlussfolgerung und Aussicht

Kapitel 25

Menschlichkeit, Verständlichkeit und Hoffnung

Die Kontroverse und die Sache Christi

Endnoten zu Kapitel 25

Anhang

Anhang 1

Die Bedeutung von *KEPHALĒ* („Haupt“)

Eine Antwort auf kürzlich erschienene Studien

Endnoten zu Anhang 1

Anhang 2

Die Danvers-Erklärung

Anhang 3

Ist für religiöse Organisationen eine Ungleichbehandlung aufgrund des Geschlechts legal?

Endnoten zu Anhang 3

Endnoten

Endnoten zum Vorwort

Endnoten zu Kapitel 1

Endnoten zu Kapitel 2

Endnoten zu Kapitel 3

Endnoten zu Kapitel 4

Endnoten zu Kapitel 5

Endnoten zu Kapitel 6

Endnoten zu Kapitel 7

Endnoten zu Kapitel 8

Endnoten zu Kapitel 9

Endnoten zu Kapitel 10

Endnoten zu Kapitel 11

Endnoten zu Kapitel 12

Endnoten zu Kapitel 13

Endnoten zu Kapitel 14

Endnoten zu Kapitel 15

Endnoten zu Kapitel 16

Endnoten zu Kapitel 17

Endnoten zu Kapitel 18

Endnoten zu Kapitel 19

Endnote zu Kapitel 20

Endnoten zu Kapitel 21

Endnoten zu Kapitel 22

Endnote zu Kapitel 23

Endnoten zu Kapitel 24

Endnoten zu Kapitel 25

Endnoten zu Anhang 1

Endnoten zu Anhang 3

Über die Autoren

John Piper ist erster Pastor der *Bethlehem Baptist Church* in Minneapolis. Er hat eine Anzahl Bücher herausgegeben, einschließlich *Sehnsucht nach Gott* und *The Supremacy of God in Preaching*. Seinen B.A. erhielt er vom *Wheaton College*, seinen B.D. vom *Fuller Theological Seminary* und den Dr. theol. von der Universität München.

Wayne Grudem ist Associate Professor für biblische und systematische Theologie an der *Trinity Evangelical Divinity School* (jetzt: *Trinity International University*). Er erhielt seinen B.A. in Harvard, seinen M.Div. vom *Westminster Theological Seminary* und seinen Ph.D. im Neuen Testament von der Universität Cambridge, England. Er hat drei Bücher geschrieben, einschließlich *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today* und in der Reihe *Tyndale New Testament Commentary* den 1.Petrusbrief. Er und seine Frau Margaret haben drei Kinder.

David J. Ayers ist Assistant Professor für Neues Testament beim *Kings College*. Er studierte an der *Edinboro University*, PA (B.A.), an der *American University* (M.A.) und steht vor dem Abschluss seines Ph.D. an der *New York University*. Er und seine Frau Kathleen haben zwei Töchter.

Donald A. Balasa ist Executive Director und Legal Counsel für die *American Association of Medical Assistants*. Er hat einen B.A. und J.D. von der *Northwestern University* und einen M.B.A. von der Universität Chicago. Er und seine Frau Kate haben ein Kind.

James A. Borland ist Professor für Neues Testament und Theologie am *Liberty Baptist Theological Seminary*. Er studierte am *L.A. Baptist College* (B.A.), am *L.A. Baptist Theological Seminary* (M.Div.), *Talbot Theological Seminary* (Th.M.) und *Grace Theological Seminary* (Th.D.). Folgende Bücher hat er geschrieben: *Christ in the Old Testament*, *A General Introduction to the New Testament*, *Old Testament Life and Literature* und *Lectures on Bible Prophecy*. Er und seine Frau Chery haben sechs Kinder.

D.A. Carson ist Professor für Neues Testament an der *Trinity Evangelical Divinity School*. Seinen Ph.D. erhielt er von der Cambridge Universität. Er und seine Frau Joy haben zwei Kinder.

Elisabeth Elliot ist eine bekannte Rednerin und die Autorin der Bücher *Im Schatten des Allmächtigen*, *Passion and Purity* und *Let Me Be a Woman*. Sie ist Mutter eines Kindes und die Großmutter von sieben Enkeln.

John M. Frame ist Professor für Apologetik und Systematische Theologie am *Westminster Theological Seminary* und Associate Pastor der *New Life Presbyterian Church* (PCA). Er studierte an der *Princeton University* (B.A.), am *Westminster Theological Seminary* (B.D.) und an der *Yale University* (M.A. und M.Phil.). Folgende Bücher hat er verfasst: *Doctrine of the Knowledge of God*, *Medical Ethics* und *Toward Reunion: A Critique of Denominationalism*. Er und seine Frau Mary Grace haben fünf Kinder.

Weldon Hardenbrook war siebzehn Jahre lang Pastor an der *St. Peter* und *St. Paul Orthodox Church*. Er ist Schriftleiter des *Again*-Magazins und Autor von *Missing in Action*. Er war ein Mitarbeiter von *Campus Crusade for Christ* und lebt in Ben Lomond, California.

H. Wayne House ist Vizepräsident für akademische Angelegenheiten und Professor am *Western Baptist College*. Er hat einen B.A. von der *Hardin-Simmons University*, einen M.A. von der *Abilene Christian University*, einen M.Div. und Th.M. vom *Western Baptist Seminary*, einen Th.D. vom *Concordia Seminary*, St. Louis und einen J.D. von der *O.W. Coburn School of Law*. Er ist der Autor von *The Role of Women in the Ministry Today*, *Civilization in Crisis* und

Dominion Theology, Blessing or Curse? A Biblical Look at Christian Reconstructionism. Er und seine Frau Leta haben zwei Kinder.

Dee Jepsen ist Chairman des Vorstands der *Regent University* (früher *CBN University*). Zur Zeit von Präsident Reagan war sie die Verbindungsperson zu den Frauenorganisationen. Sie hat drei Bücher geschrieben, einschließlich *Women Beyond Equal Rights*. Sie ist verheiratet mit dem früheren Senator von Iowa, Roger Jepsen. Sie haben sechs Kinder und acht Enkel.

Gregg Johnson ist Associate Professor für Biologie am *Bethel College*, St. Paul. Er hat einen B.S. vom *Bethel College* und einen Ph.D. von der Universität von North Dakota. Er ist der Autor von *Cyto-Genetics*. Er und seine Frau Lois haben vier Kinder.

S. Lewis Johnson, Jr. ist Pastor an der *Believers Chapel* in Dallas, Texas. Er studierte am College von Charleston, SC (A.B.) und am *Dallas Theological Seminary* (Th.M., Th.D.) und war zu weiterführenden Studien in Edinburgh, Schottland, an der Universität von Basel, Schweiz und am *Southern Methodist Seminary* in Dallas. Er ist der Autor von *The Old Testament in the New*.

George W. Knight, III ist Administrator, Dekan und Professor für Neues Testament am *Knox Theological Seminary*. Er erhielt einen B.A. vom *Davison College*, North Carolina, einen B.D. und Th.M. vom *Westminster Theological Seminary* und einen Th.D. von der Freien Universität in Amsterdam. Er schrieb die Bücher *Faithful Sayings in the Pastoral Letters*, *Prophecy in the New Testament* und *The Role Relationship of Men and Women*. Er und seine Frau Virginia haben fünf Kinder und vier Enkel.

Douglas Moo ist Associate Professor für Neues Testament an der *Trinity Evangelical Divinity School*. Er hat seinen B.A. von der *University of DePauw*, seinen M.D. von der *Trinity Evangelical Divinity School*, und den Ph.D. von der Universität von St. Andrews (Ph.D.). Er schrieb *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives* und *A Commentary on James*. Er und seine Frau Jenny haben fünf Kinder.

Raymond C. Ortlund, Jr. ist Assistant Professor für Altes Testament an der *Trinity Evangelical Divinity School*. Er ist ein ordinierter Pastor der *Presbyterian Church* in America, studierte am *Wheaton College* (B.A.), am *Dallas Theological Seminary* (Th.M.), an der University of California at Berkeley (M.A.) und an der Universität von Aberdeen, Schottland (Ph.D.). Er und seine Frau Jani haben vier Kinder.

Dorothy Patterson ist Hausfrau und außerordentliches Fakultätsmitglied am *Criswell College*. Sie hat einen B.A. von der *Hardin-Simmons University*, einen Th.M. vom *New Orleans Baptist Theological Seminary* und einen D.Min. vom *Luther Rice Seminary*. An der *NIV Women's Devotional Bible* hat sie mitgearbeitet und zu Jakobus in der *NKJV Study Bible* Anmerkungen beigetragen. Sie war Mitherausgeberin der *Criswell Study Bible* und der überarbeiteten *The Believers' Study Bible*. Sie und ihr Mann Paige (siehe unten) haben zwei Kinder.

L. Paige Patterson ist Präsident am *Criswell College* und Assistent-Pastor der *First Baptist Church* von Dallas. Er studierte an der *Hardin-Simmons University* (B.A.) und am *New Orleans Baptist Theological Seminary* (Th.M. und Th.D.). Er hat Kommentare über Titus, 1.Korinther, 1.Petrus und das Hohelied Salomos geschrieben. Er und seine Frau Dorothy (siehe oben) haben zwei Kinder.

Vern Sheridan Poythress ist Professor für Neutestamentliche Auslegung am *Westminster Theological Seminary*. Er erhielt einen Ph.D. an der *Harvard University* und einen Th.D. von der *University of Stellenbosch*, Südafrika. Er ist der Autor von *Philosophy, Science and the Sovereignty of God*, *Understanding Dispensationalists* und *Science and Hermeneutics*. Er und

seine Frau Diane haben zwei Kinder.

George A. Rekers ist Professor für Neuropsychiatrie und Verhaltenswissenschaften an der *University of South Carolina School of Medicine*. Er arbeitet auch als Adjunct Professor of Counseling am *Tyndale Theological Seminary* in den Niederlanden. Vom *Westmont College* hat er einen B.A. und einen M.A., C.Phil. und Ph.D. von der Universität von Kalifornien, Los Angeles. Er ist Autor von über achtzig Artikeln in akademischen Journalen und sieben Büchern, einschließlich *Counseling Families*. Er und seine Frau Sharon haben fünf Kinder.

Thomas R. Schreiner ist Associate Professor für Neues Testament am *Bethel Theological Seminary*. Er studierte am *Western Oregon College* (B.A.), am *Western Conservative Baptist Seminary* (M.Div.) und am *Fuller Theological Seminary* (Ph.D.). Er ist Autor von *Interpreting the Pauline Epistles*. Er und seine Frau Diane haben drei Kinder.

William C. Weinrich ist Professor für Frühe Kirchengeschichte und Studium der Kirchenväter am *Concordia Theological Seminary*, Fort Wayne, Indiana. Er hat einen B.A. von der *Oklahoma University*, einen M.Div. vom *Concordia Seminary*, St. Louis, und einen D.Theol. von der Universität in Basel. Er ist Autor von *Spirit and Martyrdom* und Herausgeber von *The New Testament Age: Essays in Honor of Bo Reicke*. Er und seine Frau Barbara haben drei Kinder.

Einleitung

Eine Kontroverse größeren Ausmaßes breitet sich aus in der Gemeinde Jesu. In der Gesellschaft als Ganzes begann sie vor zwanzig Jahren. Seitdem hat eine Lawine von feministischer Literatur argumentiert, dass es in der Tat keinen Unterschied zwischen der Rolle von Mann und Frau geben muss und dass die Unterstützung der Rollenunterschiede, die auf den Geschlechtern basieren, eine ungerechte Diskriminierung darstellt. Als Gegenstück zu dieser Bewegung gab es innerhalb der evangelikalen Christenheit zunehmend die Tendenz, jeder einzigartigen Führungsrolle der Männer in der Familie und in der Gemeinde zu widerstehen. „Mannsein" und „Weiblichkeit" als solche werden jetzt oft als irrelevante Faktoren in der Entscheidung zur Eignung für Führungsaufgaben gesehen.

Viele evangelikale Christen haben diese Position schriftlich verteidigt. Dazu gehören Letha Scanzoni und Nancy Hardesty (1974), Paul Jewett vom *Fuller Seminary* (1975), Richard und Joyce Boldrey vom *North Park College* (1976), Patricia Gundry (1977), Berkeley und Alvera Mickelsen vom *Bethel College and Seminary* (1979), Catherine Clark Kroeger (1979), E. Margaret Howe von der *Western Kentucky University* (1982), Gilbert Bilezikian vom *Wheaton College* (1985), Aida Bensançon Spencer vom *Gordon-Conwell Seminary* (1985), Gretchen Gaebelein Hull (1987) und viele andere in Artikeln, Vorträgen und Vorlesungen. Obwohl sie in Detailfragen uneins sind, ist die Ablehnung einer einzigartigen Führungsrolle der Männer in der Ehe und in der Gemeinde zu ihrem gemeinsamen Thema geworden.

Jedoch unterscheiden sich diese Autoren von säkularen Feministen, weil sie nicht die Autorität oder Wahrhaftigkeit der Bibel ablehnen, sondern vielmehr *neue Interpretationen* der Bibel anbieten, um ihre Aussagen zu unterstützen. Wir können sie „evangelikale Feministen" nennen, weil sie sich durch eine persönliche Hingabe an Jesus Christus und durch das Bekenntnis des Glaubens an die völlige Wahrhaftigkeit der Schrift sehr deutlich mit dem Evangelikalismus identifizieren. Ihre Argumentationen sind für viele Christen sehr detailliert, ernsthaft und überzeugend.

Was war das Ergebnis? Eine große Unsicherheit unter den Evangelikalen. Männer und Frauen sind sich einfach nicht mehr sicher, was ihre Rolle sein soll. Traditionelle Positionen waren nicht ganz befriedigend, weil sie die jüngsten evangelikalen feministischen Argumente nicht vollständig beantwortet haben. Außerdem werden die meisten Christen zugeben, dass Selbstsucht, Unverantwortlichkeit, Passivität und Missbrauch oft „traditionelle" Muster im Blick auf das Verhältnis von Männern und Frauen vergiftet haben.

Aber die große Mehrheit der Evangelikalen hat die evangelikal-feministische Position nicht gutgeheißen. Sie spüren, dass dies nicht wirklich das eigentliche System biblischer Lehre zusammenfasst. In unseren Gemeinden haben wir lange Diskussionen und Debatten gehabt, und doch, die Streitgespräche zeigen Anzeichen der Zunahme und nicht des Abklingens. Bevor der Kampf endet, wird wahrscheinlich keine christliche Familie und keine evangelikale Gemeinde davon unberührt bleiben.

Wir haben dieses Buch in der Hoffnung herausgegeben, dass es zu einer konstruktiven Lösung dieses Streits führen möge. Unser *sekundärer* Grund ist der, eine Antwort auf die evangelikal-feministischen Veröffentlichungen wie jene zu geben, die oben erwähnt sind. Wir betrachten diese Autoren als Brüder und Schwestern in Christus, und wir haben uns bemüht, in Aufrichtigkeit und Liebe auf sie zu reagieren. Dennoch betrachten wir ihre grundsätzliche Position auch im Licht der Schrift als falsch und letztendlich als schädigend für die Familie und die Gemeinde. Darum haben wir versucht, ihnen detailliert und in aller

Deutlichkeit zu antworten, und wir haben in vielen Fällen zu zeigen versucht, dass ihre Schriftauslegungen einfach nicht überzeugend sind und von Christen nicht akzeptiert werden sollten.

Aber unsere *grundlegende* Absicht geht weiter: Wir möchten den Christen helfen, eine edle Sicht vom Mannsein und Frausein zurückzugewinnen, so wie Gott sie geschaffen hat. Unsere Sicht ist nicht genau dieselbe wie „eine traditionelle Ansicht". Wir bestätigen, dass die evangelikal-feministische Bewegung auf viele selbstsüchtige und schädliche Praktiken hingewiesen hat, die früher nicht hinterfragt wurden. Aber wir hoffen, dass diese neue Sicht – eine Sicht biblischer „Ergänzung" – sowohl frühere Fehler korrigiert als auch die Fehler der anderen Seite vermeidet, die aus einer feministischen Verzerrung gottgegebener Unterscheidungen der Geschlechter kommt.

Wir hoffen, dass Tausende christlicher Frauen, die dieses Buch lesen, sich danach bestätigt fühlen und ermutigt sind, an vielerlei Diensten teilzuhaben und dazu beitragen, ihre Weisheit und ihren Einblick innerhalb der Familie und der Gemeinde zu gebrauchen. Wir hoffen, dass sie sich in ihrem Stand vor Gott mit den Männern als *völlig gleich* empfinden und auch in der Bedeutung für die Familie und für die Gemeinde. Wir beten, dass diese Sicht von Gleichheit und Ergänzung christliche Frauen befähigen wird, die biblisch ausgewogene männliche Führungsrolle zu Hause und in der Gemeinde aus ganzem Herzen zu bestätigen.

Gleicherweise wünschen wir uns, dass jeder christliche Mann, der dieses Buch liest, in seinem Herzen erkennt, dass Frauen in ihrer Persönlichkeit, in ihrer Bedeutsamkeit und in ihrem Stand vor Gott *tatsächlich völlig gleich* dastehen wie die Männer, und darüber hinaus kann er unzählige Dienste, die Frauen ausüben, vollkommen gutheißen, genauso ihren Beitrag von Weisheit und Einblick in Bezug auf Familie und Gemeinde, ohne das Gefühl zu haben, dass dies seine eigene, einzigartige, ihm von Gott gegebene Führungsrolle gefährdet.

Und auf noch tiefer liegender Ebene hoffen wir, dass jede Frau, die dieses Buch liest, nachher sagen wird: „Ich verstehe viel besser, was es bedeutet, eine Frau zu sein, und ich bin *dankbar*, dass Gott mich als Frau geschaffen hat, bemerkenswert anders als ein Mann und doch unermesslich wertvoll in den Augen Gottes und in seinem Plan für die Welt." Und wir hoffen, dass jeder Mann, der dieses Buch liest, nachher sagen wird: „Ich verstehe viel besser, was es bedeutet, ein Mann zu sein, und ich bin *dankbar*, dass Gott mich als Mann geschaffen hat, bemerkenswert anders als eine Frau und doch unermesslich wertvoll in den Augen Gottes und in seinem Plan für die Welt."

Wenn das geschieht, dann findet sich vielleicht ein Weg, um Klarheit in das große Durcheinander zu bringen, um die Frustration bezüglich der Beziehung von Mann und Frau aufzulösen und um die vielen unguten Gefühle zu heilen, die bei Millionen von Männern und Frauen in der Tiefe schwelen, die Opfer einer Gesellschaft wurden, die keine Wegweisung gibt, wie man das wunderbare Geschenk geschlechtlicher Ergänzung verstehen soll.

Eine kurze Anmerkung noch zu bestimmten Begriffen: Wenn ein Wort angewandt werden muss, um unsere Position zu beschreiben, dann ziehen wir den Begriff *„Ergänzung"* vor, weil er auf beides hinweist, Gleichheit und nützliche Unterschiede zwischen Männern und Frauen. Wir fühlen uns nicht wohl bei dem Begriff „Traditionalist", weil dieser eine Unwilligkeit andeutet, traditionelle Verhaltensmuster durch die Schrift in Frage stellen zu lassen, und wir lehnen auf jeden Fall den Begriff „Hierarchist" ab, weil er strukturierte Autorität überbetont, wohingegen er keinen Vorschlag zur Gleichheit oder zur Schönheit der gegenseitigen Abhängigkeit macht.

Zweiundzwanzig Autoren mit unterschiedlichem denominationellem Hintergrund haben

zu diesem Buch beigetragen, und es ist unvermeidlich, dass nicht jeder Autor jedem Detail in den Kapiteln zustimmt, die von anderen Autoren oder von den Herausgebern verfasst wurden. Wenn es gelegentlich Differenzen im Detail gibt, haben wir versucht, in den Endnoten auf diese Tatsache hinzuweisen, und wir müssen hier sagen, dass die Positionen, die in den Kapiteln verteidigt werden, von den individuellen Autoren stammen. Dennoch teilen die Autoren eine gemeinsame Überzeugung von der über allem stehenden Ansicht, die in diesem Buch vertreten wird, und in jedem Fall denken die Herausgeber, dass die Kapitel mit der Position übereinstimmen, die von der *Danvers-Erklärung* gut geheißen wird, wie sie durch den *Council on Biblical Manhood and Womanhood* („Rat für biblisches Mannsein und Frausein") 1988 veröffentlicht wurde (siehe Anhang 2). Es ist die Überzeugung von dieser Position, die zur Auswahl der Artikel in diesem Buch geführt hat.

Viele Leute haben geholfen, durch Korrespondenz, durch Schreiben und Korrigieren und Zusammenstellen der Inhaltsverzeichnisse, und wir möchten besonders Debbie Rumpel, Carol Steinbach, May Morris, Tammy Thomas, Noel Piper, John O. Stevenson, Erik Hoehn, Caren Hoehn und E. Calvin Beisner für ihre akkurate und unermüdliche Hilfe danken. Lane Dennis von Crossway Books war von Anfang an eine eifrige Unterstützung dieses Projekts, und Fieldstead & Company stellte einen großzügigen Zuschuss zur Verfügung, um das Projekt starten zu können. Wir bestätigen auch dankbar die verantwortliche und solide biblische Arbeit verschiedener evangelikaler Wissenschaftler, deren frühere Bücher die Sicht verteidigten, die hier vertreten wird, besonders George W. Knight III. (1977, 1985), Susan T. Foh (1979), Stephen B. Clark (1980) und James Hurley (1982).

Der *Council on Biblical Manhood and Womanhood* („Rat für biblisches Mannsein und Frausein") hat dieses als sein erstes Buchprojekt gefördert und gutgeheißen, und wir sind dankbar für die Unterstützung dieses Werks durch den Rat (Eine Liste der Mitglieder des Rates erscheint im Anhang 2).

Vor allem danken wir unseren Frauen, Noel Piper und Margaret Grudem, die uns in dieser Arbeit und in ihren Gebeten treu unterstützt haben, und die über viele Ehejahre (22 bzw. 21 Jahre) hin unsere Partner in dieser spannenden Aufgabe gewesen sind, mehr und mehr das wahre Wesen biblischen Mannseins und Frauseins in der ganzen Fülle und Freude zu entdecken. Dafür danken wir Gott, dem Geber jeder vollkommenen Gabe, dem alleine die Ehre gebührt.

John Piper und Wayne Grudem
Januar 1991

Hinweis, wie dieses Buch gebraucht werden kann

Wir erwarten nicht, dass es viele Leute gibt, die ein Buch dieses Umfangs von Buchdeckel zu Buchdeckel durchlesen werden. Das Buch ist so konzipiert, dass man zuerst die Kapitel lesen kann, die einen am meisten interessieren. Diejenigen, die einen Überblick über das Buch haben möchten, sollten die Kapitel 1 und 2 lesen. Solche, die an der Diskussion spezifischer biblischer Texte interessiert sind, können sich den Kapiteln 3-11 widmen, während theologische Fragen besonders in den Kapiteln 12-14 behandelt werden. Fachbezogene Studien (aus der Geschichte, Biologie, Psychologie, Soziologie und dem Gesetz) finden sich in den Kapiteln 15-18 sowie im Anhang 3, und Fragen in Bezug auf die praktische Anwendung werden im Einzelnen in den Kapiteln 19-24 erörtert. In Kapitel 25 geben wir schließlich eine sorgfältige Antwort auf die thematisierte Aussage von Christen bezüglich biblischer Gleichheit und versuchen anschließend, die ganze Kontroverse perspektivisch darzustellen und unsere Hoffnungen für die Zukunft auszudrücken.

Vorwort

Für Unverheiratete – Männer und Frauen (und für alle anderen, uns eingeschlossen)

John Piper

Wir wissen, dass es euch gibt – beinahe 60 Millionen von euch allein in Amerika. Und wir hören auf euch. Eines der wichtigsten Dinge, die wir gelernt haben, ist, dass wir nicht wissen, was es bedeutet, heute ledig zu sein – zumindest nicht so, wie ihr es kennt. Margaret Clarkson hat uns dies sehr deutlich gemacht:

> „Weil verheiratete Leute alle einst ledig waren, tendieren sie zu dem Gedanken, dass sie alles wissen, was man über Unverheiratete wissen muss. Ich meine, dass dem nicht so ist; dass es einen gewaltigen Unterschied gibt zwischen jemandem, der mit 25 oder 30 unverheiratet ist und noch die Möglichkeit der Heirat hat, und einem Unverheirateten von 45 oder 50 oder 60 Jahren mit nur wenig oder gar keiner Aussicht, jemals etwas anderes zu sein. Ledig zu sein hat eine Gesamtwirkung auf das menschliche Leben, was mit 50 vollkommen anders ist als mit 30."[1]

Was ich in diesem Vorwort gerne tun möchte, ist, zu versuchen, Unverheiratete so viel wie möglich zu Wort kommen zu lassen – Leute wie Jesus und den Apostel Paulus und einige Männer und Frauen von heute, die als Ledige im Dienst stehen. Auf diese Weise werden wir zur selben Zeit hören und reden. Es ist mir klar, dass ich all das durch meine Linse einer glücklichen Ehe sehen werde. Einerseits ist es sinnlos für mich, dieses Kapitel zu schreiben, außer, dass ich nicht vorhabe, dies als etwas Endgültiges über die Erfahrung einer Ehelosigkeit von heute zu tun, sondern als einen Aufruf für verheiratete Leute, hinzuhören, und als eine Erklärung für Unverheiratete, dass dieses Buch und dieses Thema mit euch zu tun hat, wenn auch viele seiner Kapitel von der Ehe handeln. Genügend Ledige haben dieses Vorwort bereits gelesen, um mir mitzuteilen, dass einige Dinge, die ich sage, den Nagel auf den Kopf treffen und einige Dinge überhaupt nicht in ihren Erfahrungsbereich passen. Es ist meine Hoffnung, gründlich genug zu hören und wahrhaftig genug zu reden, damit verheirateten und alleinstehenden Menschen im weiteren Gespräch geholfen wird.

Wir beten auch, dass während dieses Prozesses eine gewaltige Ermutigung und Herausforderung für Ihren Glauben und Dienst geschieht. Wir glauben, dass die Sichtweise vom Mannsein und Frausein in diesem Buch für Unverheiratete äußerst relevant ist. Warum das so ist, wird deutlich werden, bevor wir zum Ende dieses Vorworts kommen.

Wir hören mindestens acht bedeutende Thesen über das ehelose Dasein, wenn wir auf

Jesus und seine zeitgenössischen, unverheirateten Nachfolger hören.[2]

1. Die Ehe, wie wir sie in dieser Zeit kennen, ist nicht die endgültige Bestimmung für einen Menschen

Meine Mutter starb im Jahr 1974 in der Nähe von Bethlehem in Israel bei einem Busunfall. Sie war sechsundfünfzig Jahre alt und war mit meinem Vater siebenunddreißig Jahre verheiratet. Als die Trauer zu heilen begann, gab Gott meinem Vater eine andere wunderbare Frau. Ich bin darüber glücklich. Aber es veranlasste mich, die Worte Jesu an die Sadduzäer über die Ehe in der Auferstehung viel ernster zu nehmen. Sie erzählten Jesus von einer Frau, die siebenmal Witwe wurde. *„In der Auferstehung"*, fragten sie, *„wessen Frau wird sie sein?"* Jesus antwortete: *„Wenn sie aus den Toten auferstehen, so heiraten sie nicht noch werden sie verheiratet, sondern sie sind wie die Engel, die im Himmel sind"* (Mk 12,25).

Dies ist wichtig für mich, denn es bedeutet, dass mein Vater im kommenden Zeitalter kein Bigamist sein wird. Warum? Weil es in der Auferstehung die Ehe, wie wir sie kennen, nicht geben wird. Dies hat eine tiefgründige Bedeutung für das ehelose Dasein in diesem Leben. Es bedeutet, dass wenn zwei Ehefrauen nicht eine zuviel sein werden, dann wird keine Ehefrau nicht eine zu wenig sein. Wenn die Liebe im kommenden Zeitalter in eine höhere Tonart transponiert wird und über der Melodie der Ehe in diesem Leben steht, dann wird sich herausstellen, dass das ehelose Dasein hier keinen Nachteil für die Ewigkeit bedeutet.

Tatsächlich gibt es eine gewisse Berechtigung zu dem Gedanken, dass die Art und Weise der Selbstverleugnung, wie sie im Alleinsein enthalten ist, jemanden im kommenden Zeitalter zu einem Kandidaten für größere Kapazitäten in der Liebe machen könnte. Niemand hat etwas um des Reiches Gottes willen verlassen, sagt der Herr Jesus, das er nicht vielfältig zurückbekommen wird (Mt 19,27-30). Viele unverheiratete Leute haben sich mit dieser Wahrheit gestärkt. Zum Beispiel Trevor Douglas, ein lediger Missionar von Regions Beyond Missionary Union, der auf den Philippinen unter den Ifugao Leuten arbeitet, schrieb 1988:

> „Wie auch immer, am Ende wissen Christen, dass Jesus viel mehr erstatten wird als die Kosten, die ein eheloses Dasein als Missionar mit sich brachte. Wenn ich die Verheißungen von Matthäus 19,27-30 auf mich selbst anwende, sehe ich einen gewaltigen Umtausch, der in der Ewigkeit geschieht. Der gesellschaftliche Preis dafür, dass man nicht in die Welt der Paare passt, wird eingetauscht in die Einbindung in die Gesellschaft derer mit Jesus um seinen Thron. Ich werde den emotionalen Preis der Einsamkeit und des Familienschmerzes eintauschen gegen die Gemeinschaft mit neuen Vätern, Müttern und Familien. Ich werde den physischen Preis eintauschen gegen geistliche Kinder. Und wenn ich verächtlich behandelt werde, denke ich gerne an die Ewigkeit und an das Vorrecht, von dem Letzten der Evangeliumsprediger an die Spitze vorzurücken. Der Lohn entschädigt für alles."[3]

2. Jesus Christus, der vollkommenste Mensch, der jemals lebte, war nicht verheiratet

1987 schrieb ich während eines lebhaften Streits über die Reklame für Kondome im Fernsehen einen Leitartikel für die Minneapolis *Star-Tribune*.[4] Das Bemühen der Sender bestand darin, die Verbreitung von AIDS einzudämmen. Mein Grundgedanke war der: „Mit der Unterstützung des Schutzes vor der Krankheit unterstützt die Anzeige auch ihre Ursache, nämlich das sexuelle Durcheinander." Ich sagte, dass die Behauptung, Kondome würden für „sicheren" Sex sorgen, eine unglaubliche Naivität im Blick auf die menschliche Natur verriet.

Meine Kernaussage war: „Die Persönlichkeit ist tiefer und bedeutsamer als das Physische. Nur eine oberflächliche Sicht von der Persönlichkeit sagt, dass wir ‚sicher' sind, wenn wir zwar keine Krankheit bekommen, uns aber auf eine Weise verhalten, die die westliche Zivilisation überwältigend unmoralisch genannt hat und die Bibel anklagt als Unehre unserm Schöpfer gegenüber … Nicht nur die biblische Lehre, sondern auch das Zeugnis des menschlichen Gewissens in den verschiedenen Kulturen rund um die Welt haben Jahrhunderte lang gesagt, dass außerehelicher Geschlechtsverkehr und homosexuelle Aktivität zerstörend wirken auf die Persönlichkeit, auf Beziehungen und auf die Ehre Gottes, der unsere Sexualität geschaffen hat, um die Einheit von Mann und Frau in der Ehe zu vertiefen und zu erfreuen."

Sie können sich vorstellen, dass dies nicht unangefochten blieb. Ich erhielt einen Brief von einem jungen Mann, der für eine bestimmte Gruppe von Unverheirateten sprach, wenn er sagte: „Meine Freundin und ich haben jede Menge guten Sex miteinander. Wir meinen, dass Ihre Gedanken unterdrückende Überbleibsel aus der viktorianischen Zeit sind, die den Menschen neurotisch und unglücklich machen. Wir meinen, dass unsere Sexualität ein Teil unserer Persönlichkeit ist, und sich nicht daran zu erfreuen, bedeutet, nicht vollständig Mensch zu sein. Wir haben nicht die Absicht zu heiraten, um den Erwartungen einiger Puritaner zu entsprechen. Und wir meinen, dass ein Leben in der Sklaverei der Jungfräulichkeit bedeuten würde, nur ein halber Mensch zu sein."[5]

Als ich diesem Mann zurückschrieb, war das Kernstück meiner Antwort dies: Die vollkommenste menschliche Person, die jemals lebte oder jemals leben wird, ist Jesus Christus, und er hatte niemals eine sexuelle Beziehung.

Dies kann stark befreiend für Unverheiratete sein, die gelegentlich denken mögen: „Dies eine werde ich niemals haben, sexuelle Beziehungen, und weil ich sie nicht habe, werde ich nicht ganz das sein, was ich sein sollte." Zu diesem Gedanken sagt Jesus, der niemals sexuellen Verkehr hatte: *„Der Jünger ist nicht über seinem Meister, jeder aber, der vollendet ist, wird so sein wie sein Meister"* (Lk 6,40). Wir werden immer Berge wahrer menschlicher Christusähnlichkeit zu erklimmen haben, aber der Geschlechtsverkehr gehört nicht dazu, denn er kannte ihn nicht. Und ER ist unendlich vollkommen.

Das Paradoxe, was wir empfinden mögen, wird in dem Titel von Luci Swindolls Buch über das ehelose Dasein festgehalten: *Wide My World, Narrow My Bed*. Als freiwillige Ledige im Alter von neunundvierzig (als sie das Buch schrieb), zeigt sie, wie der schmale Pfad des Menschensohns, der nichts hatte, wo er sein Haupt hinlegen konnte (nicht einmal die Schulter einer Frau), in eine weite Welt der Wunder und der Freiheit und der Freude und der Liebe führt.[6]

Cheryl Forbes illustriert, wie sie und andere Unverheiratete durch die „Weite" des

ehelosen Lebens Jesu inspiriert wurden:

> „Jesus ist das Vorbild, dem es zu folgen gilt. Er war ledig. Er wurde geboren, um zu dienen … Er hatte tiefe Freundschaften mit allen möglichen Leuten – Männern, Frauen, Unverheirateten und mit Verheirateten. Das war sein Wirken, ein wesentlicher Teil seiner unbegrenzten Mission, für unsere Sünden am Kreuz zu sterben … Seine Beziehungen zu Maria, Martha, Petrus und zu den andern Jüngern halfen ihm, sich auf seinen Tod vorzubereiten. Niemand kann abstrakt lieben. Er gestattete sich, durch bedürftige Kinder, verstörte Väter, hungrige Männer und kranke Frauen unterbrochen zu werden … Jesus war bereit, sich verwundbar zu machen."[7]

3. Die Bibel würdigt das Zölibat, weil es außerordentliche Gelegenheit gibt zu einem zielstrebigen Einsatz eines Unverheirateten im Dienst für Christus

Paulus sagt, er wünsche, dass jeder die Freiheit im Dienst kennen möge, an der er sich als ein Unverheirateter erfreut (1.Kor 7,7). Er fährt fort zu erklären:

> „Ich will aber, dass ihr ohne Sorgen seid! Der Unverheiratete ist für die Sache des Herrn besorgt, wie er dem Herrn gefällt; der Verheiratete aber sorgt für die Dinge der Welt, wie er der Frau gefällt. Es ist ein Unterschied zwischen der Ehefrau und der Jungfrau. Die Unverheiratete ist besorgt um die Sache des Herrn, dass sie heilig sei sowohl am Leib als auch am Geist; die Verheiratete aber sorgt für die Dinge der Welt, wie sie dem Mann gefällt. Das sage ich aber zu eurem eigenen Nutzen, nicht um euch eine Schlinge um den Hals zu werfen, sondern um des Anstandes willen, und damit ihr ohne Ablenkung beständig beim Herrn bleiben könnt" (1.Kor 7,32-35).

Viele Unverheiratete sind für diese Wahrheit in ihrem eigenen Leben dankbar. Es scheint so, als ob daraus meistens eine geschätzte Freiheit zu flexibler Planung und Risikobereitschaft entsteht. Wie auch eine ledige Missionarin in Kenya, Rhena Taylor, schrieb:

> „Als Unverheiratete bedeutet es für mich, dass ich frei bin, Risiken zu übernehmen, die ich wohl nicht übernehmen würde, wäre ich die Mutter einer Familie, die von mir abhängig ist. Als Unverheiratete ist mir die Freiheit gegeben, mich in der Welt zu bewegen, ohne als Erstes meinen Haushalt einzupacken. Und diese Freiheit hat mir Augenblicke geschenkt, die ich nicht für irgendetwas anderes auf dieser Seite der Ewigkeit eintauschen möchte."[8]

Ähnlich beschreibt Trevor Douglas die Freiheit zu Risiken, die er erfahren hat:

> „Der erste Vorteil (ehelos zu sein) bedeutet, dass er am besten in gefährliche Situationen passt … Im rauen Leben unter primitiven Stämmen, in Gebieten, die von Guerillas heimgesucht werden, oder von Krankheit und Hunger, hat der Mann als Unverheirateter nur für sich selbst zu sorgen … Paulus behauptet, dass man als Mann und Eheloser am besten in die ‚Kürze' der Zeit passt. Am Werk Gottes zu arbeiten, ist eine momentane Angelegenheit. Vorteile und Gelegenheiten kommen und gehen sehr schnell. Der Lebensstil eines Unverheirateten ermöglicht es einem, das meiste aus der Zeit herauszuholen, die Gott für sein Werk gibt … Eine meiner Hauptfreuden ist, dass ich meinen Dienst nicht um ein Familienprogramm herum gestalten muss. Ich muss nicht zu einer bestimmten Zeit am Abend nach Hause kommen. Meine Zeit ist die Zeit der Filipinos."[9]

Douglas zitiert eines seiner Vorbilder, einen anderen ledigen Missionar mit einer radikalen zielstrebigen Gesinnung eines Unverheirateten, David Brainerd:

> „Es war mir egal, wo und wie ich lebte oder durch welche Schwierigkeiten ich hindurch musste, sodass ich nichts anderes tat, als Seelen für Christus zu gewinnen. Während ich schlief, träumte ich davon, und wenn ich aufwachte, war der erste Gedanke diese großartige Arbeit. All mein Wünschen war auf die Bekehrung von Heiden gerichtet, und all meine Hoffnung war in Gott."[10]

Ein lediges Mitglied in unserer Gemeinde las diesen dritten Punkt und reagierte in etwa so, um die Balance herzustellen:

> „Ich glaube, dass Unverheiratete die Flexibilität zur Planung haben, aber sie sind nicht völlig frei von der Sorge. Auch wenn ich glücklich bin, frei zu sein, die familiären Bedürfnisse und die des Dienstes nicht wie ein Ehemann ausbalancieren zu müssen, so muss ich, sollte sich Jesu Wiederkunft verzögern, andere ‚praktische' Bedürfnisse wahrnehmen, wie Altersversorgung, Wohnung, Finanzen etc. Tatsache ist auch, dass ledige Frauen ihre Zukunft als Unverheiratete planen müssen. Wir müssen gute Verwalter des Vermögens sein, das wir haben, denn Studien zeigen, dass Frauen nicht dieselben Gehälter beziehen, die die Männer für dieselben Aufgaben bekommen. Und im Dienst verdient jeder weniger als in der säkularen Welt, aber es ist eine Entscheidung, die getroffen wurde, was aber nicht bedeutet, dass ich mir nicht dieser Spannung bewusst wäre.
>
> Wie balancieren Unverheiratete eine Karriere aus, die mehr als vierzig Stunden die Woche in Anspruch nimmt, zuzüglich weiterer Verpflichtungen außerhalb (wie Fortbildung etc.) mit einer

> ‚außergewöhnlichen Gelegenheit zu einem zielstrebigen Einsatz eines Unverheirateten im Dienst'? Ich denke, es gibt jene Unverheirateten, die das so auslegen: Weil sie nicht verheiratet sind, wird von ihnen ‚erwartet', jede arbeitsfreie Stunde für den Dienst einzusetzen – was von den Verheirateten nicht erwartet wird. Ich denke nicht, dass Sie das meinen.
>
> Unglücklicherweise gibt es viele in der Gemeinde, die dieses falsche Denken unterstützen. Dieses Denken kann sich in eine missbräuchliche Situation verkehren. Ledige können wegen falscher Scham und Schuldgefühlen zu viel tun. Ich glaube, es muss eine Warnung für Unverheiratete geben, nicht ‚überbeschäftigt' zu werden. Unverheiratete müssen ihre geistliche, physische und emotionale Gesundheit genauso schützen wie die Verheirateten. Ledige brauchen die Bestätigung, sich Zeit nehmen zu können, um aufbauende Beziehungen (‚Familie') zu entwickeln."

4. Der Apostel Paulus und eine Menge großer Missionare nach ihm haben um der Sache des Reiches Gottes willen auf die Ehe verzichtet

„Sind wir nicht berechtigt, eine Schwester als Ehefrau mit uns zu führen, wie auch die anderen Apostel und die Brüder des Herrn und Kephas?" (1.Kor 9,5). Mit diesen Worten zeigt Paulus, dass es normal und für ihn als Apostel erlaubt war, eine Ehefrau zu haben. Aber er entschied sich, nicht sein legitimes Recht zu nutzen (vgl. 1.Kor 9,15). Er war der Erste einer langen Reihe alleinstehender Männer und Frauen, die um des Evangeliums willen auf die Ehe verzichteten, so wie Jesus sagte, dass es einige gibt, die um des Reiches der Himmel willen auf die Ehe verzichtet haben: *„Manche verzichten von sich aus auf die Ehe, um ganz für das Himmelreich da zu sein"* (Mt 19,12; NGÜ).

Der Verzicht erfordert in den meisten Fällen ungeheuren Mut und die Ganzhingabe an Christus. Ada Lum, eine alleinstehende Frau, die mit *International Fellowship of Evangelical Students* in Südostasien arbeitet, erzählte diese bewegende Geschichte einer Hingabe:

> „Auf einem Flug von Rom nach München hatte ich eine herzliche Gemeinschaft mit einer attraktiven und lebhaften Nonne. Ich erfuhr, dass es ihr erster Besuch in ihrem Heimatland Deutschland nach dreißig Jahren Dienst als Missionarin war. Kein Wunder, sie war ganz aufgeregt! Ich konnte auch spüren, dass sie Christus liebte und ihm sogar während des Krieges auf den Philippinen fröhlich gedient hatte, obwohl sie im Kriegsgefangenenlager inhaftiert gewesen war. Wir sprachen über unseren Glauben an Jesus Christus und unseren Weg mit ihm. Dann zeigte sie mir ihren schlichten Goldring mit der Inschrift auf der Innenseite: ‚Vermählt mit Christus'. Und es gab ganz gewiss nichts Neurotisches an ihr. Sie war erfrischend menschlich![11]

Mary Slessor arbeitete am Ende des 19. Jahrhunderts im Innern von Calabar, Westafrika, und sehnte sich zutiefst nach einem Partner. Ihre Hoffnung konzentrierte sich auf Charles

Morrison, einen Mann, der mit der Mission an der Küste arbeitete. Sie waren verlobt, aber die Mission wollte ihm wegen seiner schwachen Gesundheit nicht erlauben, in das Innere von Calabar zu wechseln. Sie hätte nach Duke Town ziehen müssen. Sie schrieb:

> „Das steht außer Frage. Niemals würde ich diesen Gedanken erwägen. Aus solch einem Grund könnte ich nicht meine Arbeit verlassen. Ein Gebiet wie Okoyong ohne einen Mitarbeiter zu verlassen und in ein Gebiet zu gehen, wo zehn oder ein Dutzend andere sind, wo die Leute eine offene Bibel und eine Menge Privilegien haben! Das ist absurd. Wenn Gott ihn nicht hierher sendet, dann muss er seine Arbeit tun und ich muss meine tun, wo wir hingestellt wurden. Wenn er nicht kommt, muss ich das Komitee bitten, mir jemand anders zu geben, denn es ist für mich unmöglich, auf der Station allein zu arbeiten."[12]

Mit einer ähnlichen zielstrebigen Gesinnung einer Unverheirateten in der Hingabe an ihre Berufung brach Lottie Moon eine Verlobung mit einem brillanten jungen Wissenschaftler, weil er „die Darwinsche Evolutionstheorie" annahm. Jahre später sagte sie: „Gott hatte das erste Recht in meinem Leben, und weil die beiden nicht miteinander übereinstimmten, konnte es im Blick auf das Ergebnis keine Frage geben."[13]

Elisabeth Elliot berichtet von einem Gespräch, das sie mit Gladys Aylward, einer Chinamissionarin, hatte:

> „Sie war sechs oder sieben Jahre lang Missionarin, bevor sie jemals daran dachte, sich einen Mann zu wünschen. Als ein britisches Ehepaar kam, um in ihrer Nähe zu arbeiten, fing sie an, das Wunderbare, was sie an ihrer Ehe hatten, zu beobachten, und sie wünschte es für sich selbst. Als Frau des Gebets wandte sie sich direkt an Gott, dass er ihr einen Mann von England berufen und ihn mit einem Heiratsantrag direkt nach China senden möge. Sie neigte sich mir zu auf dem Sofa, auf dem wir saßen, ihre schwarzen Augen blitzten, mit ihrem kleinen knochigen Zeigefinder stieß sie in mein Gesicht. ‚Elisabeth', sagte sie, ‚ich *glaube*, Gott antwortet auf Gebete! Er *rief* ihn.' Dann im Flüsterton heftiger Intensität, ‚aber er kam *nie*'."[14]

Einer der Gründe, warum die Entscheidung, ehelos zu sein, mutig sein kann, ist der, dass das für einige die Entscheidung zu sehr schmerzhafter Einsamkeit ist. Trevor Douglas illustriert dies mit einer Geschichte von einem seiner Freunde:

> „Vielleicht fordert Einsamkeit den schwersten Tribut. Bei der Schöpfung wusste Gott, dass der Mensch Gemeinschaft braucht. Der alleinstehende männliche Missionar büßt dieses legitime Bedürfnis ein und erlebt Einsamkeit. Ich erinnere mich gut, wie mir ein alleinstehender Mitmissionar als Bruder sein Herz ausschüttete. ‚Weihnachten ist besonders schlimm', sagte er. ‚Das

> ist am schwersten. Einmal war ich eingeladen, Weihnachten mit einer Familie zu verbringen, aber nachdem ich dort ankam, wünschte ich, dass ich nie hingegangen wäre. Ich fühlte mich so, als wollten sie versuchen, mir einen Gefallen zu tun. Ich fühlte mich wie ein Eindringling. Das nächste Weihnachten fuhr ich mit meinem Wagen weit weg, mietete ein Motelzimmer, saß dort und weinte.“[15]

Der Mut, unverheiratet zu sein (und ich bin mir im Klaren, dass auch eine Ehe einen gewissen Mut erfordert), ist nicht nur unter Missionaren zu finden. Viele junge Männer und Frauen in gewöhnlicheren Umständen haben unwahrscheinlich harte Entscheidungen treffen müssen, einer Ehe zu entsagen, von der sie zunächst dachten, dass sie richtig ist. Elva McAllaster schreibt ein ganzes Kapitel über solche Geschichten unter dem Titel *The Courage to Stay Single,* zum Beispiel:

> „Mara hatte den Mut. Sie trug bereits einen Diamanten, als sie anfing zu begreifen, dass Larrys Stimmungen so unberechenbar waren, dass er trotz aller Qualitäten, für die sie schwärmte, keinen guten Ehemann abgab. Auch war er nicht bereit, ein Vater zu sein. Sie dachte nach über seine Stimmungen – jene dunklen Stimmungen – und sie schauderte, und sie stand zu ihrem Mut.[16]
>
> Mervin hatte ebenfalls Mut. Er war bereits verlobt, als er anfing, eine verhängnisvolle Heftigkeit an Begrenzungen als Tatsache zu empfinden, eingesperrt und festgenagelt zu sein. Er wusste, er würde sich wie ein Lump vorkommen, wenn er die Verlobung beendete, aber er wusste zunehmend, das Erma die falsche Wahl war. Falsch, falsch, falsch. Als Erma nervös die Hochzeit vorverlegen wollte, als sie zunächst geplant hatten, befreite ihre Unsicherheit Mervins Empfindungen, und seine Empfindungen befreiten seine ganze Zukunft – wie er es jetzt beschreiben würde.“[17]

Es geht um Folgendes: Das ehelose Dasein ist stets ein nobler und mutiger Pfad gewesen, seit Jesus und der Apostel Paulus ihn „um des Himmelreiches willen“ wählten. Der Wunsch, verheiratet zu sein, ist kein Zeichen der Schwäche. Er ist normal und er ist gut. Der Mut kommt, wenn man zum Alleinsein die Berufung Gottes erkennt (für dieses Kapitel des Lebens) und man diese Berufung mit Eifer und kreativer Planung zu seiner Ehre annimmt.

5. Der Apostel Paulus nennt das ehelose Dasein eine Gnadengabe Gottes

„Ich wünschte, jeder könnte unverheiratet leben, wie ich es tue. Aber wir sind nicht alle gleich. Gott schenkt manchen die Gabe der Ehe und anderen die Gabe, unverheiratet zu leben“ (1.Kor 7,7; NLB). Im Wesentlichen verwies Jesus in Matthäus 19,12 auf dieselbe Sache, wenn er sagte: *„Wer es fassen kann, der fasse es!“*

Mit der Gabe kommt die Gnade, keusch zu sein. Margaret Clarkson hat Recht: „Seine

Gebote sind seine Befähigungen." Nachdem sie mit ihrer eigenen Sexualität als Unverheiratete mehr als vierzig Jahre zu tun hatte, erinnert sie Ledige, dass keusch zu sein nicht geboten, sondern möglich ist, ein Jahr nach dem andern, und das als eine Gabe Gottes. Sie zitiert John Whites *Eros Defiled* und stellt fest:

> „So, wie die fastende Person weiterhin keinen Gefallen an der Nahrung findet, während die verhungernde Person durch geistige Vorstellungen davon gequält wird, genau so sind einige fähig, den Frieden sexueller Enthaltsamkeit zu erleben, wenn es nötig ist. Andere werden gequält. Alles hängt von der Gesinnung oder der Einstellung ab. Der kleinste Grad von Zwiespältigkeit oder Wankelmütigkeit bedeutet Ruin.
>
> Ich kann dieses Prinzip nicht genug betonen. Weder der Hunger nach Nahrung noch der Hunger nach Sex nimmt automatisch zu, bis wir in ein unkontrolliertes Verhalten hinein explodieren. Vielmehr ist es so, als wenn eine Feder aufgezogen und gesichert ist, bereit zur Loslösung, wenn die Gelegenheit dazu da ist. Und wenn diese Gelegenheit nicht kommen sollte (und hier denke ich besonders an Sex), *muss ich keine Qual erleben*."[18]

Unverheiratete entdecken das Alleinsein am Anfang ihrer Reise nicht immer als eine Gabe. Ada Lum gibt zu, dass es für sie ein Prozess war, an diese Stelle zu gelangen:

> „Lange Zeit habe ich meinen Status als Unverheiratete nicht als eine Gabe vom Herrn betrachtet. Ich habe mich auch darüber nicht geärgert – um ehrlich zu sein, in meiner frühen idealistischen Phase dachte ich, dass ich Gott einen Gefallen täte, weil ich das ehelose Dasein gewählt hatte. Aber in späteren Jahren wurde ich immer und immer wieder im Blick auf diese Entscheidung ernsthaft geprüft. Schließlich, durch die Worte und das Leben des Paulus und meine anschließenden Erfahrungen, dämmerte es mir ganz sachte, dass Gott mir eine herrliche Gabe gegeben hatte!"[19]

Aber Unverheiratete werden nicht immer wie Besitzer einer herrlichen und speziellen Gabe Gottes behandelt. In der Gemeinde werden sie manchmal als unnormal angesehen. Vielleicht ist 1.Mose 2,18 die einzige Stelle, an die die Leute denken können: *„Es ist **nicht gut**, dass der Mensch allein sei."* Die Schlussfolgerung lautet: Ein eheloses Dasein ist nicht gut. Als alleinstehender Mann beschreibt Trevor Douglas stellvertretend für andere den Preis der Ehelosigkeit in dieser Atmosphäre:

> „Jesus gab zu, dass das ehelose Dasein einen Preis hat, und zwar einen so hohen, dass ihn nicht jeder ertragen kann. Der offensichtliche Preis ist die Haltung, dass ein alleinstehender Mann ein Homo sein muss oder zumindest ein wenig sonderbar oder vielleicht anti-weiblich. Unsere westliche Gesellschaft ist definitiv für Paare strukturiert. Nicht so der Stamm der Ayangan Ifugaos,

> unter denen ich arbeite. Obwohl 99% der Männer verheiratet sind, blicken sie nicht auf das eine Prozent, als seien diese Männer sonderbar. Der gesellschaftliche Preis trifft mich nur, wenn ich nach Hause komme – in die Gemeinden, ausgerechnet unter Christen, die es besser wissen sollten."[20]

Ist es nun gut oder nicht gut, alleine zu sein? Falls es nicht gut ist – nicht Gottes Wille ist -, wie kann es eine „Gnadengabe Gottes" genannt werden? Wie konnte Jesus, der niemals sündigte, dies für sich selbst wählen? Wie konnte Paulus sagen, dass es ein großer Gewinn für den Dienst war?

Zwei Antworten: Erstens war 1.Mose 2,18 eine Aussage über den Menschen vor dem Sündenfall. Wenn es keinen Sündenfall gegeben hätte, vielleicht hätte es dann kein eheloses Dasein gegeben.[21] Jeder hätte einen vollkommen kompatiblen Persönlichkeitstypus für jemanden gehabt; Leute und Situationen hätten perfekt zusammen gepasst; die Sünde hätte uns nicht blind oder leichtgläubig oder voreilig gemacht; und kein Missionsbefehl – keine Verlorenheit, kein Hunger, keine Krankheit, kein Elend – würde nach außerordentlichen Opfern von Ehe und ehelosem Dasein schreien. Aber das ist nicht unsere Welt. Darum ist es manchmal – oftmals – für eine Person gut, allein zu sein.

Aber zweitens, fast niemand muss wirklich allein sein. Das ist der nächste Punkt. Doch lassen Sie mich hier eine weitere Sicht eines anderen Unverheirateten einschließen, der dieses Vorwort gelesen hat:

> „Ich glaube, dass 1.Mose 2,18 über das Prinzip der Ehe hinausreicht. Als grundsätzliche Regel ist es bestimmt nicht gut für einen Menschen, allein zu sein. Gott schuf uns, um innerhalb von Beziehungen zu leben. Die meiste Zeit wird es für einen Unverheirateten nicht nötig sein, allein zu sein, auch wenn keine Ehebeziehung existiert. Viele verheiratete Leute sind emotional sehr allein. Manchmal bewahrt die Ehe vor dem Alleinsein, aber nicht immer."

6. Jesus verspricht, dass das Verlassen der Familie um des Reiches Gottes willen mit einer neuen Familie, der Gemeinde, erstattet wird

„Wahrlich, ich sage euch: Es ist niemand, der Haus oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Frau oder Kinder oder Äcker verlassen hat um meinetwillen und um des Evangeliums willen, der nicht hundertfältig empfängt, jetzt in dieser Zeit Häuser und Brüder und Schwestern und Mütter und Kinder und Äcker unter Verfolgungen und in der zukünftigen Weltzeit ewiges Leben" (Mk 10,29-30). Viele Ledige haben im Leib Christi Hunderte von Familienmitgliedern entdeckt. Es ist oft nicht ihre Schuld, wenn dies nicht der Fall ist. Aber viele haben sie entdeckt. Margaret Clarksons weitherziges Buch *So You're Single* ist sogar „MEINEN VERHEIRATETEN FREUNDEN" gewidmet, „deren Liebe und Freundschaft mein Leben so reich gemacht haben". Offensichtlich fand sie eine „Familie" unter den vielen Familien in ihrem Leben.

Dietrich Bonhoeffer, der deutsche Pastor, der unter dem Verdacht, Hitler zu töten, gehängt wurde, war ledig. Er kannte das Verlangen der Unverheirateten nach einer Familie

und wurde weitgehend aus diesem Grund angeregt, sein kleines Buch *Gemeinsames Leben* zu schreiben. Er sagte ganz schlicht, dass eine ledige Person einen anderen Christen braucht, der ihm Gottes Wort sagt.[22] Das ist es, wofür die Gemeinde da ist.

Elisabeth Elliot kommt im Blick auf dieses Verlangen nach einer Familie von der anderen Seite und fragt: „Wie kann eine alleinstehende Frau die Bedeutung der Mutterschaft verstehen, wenn sie keine Kinder hat?" Sie antwortet:

> „Sie kann Kinder haben! Sie kann eine geistliche Mutter sein, so wie Amy Carmichael, die ihr eheloses Dasein zum Guten von wesentlich mehr Kindern opfert, als eine natürliche Mutter es tun kann. Alles wird empfangen und geheiligt durch den Einen, dem es geopfert wird."[23]

Dieses Ideal ist für viele Unverheiratete nicht die Realität. Aber Jesus hatte eine große Vision für Hunderte von wunderbaren Beziehungen, die im Leben von Unverheirateten entstehen, die den Gehorsamsweg des Reiches Gottes im ehelosen Dasein wählen, statt die Ehe mit einem Ungläubigen einzugehen. Wir als Leiter in den Gemeinden sollten unsere Augen öffnen, um dieselbe Entdeckung zu machen, die Frank Schneider machte:

> „Zum ersten Mal nach Jahren christlichen Dienstes wurde uns der Reichtum an intelligenten, fähigen, treuen, tatkräftigen, talentierten alleinstehenden Erwachsenen bewusst, die nur den Wunsch hatten, dass sich jemand genügend bemühte, ihre Existenz anzuerkennen. Einige einsam, einige tief verletzt, andere sehr selbstzufrieden und gut beherrscht, aber alle mit dem Wunsch nach Gemeinschaft in einer christlichen Atmosphäre, wo sie spüren, dass sie dazu gehören."[24]

7. Gott ist souverän im Blick auf die, die heiraten, und auf die, die es nicht tun; und ihm kann man vertrauen, dass er es gut meint mit denen, die auf ihn hoffen

Hiob spricht nicht nur für solche, die besaßen und verloren haben, sondern auch für solche, die niemals besaßen, wenn er sagt: *„Nackt bin ich aus dem Leib meiner Mutter gekommen; nackt werde ich wieder dahin gehen. Der HERR hat gegeben, der HERR hat genommen; der Name des HERRN sei gelobt!"* (Hiob 1,21). Gott hat die Herrschaft in diesen Angelegenheiten, und wir werden umso glücklicher sein, wenn wir uns vor seinen unerforschlichen Wegen beugen und bekennen: *„ … wer in Lauterkeit wandelt, dem versagt er nichts Gutes"* (Ps 84,12). *„Er, der sogar seinen eigenen Sohn nicht verschont hat, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat, wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?"* (Röm 8,32).

Margaret Clarksons persönliche Aussage über Unterordnung bezeugt die Kraft, die aus der Beugung vor der Souveränität Gottes kommt:

> „Weder durch meinen Fehler noch durch eigene Wahl bin ich nicht in der Lage, meine Sexualität in der Schönheit und Intimität einer christlichen Ehe zum Ausdruck zu bringen, wie es Gottes Intention

entsprach, als er mich als ein geschlechtliches Wesen nach seinem Bild schuf. Der Versuch, dies außerhalb der Ehe zu suchen, ist nach der eindeutigen Lehre der Schrift Sünde gegen Gott und gegen meine eigene Natur. Als eine überzeugte Christin habe ich darum keine Alternative, als ein Leben in der freiwilligen Enthaltsamkeit zu führen. Ich muss nicht nur im Leib keusch sein, sondern auch in der Seele und im Geist. Da ich jetzt in meinen Sechzigern bin, denke ich, dass meine Erfahrung, was dies betrifft, ihre Gültigkeit hat. Ich möchte behaupten: In meinem Leben ist es bewiesen worden, dass für diejenigen, die sich hingeben, den Willen Gottes zu tun, seine Befehle seine Befähigungen sind …

Mein ganzes Sein schreit fortwährend nach etwas, was ich nicht haben darf. Mein ganzes Leben muss im Kontext dieser niemals endenden Spannung gelebt werden. Mein Berufsleben, mein gesellschaftliches Leben, mein persönliches Leben, mein christliches Leben – alles steht unter diesem ständigen und kräftigen Zug. Als Christin habe ich keine andere Wahl, als Gott zu gehorchen, mag es kosten, was es will. Ich muss ihm vertrauen, dass er es mir ermöglicht, ihn in meinem ehelosen Dasein zu ehren.

Dass dies möglich *ist*, bezeugt eine mächtige Wolke von Zeugen. Eine Menge von unverheirateten Christen jeden Alters und Umstands haben Gottes Vermögen in dieser Sache bestätigt. Er hat versprochen, für unsere Bedürfnisse zu sorgen, und er bestätigt sein Wort. Wenn wir in ihm Erfüllung suchen, werden wir sie finden. Es mag nicht leicht sein, aber wer sagt schon, dass das christliche Leben leicht war? Das Kennzeichen für Christi Jüngerschaft war ein Kreuz.

Warum muss ich mein Leben allein führen? Ich weiß es nicht. Aber Jesus Christus ist der Herr meines Lebens. Ich glaube an die Souveränität Gottes, und ich akzeptiere mein eheloses Dasein aus seiner Hand. Er hätte mein Leben anders gestalten können, aber er hat es nicht so entschieden. Als sein Kind muss ich seiner Liebe und seiner Weisheit vertrauen."[25]

Ann Kiemel Anderson brachte es poetisch zum Ausdruck, was Tausende von christlichen Unverheirateten im Blick auf das Verhältnis vom Wunsch nach einer Ehe und der Hingabe an einen souveränen Gott entdeckt haben:

„Jesus, wenn dies Dein Wille ist,
dann mein JA, unverheiratet zu sein.
In der Tiefe meines Herzens möchte ich heiraten,
einem großen Mann gehören;
zu wissen, dass ich mit seinem Leben verbunden bin …

und er mit dem meinen …
Christus folgend und gemeinsam unseren Träumen …
Aber Du weißt, was ich brauche.
Wenn ich niemals heirate, es ist ein JA zu Dir.“[26]

8. Reifes Mannsein und Frausein ist nicht davon abhängig, ob man verheiratet ist

Das genau ist es, warum der Rest dieses Buches auch für Unverheiratete von Bedeutung ist, auch wenn er von der Ehe handelt. Die Frage, die sich jeder Mann und jede Frau ernsthaft stellen sollte, ist diese: „Was bedeutet es, eine Frau zu sein und nicht ein Mann?“ Oder: „Was bedeutet es, ein Mann zu sein und nicht eine Frau? Was bedeutet meine maskuline oder feminine Persönlichkeit (nicht nur die Anatomie und die Physiologie)?“ Wir sind von der Schrift überzeugt, dass unser maskulines und feminines Wesen in unserer Natur verwurzelt ist. Es ist nicht einfach der Reflex einer ehelichen Beziehung. Ein Mann wird nicht durch die Ehe zum Mann. Eine Frau wird nicht durch die Ehe zur Frau.

Aber es ist klar, dass die Form der Führung, der Fürsorge und des Schutzes eines Mannes in der Beziehung, die ein Mann zu einer Frau hat, variiert – von der intimsten Beziehung in der Ehe zur gelegentlichen Beziehung zu einer Fremden auf der Straße. Und die Form, in der eine Frau diese Führung bejaht, wird auch der Beziehung entsprechend variieren. Reife Weiblichkeit drückt sich nicht jedem Mann gegenüber auf dieselbe Weise aus. Eine reife Frau, die nicht verheiratet ist, zum Beispiel, wird nicht dieselbe Art von Stärke und Führung anderer Männer akzeptieren, wie sie dies von ihrem eigenen Ehemann annähme. Aber in gewisser Weise wird sie in all ihren Beziehungen mit würdigen Männern die Stärke und Führung der Männer bejahen. Ich weiß, das braucht eine Menge an Erklärungen. Und das werde ich im ersten Kapitel zu tun versuchen.

Hier geht es einfach darum, darauf hinzuweisen, dass für Unverheiratete die geschlechtliche Persönlichkeit zählt. Sie taucht nicht erst dann auf, wenn man heiratet. Niemand ist bereit zur Ehe, der nicht auf praktischem Wege entdeckt hat, wie man in reifer Männlichkeit und in reifer Weiblichkeit lebt. Paul Jewett hat Recht:

> „Die Geschlechtlichkeit durchdringt eines Menschen Sein bis in die tiefsten Tiefen; sie macht jede Facette seines Lebens als eine Person aus. So wie das Selbst sich immer dessen bewusst ist, ein ‚Ich‘ zu sein, so ist sich dieses ‚Ich‘ immer bewusst, er oder sie zu sein. Unsere Selbstkenntnis ist untrennbar nicht einfach an unser menschliches Sein gebunden, sondern an unser geschlechtliches Sein. Auf der menschlichen Ebene gibt es nicht per se ein ‚Ich und Du‘, sondern nur das ‚Ich‘, das männlich oder weiblich ist, das dem ‚Du‘ gegenübersteht, dem ‚anderen‘, der auch männlich oder weiblich ist.“[27]

Das ist nicht abhängig von der Ehe. Ada Lum illustriert dies für weibliche Unverheiratete:

> „In jedem Alter muss die ledige Frau sich selbst als ein

> geschlechtliches Wesen respektieren, das Gott geschaffen hat. Sie ist nicht weniger sexuell, weil sie nicht verheiratet ist. Sex hat etwas mit dem biologischen Trieb zu tun, mit jemandem anderen Geschlechts verbunden zu sein. *Sexualität* hat es mit der ganzen Persönlichkeit als Frau oder Mann zu tun. Sie hat etwas zu tun mit der Art, wie wir uns in der Beziehung zu anderen ausdrücken. Sie hat zu tun mit dem warmen, verständigen, annahmefähigen geschlechtlichen Wesen, wenn wir in Kontakt sind mit einer anderen Frau oder mit einem Kind oder einem Mann, der nicht im geringsten als Ehemann in Frage kommt! ... Ich versuche, ihn zu behandeln wie meine beiden Brüder. Ich freue mich an Leon und Dick. Ich achte sie. Ich höre gerne, wenn sie in männlicher Weise über männliche Angelegenheiten sprechen. Ich freue mich, wenn sie mich rücksichtsvoll behandeln ... Mit Fürsorge und Diskretion kann und sollte eine alleinstehende Frau den Männern um sie herum wirklich Frau sein."[28]

Cheryl Forbes bietet eine weitere Illustration über eine Art femininer Ausdrucksweise für eine Unverheiratete:

> „Eine ledige Person zu sein bedeutet nicht, von der traditionellen ‚weiblichen' Beschäftigung Abstand zu nehmen. Ob du allein lebst oder mit einem Ehemann und mit Kindern, ein Haus oder eine Wohnung ist immer noch ein Zuhause und macht die Arbeit erforderlich, die es erst zu einem ‚Zuhause' macht. Und der verheiratete Status hat nichts zu tun mit dem Wunsch nach einer warmen, gemütlichen und ästhetisch angenehmen Umgebung. Gott gab jedem von uns das Verlangen nach Schönheit; es ist Teil unseres Verlangens nach ihm, der die fleischgewordene Liebenswürdigkeit ist. Warum sollte eine alleinstehende Frau diesen Teil ihrer Ebenbildlichkeit als Geschöpf Gottes ablehnen? ... Ich bin jetzt eine bessere und einfallsreichere Köchin, als ich es vor fünf Jahren war. Ich bin frei, für mich selbst und meine Freunde zu experimentieren. Ich habe die Zeit und das Geld, Menschen an meinen Esstisch einzuladen, etwas, was ich nicht wünschen oder auch tun könnte, wenn ich dreimal täglich, und das Tag für Tag, kochen müsste."[29]

Der Punkt ist – ob verheiratet oder ledig –, dass Ihr Mannsein oder Ihr Frausein zählt. Sie entehren sich selbst und Ihren Schöpfer, wenn Sie diese tiefgründige Dimension Ihrer Persönlichkeit außer Acht lassen. Unsere Kultur drängt uns fast von jeder Seite, diese Wirklichkeit herunterzuspielen und von uns selbst und voneinander nur in Begriffen wie einem Satz unpersönlicher Kompetenzen und geschlechtsneutraler Persönlichkeitszüge zu denken. Das hat den Anschein geförderter Gerechtigkeit. Aber das Versäumnis, die tiefgründigen und sich ergänzenden Unterschiede männlicher und weiblicher Persönlichkeit zu bedenken, ist so, als wenn man einem Lastwagenfahrer die Aufgabe überträgt, eine Choreographie für zwei Ballettkünstler zu schreiben.

Es ist unser Gebet, dass Gott Millionen von ehelosen Christen in unseren Tagen ein tiefes Verständnis und eine Würdigung ihrer besonderen geschlechtlichen Persönlichkeit geben möge, damit Christus mehr und mehr in ihnen verherrlicht wird, wenn sie ihm seine Gabe des ehelosen Daseins in ganzer Freiheit von dem Weg der Welt zurückgeben, und dass sie tiefer und tiefer in fröhlicher Hingabe (auf dem Golgatha-Pfad) wachsen, zum Triumph der Sache Jesu Christi.

Ich schließe dieses Vorwort mit einem abschließenden Wort der Hoffnung von einer Frau mit tiefer Einsicht und einem langen ehelosem Dasein. Margaret Clarkson sieht zurück auf eine Lebenszeit des ehelosen Daseins und reicht denen die Hand, die gerade beginnen:

> „Als ‚Christ' den Fluss am Ende von *Bunyans Pilgerreise* überquerte, versagte sein Herz voller Angst. Er begann in dem kalten, dunklen Wasser zu sinken. Aber ‚Hoffnung', sein Genosse, half ihm zu stehen und rief laut: ‚Sei getrost, mein Bruder; ich fühle festen Grund und alles ist gut.' Da entdeckte ‚Christ' seinen Glauben und ging sicher durch die Wasser zur himmlischen Stadt.
>
> Wenn es Unverheiratete gibt, die die Wasser des ehelosen Daseins als dunkel und tief empfinden; die fühlen, ‚Ich versinke in tiefen Wassern; die Wogen gehen über mein Haupt, und alle ihre Wellen bedecken mich', ist dies meine Botschaft für dich über das ehelose Dasein: Sei getrost, mein Bruder, meine Schwester. Ich fühle festen Grund, und alles ist gut."[30]

Endnoten zum Vorwort

Teil I

Sichtweise und Überblick

Kapitel 1

Eine Sichtweise biblischer Ergänzung

Mannsein und Frausein anhand der Bibel definiert

John Piper

Es war in Greenville, South Carolina, wo ich aufwuchs. Jedes Jahr war mein Vater ungefähr zwei Drittel des Jahres von zu Hause fort. Und während er im Lande predigte, beteten wir – meine Mutter, meine ältere Schwester und ich. Was ich in dieser Zeit lernte, war das, dass meine Mutter kompetent in allem war.

Sie regelte alles Finanzielle, zahlte alle Rechnungen, verhandelte mit der Bank und den Kreditgebern. Auch eine kleine Wäscherei führte sie einmal. Sie war aktiv im Vorstand des Naturschutzes, leitete die Sonntagsschulabteilung für Mittelschüler in unserer *Southern Baptist* Gemeinde und verwaltete einiges an Immobilienbesitz.

Sie lehrte mich, wie man den Rasen mäht und ein Elektrokabel verbindet, das Unkraut mit der Wurzel entfernt und die Dachsparren streicht, den Esszimmertisch mit einem Wildleder poliert und einen Wagen fährt und wie man Pommes frites davor bewahrt, im Öl matschig zu werden. Sie half mir in Geografie mit den Karten zurechtzukommen, und zeigte mir, wie man eine Bibliografie erstellt, ein naturwissenschaftliches Projekt in Elektrostatik angeht und zu glauben, dass Algebra II möglich ist. Sie verhandelte mit den Bauunternehmern, als wir ein Untergeschoss hinzufügten, und griff mehr als einmal zur Schaufel. Niemals kam es mir so vor, dass es irgendetwas gab, was sie nicht konnte.

Ich hörte einmal, Frauen würden nicht schwitzen, sondern vielmehr glühen. Das ist nicht wahr. Meine Mutter schwitzte. Es tropfte vom Ende ihrer langen, scharfen Nase. Manchmal blies sie es fort, wenn ihre Hände die Schubkarre voller Torf schoben. Oder sie wischte es mit ihrem Ärmel zwischen den Rotationen der Rasenmäherklinge ab. Mutter war stark. Selbst nach dreißig Jahren kann ich mich noch heute an ihre Arme erinnern. Sie waren groß, und im Sommer waren sie bronzefarben.

Aber es kam mir nie in den Sinn, von meiner Mutter und meinem Vater in derselben Klassifizierung zu denken. Beide waren stark. Beide waren clever. Beide waren freundlich. Beide liebten mich, und beide züchtigten mich. Beide konnten gut reden. Beide beteten mit Inbrunst und liebten die Bibel. Aber mein Vater war unverkennbar ein Mann, und meine Mutter war eine Frau. Sie wussten es, und ich wusste es. Und das war nicht nur eine biologische Tatsache. Es war in der Hauptsache eine Sache der Persönlichkeit und der beziehungsmäßigen Dynamik.

Wenn mein Vater nach Hause kam, war er selbstverständlich das Haupt des Hauses. Er sprach das Tischgebet. Er rief die Familie zur Andacht zusammen. Er brachte uns zur Sonntagsschule und zum Gottesdienst. Er fuhr den Wagen. Er brachte die Familie an ihre Plätze. Er traf die Entscheidung, zum Lunch zu Howard Johnson's zu gehen. Er führte uns an den Tisch. Er rief nach dem Kellner. Er bezahlte die Rechnung. Er war es, mit dem wir es zu tun hatten, wenn wir eine Familienregel brachen oder wenn wir Mutter gegenüber nicht respektvoll waren. Das waren die glücklichsten Zeiten für Mutter. Oh, wie sie sich freute, Daddy zu Hause zu haben! Sie liebte sein Führen. Später lernte ich, dass die Bibel dies „Unterordnen" nennt.

Doch weil mein Vater die meiste Zeit über fort war, war Mutter es gewohnt, diese Führungsrolle auch selbst zu übernehmen. So passierte es mir nie, dass Führungsrolle und Unterordnung irgendetwas mit Überlegenheit und Unterlegenheit zu tun hätten. Und sie hatten auch nichts zu tun mit Muskeln und Begabungen. Das war keine Angelegenheit von Fähigkeiten und Kompetenzen. Es hatte etwas damit zu tun, was ich als Kind nicht hätte erklären können. Und ich habe lange Zeit gebraucht, bis ich es als Teil der großen Güte Gottes verstand, dass er uns als Mann und Frau erschuf. Es hat etwas damit zu tun, was sehr tief greifend ist. Ich weiß, dass der spezifische Lebensrhythmus unseres Zuhauses nicht der einzig gute ist. Aber es gab da Dimensionen von der Realität und Tugenden, die in allen Familien sein sollten. Und in der Tat sollten sie auf verschiedenste Weise in allen reifen Beziehungen zwischen Männern und Frauen vorhanden sein.

Ich sage, sie „sollten vorhanden sein", weil ich jetzt erkenne, dass sie in Gott verwurzelt sind. Über die Jahre bin ich von der Bibel und vom Leben her zu der Sichtweise gekommen, dass Mannsein und Frausein eine wunderschöne Schöpfung eines guten und liebenden Gottes ist. Er entwarf unsere Unterschiede, und sie sind tief gegründet. Sie sind nicht nur physiologische Voraussetzungen zu geschlechtlicher Vereinigung. Sie reichen bis an die Wurzel unserer Persönlichkeit. Dieses Kapitel ist ein Versuch, einige solcher Unterschiede zu definieren, wie Gott sie will und wie sie anhand der Bibel definiert werden können.

* * * * *

Lassen Sie mich ein Wort sagen zum Begriff „anhand der Bibel". Der Untertitel dieses Kapitels ist „Mannsein und Frausein *anhand der Bibel* definiert". Das bedeutet, dass ich alles einsetzen muss, den Gedanken dieses Kapitels in *Einklang* zu bringen mit dem, was die Bibel lehrt. Ich habe allerdings nicht versucht, gleichzeitig für jede Erklärung ein detailliertes exegetisches Argument hinzuzufügen.

Es gibt drei Hauptgründe, die diese Herangehensweise zu rechtfertigen scheinen:

Erstens, für dieses Kapitel schien es mir das Beste, die biblische Sichtweise vom Mannsein und Frausein so knapp und deutlich wie möglich zu präsentieren und die umfassende fachliche Diskussion für die folgenden Kapitel zu lassen. Ich habe auch in Artikeln[1], Predigten[2] und unveröffentlichten Arbeiten versucht, die biblische Grundlage dessen, was ich hier sage, zu erklären.

Zweitens, ich habe versucht, in diese Abhandlung genügend biblische Argumentation einzufügen, besonders in die Endnoten, um zu zeigen, warum ich glaube, dass diese Sichtweise vom Mannsein und Frausein in der Tat *„anhand der Bibel"* entstanden ist. Ich hoffe, es wird offensichtlich sein, dass meine Reflektionen nicht die Kreationen eines

unabhängigen Geistes sind, sondern die Frucht eines Baumes, der fest steht im Boden der konstanten Beschäftigung mit dem Wort Gottes.

Drittens, die Erfahrung hat mich gelehrt, dass es zwei Möglichkeiten gibt, eine Sichtweise vom Mannsein und Frausein zu empfehlen. Die eine hat mit der rationalen Argumentation zu tun, was die sachlichen Beweise betrifft. Zum Beispiel, ein evangelikaler Christ möchte wissen: „Lehrt die Bibel wirklich diese Sichtweise vom Mannsein und Frausein?" Demnach wäre ein Weg, diese Sichtweise durch geduldige, detaillierte, sorgfältige Argumentation, die auf der Auslegung biblischer Texte gegründet ist, zu empfehlen.

Aber es gibt noch eine andere Möglichkeit, diese Sichtweise zu empfehlen. Eine Person möchte wissen: „Ist diese Sichtweise schön und befriedigend und erfüllend? Kann ich damit leben?" Das ist keine schlechte Frage. Die biblische Wahrheit zu empfehlen beinhaltet mehr, als dass man sagt: „Mach's so, weil die Bibel es sagt." Diese Art der Empfehlung resultiert in eine Art Gehorsam, welcher dermaßen ungern geleistet wird und aller Freude und der Zustimmung des Herzens entbehrt, dass der Herr sich letztlich darüber überhaupt nicht freut.

Also ist eine zweite Aufgabe nötig, um die Menschen für eine Sichtweise vom Mannsein und Frausein zu gewinnen. Es muss nicht nur genügend an Exegese vorliegen, sondern es muss auch eine Schilderung der Sichtweise vorliegen, die sowohl das Herz als auch den Kopf befriedigt. Oder um es anders auszudrücken: wir müssen sowohl die Schönheit als auch die Wahrheit der Sichtweise empfehlen. Wir müssen zeigen, dass etwas nicht nur richtig, sondern auch gut ist. Es ist nicht nur gültig, sondern auch wertvoll; nicht nur zutreffend, sondern auch bewundernswert.

Dieses Kapitel ist in der *Hauptsache* für die zweite Kategorie gedacht. Nicht nur, aber hauptsächlich. Es ist so gestaltet, dass unsere Sichtweise vom Mannsein und Frausein ein zutiefst befriedigendes Geschenk eines liebenden Gottes ist, dem die besten Interessen für seine Geschöpfe am Herzen liegen. Die Sichtweise ist nicht lästig oder bedrückend. Sie fördert nicht den Stolz oder die Selbstverherrlichung. Sie stimmt damit überein, wer wir nach Gottes gutem Plan sind. Darum ist sie im tiefsten Sinne des Wortes erfüllend.

* * * * *

Heute erleben wir die Tendenz, dass eine Gleichheit von Mann und Frau durch die Minderung der einmaligen Bedeutsamkeit unseres Mannseins und Frauseins betont wird. Aber diese Herabsetzung der männlichen und weiblichen Persönlichkeit ist ein großer Verlust. Sie fordert enormen Tribut von Generationen junger Männer und Frauen, die nicht wissen, was es bedeutet, ein Mann oder eine Frau zu sein. Die Verwirrung über die Bedeutung von geschlechtlicher Persönlichkeit gleicht heute einer Epidemie. Die Konsequenz dieser Verwirrung ist nicht eine freie oder glückliche Harmonie unter geschlechtsunabhängigen Personen, die sich auf die Basis abstrakter Kompetenzen bezieht. Die Konsequenz ist vielmehr Scheidung, Homosexualität, zunehmender sexueller Missbrauch, größere sexuelle Freizügigkeit, wachsende soziale Unbeholfenheit und größeres, emotionales Elend und Suizid, was mit dem Verlust der gottgegebenen Identität einhergeht.

Es ist eine bemerkenswerte und für sich sprechende Beobachtung, dass moderne christliche Feministen der Definition vom Mannsein und Frausein wenig Beachtung schenken. Den Fragen eines Sohnes wird nur wenig Hilfe gegeben: „Papa, was bedeutet es,

ein Mann zu sein und nicht eine Frau?" Oder die Frage einer Tochter: „Mami, was bedeutet es, eine Frau zu sein und nicht ein Mann?" Viel Energie wird heute angewandt, um die Unterschiede von Mann und Frau zu minimieren. Aber wir hören nicht sehr häufig, was Mann- oder Frausein für uns beinhalten *sollte*. Wir sind in einen Strudel der Verwirrung über die Rolle der Geschlechter geraten. Und das Leben ist damit nicht besser geworden.

Ironischerweise anerkennen die meisten scharfsinnigen Denker, wie wesentlich das Mannsein und Frausein für unsere Persönlichkeit ist. Die Bedeutung vom Mannsein und Frausein wird jedoch als unerreichbar gesehen. Zum Beispiel argumentiert Paul Jewett in seinem viel Einblick gebenden Buch *Man as Male and Female* überzeugend, dass Männlichkeit und Weiblichkeit für unsere Persönlichkeit wesentlich und nicht nebensächlich ist:

> „Die Geschlechtlichkeit durchdringt eines Menschen Sein bis in die tiefsten Tiefen; sie macht jede Facette seines Lebens als eine Person aus. So wie das Selbst sich immer dessen bewusst ist, ein ‚Ich' zu sein, so ist sich dieses ‚Ich' immer bewusst, *er* oder *sie zu sein*. Unsere Selbstkenntnis ist untrennbar nicht einfach an unser *menschliches* Sein gebunden, sondern an unser *geschlechtliches* Sein. Auf der menschlichen Ebene gibt es nicht *per se* ein ‚Ich und Du', sondern nur das ‚Ich', das männlich oder weiblich ist, das dem ‚Du' gegenübersteht, dem ‚anderen', der auch männlich oder weiblich ist."[3]

Er zitiert Emil Brunner mit demselben Inhalt: „Unsere Geschlechtlichkeit dringt durch bis zu den tiefsten metaphysischen Tiefen unserer Persönlichkeit. Das Resultat sind die Unterschiede zwischen Mann und Frau als Beispiel psychischer und geistiger Unterschiede eines ultimativen Wesens."[4]

Nach dem Lesen dieses erstaunlichen Statements, wie wesentlich Mannsein und Frausein für unsere Persönlichkeit ist und wie sie „jede Facette eines Lebens ausmacht", ist es verwirrend zu lesen, dass Jewett nicht weiß, was Mannsein und Frausein ist. Er sagt:

> „Einige, zumindest unter den zeitgenössischen Theologen, sind sich nicht sicher, ob sie wissen, was es bedeutet, ein Mann im Unterschied zu einer Frau zu sein oder eine Frau im Unterschied zu einem Mann. Weil der Autor diese Ungewissheit teilt, ist er der Frage der Ontologie, die Lehre des Seins, in dieser Studie ausgewichen."[5]

> „Alles menschliche Handeln spiegelt einen qualitativen Unterschied wider, was geschlechtlich wesensbedingt ist. Doch meiner Meinung nach bietet solch eine Beobachtung keinen Hinweis auf die letzte Bedeutung dieses Unterschieds. Es kann sein, dass wir nie wissen werden, was dieser Unterschied letztendlich bedeutet. So viel scheint zumindest klar: wir werden den Unterschied nur verstehen – was es bedeutet, als Mann oder Frau geschaffen zu sein –, wenn wir es lernen, als Mann und Frau in wahrer Partnerschaft zu

leben."[6]

Dies ist sicherlich sehr schade. Wir wissen: „Geschlechtlichkeit durchdringt eines Menschen Sein bis in die tiefsten Tiefen." Wir wissen: „Sie macht jede Facette seines Lebens aus." Wir wissen, dass jede Ich-Du-Begegnung nicht eine Begegnung abstrakter Personen ist, sondern eine von männlichen oder weiblichen Personen. Wir wissen, dass körperliche Unterschiede nur ein Gleichnis männlicher oder weiblicher Persönlichkeit sind. Aber, o weh, wir wissen nicht, wer wir als Mann oder Frau sind. Wir sind unwissend im Blick auf diese alles durchdringende Dimension unserer Identität.

Doch welche Hoffnung besteht nach Jewetts Beschreibung angesichts dieser erstaunlichen Unwissenheit, wer wir sind? Er schlägt vor, dass wir durch die Erfahrung einer „wahren Partnerschaft" von Mann und Frau entdecken, wer wir „als Mann *und* Frau" sind. Das Problem dabei ist, dass wir nicht wissen können, was eine „wahre Partnerschaft" ist, bis wir das Wesen der Partner kennen. Eine wahre Partnerschaft muss dem Rechnung tragen, wer die Partner sind. Eine wahre Partnerschaft muss die geschlechtliche Realität in Betracht ziehen, die „jede Facette seines Lebens ausmacht". Wir können einfach nicht wissen, was eine „wahre" Partnerschaft ist, bis wir wissen, was unsere Persönlichkeit „bis in die tiefsten Tiefen" durchdringt. Wenn wir wirklich unwissend sind im Blick auf das, was wahres Mannsein und Frausein ist, dann haben wir keinerlei Recht, zu beschreiben, wie *wahre* Partnerschaft aussieht.

Das sexuelle Durcheinander unserer Kultur überrascht nicht, wenn wir entdecken, dass unsere besten christlichen Denker behaupten, nicht zu wissen, was Mannsein und Frausein ist, und doch eingestehen, dass es unter den grundlegendsten Aspekten der Persönlichkeit die sind, die „jede Facette eines Lebens ausmachen"! Wie sollen Eltern Töchter zu Frauen und Söhne zu Männern erziehen, wenn selbst die führenden Lehrer der Kirche nicht wissen, was Mannsein und Frausein ist?

Die Überzeugung, die hinter diesem Kapitel steht, ist die, dass uns die Bibel nicht in Unwissenheit über die Bedeutung von männlicher und weiblicher Persönlichkeit lässt. Gott hat nicht eine alles durchdringende und alles bedingende Dimension der Persönlichkeit in uns hineingelegt und dann die Bedeutung unserer Identität vor uns verborgen. In der Schrift hat er uns die Schönheit von Mannsein und Frausein in ergänzender Harmonie gezeigt. Er hat uns die Verirrungen gezeigt und sogar den Horror, den die Sünde dem gefallenen Mannsein und Frausein gebracht hat. Und er hat uns den Weg der Versöhnung und Heilung durch Christus gezeigt.

Sicherlich, wir schauen „durch ein trübes Glas". Unser Wissen ist nicht vollkommen. Wir müssen immer offen sein für neues Licht. Aber wir irren nicht ziellos umher, als hätten wir unserer Generation nichts zu sagen über die Bedeutung vom Mannsein und Frausein und deren Folge für unsere Beziehungen. Es ist unser Verständnis, dass die Bibel das Wesen vom Mannsein und Frausein offenbart, indem sie diverse Verantwortlichkeiten für Mann und Frau beschreibt und diese unterschiedlichen Verantwortlichkeiten in der Schöpfung verwurzelt und nicht in einem menschlichen Brauch oder einer Sitte.

Wenn die Bibel lehrt, dass Männer und Frauen unterschiedliche Rollen in ihrer Beziehung zueinander haben, die den Mann mit einer einmaligen Führungsrolle beauftragen, dann basiert diese Unterscheidung nicht auf zeitgenössischen Normen, sondern auf der dauerhaften Schöpfungstatsache. Das ist in 1.Korinther 11,3-16 (besonders in den Versen 8, 9 und 14) zu sehen; in Epheser 5,21-33 (besonders die Verse 31-32) und 1.Timotheus 2,11-14 (besonders die Verse 13-14).[7] In der Bibel wird diese unterschiedliche Rolle für Mann

und Frau nie auf den Sündenfall zurückgeführt. Die Grundlage dieser Unterscheidung reicht zurück auf die Zeit im Garten Eden, bevor die Sünde unsere Beziehungen verdehte. Die unterschiedlichen Rollen wurden durch den Sündenfall verdorben, nicht geschaffen.[8] Geschaffen wurden sie von Gott.

* * * * *

Das führt mich nun zumindest zu einer Teildefinition vom Mannsein und Frausein. Und das ist ein riskantes Unternehmen. Jedes Wort, das wir wählen, könnte missverstanden werden. Leser, die nicht mit uns übereinstimmen, könnten bezüglich der praktischen Anwendung voreilige Schlüsse ziehen, die aber gar nicht impliziert waren. Ich möchte ganz einfach um die Anwendung des großartigen Prinzips guter Kritik bitten: Bevor man die Position eines Autoren beurteilt, sollte man diese auf eine Art und Weise wiedergeben können, mit der auch der Autor einverstanden wäre.

Ich würde die folgenden Beschreibungen von Männlichkeit und Weiblichkeit zur Betrachtung empfehlen. Es wird sehr wichtig sein, sie im Licht der späteren Erläuterungen zu lesen. Es sind keine erschöpfenden Beschreibungen alles dessen, was Männlichkeit und Weiblichkeit bedeutet. Aber sie sind dazu gedacht, sowohl Verheiratete als auch Alleinstehende einzuschließen. Selbst wenn ich das Mannsein und Frausein in der Dynamik einer ehelichen Beziehung illustriere, hoffe ich, dass Unverheiratete genauso eine Anwendung für ihre Beziehungen erkennen. Die Definitionen sind nicht erschöpfend, aber sie berühren uns alle. Sie sind ein Versuch, das Herzstück oder zumindest einen unerlässlichen Aspekt vom Mannsein und Frausein zu erfassen.[9]

> Das Wesen reifer Männlichkeit ist ein Bewusstsein wohlwollender Verantwortung, Frauen zu führen, für sie zu sorgen und sie zu beschützen in einer Art und Weise, die für die unterschiedlichen Beziehungen des Mannes passend und angemessen ist.
>
> Das Wesen reifer Weiblichkeit ist eine befreiende Veranlagung, Stärke und Führung würdiger Männer zu bejahen, anzunehmen und sie zu fördern in einer Art und Weise, die für die unterschiedlichen Beziehungen der Frau passend und angemessen ist.

Die Bedeutung der Männlichkeit

Hier nehmen wir die Definition der Männlichkeit und entfalten sie Satzteil für Satzteil in ihrer Bedeutung und Auswirkung.

DAS WESEN REIFER MÄNNLICHKEIT IST EIN BEWUSSTSEIN WOHLWOLLENDER VERANTWORTUNG, FRAUEN ZU FÜHREN, FÜR SIE ZU SORGEN UND SIE ZU BESCHÜTZEN IN EINER ART UND WEISE, DIE FÜR DIE UNTERSCHIEDLICHEN BEZIEHUNGEN DES MANNES PASSEND UND ANGEMESSEN IST.

„DAS WESEN …"

Dieser Begriff signalisiert, dass die Definitionen nicht erschöpfend sind. Da gibt es noch mehr an der Männlichkeit und Weiblichkeit, aber es gibt nicht weniger. Wir glauben, das ist das Wesen dessen, was wahre Männlichkeit bedeutet, auch wenn es ein Geheimnis unserer vollständigen Existenz gibt, das wir nie erschöpfen werden.

„… REIFER MÄNNLICHKEIT …"

Ein Mann mag sagen: „Ich bin ein Mann und ich empfinde dieses Bewusstsein der Verantwortung nicht, von dem du sagst, es mache mich männlich." Er mag sich stark fühlen und sexuell kompetent und kräftig und vernünftig. Aber wir würden ihm sagen, dass seine Männlichkeit unreif ist, wenn er dieses Bewusstsein einer wohlwollenden Verantwortung nicht hat, eine Frau zu führen, für sie zu sorgen und sie zu beschützen. Sie ist unvollständig und vielleicht gestört.

„Reife" bedeutet, dass das Bewusstsein eines Mannes für Verantwortung im Wachstumsprozess ist, heraus aus einer sündigen Verzerrung mit ihren Begrenzungen, und dass sie ihre wahre Form findet, eine Form der Liebe, nicht der Selbstbehauptung.

„… EIN BEWUSSTSEIN FÜR …"

Ich gebrauche das Wort „Bewusstsein", weil ein Mann nicht nur verantwortlich sein muss, um männlich zu sein, sondern er muss bewusst empfinden oder fühlen, dass er es ist. Wenn er seine Verantwortung nicht *bewusst* „empfindet" oder „fühlt" oder „bejaht", dann ist er nicht reif in seiner Männlichkeit.

Das Wort „Bewusstsein" schließt auch die Tatsache ein, dass ein Mann in seiner Männlichkeit reif sein kann, wenn seine Verhältnisse ihn nicht in irgendeine Beziehung stellen, wo er die Möglichkeit hat, (seine) Verantwortung einer Frau gegenüber zum Ausdruck zu bringen. Er mag im Krieg sein oder auf See, entfernt von allen Frauen. Er mag im Gefängnis sein. Er mag einen Job auf einer Bohrinsel im Nordatlantik haben. Er mag Mönch sein. Oder sein Lebensstil mag Begegnungen mit Frauen ganz einfach sehr einschränken.

Ein Mann kann unter diesen Umständen angemessen männlich sein, wenn er das Bewusstsein wohlwollender Verantwortung für die Frau hat, sie zu führen, für sie zu sorgen und sie zu beschützen. Dieses Bewusstsein muss nicht direkt zur Tat werden, um ihn zu reifer Männlichkeit zu qualifizieren. Sein „Bewusstsein" für Verantwortung wird zum Beispiel beeinflussen, wie er über Frauen spricht, und die Art und Weise, wie er sich zur Pornografie verhält, und die Art des Interesses, das er zu den Ehen der Männer um ihn herum zeigt.

Das Wort „Bewusstsein" schließt auch ein, dass ein Mann körperlich nicht in der Lage sein mag, für seine Familie zu sorgen oder sie zu beschützen, und doch ist er reif in seiner Männlichkeit. Er mag gelähmt sein. Er mag eine Behinderung haben. Seine Frau mag die Hauptverdienerin sein in solch einer Situation. Und sie mag diejenige sein, die in der Nacht aufstehen muss, um das beängstigende Geräusch im Haus zu untersuchen. Das ist nicht leicht für den Mann. Aber wenn er ein Bewusstsein für seine eigene wohlwollende Verantwortung unter Gott hat, wird er seine Männlichkeit nicht verlieren.

Sein Bewusstsein für Verantwortung wird in der Weise seinen Weg finden, wie er sein

Selbstmitleid besiegt und seiner Familie moralische und geistliche *Führung* schenkt, wie er die Initiative ergreift, sie mit dem Brot des Lebens zu *versorgen* und sie vor dem größten aller Feinde zu *beschützen*, dem Satan und der Sünde.

Nun mag jemand fragen: Ist dann nicht auch eine Frau männlich, wenn sie alleinerziehend ist und all dies selbst für ihre Kinder tut? Oder gilt das nur für Männer? Ich würde antworten: Eine Frau ist nicht ungebührlich männlich, wenn sie all dies für ihre Kinder tut, wenn sie das Gefühl hat, dass es eigentlich von ihrem Ehemann geschehen sollte, wenn sie einen hätte und wenn sie dies mit ihrer einzigartigen weiblichen Umgangsart tut.

Allerdings, wenn eine Frau diese Art der Führungsrolle ihrem Mann gegenüber einnähme, dann würde sie nicht in angemessener Weise als Frau handeln, sondern die männliche Rolle in diesem Verhältnis übernehmen. Wenn der Ehemann da ist und seine Verantwortung vernachlässigt und den Kindern nicht die Führung zukommen lässt, dann wird die reife, weibliche Mutter alles tun, um sie zu übernehmen, doch in einer Weise, die dem Mann zu verstehen gibt: „Ich missachte dich nicht, ich liebe dich und sehne mich zutiefst danach, dass du mit mir diese geistliche und moralische Verpflichtung übernimmst, mich und die Familie zu Gott zu führen."

„... WOHLWOLLEND ..."

Dies Wort soll zeigen, dass die Verantwortung des Mannseins zum *Wohl* der Frau gedacht ist. Wohlwollende Verantwortung bedeutet, alle selbst erhebenden Autoritätsansprüche auszuschließen (vgl. Lk 22,26). Sie bedeutet, alle gering schätzende Herablassung und alles, was eine reife Frau als bevormundend empfindet, auszuschließen, anstatt sie zu ehren und zu loben (vgl. 1.Petr 3,7). Das Wort „wohlwollend" bedeutet, zu signalisieren, dass reife Männlichkeit das Goldene Gesetz (Mt 7,12) im Verhältnis von Mann und Frau angemessen zum Ausdruck bringt.

„... VERANTWORTUNG ..."

Die Hauptidee dieses Wortes ist die Betonung, dass Männlichkeit ein von Gott gegebenes *Pfand* zum Wohl für alle seine Geschöpfe ist, nicht ein *Recht* für den Mann zur Ausübung einer Selbsterhebung oder Egoismus. Sie ist weniger ein Vorrecht als eine Berufung. Sie ist eine Pflicht und Verpflichtung und ein Auftrag. Wie alle Forderungen Gottes bedeutet sie nicht, lästig oder bedrückend zu sein (1.Joh 5,3). Doch nichtsdestoweniger ist sie eine Last, die getragen werden muss, und die in Christus leicht zu tragen ist (Mt 11,30).

Das Wort „Verantwortung" wurde gewählt, um zu besagen, dass der Mann in einzigartiger Weise dazu berufen ist, für seine Führung, seine Fürsorge und seinen Schutz der Frau gegenüber zur Rechenschaft gezogen zu werden. Das ist in 1.Mose 3,9 illustriert, wenn Gott als Erstes zu Adam sagt: „Wo bist du?" Eva hatte zuerst gesündigt, aber Gott suchte nicht zuerst nach ihr. Adam musste Gott als Erster Rechenschaft abgeben über das moralische Leben seiner Familie im Garten Eden. Das bedeutet nicht, dass die Frau keine Verantwortung hat, wie wir sehen werden. Es bedeutet ganz einfach, dass der Mann eine einzigartige und erste Verantwortung trägt.

„... ZU FÜHREN ..."

Ein Problem mit der Sprache ist, dass Wörter dazu neigen, für verschiedene Menschen sehr unterschiedliche Bedeutungen zu haben. Daher wird das Wort „führen" für einige streng und dominierend klingen, für andere aber gemäßigt und im Sinne einer Dienermentalität.

Ein anderes Problem ist, dass ein Wort viele verschiedene Nuancen und Folgerungen für verschiedene Kontexte und Situationen enthält. Das Wort „führen" zum Beispiel könnte sich darauf beziehen, was Menschen tun, wenn sie ein Orchester dirigieren oder einen Freund überreden, in den Zoo zu gehen, oder eine Gruppe für eine Sache begeistern, oder einen Militärzug kommandieren, oder den ersten Vorschlag machen, wo man essen könnte, oder den Platz des Fahrers übernehmen, wenn eine Gruppe in den Wagen einsteigt, oder in einer Gruppe die Initiative ergreifen, im Fahrstuhl den Knopf zu drücken, oder eine Tür wählen, sie für einen anderen zu öffnen und hindurchzugehen, oder die Leitung eines Komitees zu übernehmen, oder laut genug zu singen, um anderen zu helfen, oder einem verirrten Fahrer den Weg zur Autobahn zu zeigen, oder eine Fußballmannschaft zu führen, oder Menschen zum Gebet zusammenzurufen.

Darum muss ich im Detail erklären, was ich genau mit „führen" im Zusammenhang mit reifer männlicher Verantwortung meine. Sonst könnten in die Köpfe der Menschen leicht falsche Gedanken geraten, die ich so nicht gemeint habe. Im Folgenden sind nun neun klärende Aussagen über die Bedeutung der reifen männlichen Führung zu finden.

1. Reife Männlichkeit drückt sich nicht darin aus, bedient zu werden, sondern in der Stärke, zum Wohl der Frau zu dienen und sich zu opfern.

Jesus sagte: *„Der Größte unter euch soll sein wie der Jüngste, und der Führende wie der Diener"* (Lk 22,26). Führung ist keine fordernde Art. Sie bewegt etwas zu einem Ziel hin. Wenn das Ziel Heiligkeit und Himmel heißt, dann wird die Führung den heiligen Duft des Himmels haben – die Art Christi.

Nachdem Paulus gesagt hatte: *„Der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch der Christus das Haupt der Gemeinde ist"*, sagte er: *„Ihr Männer, liebt eure Frauen, gleichwie auch der Christus die Gemeinde geliebt hat und* ***sich selbst für sie hingegeben hat****, damit er sie heilige"* (Eph 5,23.25-26). Jesus führte seine Braut zur Heiligkeit und zum Himmel, indem er den *Golgathaweg* ging. Er sah schwach aus, aber er war unendlich stark, indem er NEIN sagte zur Weise dieser Welt. So wird es immer und immer wieder reifen Männern ergehen, wenn sie die Verantwortung des Führens übernehmen.

2. Reife Männlichkeit übernimmt nicht die Autorität Christi über die Frau, sondern empfiehlt sie.

Führung, die die Feststellung einschließt: *„Der Mann ist das Haupt der Frau,* ***wie auch der Christus das Haupt der Gemeinde ist"*** (Eph 5,23), ist keine Führung, die dem Mann alle Rechte und Autorität gibt, die Christus hat. Die Analogie zwischen Christus und dem Ehemann bricht zusammen, wenn sie zu weit getrieben wird, und das vor allem, weil alle Männer, anders als Christus, sündigen. Christus musste sich niemals bei seiner Gemeinde entschuldigen. Aber Ehemänner müssen dies oft.

Außerdem, anders als Christus, bereitet ein Mann seine Braut nicht nur für sich selbst, sondern für einen andern, nämlich Christus. Er handelt nicht nur wie Christus, sondern auch für Christus. An dieser Stelle muss er seiner Frau nicht Christus sein, damit er kein Verräter Christi ist. An der Stelle Christi zu stehen, schließt die Entsagung der Versuchung ein, Christus zu sein. Und das bedeutet, seine Frau so zu führen, dass sie nicht von ihm abhängig ist, sondern von Christus. Und praktisch schließt das kleinliche Überwachung und überempfindliche Aufsicht aus. Auch sie steht und fällt vor ihrem eigenen Meister, Jesus

Christus.

3. Reife Männlichkeit setzt keine Überlegenheit voraus, sondern mobilisiert die Stärken anderer.

Kein menschlicher Führer ist unfehlbar. Noch ist irgendein Mensch in jeder Weise denen überlegen, die er führt. Darum wird ein guter Führer immer die Ideen derer in Betracht ziehen, die er führt, und mag oftmals solche Ideen als besser annehmen als seine eigenen. Das gilt für Ehemänner zu Hause und Älteste in der Gemeinde und für alle anderen Bereiche, wo Führung kritisch ist.[10] Die Führung eines Menschen wird nicht an seiner Nichtbeachtung der Ideen und Wünsche anderer gemessen. Ein Führer von Gleichgestellten mag umgeben sein von viel clevereren Leuten, als er es selbst ist. Er wird auf sie hören und darauf reagieren. Und wenn er ein guter Führer ist, dann werden sie seine Initiative und Leitung durch das Auf und Ab der Entscheidungsfindung anerkennen. Das Ziel der Führung ist nicht, die Überlegenheit des Führenden zu demonstrieren, sondern die Stärken der Menschen herauszulocken, um sie zum erwünschten Ziel voranzubringen.

In Epheser 5,28-29 wird die Frau als Teil des Leibes des Mannes beschrieben, wie die Gemeinde Teil des Leibes Christi ist. So liebt der Mann sich selbst, indem er seine Frau liebt. Das ist ganz klar ein Bezug auf die Ehe im Gebot Jesu: *„Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“* Und es schließt eine Führungsart aus, die eine Frau wie ein Kind behandelt. Ein Mann möchte selbst nicht so behandelt werden.

Außerdem führt Christus die Gemeinde nicht wie seine Tochter, sondern wie seine Frau. Er bereitet sie vor, *„Miterbe“* zu sein (Röm 8,17), und nicht eine Dienerin. Jede Art von Leitung, die im Namen der christusgemäßen Führung dazu neigt, in einer Frau persönliche Unreife oder geistliche Schwäche oder Unsicherheit durch exzessive Kontrolle oder kleinliche Überwachung oder unterdrückende Dominanz zu bewirken, hat den Punkt der Analogie in Epheser 5 verfehlt. Christus hat diese Art der Ehefrau nicht geschaffen.

4. Reife Männlichkeit muss nicht alles Handeln initiieren, sondern sie fühlt die Verantwortung, ein Grundmuster zur Initiative zu bereiten.

In einer Familie übernimmt der Ehemann nicht alles an Denken und Planen. *Generell* ist es seine Führungsverantwortung, die geistliche und moralische Planung für das Familienleben zu initiieren und durchzuführen. Ich sage „generell“, weil es viele Male und viele Bereiche des täglichen Lebens geben wird, wo die Ehefrau alle Arten von Planung und Initiative leisten muss. Aber es gibt einen generellen Ton und ein Muster an Initiative, was entwickelt werden und der Rolle des Ehemannes entsprechen sollte.

Zum Beispiel, das Führungsmuster wäre nicht dem der Bibel entsprechend, wenn die Frau generell die Initiative ergreifen müsste, bei Tisch zu beten und die Familie am Sonntagmorgen zum Gottesdienst aus dem Bett zu holen und die Familie zur Andacht zusammenzurufen und die moralischen Standards mit den Kindern zu diskutieren und über finanzielle Prioritäten zu beraten und über Möglichkeiten des Dienstes am Nächsten zu reden, usw. Eine Frau mag bei dem einen oder anderen davon die Initiative der Diskussion oder Planung übernehmen, aber wenn sie diejenige wird, die die generelle Verantwortung für dieses Muster der Initiative wahrnimmt, während ihr Mann passiv ist, dann ist etwas Gegensätzliches zum biblischen Mannsein und Frausein in Sicht.[11]

Der Psychologe James Dobson ist so in Sorge über die Wiedererlangung der männlichen Führung zu Hause, dass er sie „Amerikas größte Not“ nennt.

> „Ein christlicher Ehemann ist verpflichtet, seine Familie mit seinen besten Fähigkeiten zu führen … Wenn seine Familie zu viele Dinge auf Kredit gekauft hat, dann ist der finanzielle Engpass letztendlich sein Fehler. Wenn die Familie nie die Bibel liest oder sonntags selten zur Kirche geht, dann sieht Gott dies als den Fehler des Mannes an. Wenn die Kinder respektlos und ungehorsam sind, dann liegt die erste Verantwortung beim Vater … nicht bei seiner Frau … Nach meiner Ansicht besteht Amerikas größte Not darin, dass Ehemänner anfangen, ihre Familien zu leiten, statt jedes physische und emotionale Mittel in den blossen Erwerb von Geld zu schütten."[12]

5. Reife Männlichkeit akzeptiert die Last des letzten Wortes bei Meinungsverschiedenheiten zwischen Mann und Frau, setzt aber nicht voraus, das bei jeder Gelegenheit zu nutzen.
In einer guten Ehe ist die Entscheidungsfindung auf den Mann fokussiert, doch sie geschieht nicht einseitig. Er sucht die Meinung seiner Frau und übernimmt oft ihre Ideen. Dies ist in die Liebe eingeschlossen, die sich selbst hingibt (Eph 5,25), in die Gleichheit der Persönlichkeit der Schöpfung nach dem Ebenbild Gottes (1.Mose 1,27), und in den Stand der Miterben der Gnade des Lebens (1.Petr 3,7). Einseitiges Entscheiden ist gewöhnlich kein Zeichen guter Führung. Generell geschieht es aus Faulheit oder Unsicherheit oder taktloser Missachtung.

Auf der anderen Seite sollte gemeinsames Überlegen und Entscheiden nicht bis zu dem Punkt gehen, wo die Familie eine Schwäche der Unentschlossenheit beim Mann wahrnimmt. Und beide, Mann und Frau, sollten sich in dem Prinzip einig sein, dass die Entscheidung des Mannes entscheidend ist, wenn sie nicht Sünde beinhaltet. Diese Überzeugung bedeutet allerdings nicht, dass ein Ehemann das Vorrecht des „Vetos" entgegen den Wünschen seiner Frau oder seiner Familie oft nutzt. In der Tat mag er sehr oft seine eigene Vorliebe der seiner Frau opfern, wo keine moralische Sache auf dem Spiel steht. Das Wissen um seine Schuld und Unvollkommenheit wird ihn vor dem Denken bewahren, dass die Nachfolge Christi ihm auch die Fähigkeit Christi gibt, bis in jedes Detail hinein zu wissen, was das Beste ist. Nichtsdestoweniger werden in einer gut geordneten biblischen Ehe beide, Mann und Frau, grundsätzlich anerkennen, dass der Mann die Last akzeptiert, die letzte Entscheidung zu treffen, wenn dies bei Meinungsverschiedenheiten notwendig ist.

6. Reife Männlichkeit drückt ihre Führung in romantischen sexuellen Beziehungen durch eine Atmosphäre starken und zärtlichen Verlangens aus.
Dies ist sehr schwer in Worte zu kleiden. Aber sexuelle Beziehungen sind so grundlegend für das menschliche Leben, dass es fahrlässig wäre, nicht wenigstens den Versuch zu unternehmen, zu sagen, wie sich Männlichkeit hierin ausdrückt.

Es ist die Mischung aus Zärtlichkeit mit Stärke, die die einzigartige männliche Qualität der Führung in sexuellen Beziehungen ausmacht. Es ist eine Atmosphäre männlicher Führung, die aus der Mischung von Stärke und Zärtlichkeit, Kraft und Zuneigung, Macht und Sensitivität, Potenz und Feinfühligkeit erwächst. Sie findet ihren Ausdruck in der Festigkeit seines Griffs, der Stärke, sie in die Arme zu nehmen, im Fortsetzen verbaler Verehrung, usw. Und es gibt Hunderte von Nuancen männlichen Verlangens, die sich vom weiblichen Verlangen unterscheiden.

Es ist wichtig zu sagen, dass es natürlich auch eine weibliche Initiative in sexuellen

Beziehungen gibt. Darum ist das Wort „Initiator" in der Beschreibung männlicher Führung in sexuellen Beziehungen nicht exakt. Die Frau mag ein Interesse an der Romanze einleiten und mag auch weitere verschiedene Schritte der Initiative beibehalten. Doch da gibt es einen Unterschied. Die weibliche Initiierung ist in der Wirkung eine Einladung für den Mann, seine Art der Initiierung auszuüben. In gewisser Weise könnte man sagen, dass der Mann in solchen Zeiten reagiert. Aber in der Tat lädt die Frau ihn ein, in einer Weise zu führen, wie es nur ein Mann kann, sodass sie auf ihn reagieren kann.

Man darf darum nicht schlussfolgern, dass, weil die Frau auf einer richtigen Weise initiieren kann, es keine besondere Führung gibt, die der Mann wahrnehmen soll. Wenn eine Frau sexuelle Beziehung mit ihrem Mann möchte, dann möchte sie, dass er sie sucht, sie in seine Arme nimmt und zu der Freude bringt, die ihr seine Initiative gibt.

Bedenken Sie, was verloren gegangen ist, wenn Frauen versuchen, eine mehr männliche Rolle anzunehmen, indem sie körperlich muskulös und aggressiv erscheinen. Es ist wahr, dass da etwas sexuell Stimulierendes bei einer muskulösen, spärlich bekleideten jungen Frau ist, die in einem Fitnessclub Gewichte stemmt. Aber keine Frau sollte sich durch diese Tatsache dazu ermutigen lassen. Denn es bedeutet vermutlich, dass die sexuelle Beziehung, zu der dieses Image führen würde, etwas sehr Hastiges und Flüchtiges und auf die Dauer sehr Unbefriedigendes ist. Das Image männlicher Muskulatur mag in einem Mann Erregung bewirken, aber es bewirkt keinen stundenlangen Mondlichtspaziergang mit bedeutsamen, fürsorglichen Gesprächen. Je mehr die Frauen die Männer erregen können, indem sie typisch männliche Dinge tun, umso weniger können sie bei den Männern mit einer Sensitivität auf typisch weibliche Nöte rechnen. Reife Männlichkeit will nicht auf groben Wunsch nach sexuellen Beziehungen reduziert sein. Sie bleibt wach für die tieferen persönlichen Nöte einer Frau und mischt Stärke mit Zärtlichkeit, um ihre Freude vollkommen zu machen.

7. Reife Männlichkeit drückt sich in einer Familie aus, indem der Mann die Initiative übernimmt, die Kinder zu disziplinieren, wenn beide Eltern da sind und eine Familiennorm gebrochen wurde.

Beiden, Müttern und Vätern, sollen die Kinder gehorchen (Eph 6,1). Sowohl Mütter als auch Väter sind zu Hause geachtete Lehrer (Spr 1,8; 6,20; 31,1). Sie haben genauso das Recht auf Autorität und Führung ihren Kindern gegenüber, wie es auch ihren Ehemännern zukommt. Sie brauchen nicht zu warten, bis der Vater von der Arbeit heimkommt, um das ungehorsame Kind zu disziplinieren.

Aber Kinder müssen eine Dynamik sehen zwischen Mutter und Vater, die besagt, dass es die Rolle des Vaters ist, sie zu disziplinieren, wenn Mutter und Vater anwesend sind.[13] Keine Frau sollte die Initiative ergreifen müssen, ein ungehorsames Kind zurechtzubringen, während ihr Mann in Nichtbeachtung dabei sitzt, als ob nichts auf dem Spiel stünde. Es sind nur wenige Dinge, die den Kindern helfen, die Bedeutung verantwortungsvoller, liebender Männlichkeit besser zu verstehen als die Beobachtung, wer die Verantwortung übernimmt, sie zurechtzubringen, wenn sowohl Mutter als auch Vater anwesend sind.

8. Reife Männlichkeit ist einfühlsam gegenüber der Art, wie sich Männlichkeit in einer Kultur ausdrückt, und passt sich ihr an (wo keine Sünde im Spiel ist), um so einer Frau deutlich zu machen, dass der Mann nicht in irgendeiner aggressiven oder perversen Weise mit ihr eine Beziehung eingehen möchte, sondern als Mann mit Reife und Würde.

Das würde bedeuten, sich in einer Weise zu kleiden, die weder weibisch noch grell und aggressiv ist. Es würde bedeuten, Benehmen und Sitten zu lernen. Wer spricht im

Restaurant für das Paar? Wer platziert den anderen? Wer fährt den Wagen? Wer öffnet die Tür? Wer geht in der Konzerthalle im Gang voraus? Wer steht und wer sitzt, und wann? Wer reicht die Hand zur Begrüßung? Wer geht an der Straßenseite? Wie geht man mit der Handtasche einer Frau um? usw. Diese Dinge unterscheiden sich von Kultur zu Kultur und von Jahrhundert zu Jahrhundert. Der Punkt ist, dass männliche Führung dieselbe nicht von sich weist oder ignoriert, sondern sie zu pflegen sucht und ein gesundes Muster an Ergänzung im Verhältnis von Mann und Frau zum Ausdruck bringt.[14] Reife Männlichkeit wird nicht zu vermitteln versuchen, dass diese Dinge keine Rolle spielen. Reife Männlichkeit anerkennt die durchdringende Folge von Mannsein und Frausein und sucht die Verhaltensmuster zu bewahren, die dieser Realität freie und natürliche Ausdruckskraft verleihen. Ein Tanz ist umso schöner, wenn die festgeschriebenen Schritte natürlich und unbefangen sind.

9. Reife Männlichkeit anerkennt, dass die Berufung zur Führung eine Berufung zu Buße und Demut und Risikoübernahme ist.

Wir alle sind Sünder. Männlichkeit und Weiblichkeit ist durch unsere Sünde verzerrt. Die Verantwortung der Führung zu übernehmen, muss darum eine sorgfältige und demütige Aufgabe sein. Wir müssen als Männer zugeben, dass es da in unserer Geschichte ernsthaften Missbrauch gegeben hat. Wir alle haben in unserem Leben Grund dazu, um Buße zu tun über unsere Passivität oder unsere Dominanz. Einige haben ihre Frauen vernachlässigt und ihre Zeit vor dem Fernseher vergeudet oder sich in der Werkstatt herumgetrieben oder sind zu oft mit Freunden jagen oder fischen oder bowlen gegangen. Andere waren zu besitzergreifend, harsch, dominierend und erniedrigend und gaben durch Anspielung und Tat den Eindruck, dass Frauen unverantwortlich und dumm sind.

Wir sollten uns vor Gott demütigen für unser Versagen und für die andauernde Neigung, uns vor unseren Verantwortlichkeiten zu drücken oder sie zu überschreiten. Die Berufung zur Führung ist keine Berufung, uns selbst über irgendeine Frau zu erheben. Es ist keine Berufung, zu dominieren oder zu erniedrigen oder die Frau an ihren Platz zu verweisen. Sie ist schließlich Miterbe Gottes und zur Herrlichkeit bestimmt, was eines Tages die natürlichen Augen jedes Mannes blenden wird (Mt 13,43). Die Berufung zur Führung ist eine Berufung, sich selbst zu demütigen und sich der Verantwortung zu stellen, durch Dienen zu leiten und das auf eine Weise, die für die jeweiligen Beziehungen zu Frauen geeignet ist.

Es ist eine Berufung verbunden mit dem Risiko, das Gesicht zu verlieren; zu beten, wie wir nie zuvor gebetet haben; beständig am Wort zu bleiben; uns vermehrt der Planung zu widmen, vermehrt mit klarer Absicht Entscheidungen zu treffen und weniger vom Augenblick bestimmt zu sein; diszipliniert und geordnet unser Leben zu führen; mitfühlend und sensitiv zu sein; die Initiative zu ergreifen, um sicherzugehen, dass es eine Zeit und einen Ort gibt, um mit ihr über das zu reden, was notwendig ist; und bereit zu sein, wenn es nötig ist, unser Leben in der Weise hinzugeben, wie Christus es getan hat.

„... FÜR SIE ZU SORGEN ..."

„Das Wesen reifer Männlichkeit ist das Bewusstsein einer wohlwollenden Verantwortung, eine Frau zu führen, für sie zu *sorgen* ..."

Wenn ich sage, dass der Mann sich der Verantwortung bewusst sein sollte, für eine Frau zu sorgen, dann heißt das nicht, dass die Frau nicht ihren Beitrag leisten sollte, den Unterhalt der Familie oder der Gesellschaft generell mitzutragen. Sie hat dies in der

Geschichte immer getan, weil das Alltagsleben so viel an außergewöhnlicher Arbeit ihrerseits erfordert, um das Familienleben zu gewährleisten. In vielen Kulturen übernehmen die Frauen heute eine enorme Rolle auf dem Gebiet des Brotverdienens, und das oft, während die Männer weitaus weniger anstrengende Aufgaben haben. Es ist möglich, von Frauen sowohl zu viel zu fordern als auch ihre Rolle zu stark einzuschränken bei der Versorgung der Familie. Sprüche 31 illustriert das Bild einer Frau mit großer Fähigkeit im Geschäftsleben der Familie.

Was ich meine, wenn ich sage, dass ein Mann sich einer wohlwollenden Verantwortung bewusst sein sollte, für sie zu sorgen, dann ist es dies: Wenn auf dem Tisch kein Brot ist, dann ist es der Mann, der in der Hauptsache den Druck empfinden sollte, dass welches dahin kommt. Das bedeutet nicht, dass seine Frau nicht dabei helfen könnte – Seite an Seite in einem Familienunternehmen oder in verschiedenen Jobs. Tatsächlich ist es möglich, sich Fälle vorzustellen, in denen sie alles das zu tun hat – sagen wir, wenn er krank oder behindert ist. Aber ein Mann wird sich in seiner Persönlichkeit eingeschränkt empfinden, wenn er durch Faulheit oder Torheit oder mangelnde Disziplin auf die Länge der Zeit vom Einkommen seiner Frau abhängig ist (nicht gerade während einer Ausbildung!).

Dies ist angedeutet in 1.Mose 3, wo der Fluch Mann und Frau in ihrem natürlichen Lebensbereich berührt. Nicht das ist der Fluch, dass der Mann im Feld arbeiten muss, um Brot für die Familie zu erwerben, oder dass die Frau Kinder gebiert. Der Fluch ist, dass diese Bereiche des Lebens schwierig und frustrierend wurden. In der Bestimmung des Fluchs für seine rebellierende Schöpfung zielt Gott auf die natürlichen Lebensbereiche, in denen jeder natürlicherweise seine Verantwortung trägt. Offensichtlich hatte Gott von Anfang an im Sinn, dass der Mann besondere Verantwortung übernimmt, die Familie als Brotverdiener zu unterhalten, während die Frau durch das Gebären und Erziehen der Kinder spezielle Verantwortung zum Erhalt der Familie übernehmen sollte. Beides ist Leben erhaltend und wesentlich.

Der Punkt, um den es in diesem Text aus dem ersten Buch Mose geht, ist nicht der, dass Grenzen für das definiert werden, was der Mann und was die Frau tun könnte. Aber er deutet an, dass jeder Rollentausch, der im umgekehrten Verhältnis zu diesen Basiselementen von Kindererziehung und Brotverdienen ausgeübt wird, im Gegensatz zur Originalintention Gottes steht und im Gegensatz dazu, wie er uns als Mann und Frau für unsere bestimmte Rolle geschaffen hat.[15] Den Lebensunterhalt für die Familie zu verdienen, ist in erster Linie die Verantwortung des Mannes. Kindererziehung ist in erster Linie die Verantwortung der Frau.

Und wieder betone ich den Punkt, dass es hier nicht darum geht, die Details irgendeines bestimmten Arbeitsmusters im Haus zu diktieren. Der Punkt ist, dass reifes Mannsein eine wohlwollende Verantwortung vor Gott spürt, als Erster für seine Familie zu sorgen. Sie empfindet, wenn Gott käme und jemanden zur Rechenschaft zöge, weil die Familie nicht versorgt ist, dass Gott zuerst zum Mann käme (1.Mose 3,9).

Dasselbe gilt für eine Gruppe von Männern und Frauen, die nicht verheiratet sind. Reifen Männern ist bewusst, dass es in erster Linie (nicht alleinig) ihre Aufgabe ist, darauf zu sehen, dass Versorgung und Schutz da sind. Es ist nicht der Bund der Ehe, der im Mann das Bewusstsein einer wohlwollenden Verantwortung weckt, für die grundlegenden Bedürfnisse von Fürsorge und Schutz zu sorgen. In der Ehe ist das Verantwortungsgefühl intensiver und persönlicher. Aber diese Dimension reifen Mannseins steckt in einem Mann, auch außerhalb der Ehe.

„... ZU BESCHÜTZEN ..."

„Das Wesen reifer Männlichkeit ist ein Bewusstsein wohlwollender Verantwortung, eine Frau zu führen, für sie zu sorgen und sie zu *beschützen* ..."

Angenommen, ein Mann und eine Frau (es mag seine Frau sein oder Schwester oder eine Bekannte oder ganz Fremde) gehen die Straße entlang und jemand droht, die beiden mit einem Bleirohr anzugreifen. Reife Männlichkeit empfindet eine natürliche gottgegebene Verantwortung, vorzutreten und sich selbst zwischen den Angreifer und die Frau zu stellen. Indem er dies tut, wird er ihr Diener. Er ist gewillt, für ihre Sicherheit zu leiden. Er verleiht ihr Ehre. Dieses Bewusstsein gehört zu seiner Verantwortung, sie zu beschützen, weil er ein Mann ist und sie eine Frau.

Es gibt eine verzerrte und sündhafte Männlichkeit, die eine Autorität und Führungsrolle vertritt, der Frau zu sagen, dass sie vor ihn hintritt, um ihn vor den Schlägen zu schützen und ihn flüchten zu lassen. Aber jeder Mann weiß, dass dies eine Perversion dessen ist, was es bedeutet, ein Mann und eine Führungsperson zu sein. Und jede Frau weiß, dass in der Männlichkeit eines Mannes etwas fehlt, wenn sie in 50% aller Fälle aus dem Bett kriechen muss, um zu sehen, was das unten im Haus für ein fremdes Geräusch ist.

Sie ist deswegen nicht zum Feigling verdammt, weil sie eine natürliche Bereitschaft empfindet, diesen männlichen Dienst für sich anzunehmen. Und sie mag im Augenblick sogar couragierter sein als er. Sie mag bereit sein, furchtlos einiges selbst zu tun. Der erste Gedanke eines Mannes ist nicht, dass die Frau an seiner Seite schwach ist, sondern einfach der, dass er ein Mann ist und sie eine Frau. Frauen und Kinder müssen zuerst ins Rettungsboot gebracht werden, nicht weil die Männer notwendigerweise bessere Schwimmer sind, sondern wegen eines tief sitzenden Gefühls ehrenhafter Schicklichkeit. Es gehört zur Männlichkeit, zum Schutz der Frau Gefahr zu akzeptieren.

Es mag sein, dass bei irgendeiner gefährlichen Gelegenheit die Frau die Kraft hat, den entscheidenden Schlag zu versetzen, der aus der Not rettet. Es mag auch sein, dass sie die Geistesgegenwart besitzt, an den besten Fluchtweg zu denken. Es mag sein, dass sie mit aller Kraft darum kämpft, einen gelähmten Mann zu retten, und, wenn nötig, ihr Leben für ihn zu geben. Aber das mindert überhaupt nicht die einzigartige Berufung des Mannsein, wenn er und seine weibliche Begleitung zusammen mit einer Gefahr konfrontiert werden. Die Dynamik reifer Männlichkeit und Weiblichkeit beginnt das Drama so: er vorn, und sie hinter seinem Rücken geschützt – allerdings mögen sie den Feind miteinander überwältigen oder gemeinsam mutig die Drangsal erleiden. Ein reifer Mann fühlt instinktiv, dass er als Mann dazu berufen ist, die Führung zum Schutz der Frau, die bei ihm ist, zu übernehmen.[16]

„... FRAUEN ..."

„Das Wesen reifer Männlichkeit ist ein Bewusstsein wohlwollender Verantwortung, *Frauen* zu führen, für sie zu sorgen und sie zu beschützen ..."

Ich sage nicht „Ehefrauen", weil es ein Bewusstsein gibt, das einen Mann dazu bewegt, eine generelle Verantwortung zur Führung und Fürsorge und zum Schutz der Frau zu empfinden, nicht nur Ehefrauen und Verwandten gegenüber. Männlichkeit und Weiblichkeit sind dort verwurzelt, wo unsere Natur ist. Es sind nicht einfach Reflexe einer ehelichen Beziehung. Ein Mann wird nicht zum Mann, wenn er heiratet. Aber es ist klar, dass die *Form* der Führung, der Fürsorge und des Schutzes variieren wird mit der Art der Beziehung, die ein Mann zu einer Frau hat – von der intimsten Beziehung in der Ehe zu einer rein

zufälligen Beziehung zu einer Fremden auf der Straße. Darum muss die Beschreibung der Männlichkeit mit dem folgenden Satzteil beendet werden.

„... IN EINER ART UND WEISE, DIE FÜR DIE UNTERSCHIEDLICHEN BEZIEHUNGEN DES MANNES PASSEND UND ANGEMESSEN IST."

Die Verse in Epheser 5,22, Titus 2,5 und 1.Petrus 3,1.5 ermahnen die Frauen, ihren *„eigenen" (idiois)* Männern untertan zu sein. Dieses Wort „eigenen" zeigt, dass sich das Verhältnis von Führung und Unterordnung zwischen einer Frau und ihrem Mann unterscheidet von dem Verhältnis von Führung und Unterordnung, das sie zu Männern generell hat. Ehemänner und Ehefrauen haben Verantwortlichkeiten füreinander in der Ehe, die sie anderen Männern und Frauen gegenüber nicht haben.

Aber das bedeutet nicht, dass Männlichkeit und Weiblichkeit in keiner Weise die Beziehung von Männern und Frauen im Allgemeinen betrifft. Dass ein Mann in seinem eigenen Zuhause eine einzigartige Verantwortung der Führung hat, bedeutet nicht, dass sein Mannsein in anderen Beziehungen nebensächlich ist. Sie ist nicht nebensächlich. Aber sie ist sehr anders. Die Verantwortung der Männer den Frauen gegenüber variiert mit der Art der Beziehung, die sie zueinander haben. Ehemann und Ehefrau werden andere Verantwortlichkeiten haben als ein Pastor und ein weibliches Gemeindeglied. Und diese Verantwortlichkeiten unterscheiden sich wiederum von andersartigen Verantwortlichkeiten von Mann und Frau im Geschäftsleben, in der Freizeit, in der Regierung, Nachbarschaft, Werbung, während der Verlobungszeit usw. Die Möglichkeiten der Begegnung von Männern und Frauen und dem, was sie miteinander zu tun haben, sind außerordentlich verschieden und gehen über jede Einschätzung hinaus. Und meine Überzeugung ist, dass reife Männlichkeit nach angemessenen Ausdrucksweisen des Mannseins in jeder dieser Beziehungen suchen wird.

Diese Äußerungen des Mannseins wird Handlungen der Verteidigung und des Schutzes einschließen, eine Bereitschaft, mit Stärke zu dienen, und auch eine Form von Initiative. Alle drei habe ich berührt. Aber es mag hilfreich sein, noch einmal diese Form der Initiative ins Blickfeld zu nehmen, die für die unterschiedlichen Beziehungen passend ist. Der Punkt hier ist der: Auch wenn ein Mann keine initiierenden Schritte der Führung einer Fremden oder einer Kollegin gegenüber in einer Weise vornehmen wird, wie er es bei seiner Frau täte, so wird sein reifes Mannsein eine Form der Initiative suchen, die der Beziehung entspricht.

Zum Beispiel, wenn ein Mann als Jurist mit anderen Juristen zusammen in einer Kanzlei arbeitet, von denen einige Frauen sind, dann wird er natürlich nicht viele Diskussionen in einer Art mit ihnen führen, wie er sie mit seiner Frau führen würde. Tatsächlich wird eine der speziellen Initiativen reifer Männlichkeit die sein, einen Schutz gegen die Entwicklung jeder Art unangemessener Intimitäten mit seinen weiblichen Kollegen aufzubauen. Es ist nicht *in erster Linie* die Verantwortung der Frauen, Verfahrens- und Beziehungsrichtlinien zu schaffen, um sich vor den Annäherungen schlecht benehmender Männer zu schützen. In erster Linie ist es die Verantwortung reifen Mannseins, eine Umgangsart zu schaffen – eine Art kollegialer Choreografie –, die Männern und Frauen die Möglichkeit gibt, sich in Freiheit und Ruhe und moralischer Sicherheit miteinander zu bewegen.

Wenn eine Frau im Laufe eines Tages in der Kanzlei eine Sitzung der Rechtsanwälte einberuft und somit diese Art der Initiative ergreift, dann gibt es immer noch Wege, dass

ein Mann, der zu dieser Sitzung kommt, der Frau in dieser Kanzlei sein Mannsein durch kulturell angemessene Höflichkeit zeigt. Er kann die Tür öffnen; er kann seinen Stuhl anbieten; er kann mit freundlicherer Stimme sprechen.[17]

Es ist wahr, dass dies zunehmend schwieriger wird, wo eine nicht-geschlechtsspezifische Mentalität solche gentlemanartige Höflichkeit in Kränkungen und Versuche umwandelt, die jedes Mittel ausklammert, die Realität vom Mannsein und Frausein auszudrücken. Für reife christliche Männer und Frauen wird es anstrengend sein, in solch einer Atmosphäre zu arbeiten. Aber es kann sein, dass sie durch kluge Diskussion und Höflichkeit und fürsorgliches Verhalten einen erlösenden Effekt erzielen, der sich selbst auf das Denken und Fühlen ihrer Kollegen im Blick auf das Mannsein und Frausein auswirkt.

Wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, dass es in den sich variierenden Bereichen des Lebens möglich ist, dass Rollen-Beziehungen für Männer und Frauen entstehen, die das, was ein Mann oder eine Frau als angemessen für ihre männliche oder weibliche Persönlichkeit empfindet, so tiefgehend gefährdet wird, dass sie eine neue Stelle suchen müssen. Das ist es, was J.I. Packer andeutet, wenn er folgende scharfsinnige Beobachtung macht:

> „Während ich ungern die Begriffe *Hierarchie* und *Patriarchat* benutze, um das Verhältnis von Mann und Frau in der Schrift zu beschreiben, so machen doch 1.Mose 2,18-23 … und Epheser 5,21-33 … mir immer wieder klar, dass die Beziehung von Mann und Frau unumkehrbar ist. Damit meine ich eine Situation, in der ein weiblicher Chef einen männlichen Sekretär hat, oder eine Ehe, in der die Frau (wie wir es sagen) die Hosen anhat. Dies wird mehr an Spannung in das Menschsein beider Seiten bringen als im umgekehrten Fall. Das ist Teil der Schöpfungsrealität, eine vorgegebene Tatsache, die niemand ändern wird."[18]

Dies bringt uns zurück zur grundlegenden Sichtweise von Paul Jewett, nämlich:

> „Unsere Selbstkenntnis ist untrennbar nicht einfach an unser *menschliches* Sein gebunden, sondern an unser *geschlechtliches* Sein. Auf der menschlichen Ebene gibt es nicht *per se* ein ‚Ich und Du', sondern nur das ‚Ich', das männlich oder weiblich ist, das dem ‚Du' gegenübersteht, dem ‚anderen', der auch männlich oder weiblich ist."

Ich glaube, dass das wahr ist und dass Gott uns nicht ohne ein Zeugnis der Bedeutung unserer männlichen oder weiblichen Persönlichkeit gelassen hat. Ich habe zumindest versucht, etwas von dem zu entfalten, was männliche Persönlichkeit einschließt. Nun wenden wir uns der Bedeutung reifer Weiblichkeit zu.

Die Bedeutung der Weiblichkeit

Ein bezeichnender Aspekt der Weiblichkeit ist der, wie eine Frau auf die Form der Initiative reagiert, die durch reife Männlichkeit geschaffen wurde. Darum habe ich die Männlichkeit zuerst erörtert. Vieles an Bedeutung des Frauseins ist ganz klar mit inbegriffen in dem,

was ich bereits über das Mannsein gesagt habe – genauso wie die Bewegungen des einen Balletttänzers einbezogen sind, wenn man die Bewegungen des anderen beschreibt. Nichtsdestoweniger ist es jetzt wichtig, den Blick auf die zuvor erwähnte Beschreibung vom Frausein und ihre Bedeutung zu richten, um eines ausgewogenen und attraktiven Bildes vom Mannsein und Frausein willen.

DAS WESEN REIFER WEIBLICHKEIT IST EINE BEFREIENDE VERANLAGUNG, STÄRKE UND FÜHRUNG WÜRDIGER MÄNNER ZU BEJAHEN, ANZUNEHMEN UND SIE ZU FÖRDERN IN EINER ART UND WEISE, DIE FÜR DIE UNTERSCHIEDLICHEN BEZIEHUNGEN DER FRAU PASSEND UND ANGEMESSEN IST.[19]

„DAS WESEN …"

Und wieder signalisiert diese Formulierung, dass die Definition der Weiblichkeit nicht erschöpfend ist. Da steckt mehr in der Weiblichkeit, aber nicht weniger. Ich glaube, das ist das wahre Wesen dessen, was wahres Frausein bedeutet, auch wenn es ein Geheimnis zu unserer ergänzenden Existenz gibt, die wir nie ausschöpfen werden.

„… REIFER WEIBLICHKEIT …"

Das Wort „reif" schließt ein, dass es Verzerrungen der Weiblichkeit in der Rolle der Frau gibt. Falsche oder unreife Charakterzüge werden manchmal als das Wesen der Weiblichkeit identifiziert. Ronda Chervin gibt uns in ihrem Buch *Feminine, Free and Faithful* eine Liste dessen, wie man „positive weibliche Züge" und „negative weibliche Züge" allgemein betrachtet. Die Teilnehmer in ihren Workshops sagen ausdrücklich, dass Frauen so sind:

> „Ansprechend, mitleidsvoll, einfühlsam, beständig, sanft, warm, zärtlich, gastfreundlich, empfänglich, diplomatisch, rücksichtsvoll, höflich, unterstützend, intuitiv, weise, scharfsinnig, sensitiv, geistlich, ernsthaft, verletzbar (im Sinne von emotional offen), gehorsam, vertrauend, anmutig, liebenswürdig, ausdrucksvoll, charmant, fein, still, sinnlich empfangsbereit (im Gegensatz zu prüde), treu und rein."

Chervin listet die folgenden Frauen auf, die viele dieser Züge tragen: Ruth, Naemi, Sarah, Maria (die Mutter Jesu), Cordelia aus *King Lear*, Melanie in *Vom Winde verweht*, Grace Kelly und Mutter Theresa von Kalkutta. Auf der anderen Seite charakterisieren die Menschen Frauen oft mit negativen Zügen:

> „Schwach, passiv, sklavisch, weinerlich, wischiwaschi, verführerisch, kokett, eingebildet, geschwätzig, albern, sentimental, naiv, launisch, kleinlich, hinterlistig, prüde, manipulierend, zimperlich, nörgelnd, schmollend, erdrückend, gehässig."[20]

Somit ist klar, dass wir sorgfältig unterscheiden müssen zwischen Verzerrungen und dem

Originalentwurf Gottes, wenn wir über die Rolle der Frau sprechen. „Reife Weiblichkeit" bezieht sich nicht auf das, was die Sünde oder die populäre Meinung aus dem Frausein gemacht hat, sondern auf das, was Gott damit zum Besten will.

„... EINE BEFREIENDE VERANLAGUNG ..."

Ich konzentriere mich bei der reifen Weiblichkeit mehr auf eine *Veranlagung* als auf ein Verhaltensmuster oder auf Rollen, weil sich reife Weiblichkeit in so vielerlei Weise ausdrückt, abhängig von der jeweiligen Situation. Hunderte von Verhaltensweisen mögen in der einen Situation weiblich sein, aber nicht in einer anderen. Und die spezielle Handlung, die aus der Veranlagung des Frauseins erwächst, variiert beträchtlich von einer Beziehung zur anderen, ganz zu schweigen von den weiteren Unterschieden von Kultur zu Kultur.

Zum Beispiel, die biblische Realität der Unterordnung der Frau nimmt unterschiedliche Formen an, was wiederum von der Qualität der Führung des Ehemannes abhängt. Am besten sehen wir das dann, wenn wir die Unterordnung nicht in Begriffen speziellen Verhaltens definieren, sondern als *Veranlagung*, die Autorität dem Mann zuzugestehen, und als *Neigung*, seiner Führung zu folgen.[21] Das ist wichtig, weil keine Unterordnung unter ein menschliches Wesen absolut ist. Der Mann ersetzt nicht Christus als die erste Autorität der Frau. Nie muss sie der Führung ihres Mannes in die Sünde folgen. Sie wird nicht mit ihm stehlen oder mit ihm betrunken sein oder Pornografie genießen oder Betrügereien mit ihm begehen.

Doch selbst wenn eine christliche Frau mit Christus gegen den sündhaften Willen ihres Mannes stehen muss, so kann sie doch eine Gesinnung der Unterordnung haben – eine Veranlagung, ihn führen zu lassen. Sie kann durch ihr Verhalten und Benehmen zeigen, dass sie seinem Willen nicht widerstehen möchte und dass sie sich danach sehnt, Sünde zu vergeben und in Gerechtigkeit voranzugehen, sodass ihre Veranlagung, ihn als Haupt zu ehren, wieder Harmonie bewirken kann.[22]

Die Veranlagung reifer Weiblichkeit wird als befreiend erlebt. Und das steht im Einklang mit der Wahrheit einer Absicht Gottes in der Schöpfung. Es ist die Wahrheit, die frei macht (Joh 8,32). Es gibt Gefühle ungebundener Unabhängigkeit, die keine wahre Freiheit sind, weil sie die Wahrheit leugnen und zum Elend bestimmt sind. Zum Beispiel, zwei Frauen mögen aus einem Flugzeug abspringen und die aufregende Freiheit des freien Falls erleben. Aber es besteht ein Unterschied: eine ist mit einem Fallschirm auf dem Rücken belastet, und die andere ist frei von dieser Last. Welche Person ist freier? Die eine ohne den Fallschirm fühlt sich frei – sogar freier, weil sie nicht die Einengung der Fallschirmgurte spürt. Aber sie ist nicht wirklich frei. Sie ist an die Schwerkraft gebunden und an die Täuschung, dass alles gut ist, weil sie sich unbelastet fühlt. Dieses falsche Gefühl der Freiheit ist in der Tat die Bindung an das Elend, was mit Sicherheit nach einem flüchtigen Augenblick des Glücks eintritt.

So denken viele Frauen (und Männer) heute über die Freiheit. Sie beurteilen sie auf der Basis sofortiger Sensationen oder uneingeschränkter Erlaubnis oder von Unabhängigkeit. Aber wahre Freiheit zieht Gottes Realität und Gottes Absicht mit der Schöpfung in Betracht und sucht sich in den Plan Gottes gerne einzupassen. Freiheit schließt ein, was wir tun möchten. Aber die reife und weise Frau sucht diese Freiheit nicht, indem sie sie zugunsten ihrer Wünsche beugt. Sie sucht sie durch die Erneuerung ihrer Wünsche, um mit Gottes vollkommenem Willen übereinzustimmen (Röm 12,2). Die größte Freiheit wird darin

gefunden, durch den Geist Gottes so verändert zu sein, dass man tun kann, was man gern tut, und weiß, dass es dem Plan Gottes entspricht und zum Leben und zur Herrlichkeit führt.

Gottes Absicht für die Frauen ist nicht, dass sie unterdrückt oder eingeengt oder frustriert sind. Aber noch weniger ist es seine Absicht für die Frauen, alles zu tun, was immer diese Gefühle zu entfernen scheint, ohne Rücksicht auf die Angemessenheit der Handlung. Manchmal kommt die Freiheit aus äußeren Veränderungen der Verhältnisse. Manchmal kommt sie aus inneren Veränderungen des Herzens und des Sinnes. Viele sagen heute zum Beispiel, dass wahre Freiheit für eine Lesbe darin bestehe, ihren sexuellen Lüsten entsprechend zu handeln.[23] Ich würde aber sagen, dass wahre Freiheit Gottes Gericht über homosexuelles Handeln und Gottes Willen für Mann und Frau, in ihren sexuellen Beziehungen heterosexuell zu sein, nicht ignorieren kann. Darum ist wahre Freiheit nicht die Einwilligung in jeden Impuls. Es ist die manchmal schmerzliche und froh machende Entdeckung von der Kraft Gottes, frei von der Bindung an unser sündhaftes Ich zu kämpfen.[24]

Ich glaube, dass die Weiblichkeit, in die Gott die Frauen beruft, für jede Frau der Weg der Freiheit ist. Er wird nicht für jede Frau gleich aussehen. Aber sie wird allen Frauen in derselben Weise Verantwortlichkeiten auferlegen, wie allen Männern die reife Männlichkeit. Einige davon drücken wir sehr natürlich aus. In andere müssen wir durch Gebet und Glauben und Übung hineinwachsen. Aber dieser Wachstumsprozess ist nicht einschränkender als das Wachstum einer jungen Frau in die Formen des reifen Benehmens, das es ihr ermöglicht, sich mit natürlicher Freiheit in der Erwachsenengesellschaft zu bewegen.

„... STÄRKE UND FÜHRUNG EINES WÜRDIGEN MANNES ZU BEJAHEN, ANZUNEHMEN UND SIE ZU FÖRDERN ..."

„Das Wesen reifer Weiblichkeit ist eine befreiende Veranlagung, *Stärke und Führung würdiger Männer zu bejahen*, *anzunehmen und sie zu fördern* in einer Art und Weise, die für die unterschiedlichen Beziehungen der Frau passend und angemessen ist."

Die „Stärke und Führung", auf die hier Bezug genommen ist, wurde zuvor beschrieben, als es um die Verantwortlichkeit reifer Männlichkeit ging, zu führen, für die Frau zu sorgen und sie zu beschützen. Die Qualität dieser Stärke und Führung ist in der Formulierung „eines würdigen Mannes" aufgegriffen. Ich weiß, dass es Stärke und Führung gibt, die der Bejahung einer Frau unwürdig ist. Ich meine nicht, Weiblichkeit bloß als Reaktion auf das zu definieren, was sündhafte Männer aufzubieten haben. Reife Weiblichkeit ist in der Hingabe an Christus als den Herrn gegründet und unterscheidet, was sie gutheißt. Reife Weiblichkeit hat eine klare, biblische Sichtweise von reifer Männlichkeit. Die Frau freut sich daran, so wie sich der Mann an reifer Weiblichkeit freut. Jeder gibt dem anderen den größten Raum natürlichen, sauberen, reifen Auslebens. Aber wenn ein Mann keine reife Männlichkeit besitzt, dann ist die Reaktion einer reifen Frau nicht zwangsläufig die, dass sie ihre Weiblichkeit einbüßt. Ihre Weiblichkeit bleibt vielmehr intakt als Wunsch nach etwas, was Gott sich gedacht hatte. Aber sie erkennt auch, dass die natürliche Auswirkung ihres Frauseins durch die Unreife ihres Mannes in ihrer Gegenwart gehindert sein wird.

Meine Definition vom Wesen der Weiblichkeit schließt drei Wörter ein, die die Reaktion einer Frau auf Stärke und Führung eines würdigen Mannes beschreiben: bejahen, annehmen

und fördern.

„Bejahen" bedeutet, dass reife Frauen die Art maskuliner-femininer Ergänzung befürworten, die wir hier beschreiben. Das ist wichtig zu betonen, weil es Gelegenheiten geben mag, bei denen Frauen nichts mit Männern zu tun haben und doch reif sind in ihrer Weiblichkeit. Und das, weil in der Weiblichkeit eine Veranlagung steckt, die Stärke und Führung eines würdigen Mannes *bejaht*, nicht um sie in erster Linie zu *erleben*. Auch das ist wahr, wie wir später sehen werden, weil es einzigartige weibliche Stärken und Einsichten gibt, die Frauen verkörpern, bevor diese zu irgendeinem Mann gegeben werden.

„Annehmen" bedeutet, dass reife Weiblichkeit es als natürlich und glücklich empfindet, Stärke und Führung eines würdigen Mannes zu akzeptieren.[25] Eine reife Frau ist glücklich, wenn ein respektvoller, fürsorglicher, aufrichtiger Mann in sensitiver Weise Stärke und eine Form angemessener Initiative in ihrer Beziehung zueinander anbietet. Sie möchte diese Rollen nicht tauschen. Sie ist froh, wenn er nicht passiv ist. Sie fühlt sich aufgewertet und geehrt und befreit durch seine fürsorgliche Stärke und dienstbereite Führung.

„Fördern" bedeutet, dass eine reife Frau eine Verantwortung empfindet, die Ressourcen der Männlichkeit nicht nur anzunehmen, sondern sie zu fördern und zu stärken. Sie soll seine Partnerin und Assistentin sein. Sie beteiligt sich am Akt der Stärke und teilt mit ihm den Prozess der Führung. Sie ist ihm, wie es 1.Mose 2,18 sagt, *„eine Gehilfin ... die ihm entspricht".*

Das mag paradox klingen – dass sie die Stärke stärkt, die sie empfängt, und dass sie die Führung verbessert und erweitert, nach der sie Ausschau hält. Doch das ist weder widersprüchlich noch unverständlich. Es gibt Stärken und Einsichten, die Frauen in eine Beziehung hineinbringen, die von Männern nicht eingebracht werden. Ich will mit meiner Definition der Weiblichkeit nicht sagen, dass Frauen in ihrer Beziehung zum Mann nur die Empfangenden sind. Reife Frauen bringen fördernde Stärken und Einsichten, die den Mann stärker und weiser machen, und das macht die Beziehung reicher.[26]

> Anmerkung: Hier müssen wir eine Warnung beachten im Blick auf die unterschiedlichen Stärken von Mann und Frau. Wenn jemand fragt, ob Frauen, sagen wir, schwächer sind als Männer, oder geschickter als Männer oder sich eher fürchten als Männer oder so ähnlich, dann wäre Folgendes eine gute Antwort: Frauen sind in manchem schwächer und Männer sind in manchem schwächer; Frauen sind in manchem geschickter und Männer sind in manchem geschickter; Frauen fürchten sich in manchen Gelegenheiten eher, und Männer fürchten sich in anderen Gelegenheiten eher.
>
> Es verführt sehr, negative Werte auf die sogenannten Schwächen zu buchen, die jeder von uns aufgrund seines Geschlechts hat. Gott beabsichtigt mit all den „Schwächen", die charakteristisch männlich sind, die Stärken der Frau hervorzurufen und sie hervorzuheben. Und Gott beabsichtigt mit all den „Schwächen", die charakteristisch weiblich sind, die Stärken des Mannes hervorzurufen und sie hervorzuheben.
>
> Eine Person, die in naiver Weise vermutet, dass der Mann aufgrund seiner Art der Stärke der Überlegene ist, mag die Statistik von

1983 betrachten: sechsmal mehr Männer als Frauen sind aufgrund von Drogenmissbrauch inhaftiert. Zehnmal mehr Männer als Frauen sind wegen Trunkenheit inhaftiert. Dreiundachtzig Prozent ernsthafter Kriminalfälle in Amerika gehen auf das Konto von Männern. Fünfundzwanzigmal mehr Männer als Frauen sitzen im Gefängnis. Praktisch jede Vergewaltigung geschieht von Männern.[27]

Ich stelle das heraus, um zu zeigen, dass die Prahlerei eines Geschlechts, über das andere erhaben zu sein, eine Torheit ist. Mann und Frau, so wie Gott sie geschaffen hat, sind in hunderterlei Weise verschieden. Es gibt einen hilfreichen Weg, unsere Gleichheit und Unterschiedlichkeit zu beschreiben: Malen Sie die sogenannten Schwächen und Stärken von Mann und Frau in zwei Spalten. Wenn Sie jedem einen zahlenmäßigen Wert geben können, dann sollte die Summe am Fuß beider Spalten dieselbe sein. Was auch immer an verschiedenen Minus- und Pluspunkten auf der jeweiligen Seite der Männlichkeit und der Weiblichkeit steht, es sollte ausbalanciert sein. Und wenn Sie diese beiden Spalten nehmen und sie so wie sie sind aufeinanderlegen, dann entspricht das Gottes Absicht, in vollkommener Ergänzung zueinander zu sein, sodass, wenn das Leben miteinander betrachtet wird (und ich meine nicht nur das Eheleben), die Schwächen des Mannseins keine Schwächen sind und die Schwächen der Frauen keine Schwächen sind. Sie sind Ergänzungen, die im anderen Stärken hervorrufen.[28]

Es ist wahr, dass Mannsein und Frausein vielmehr einander ergänzen als duplizieren, und wenn es wahr ist, dass Gott uns gut gemacht hat, wie er es tat, dann sollten wir nicht so schnell eine Liste typischer männlicher Schwächen oder eine Liste typischer weiblicher Schwächen anfertigen, um daraus den Schluss zu ziehen, dass einer weniger wert ist als der andere. Männer und Frauen haben in den Augen Gottes denselben Wert und dieselbe Würde – beide geschaffen zum Ebenbild Gottes und ausgesprochen einmalig im Universum.[29]

„ … IN EINER ART UND WEISE, DIE FÜR DIE UNTERSCHIEDLICHEN BEZIEHUNGEN DER FRAU PASSEND UND ANGEMESSEN IST."

„Das Wesen reifer Weiblichkeit ist eine befreiende Veranlagung, Stärke und Führung eines würdigen Mannes zu bejahen, anzunehmen und sie zu fördern *in einer Art und Weise, die für die unterschiedlichen Beziehungen der Frau passend und angemessen ist*."

Reife Weiblichkeit drückt sich nicht jedem Mann gegenüber in derselben Weise aus. Eine reife Frau, die verheiratet ist, wird zum Beispiel nicht bei andern Männern die gleiche Art von Stärke und Führung begrüßen, die sie bei ihrem Ehemann begrüßt. Aber *in gewisser Art und Weise* wird sie bei allen Männern Stärke und Führung bejahen und annehmen und sie pflegen. Das gilt auch, wenn sie sich selbst in einer Rolle befindet, wo ihr einige Männer

untergeordnet sind. Ohne irgendein Urteil über die Angemessenheit einer dieser Rollen abzugeben, sollte man über folgende mögliche Beispiele nachdenken:

Premierministerin und ihre Anwälte und Berater.
Schulleiterin und die Lehrer in ihrer Schule.
Dozentin und ihre Studenten.
Busfahrerin und ihre Passagiere.
Buchhandlungsleiterin und ihre Angestellten und Helfer.
Chefärztin und ihre Assistenzärzte.
Juristin und ihre Adjutanten.
Richterin und das Gerichtspersonal.
Polizeichefin und die Bürger in ihrem Bezirk.
Gesetzgeberin und ihre Assistenten.
Fernseh-Nachrichtensprecherin und ihre Redakteure.
Anwältin und ihre Klienten.

Eine oder auch mehrere dieser Rollen mögen einen angemessenen Ausdruck von Weiblichkeit überstrapazieren. Aber ungeachtet der Beziehungen, in denen sich eine Frau befindet, wird sich reife Weiblichkeit in entsprechender Weise auszudrücken versuchen. Es gibt Handlungsmöglichkeiten selbst für eine Frau mit einem männlichen Untergebenen, ihm und anderen ihre Bestätigung seines reifen Mannseins in der Beziehung zu ihr als einer Frau zu signalisieren. Ich denke nicht an sexuelle Zweideutigkeiten oder Anspielungen. Ich denke vielmehr daran, was ein kulturell angemessener Ausdruck an Respekt für seine Art von Stärke und fröhliche Akzeptanz seiner gentlemanartigen Höflichkeit ist. Ihr Benehmen – der Ton und Stil und ihre Art und Darstellung ihrer geltenden Position – kann ihre Bejahung der einzigartigen Rolle deutlich signalisieren, die Männer in der Beziehung zu den Frauen spielen sollten, die ein Verantwortungsgefühl für Schutz und Führung haben.

An diesem Punkt ist es offensichtlich, dass wir uns am Rand des Widerspruchs befinden – wenn wir vorschlagen, dass eine Frau eine Leitungsposition in der Weise innehaben und ausführen sollte, die den Männern signalisiert, dass sie deren Empfindung der Führungsverantwortung bestätigt. Aber die Komplexität des Lebens fordert von uns dieses Risiko. Um dies zu illustrieren: Es ist einfach unmöglich, dass sich eine Frau nicht hin und wieder in einer Position befindet, Männer zu beeinflussen oder zu führen. Zum Beispiel, eine Frau kann vor ihrem Haus gefragt werden, wie man zur Durchgangsstraße kommt. An dieser Stelle übernimmt sie eine Art Führung. Sie hat überlegenes Wissen, das der Mann braucht, und er ordnet sich ihrer Führung unter. Aber wir alle wissen, dass es für diese Frau eine Art gibt, den Mann zu dirigieren, die keinem von ihnen das Gefühl gibt, ihre reife Weiblichkeit oder Männlichkeit sei eingeschränkt. Es ist kein Widerspruch, von einer *gewissen Art und Weise* des Einflusses zu sprechen, die von der Frau zum Mann überfließt, wenn es darum geht, die Verantwortlichkeit des Mannes zu bejahen, eine Form der Stärke und Initiative zu bilden.

Aber wie ich bereits zuvor sagte, es gibt Rollen, die die Persönlichkeit von Mann und Frau zu stark strapazieren, um angemessen, produktiv und gesund für die allumfassende Struktur in der Familie und in der Gesellschaft zu sein. Einige Rollen würden eine Art Führung und Autoritätserwartungen und Formen von Stärke beinhalten, die für eine Frau unangemessen wären, um in diese Rolle hineinzupassen. Allerdings, anstatt nun aufzulisten, welche Jobs zur reifen Weiblichkeit oder zur reifen Männlichkeit passen könnten, ist es

wahrscheinlich weiser, einige Richtlinien aufzuzeigen.

Es ist offensichtlich, dass wir Frauen nicht verweigern können und sollen, Männer zu beeinflussen. Das *Gebet* ist zum Beispiel gewiss ein gottgewolltes Mittel, das Frauen anwenden sollten, um Männer dahin zu führen, wohin Gott sie haben will. Betende Frauen üben in dieser Welt weitaus mehr Macht aus als alle politischen Führer zusammen. Wenn man den Stand der Welt betrachtet, zu dem sie gestaltet und geführt wurde, und zwar dadurch, wie Männer und Frauen von ihren Müttern geprägt wurden, dann entdeckt man etwas von dem mächtigen Einfluss. Dieser Einfluss ist vielleicht effektiver als alle Führung der Männer zusammen.

Somit sollte die Frage so gestellt werden: Welche Art Einfluss wäre für reife Frauen Männern gegenüber unangemessen? Es wäre hoffnungslos, dies von Fall zu Fall definieren zu wollen. Es gibt Tausende von verschiedenen Aufgaben in der Gemeinde und in der Welt mit einer unzähligen Menge an Beziehungen zwischen Männern und Frauen. Angemessener als die schwarz-weiße Liste der „Aufgabe für den Mann" und der „Aufgabe für die Frau" ist eine Reihe von Kriterien, die einer Frau beim Überdenken helfen können, ob ihr die Verantwortlichkeiten einer Aufgabe erlauben, Gottes schöpferische Ordnung reifer Männlichkeit und Weiblichkeit aufrechtzuhalten.

Hier ist eine mögliche Aufstellung von Kriterien. Alle Aktivitäten von Einfluss und Führung können entlang dieser beiden Kontinua beschrieben werden:

persönlich _____ nicht persönlich

bestimmend _____ nicht bestimmend

Je mehr der Einfluss einer Frau auf einen Mann persönlich und bestimmend ist, desto mehr wird dies das gute, gottgegebene Gefühl für Verantwortung und Führung eines Mannes verletzen und somit der Schöpfungsordnung Gottes widersprechen.

Eine Frau kann die Verkehrsführung einer Stadt entwerfen und damit eine Art Einfluss auf alle männlichen Fahrer ausüben. Aber dieser Einfluss wird nicht persönlich sein und darum notwendigerweise kein Angriff auf die Ordnung Gottes. Gleichermaßen mögen die Zeichnungen und Spezifizierungen einer Architektin das Verhalten der Unternehmer und Bauarbeiter lenken, aber dies kann so unpersönlich sein, dass die weiblich-männliche Beziehungsdynamik unbedeutend ist.

Auf der andern Seite ist die Beziehung zwischen Mann und Frau in der Ehe sehr persönlich. Jede beeinflussende Handlung liegt auf dem Kontinuum zwischen persönlich und nicht persönlich. Je enger sie auf der persönlichen Seite landen, umso weniger angemessen wird es für die Frauen, bestimmenden Einfluss auszuüben.

Aber das zweite Kontinuum mag das erste näher bestimmen. Einiges an Einfluss ist sehr bestimmend, anderes ist es nicht. Ein ausbildender Unteroffizier sollte bestimmenden Einfluss ausüben. Man kann sich kaum vorstellen, wie eine Frau ein Unteroffizier zur Ausbildung der Männer sein könnte, ohne deren Männlichkeit und ihre Weiblichkeit zu verletzen.

Ein nicht bestimmender Einfluss geht mit Bitte und Überzeugung vor, anstatt mit Direktiven. Ein schönes Beispiel nicht bestimmender Führung ist, als Abigail David ausredete, Nabal zu töten (1.Sam 25,23-35). Sie übte auf David großen Einfluss aus und änderte den Kurs seines Lebens; aber sie tat es mit verblüffender Zurückhaltung sowie Unterordnung und Diskretion.

Wenn man diese beiden Kontinua miteinander verbindet, dann ergibt sich Folgendes: Wenn der Job einer Frau Männern gegenüber einen großen Teil von Direktiven enthält, dann wird es nötig sein, dass dies generell unpersönlich abläuft.

Einem reifen Mann wird das gottgegebene Verantwortungsgefühl zur Führung generell nicht erlauben, unter der persönlichen, bestimmenden Leitung einer weiblichen Vorgesetzten aufzublühen. J.I. Packer unterstellt, dass „eine Situation, in der ein weiblicher Chef einen männlichen Sekretär hat" Spannungen auf die Persönlichkeit beider legt (siehe Endnote 18). Ich denke, das wäre in anderen Situationen auch so. Noch offensichtlicher wären sie im militärischen Kampfbereich, wenn Frauen so positioniert sind, dass sie Männer aufmarschieren lassen und kommandieren müssten; oder im professionellen Fußball, wenn eine Frau zum Schiedsrichter gemacht wird, auf Abseits zu entscheiden und Tore nicht zu geben und gelegentlich heiße Diskussionen unter den Männern zu schlichten. Und ich würde behaupten, dies gehöre nicht notwendigerweise zum männlichen Stolz, sondern zu einer natürlichen und guten Veranlagung, die Gott gegeben hat.

Umgekehrt, wenn die Beziehung einer Frau zu einem Mann sehr persönlich ist, dann muss die Art und Weise, wie sie Führung anbietet, nicht-bestimmend sein. Das deutlichste Beispiel ist hier die eheliche Beziehung. Der Apostel Petrus spricht von einem sanften und stillen Geist, der für ihren Mann sehr gewinnend sein kann (1.Petr 3,4). Eine Frau, die mit ihrem Ratschlag fordernd auftritt, wird ihren Mann wahrscheinlich in passives Schweigen oder aktiven Ärger treiben.

Es ist kein Unsinn, wenn man einer Frau, die glaubt, ihren Mann zu einem neuen Verhalten führen zu müssen, sagt, sie solle dies in einer Weise tun, die seiner Führung ihre Unterstützung signalisiert. Das ist genau das, was der Apostel Petrus in 1.Petrus 3,1 ff. empfiehlt. Ähnlicherweise mag es für eine Frau am Arbeitsplatz kein Unsinn sein, wenn sie in irgendeiner sich bietenden Situation einem Mann eine gewisse Art an Direktive zu geben hat. Doch sie sollte das so tun, dass sie ihre Bestätigung seiner einzigartigen Pflicht signalisiert, als Mann die Verantwortung für Stärke und Schutz und Führung ihr als Frau und generell Frauen gegenüber zu übernehmen.

Die biblische Sichtweise der Ergänzung

In den folgenden Kapiteln hoffen wir, mit detaillierterer exegetischer Argumentation zu zeigen, dass die Sichtweise männlicher und weiblicher Ergänzung, die in dieser Abhandlung umrissen wurde, eine biblische Sichtweise ist – zweifellos keine vollkommene Darstellung, aber eine treue. So hat Gott sie gemeint, bevor auch nur irgendeine Sünde in der Welt war: der sündlose Mann, voll Liebe, in seiner zärtlichen, starken Führungsbeziehung zur Frau; und die sündlose Frau, voll Liebe, in ihrer fröhlichen, verantwortlichen Unterstützung der männlichen Führung. Keine Herabsetzung des Mannes; keine Kriecherei der Frau. Zwei intelligente, bescheidene, von Gott ins Leben gerufene Wesen, die in wunderschöner Harmonie ihre einzigartigen und unterschiedlichen Verantwortlichkeiten leben. Diese Absicht hat die Sünde auf jeder Ebene zerstört. Wir sind nicht mehr sündlos. Aber wir glauben, dass die Wiedergewinnung reifen Mannseins und Frauseins durch die Kraft des Geistes Gottes durch den Glauben an seine Verheißungen und den Gehorsam seinem Wort gegenüber möglich ist.

Wenn ein Mann in seinem Haus führt wie Christus und seine Frau reagiert wie die Braut Christi, dann ist da eine Harmonie und Gegenseitigkeit, die schöner und befriedigender ist als jede der von Menschen geschaffenen Form der Ehe. Das *biblische*

Hauptsein für den Mann ist die göttliche Berufung, die erste Verantwortung im Hause zur christusgemäßen dienenden Führung, zum Schutz und zur Fürsorge zu übernehmen. *Biblische Unterordnung* für die Frau ist die göttliche Berufung, die Führung ihres Mannes zu ehren und zu bejahen und ihm helfen, sie ihren Gaben entsprechend auszuführen.[30] Das bewirkt Freude. Denn Gott liebt sein Volk und er liebt seine Ehre. Und darum sind wir höchst befriedigt und er ist höchst geehrt, wenn wir seiner Vorstellung der Ehe folgen (zusammengefasst in Texten wie 1.Mose 2,18-24; Spr 5,15-19; 31,10-31; Mk 10,2-12; Eph 5,21-33; Kol 3,18-19; und 1.Petr 3,1-7).

Dasselbe gilt für den Plan Gottes zur Führung seiner Gemeinde.[31] Die Realitäten von Führung und Unterordnung in der Ehe haben ihr Gegenüber in der Gemeinde. So spricht Paulus von Autorität und Unterordnung in 1.Timotheus 2,11-12. Wir wollen versuchen zu zeigen, dass sich *„Autorität"* auf die Berufung geistlicher, begabter Männer bezieht, als Älteste die erste Verantwortung für christusgemäße Leitung und Lehre in der Gemeinde zu übernehmen. Und *„Unterordnung"* bezieht sich auf die göttliche Berufung für den Rest der Gemeinde, sowohl für Männer wie auch Frauen, die Leitung und Lehre der Ältesten zu ehren und zu bejahen und durch sie ausgerüstet zu sein für die Hunderte und Aberhunderte verschiedener Aufgaben, die Männern und Frauen im Dienst Christi zur Verfügung stehen.

Dieser letzte Punkt ist sehr wichtig. Für Männer und Frauen, die den Dienst von Herzen auf sich genommen haben – Seelen zu retten und zerbrochenes Leben zu heilen und dem Bösen zu widerstehen und der Not zu begegnen –, besteht ein weites Feld von Möglichkeiten, das einfach endlos ist. Es ist Gottes Plan für die gesamte Gemeinde, für den Dienst mobilisiert zu sein, und das gilt für Männer wie Frauen. Niemand sollte zu Hause sitzen und Soaps und Fußballspiele anschauen, während die Welt brennt. Und es ist Gottes Plan, die Heiligen auszurüsten und zu mobilisieren durch eine Gruppe geistlicher Männer, die die erste Verantwortung zur Leitung und Lehre in der Gemeinde übernehmen.

Das Wort „erste" ist wichtig. Es signalisiert, dass es verschiedene Arten und Ebenen von Lehre und Leitung gibt, die nicht die alleinige Verantwortung der Männer ist (Tit 2,3; Spr 1,8; 31,26; Apg 18,26). Reife Männlichkeit wird durch Gebet und Bibellesen und demütigen Gehorsam die Form des Dienstes für Männer und Frauen zu entdecken versuchen, die die Gaben jedes Christen ausschöpft und die gottgegebene Ordnung der Führung, die durch geistliche Männer ausgeübt wird, ehrt.

Es gibt heute viele Stimmen, die behaupten, einen besseren Weg zu kennen, Männer und Frauen für die Mission der Gemeinde auszurüsten und zu mobilisieren. Doch wir glauben, dass Mannsein und Frausein im Dienst besser zueinander passen, wenn die Männer die erste Verantwortung zur Leitung und Lehre in der Gemeinde übernehmen; und dass reifes Mannsein und Frausein besser bewahrt, besser gepflegt, mehr erfüllt und fruchtbarer in einer solchen Gemeindeordnung sind als in irgendeiner anderen.

Wenn ich heute meinen Finger auf eine zerstörerische Sünde legen müsste, dann wäre es nicht die sogenannte Frauenbewegung, sondern der Mangel an geistlicher Führung der Männer zu Hause und in der Gemeinde. Satan hat einen verblüffenden taktischen Sieg errungen durch die Verbreitung der Ansicht, dass die Aufforderung zu männlicher Führung aus Hochmut und Verdorbenheit entstanden ist, wo doch Hochmut in der Tat genau das ist, was geistliche Führung verhindert. Das Hauptproblem ist die geistliche Ziellosigkeit und Schwäche und Lethargie und der Verlust des Mutes unter den Männern, nicht das Aufwallen des Interesses der Frauen am Dienst.

Stolz und Selbstmitleid und Angst und Faulheit und Verwirrung locken viele Männer in selbstschützende und selbstverherrlichende Kokons des Schweigens. Und in dem Maß, in

dem dies den Frauen Raum gibt, vermehrt Führung zu übernehmen, wird es manchmal sogar gutgeheißen. Doch ich glaube, dass die Männer – und die Frauen – dies tief im Inneren besser wissen.

Wo sind die Männer mit einer moralischen Sichtweise für ihre Familien, einem Eifer für das Haus des Herrn, einer Ganzhingabe zum Bau des Reiches Gottes, einem klar formulierten Traum für die Mission der Gemeinde und einem treuen Festhalten an all dem, dass dies Realität wird?

Wenn uns der Herr aus der Höhe besucht und eine mächtige Armee zutiefst geistlicher Männer bildet, die dem Wort Gottes und der Weltmission verpflichtet sind, dann wird sich eine große Mehrheit von Frauen über die Führung dieser Männer freuen und in eine fröhliche Partnerschaft eintreten, die die schöne biblische Form reifen Mannseins und reifen Frauseins aufrecht hält und honoriert.

Eine abschließende Herausforderung für Männer und Frauen

Vor etlichen Jahren baten die Frauen unserer Gemeinde um ein Vormittagsseminar, in dem ich meine Sichtweise vom Mannsein und Frausein darlegen und sie mit ihnen diskutieren sollte. Ich war gespannt auf diese Möglichkeit. Wir verbrachten den ganzen Samstagmorgen miteinander. Es war sehr Mut machend für mich. Sie hatten viele harte Fragen, unterstützten aber im Ganzen auf wunderbare Art die Sichtweise, die ich ihnen vermittelte. Nicht alle Frauen unserer Gemeinde sehen die Dinge gleich, aber die, die an diesem Samstagmorgen aus sich herauskamen, waren begeistert über die Art vom Mannsein und Frausein, wie sie in diesem Buch vorgestellt wird.

Ich schloss das Seminar mit einer persönlichen (fünfzehn Punkte umfassenden) Herausforderung für die Frauen unserer Gemeinde. Sie enthält einige Teile, die unsere spezielle Beziehung unterstreichen, aber ich dachte, sie sei hilfreich und praktisch, diese Abhandlung abzuschließen. Um hierin ausgeglichen zu sein, habe ich eine entsprechende Herausforderung für die Männer geschrieben. Zehn der Punkte sind praktisch identisch für Männer und Frauen (1-8 und 12-13). Ich stelle fest, dass diese Herausforderungen in der Beziehungsdynamik von verheirateten Männern und Frauen schwerwiegend sind. Aber ich will auch betonen, dass ich das ehelose Dasein als eine herausragende Berufung betrachte, nicht weniger als Jesus und dem Apostel Paulus folgend. Die Definitionen vom Mannsein und Frausein, die in diesem Buch und den folgenden Herausforderungen verdeutlicht werden, setzen nicht die Notwendigkeit voraus, verheiratet zu sein, um ganz Mann oder ganz Frau zu sein.

Meine ernsthafte Herausforderung und mein Gebet für Sie ist, …

Frauen	***Männer***
1. Dass alles in Ihrem Leben – wozu Sie auch berufen sind – der Ehre des Herrn gilt.	*1. Dass alles in Ihrem Leben – wozu Sie auch berufen sind – der Ehre des Herrn gilt.*
2. Dass Sie den Verheißungen Christi so volles Vertrauen schenken, dass Friede und Freude und Kraft Ihre Seele zum Überfließen bringen.	*2. Dass Sie den Verheißungen Christi so volles Vertrauen schenken, dass Friede und Freude und Kraft Ihre Seele zum*

	Überfließen bringen.
3. Dass diese Fülle Gottes in tägliche Taten der Liebe überfließt, sodass die Leute Ihre guten Werke sehen und Ihren Vater im Himmel preisen.	*3. Dass diese Fülle Gottes in tägliche Taten der Liebe überfließt, sodass die Leute Ihre guten Werke sehen und Ihren Vater im Himmel preisen.*
4. Dass Sie eine Frau des Buches sind, die die Bibel in jedem Bereich ihrer Lehre liebt, sie studiert und ihr gehorcht; dass die Betrachtung der biblischen Wahrheit die Quelle von Hoffnung und Glauben ist; dass Sie durch alle Kapitel Ihres Lebens im Verständnis weiterhin wachsen und niemals denken, dass Studium und Wachstum nur anderen gilt.	*4. Dass Sie ein Mann des Buches sind, der die Bibel in jedem Bereich ihrer Lehre liebt, sie studiert und ihr gehorcht; dass die Betrachtung der biblischen Wahrheit die Quelle von Hoffnung und Glauben ist; dass Sie durch alle Kapitel Ihres Lebens im Verständnis weiterhin wachsen und niemals denken, dass Studium und Wachstum nur anderen gilt.*
5. Dass Sie eine Frau des Gebets sind, sodass Ihnen das Wort Gottes erschlossen wird und so die Kraft des Glaubens und der Heiligkeit auf Sie herabfällt; und dass Ihr geistlicher Einfluss zu Hause und in der Gemeinde und in der Welt wachsen wird.	*5. Dass Sie ein Mann des Gebets sind, sodass Ihnen das Wort Gottes erschlossen wird und so die Kraft des Glaubens und der Heiligkeit auf Sie herabfällt; und dass Ihr geistlicher Einfluss zu Hause und in der Gemeinde und in der Welt wachsen wird.*
6. Dass Sie Frauen sind, die ein tiefes Verständnis der souveränen Gnade Gottes haben, die diese geistlichen Prozesse umfassen; und dass Sie solche sind, die tief über die Lehren der Gnade nachdenken und diese Dinge sogar zutiefst lieben.	*6. Dass Sie Männer sind, die ein tiefes Verständnis der souveränen Gnade Gottes haben, die diese geistlichen Prozesse umfassen; und dass Sie solche sind, die tief über die Lehren der Gnade nachdenken und diese Dinge sogar zutiefst lieben.*
7. Dass Sie sich ganz in den Dienst stellen, was auch immer Ihre spezielle Berufung ist; dass Sie Ihre Zeit nicht verzetteln mit „Daily Soaps“ oder Frauenzeitschriften oder unwichtigen Hobbies oder Einkaufsbummel; dass Sie die Zeit für Christus und sein Reich auskaufen.	*7. Dass Sie sich ganz in den Dienst stellen, was auch immer Ihre spezielle Berufung ist; dass Sie Ihre Zeit nicht verzetteln mit exzessivem Sport und Entspannen oder unwichtigen Hobbies oder ziellosem Herumhängen in der Werkstatt; dass Sie die Zeit für Christus und sein Reich auskaufen*
8. Dass Sie, wenn Sie unverheiratet sind, Ihr Ledigsein zur völligen Hingabe an Gott nutzen (so wie Jesus und Paulus und Mary Slessor und Amy Carmichael es taten) und nicht durch den Wunsch,	*8. Dass Sie, wenn Sie unverheiratet sind, Ihr Ledigsein zur völligen Hingabe an Gott nutzen (so wie Jesus und Paulus und Mary Slessor und Amy Carmichael*

verheiratet zu sein, gelähmt sind.	*es taten) und nicht durch den Wunsch, verheiratet zu sein, gelähmt sind.*
9. Dass Sie, wenn Sie verheiratet sind, die Führung Ihres Mannes kreativ und intelligent und ernstlich so weit unterstützen, wie es der Gehorsam Christi gegenüber erlauben wird; dass Sie ihn in seiner von Gott zugeordneten Rolle als Haupt ermutigen; dass Sie ihn geistlich beeinflussen durch furchtlose Stille und Heiligkeit und Gebet.	*9. Dass Sie, wenn Sie verheiratet sind, Ihre Frau so lieben, wie Christus die Gemeinde liebte und sich selbst für sie dahingab; dass Sie eine demütige, sich selbst verleugnende, aufbauende, glückliche geistliche Führungsperson sind; dass Sie fortwährend wachsen in der Gnade und in der Erkenntnis, sodass Sie niemals das Sehnen ihrer Frau nach geistlichem Vorankommen dämpfen; dass Sie Zärtlichkeit und Stärke pflegen, eine Form der Initiative und ein hörendes Ohr; und dass Sie die Verantwortung für Fürsorge und Schutz in der Familie akzeptieren, wie auch immer Sie und Ihre Frau sich die Arbeit teilen mögen.*
10. Dass Sie, wenn Sie Kinder haben, mit Ihrem Mann gemeinsam die Verantwortung übernehmen (oder allein, wenn nötig), die Kinder in der Zucht und Ermahnung des Herrn zu erziehen – Kinder, die auf den Sieg Gottes hoffen; dass Sie mit Ihrem Mann gemeinsam Lehre und Erziehung übernehmen und ihnen die spezielle Bindung geben, nach der sie sich sehnen, so wie auch diese spezielle Nähe und Fürsorge, die nur Sie allein ihnen geben können.	*10. Dass Sie, wenn Sie Kinder haben, in Partnerschaft mit Ihrer Frau (oder als Alleinerziehender) die erste Verantwortung akzeptieren, die Kinder in der Zucht und Ermahnung des Herrn zu erziehen – Kinder, die auf den Sieg Gottes hoffen; dass Sie eine Form von Lehre und Zucht schaffen, die nicht nur von der Gemeinde oder der Schule abhängig ist, um den Kindern biblische Erkenntnis und geistliche Werte weiterzugeben; und dass Sie Ihren Kindern die Zeit und die Aufmerksamkeit und Liebe geben, die das wahre Wesen unseres Vaters im Himmel vermitteln.*
11. Dass Sie nicht annehmen, ein säkularer Beruf sei eine größere Herausforderung oder eine bessere Nutzung Ihres Lebens als die unzähligen Gelegenheiten von Dienst und Zeugnis zu Hause, in der Nachbarschaft, in der Gesellschaft, in der Gemeinde und in der Welt; dass Sie nicht nur die Frage aufwerfen: „Karriere oder Vollzeithausfrau?“, sondern dass Sie genauso ernsthaft fragen: „Vollzeitkarriere oder Freiheit zum Dienst?“ Dass	*11. Dass Sie in Ihrem Berufsleben nicht das Vorankommen und den Beifall der Kollegen als die höchsten Werte im Leben ansehen; sondern dass Sie die ewige Bedeutsamkeit treuer Vaterschaft erwägen und Zeit mit Ihrer Frau verbringen; dass Sie in jeder Phase Ihres Lebens immer wieder neue Möglichkeiten zur Maximierung Ihrer*

Sie fragen: „Was wäre das Größere für das Reich Gottes – für jemanden zu arbeiten, der einem sagt, was man tun soll, um seinen oder ihren Betrieb zum Erfolg zu führen, oder Gottes freier Mitarbeiter zu sein, der seinen eigenen Traum träumt, wie ihre Zeit und ihr Zuhause und ihre Kreativität die Sache Gottes erfolgreicher machen könnten?“ Und dass Sie in all dem Ihre Entscheidungen nicht auf der Basis säkularer Trends treffen oder eines nach oben strebenden Lebensstils, sondern auf der Basis, was den Glauben der Familie stärken und die Sache Christi vorantreiben wird.	*Energien im Dienst zur Ehre Gottes betrachten; dass Sie sich oft die Frage stellen: Ist unsere Familie von unserer Kultur geprägt, oder verkörpern wir die Werte des Reiches Gottes? Dass Sie die Familie so führen, dass die Entscheidungen nicht auf der Basis säkularer Trends oder nach oben strebender Lebensstilerwartungen getroffen werden, sondern auf der Basis dessen, was den Glauben der Familie stärkt und die Sache Christi vorantreibt.*
12. Dass Sie das große Bild betrachten und (wenn Sie verheiratet sind, mit Ihrem Mann) die verschiedensten Formen Ihres Lebensweges in Kapiteln planen. Die Kapitel sind unterteilt in verschiedenste Dinge – Alter, Kraft, Ledigsein, Ehe, Beruf, Kinder zu Hause, Kinder im Studium, Enkelkinder, Ruhestand, usw. Kein Kapitel hat alle Freuden. Das endliche Leben ist eine Folge von Kompromissen. Den Willen Gottes zu finden und zur Ehre Christi in jedem Kapitel in ganzer Fülle zu leben, das macht den Erfolg aus, nicht das, was im Kapitel eines anderen zu lesen ist, oder ob etwas darin steht, was nur ein anderes Kapitel bieten kann.	*12. Dass Sie das große Bild betrachten und (wenn Sie verheiratet sind, mit Ihrer Frau) die verschiedensten Formen Ihres Lebensweges in Kapiteln planen. Die Kapitel sind unterteilt in verschiedenste Dinge – Alter, Kraft, Ledigsein, Ehe, Beruf, Kinder zu Hause, Kinder im Studium, Enkelkinder, Ruhestand, usw. Kein Kapitel hat alle Freuden. Das endliche Leben ist eine Folge von Kompromissen. Den Willen Gottes zu finden und zur Ehre Christi in jedem Kapitel in ganzer Fülle zu leben, das macht den Erfolg aus, nicht das, was im Kapitel eines anderen zu lesen ist, oder ob etwas darin steht, was nur ein anderes Kapitel bieten kann.*
13. Dass Sie eine Mentalität und einen entsprechenden Lebensstil entwickeln, die bzw. der zu der Tatsache passt, dass wir uns in einem Krieg befinden; dass Sie niemals vergessen, dass das Leben kurz ist und dass sich Milliarden von Menschen jeden Tag in der Schwebe zwischen Himmel und Hölle befinden, dass Geldliebe geistlicher Selbstmord ist, dass die Ziele nur nach oben gerichteter Mobilität (schönere Kleidung, Autos, Häuser, Ferien, Essen, Hobbies) armer und gefährlicher Ersatz sind für die Ziele, mit all Ihrer Kraft ein Leben für Christus zu führen und Ihre Freude im Dienst für die Not der Menschen zu maximieren.	*13. Dass Sie eine Mentalität und einen entsprechenden Lebensstil entwickeln, die bzw. der zu der Tatsache passt, dass wir uns in einem Krieg befinden; dass Sie niemals vergessen, dass das Leben kurz ist und dass sich Milliarden von Menschen jeden Tag in der Schwebe zwischen Himmel und Hölle befinden, dass Geldliebe geistlicher Selbstmord ist, dass die Ziele nur nach oben gerichteter Mobilität (schönere Kleidung, Autos, Häuser, Ferien, Essen, Hobbies) armer und gefährlicher Ersatz sind für die Ziele, mit all Ihrer Kraft ein Leben für Christus zu führen und Ihre Freude im Dienst für die Not der*

	Menschen zu maximieren.
14. Dass Sie in all Ihren Beziehungen zu Männern (nicht nur in der Ehe) die Leitung des Geistes Gottes suchen, indem Sie die biblische Sichtweise vom Mannsein und Frausein anwenden; dass Sie einen Stil und eine Umgangsart entwickeln, was der einzigartigen Rolle entspricht, die Gott dem Mann gegeben hat, sich zu gütiger Führung in der Beziehung zur Frau verantwortlich zu fühlen – eine Führung, die Elemente des Beschützens und der Fürsorge und eine Art der Initiative enthält; dass Sie kreativ denken und mit kultureller Sensitivität (so wie er es muss), damit dies den Stil formt und den Ton bestimmt in Ihrem Umgang mit Männern.	*14. Dass Sie in all Ihren Beziehungen zu Frauen (nicht nur in der Ehe) die Leitung des Heiligen Geistes suchen, indem Sie die biblische Sichtweise vom Mannsein und Frausein anwenden; dass Sie einen Stil und eine Umgangsart entwickeln, was Ihre von Gott gegebene Verantwortung für demütige Stärke und Führung und selbstaufopfernde Fürsorge und Schutz zum Ausdruck bringt; dass Sie kreativ und mit kultureller Sensitivität denken (so wie sie es muss), damit dies den Stil formt und den Ton bestimmt in Ihrem Umgang mit Frauen.*
15. Dass Sie in den biblischen Richtlinien erkennen, was angemessen und was unangemessen ist für Männer und Frauen, nicht als willkürliche Beschränkung der Freiheit, sondern als weise und gütige Verordnung, um die wahre Freiheit von Gottes Ideal an Ergänzung zu entdecken; dass Sie Ihr Potenzial nicht an den wenigen Rollen messen, die Ihnen vorenthalten sind, sondern an den unzähligen Rollen, die Ihnen angeboten sind; dass Sie auf den liebenden Gott der Schrift schauen und von den Möglichkeiten Ihres Dienstes für ihn träumen, mit der folgenden Liste der Möglichkeiten für Anfänger:	*15. Dass Sie in den biblischen Richtlinien erkennen, was angemessen und was unangemessen ist für Männer und Frauen, nicht als Genehmigung zur Dominanz oder herrischer Passivität, sondern als Berufung zu dienender Führung, die in Begriffen von Verantwortlichkeiten denkt und nicht in Rechten; dass Sie diese Grundsätze als weise und gnädige Verordnungen erkennen, die wahre Freiheit von Gottes Ideal an Ergänzung zu entdecken; dass Sie das fruchtbare Engagement der Frauen ermutigen in den unzähligen Rollen des Dienstes, die der Bibel entsprechen und zutiefst notwendig sind. Zum Beispiel:*

Möglichkeiten zum Dienst

Dienst an Behinderten	*Dienst in der Musik*
Hörgeschädigten	*Komposition*
Blinden	*Einübung*
Gelähmten	*Darbietung*
Geistig Behinderten	*Solo*
	Chor
Dienst an Kranken	*Instrumental*
Als Pfleger	
Arzt	*Evangelistischer Dienst*

Pflege im Hospiz an Krebs- und Aidskranken
Im Gesundheitswesen

Dienst an Sozialfällen
An emotional Geschädigten
Suchthilfen für Alkoholiker
Suchthilfen für Drogenabhängige
An Prostituierten
An missbrauchten Kindern und Frauen
An Aussteigern, Problemkindern
An Waisen

Dienst im Gefängnis
Frauengefängnis
Familien der Gefangenen
Wiedereingliederung in die Gesellschaft

Dienst an Jugendlichen
Als Lehrer
Sponsor
Offenes Haus und Freizeitgestaltung
Ausflüge und Reisen
Seelsorge
Studienhilfe

Dienst durch Sport
Nachbarschaftsteams
Gemeindeteams

Therapeutische Seelsorge
Selbstständig
Gemeindebasiert
Institutionell

Audiovisueller Dienst
Entwurf
Design
Produktion
Verbreitung

Schriftdienst
Als freier Journalist
Entwicklung des Lehrplans
Persönliches Zeugnis
Außergemeindliche Arbeitsgruppen
Hauskreise
Kindergruppen
Besuchsteams
Seelsorge bei Veranstaltungen
Telefonseelsorge

Dienst in Radio und Fernsehen
Technische Assistenz

Schreiben
Ankündigen
Produzieren

Dienst durch Theater und Anspiel
Als Schauspieler
Anweisen

Schreiben
Zeiten planen

Soziale Dienste
Hilfe zum Lesen und Schreiben

Pro-Life
Einsatz gegen Pornografie usw.
Unterbringung
Sicherheit
Kosmetische Beratung
Drogenrehabilitation

Seelsorgerliche Hilfe
Besuche
Neuankömmlinge willkommen heißen und ihnen helfen
Gastfreundschaft
Nahrung und Kleidung und Transport
Gebetsdienst
Beten
Mobilisieren zu Gebetsveranstaltungen
Hilfe bei kleinen Gebetsgruppen
Gebetsketten koordinieren
Gebetstage und -wochen und Gebetsnachtwachen anregen

Mission

Erzählungen und Romane
Lektorat

Institutionelle Kommunikation
Journalistisches Geschick für Publikationen

Dienst im Lehren
Sonntagschule: Kinder, Jugendliche,
Studenten, Frauen
Grundschule
Höhere Schulen

Universität

All das oben Aufgelistete in einer anderen Kultur

Unterstützende Dienste
Unzählige „säkulare" Aufgaben, die andere Dienste zusammenhalten

Die Ehrfurcht gebietende Bedeutsamkeit der Mutterschaft

Als Vollzeit-Ehefrau danach trachten, dass die Wohnung ein Zuhause wird

Mir ist bewusst, dass diese Liste nur unvollständig ist und meine eigene Kultur und Grenzen widerspiegelt. Aber ich denke, sie ist das Risiko wert, um klarzumachen, dass die Sichtweise vom Mannsein und Frausein, die in diesem Buch vorgestellt wird, nicht so gemeint ist, dass sie den Dienst hindert, sondern ihn in dieser Form biblischen Gehorsams reinigt und stärkt.

Die neunte Bestätigung der *Danvers-Erklärung*[32] ist vielleicht das Entscheidende, was zuletzt gesagt werden soll, damit die Absicht dieses Buches nicht missverstanden wird.

> In einer Welt, in der die Hälfte der Bevölkerung außer Reichweite einheimischer Evangelisation lebt; mit unzähligen anderen verlorenen Menschen in diesen Gesellschaften, die das Evangelium gehört haben; mit dem Druck und der Not von Krankheit, Unterernährung, Obdachlosigkeit, Analphabetentum, Unwissenheit, Alterung, Abhängigkeiten, Kriminalität, Gefangennahme, Neurosen und Einsamkeit gibt es keinen Mann und keine Frau, die eine Leidenschaft von Gott hat, seine Gnade in Wort und Tat bekannt zu machen, der oder die ohne einen erfüllenden Dienst zur Ehre Christi und zum Guten für diese gefallene Welt leben muss.

ENDNOTEN ZU KAPITEL 1

Kapitel 2

Ein Überblick über zentrale Probleme

Fragen und Antworten

John Piper und Wayne Grudem

Dieses Kapitel bietet einen Überblick über die Sichtweise vom Mannsein und Frausein, wie sie in diesem Buch präsentiert wird, mit triftigen kurz zusammengefassten Antworten auf die meisten üblichen Einwände. Weil jeder Versuch, eine Frage zu beantworten (über dieses oder jedes andere wichtige Thema) neue Fragen erzeugt, ist die Liste der Fragen nicht erschöpfend. Nichtsdestoweniger hoffen wir genügend „Fluglinien" zu geben, dass der Leser den Flug unseres Bestrebens bis zu seinem Bestimmungsziel verfolgen kann: das Beste für die Gemeinde, die Weltmission und zur Ehre Gottes.

1. Warum betrachten Sie das Thema der Rolle von Mann und Frau als so wichtig?
Wir sind besorgt, nicht nur wegen des Rollenverhaltens von Männern und Frauen, sondern auch im Blick auf das zugrunde liegende Wesen des Mannseins und Frauseins selbst. Biblische Wahrheit und Klarheit sind in dieser Angelegenheit wichtig, denn Irrtum und Verwirrung, was die geschlechtliche Identität betrifft, führen zu: (1) Formen der Ehe, die nicht das Verhältnis zwischen Christus und der Gemeinde darstellen[1] (Eph 5,31-32); (2) elterlichen Praktiken, die Jungen nicht zu Männern und Mädchen nicht zu Frauen erziehen; (3) homosexuellen Tendenzen und wachsenden Versuchen, homosexuelle Beziehungen zu rechtfertigen (siehe Frage 41); (4) Formen unbiblischer Leitung in der Gemeinde, die die Verwirrung über die wahre Bedeutung vom Mannsein und Frausein widerspiegeln und fördern.

Gottes Gabe eines sich ergänzenden Mannseins und Frauseins war im Anfang begeisternd (1.Mose 2,23). Sie ist über alle Maßen wertvoll. Aber heute wird sie wenig geschätzt und verschwindet wie der Regenwald, den wir brauchen, aber nicht lieben. Wir glauben, dass das, was mit der menschlichen Sexualität auf dem Spiel steht, die substantielle Struktur des Lebens ist, wie Gott es für die Heiligkeit seiner Leute und für ihre rettende Mission für die Welt will. (Siehe die „Gründe" in der *Danvers-Erklärung* in Anhang 2.)

2. Was meinen Sie (in Frage 1) mit „unbiblischer (weiblicher) Leitung in der Gemeinde"?
Wir sind überzeugt, die Bibel lehrt, dass nur Männer Pastoren und Älteste sein sollten. Das

heißt, die Männer sollten *in erster* Linie die Verantwortung für christusgemäße Leitung und Lehre in der Gemeinde tragen. So ist es unbiblisch und darum für Frauen schädlich, so glauben wir, diese Rolle als Frau zu übernehmen. (Siehe Frage 13.)

3. Wo finden Sie in der Bibel die Idee, dass nur Männer Pastoren und Älteste der Gemeinde sein sollten?
Die deutlichsten Texte, die sich direkt auf die Leitung von Männern in der Gemeinde beziehen, sind 1.Timotheus 2,11-15; 1.Korinther 14,34-36 und 11,2-16. Die Kapitel dieses Buches, die sich auf diese Texte beziehen, bieten eine detaillierte exegetische Untermauerung unserer Überzeugung und erklären, warum wir glauben, dass diese Verse für eine fortdauernde, festgesetzte Ältestenschaft von geistlichen Männern sprechen. Außerdem, der biblische Bezug zwischen der Familie und der Gemeinde deutet sehr stark darauf hin, dass das Hauptsein des Ehemannes zu Hause natürlicherweise zur primären Leitung geistlicher Männer in der Gemeinde führt. (Siehe Kapitel 13.)

4. Was ist mit der Ehe? Was meinen Sie (in Frage 1) mit „Formen der Ehe, die nicht das Verhältnis zwischen Christus und der Gemeinde darstellen"?
Wir glauben, die Bibel lehrt, dass Gott meint, dass das Verhältnis zwischen Mann und Frau in der Ehe das Verhältnis zwischen Christus und seiner Gemeinde darstellen sollte. Der Ehemann sollte die liebende, sich opfernde Führung Christi abbilden, und die Ehefrau sollte die fröhliche Unterordnung abbilden, die die Gemeinde freiwillig anbietet.

5. Was meinen Sie mit Unterordnung (in Frage 4)?
Unterordnung bezieht sich auf die göttliche Berufung der Ehefrau, die Führung ihres Mannes zu ehren und zu bejahen und sie ihren Gaben entsprechend ausführen zu helfen. Es ist keine absolute Aufgabe ihres Willens. Wir sprechen vielmehr von ihrer *Veranlagung*, die Führung ihrem Mann *zuzugestehen*, und ihrer *Neigung*, seiner Führung zu folgen. (Siehe Seiten 55-60.) Christus ist ihre absolute Autorität, nicht ihr Ehemann. Sie ordnet sich unter *„in der Furcht Gottes"* (Eph 5,21). Die höchste Autorität Christi ist es, die die Autorität ihres Mannes näher bestimmt. Niemals sollte sie ihrem Mann in die Sünde folgen. Nichtsdestoweniger, selbst wenn sie mit Christus dem sündhaften Willen ihres Mannes widerstehen muss (z.B. 1.Petr 3,1, wo sie nicht dem Unglauben ihres Mannes nachgibt), kann sie doch die *Gesinnung* der Unterordnung haben – eine *Veranlagung*, nachzugeben. Sie kann durch ihre Art und ihr Verhalten zeigen, dass es ihr nicht gefällt, seinem Willen zu widerstehen, und dass sie sich danach sehnt, dass er seine Sünde lässt und in Gerechtigkeit lebt, sodass ihre Veranlagung, ihn als Haupt zu ehren, wieder Harmonie bewirken kann.

6. Was meinen Sie, wenn Sie den Ehemann „Haupt" nennen (in Frage 5)?
In der Familie ist die biblische Führungsrolle die göttliche Berufung des Ehemanns. Er ist das *Haupt* und hat die primäre Verantwortung für christusgemäße Führung, Schutz und Fürsorge zu übernehmen. (Siehe Seiten 43-55, die Bedeutung des reifen Mannseins, und Frage 13, „primär".)

7. Wo finden Sie in der Bibel die Idee, dass die Männer in ihren Familien die Führung übernehmen sollen?
Die deutlichsten Texte, die sich direkt auf die Rolle des Hauptes und die Unterordnung in der Ehe beziehen, sind Epheser 5,21-33; Kolosser 3,18-19; 1.Petrus 3,1-7; Titus 2,5; 1.Timotheus 3,4.12; 1.Mose 1-3. Die Kapitel dieses Buches, die sich auf diese Texte

beziehen, bieten eine detaillierte exegetische Untermauerung. Sie erklären, warum wir überzeugt sind, dass Haupt zu sein die primäre Leitung einschließt und dass dies die Verantwortung des Mannes ist. Außerdem, angesichts dieser Lehrabschnitte ist das Muster männlicher Führung das, was das biblische Bild des Familienlebens darstellt, und das wahrscheinlich nicht als bloßes kulturelles Phänomen über Tausende von Jahren, sondern es spiegelt Gottes Originalabsicht wider, wenn auch verdorben durch die Sünde.

8. Wenn Sie sagen, eine Ehefrau sollte ihrem Mann nicht in die Sünde folgen (Frage 5), was ist dann von der Führungsrolle geblieben? Wer soll sagen, welches Handeln seiner Führung sündhaft genug ist, um ihre Gefolgschaftsverweigerung zu rechtfertigen?
Wir behaupten nicht, ohne Mehrdeutigkeiten zu leben. Noch sagen wir, dass Führung aus einer Serie von Direktiven für die Ehefrau besteht. Führung ist kein Synonym für einseitiges Entscheiden. Tatsächlich besteht Führung in einer guten Ehe hauptsächlich darin, die Verantwortung für eine Form des gemeinsamen Handelns zu übernehmen, das beide, Mann und Frau (und die Kinder) als eine Fülle mannigfaltiger Weisheit für das Familienleben honoriert. Führung trägt die primäre Verantwortung für die moralische Ausrichtung und Planung im Hause, doch die Entwicklung dieser Ausrichtung und der Planung wird die Frau einschließen (was weiser und intelligenter sein mag). Nichts davon ist durch einige Mehrdeutigkeiten in den Grenzfällen der Konflikte nichtig gemacht.

Die Leitungsstrukturen von Staat, Gemeinde und Familie werden nicht unbedeutend, auch wenn Christus allein die absolute Autorität über alles ist. Das Neue Testament ermahnt uns, den Gemeindeleitern zu gehorchen (Hebr 13,17), und das ist nicht ohne Bedeutung, auch wenn uns gesagt wird, dass Älteste aufstehen und verkehrte Dinge sagen werden (Apg 20,30) und zurechtgewiesen werden sollen (1.Tim 5,20), wenn sie solches tun, anstatt ihnen zu folgen. Das Gebot, sich den Obrigkeiten unterzuordnen (Röm 13,1), ist nicht ohne Bedeutung, auch wenn es vorkommen kann, dass man aufgrund des Gewissens den Gehorsam verweigern soll (Apg 5,29). Noch ist die Realität einer sanften starken Führung des Mannes im Herzen seiner Frau zunichte gemacht, nur weil seine Autorität nicht über der Autorität Christi steht. In den Fällen, wo seine Führung ihre glückliche Reaktion verfehlt, wollen wir uns der Gnade Gottes anbefehlen und in Gebet und Seelsorge den Pfad biblischer Weisheit suchen. Niemand von uns entkommt den (manchmal quälenden) Unklarheiten des wirklichen Lebens.

9. Meinen Sie nicht, dass die Betonung von Führung und Unterordnung die Epidemie des Missbrauchs der Frauen antreibt?
Nein. Erstens, weil wir christusgemäße, geheiligte Führung betonen, die das Gute für die Frau ins Blickfeld nimmt und sie als Miterbin der Gnade des Lebens betrachtet (1.Petr 3,7); und wir betonen gut durchdachte Unterordnung, die den Ehemann nicht zu einem absoluten Herrn macht (siehe Frage 5). Zweitens, wir glauben, dass Missbrauch der Ehefrau (und des Ehemanns) tiefere Wurzeln im Versagen der Eltern haben, ihre Söhne und Töchter nicht die Bedeutung wahrer Männlichkeit und wahrer Weiblichkeit vermittelt zu haben. Die Verwirrungen und Frustrationen sexueller Identität explodieren oft zu schmerzlichem Verhalten. Die Lösung liegt nicht in der Minimierung der Geschlechtsunterschiede (was dann in bedrohlicher Weise ausbrechen kann), sondern in der Lehre für Familie und Gemeinde, wie sich wahres Mannsein und Frausein in den unterschiedlichen Rollen der Ehe liebend und ergänzend ausdrückt.

10. Aber glauben Sie nicht an „gegenseitige Unterordnung", wie Paulus das in Epheser 5,21

lehrt: „Ordnet euch einander unter"?
Ja, das tun wir. Aber „wie Paulus" lehrt, ist nicht das, was heute jeder lehrt. Alles hängt davon ab, was man mit „gegenseitiger Unterordnung" meint. Einige von uns legen hier größere Betonung auf Gegenseitigkeit als andere (siehe Endnote 6 auf Seite 649 in Kapitel 8 und die Diskussion in Kapitel 10, Seite 244). Aber selbst wenn Paulus die vollständige Gegenseitigkeit meint (Frauen untertan ihren Männern und Männer untertan ihren Frauen), dann bedeutet das nicht, dass Männer und Frauen einander *in derselben Weise* untertan sein sollten. Der Schlüssel dafür liegt in der Erinnerung daran, dass die Beziehung zwischen Christus und der Gemeinde das Muster für die Beziehung zwischen Ehemann und Ehefrau ist. Sind Christus und die Gemeinde gegenseitig untertan? Sie sind es nicht, wenn Unterordnung bedeutet, dass Christus der Gemeinde die Autorität zugesteht. Aber sie sind es, wenn Unterordnung bedeutet, dass Christus sich selbst zum Wohl der Gemeinde im Leiden und Sterben hingegeben hat. Das allerdings ist nicht dasselbe, wie die Gemeinde sich Christus unterordnet. Die Gemeinde ordnet sich Christus in der Weise unter, indem sie seine Autorität bejaht und seiner Führung folgt. Somit bedeutet gegenseitige Unterordnung nicht, dass sich einer dem andern *in derselben Weise* unterordnet. Darum, gegenseitige Unterordnung beeinträchtigt nicht die Führung der Gemeinde durch Christus, und sie sollte die Führung eines gläubigen Ehemanns nicht beeinträchtigen.

11. Wenn Haupt in Epheser 5,23 („der Mann ist das Haupt der Frau") „Quelle" bedeutet, wie einige Wissenschaftler sagen, würde das nicht alles verändern, was Sie zu diesem Vers sagen, und den Gedanken der Führung des Mannes in der Familie eliminieren?
Nein. Aber bevor wir uns mit dieser hypothetischen Möglichkeit befassen, sollten wir sagen, dass die Bedeutung „Quelle" in Epheser 5,23 sehr unwahrscheinlich ist. Die Gelehrten werden die umfassende Abhandlung dieses Wortes in Anhang 1 gern lesen. Realistischerweise werden Laien aber ihre Entscheidung auf der Basis dessen treffen, was hier in Epheser 5 Sinn macht. Vers 23 ist die Begründung oder das Argument für Vers 22; somit beginnt er mit dem Wort „denn". *„Ihr Frauen, ordnet euch euren eigenen Männern unter als dem Herrn; **denn** der Mann ist das Haupt der Frau …"* Wenn die Rolle des Hauptes für den Mann als *Grund* für die Unterordnung der Frau vorgegeben ist, dann ist es nur allzu verständlich, dass das Haupt eine Art Führungsrolle bezeichnet.

Außerdem, Paulus hat ein Bild im Sinn, wenn er sagt, dass der Ehemann das Haupt der Frau ist. Das Wort *Haupt* schwebt nicht im luftleeren Raum und wartet auf irgendeine Bedeutsamkeit. Paulus sagt: *„Denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch der Christus das Haupt der Gemeinde ist; und er ist der Retter **des Leibes**"* (Eph 5,23). Das Bild, das Paulus im Sinn hat, ist ein Leib mit einem Kopf. Das ist sehr wichtig, weil es zu der „Ein Fleisch"-Einheit von Ehemann und Ehefrau in den folgenden Versen führt. Ein Kopf und ein Leib sind „ein Fleisch". So geht Paulus weiter, indem er in den Versen 28-30 sagt: *„Ebenso sind die Männer verpflichtet, ihre eigenen Frauen zu lieben wie ihre eigenen Leiber; wer seine Frau liebt, der liebt sich selbst. Denn niemand hat je sein eigenes Fleisch gehasst, sondern er nährt und pflegt es, gleichwie der Herr die Gemeinde. Denn wir sind Glieder seines Leibes …"* Paulus zieht das Bild von Christus als dem Haupt und der Gemeinde als seinem Leib durch. Christus hegt und pflegt die Gemeinde, weil wir Glieder an seinem Leib sind. So ist der Mann für seine Frau wie ein Haupt, und wenn er sie hegt und pflegt, dann hegt und pflegt er eigentlich sich selbst, wie das Haupt, das mit seinem Leib „ein Fleisch" ist.

Nun, wenn *Haupt* „Quelle" bedeutet, von was oder von wo ist dann der Ehemann die Quelle? Was bekommt der Leib vom Haupt? Er bekommt Nahrung (das ist in Vers 29 erwähnt). Und das können wir verstehen, weil sich der Mund im Haupt befindet, und

Nahrung kommt durch den Mund in den Leib. Aber das ist nicht alles, was der Leib vom Haupt bekommt. Er bekommt Orientierung, weil die Augen im Haupt sind. Und er bekommt Wachsamkeit und Schutz, weil die Ohren im Haupt sind.

Mit anderen Worten, wenn der Mann als Haupt mit seiner Frau als sein Leib ein Fleisch ist, und wenn er darum eine Quelle für Leitung, Nahrung und Wachsamkeit ist, dann ist der natürliche Schluss, dass das Haupt, der Mann, eine primäre Verantwortung für Führung, Fürsorge und Schutz hat. Wenn Sie somit dem *Haupt* die Bedeutung „Quelle" zukommen lassen, so ist die natürlichste Interpretation der Verse, dass Ehemänner von Gott dazu berufen sind, die primäre Verantwortung für christusgemäße dienende Führung, Schutz und Fürsorge in der Familie zu tragen, und die Ehefrauen sind dazu berufen, die Führung ihrer Männer zu ehren und zu bejahen und diese ihren Gaben entsprechend durchzuhelfen.[2]

12. Steht Ihre Betonung der Führung in der Gemeinde und des Hauptes in der Familie nicht im Gegensatz zu der Betonung durch Christus in Lukas 22,26: „ … der Größte unter euch soll sein wie der Jüngste und der Führende wie der Dienende"?
Nein. Wir versuchen, genau diese beiden Dinge im biblischen Gleichgewicht zu halten, nämlich Führen und Dienen. Es stünde im Gegensatz zu Christus, wenn wir sagten, dass Dienen das Führen ausschließe. Jesus demontiert die Führung nicht, er definiert sie. Genau dasselbe Wort, das er für den „Führenden" in Lukas 22,26 gebraucht, steht in Hebräer 13,17, wo es heißt: *„Gehorcht euren **Führern** und fügt euch ihnen; denn sie wachen über eure Seelen als solche, die einmal Rechenschaft ablegen werden."* Führer sollen Diener in heiliger Fürsorge für die Seelen der Menschen sein. Aber das macht sie als Führer nicht geringer, wie wir in den Worten *gehorchen* und *unterordnen* sehen. Als Jesus vor seinen Jüngern kniete und ihnen die Füße wusch, war er kein geringerer Führer als zu dem Zeitpunkt, als er ihnen den Missionsbefehl gab.

13. Zu den Fragen 2 und 6 sagten Sie, dass es die Berufung des Mannes ist, die „primäre Verantwortung" zur Führung in Gemeinde und Familie zu tragen. Was meinen Sie mit „primär"?
Wir meinen, dass es Ebenen und Arten von Führung gibt, für die Frauen die Verantwortung tragen können und oft sollten. Es gibt Arten von Lehre, Administration, Organisation, Dienst, Einfluss und Initiative, die Ehefrauen zu Hause und Frauen in der Gemeinde übernehmen sollten. Männliche Führung zu Hause und Ältestenführung in der Gemeinde bedeuten, dass die Männer die Verantwortung für die allgemeine Lebensführung tragen. Die Rolle des Hauptes beschreibt nicht die Details, wer genau was tut. Nach dem Sündenfall zog Gott Adam als ersten zur Rechenschaft (1.Mose 3,9). Das geschah nicht, weil die Frau keine Verantwortung für die Sünde trug, sondern weil der Mann die *primäre* Verantwortung für das Leben im Garten Eden trug, inklusive der Sünde.

14. Wenn der Mann seine Frau so behandeln soll wie Christus die Gemeinde, bedeutet das, er sollte alle Details ihres Lebens regieren und sie sollte alles, was sie tut, mit ihm abklären?
Nein. Wir dürfen die Analogie zwischen Christus und dem Ehemann nicht zu weit treiben. Anders als Christus sündigen alle Männer. Sie sind endlich und fallen in ihrer Weisheit. Doch nicht nur das, anders als Christus bereitet ein Mann seine Braut nicht nur für sich selbst vor, sondern auch für andere, nämlich für Christus. Er handelt nicht nur *wie* Christus, er handelt auch *für* Christus. An diesem Punkt muss er für seine Frau nicht Christus sein, damit er nicht zum Verräter Christi wird. Er muss in solch einer Weise führen, dass seine

Frau ermutigt ist, von Christus abhängig zu sein und nicht von ihm selbst. Das schließt kleinliche Überwachung und überempfindliche Aufsicht praktisch aus.

Auch wenn er als Christ handelt, dann muss der Mann sich erinnern, dass Christus die Gemeinde nicht als seine Tochter führt, sondern als seine Frau. Er bereitet sie zu, „Miterbin" zu sein, nicht Dienerin (Röm 8,17). Jede Art von Führung, die sich christusgemäß als Haupt versteht und dazu neigt, in einer Frau persönliche Unreife oder geistliche Schwäche oder Unsicherheit durch übertriebene Kontrolle, pingelige Überwachung oder bedrückende Dominanz zu bewirken, hat den Punkt der Analogie in Epheser 5 verfehlt. Dies ist nicht die Art der Frau, die Christus schafft.

15. Meinen Sie nicht, dass diese Texte Beispiele eines zeitgemäßen Kompromisses sind mit dem patriarchalischen Status quo, während die Betonung der Schrift vor allem in Richtung Nivellierung der geschlechtsspezifischen Rollen geht?

Wir erkennen an, dass die Schrift manchmal unerwünschte Verhältnisse *regelt*, ohne sie stillschweigend als permanente Ideale zu *dulden*. Jesus sagte z.B. zu den Pharisäern: *„Mose hat euch wegen der Härtigkeit eures Herzens erlaubt, eure Frauen zu entlassen; von Anfang an aber ist es nicht so gewesen"* (Mt 19,8). Ein anderes Beispiel ist die Regel des Paulus im Blick auf Christen, die einander anklagen, wenn er sagt: *„Es ist ja überhaupt schon ein Schaden unter euch, dass ihr Prozesse miteinander führt"* (1.Kor 6,1-8). Ein weiteres Beispiel ist die Regel, wie die Beziehung christlicher Sklaven zu ihren Herren sein sollte, auch wenn Paulus für jeden Sklaven die Sehnsucht hegte, dass ihn sein Herr *„nicht mehr als einen Sklaven, sondern, was besser ist als ein Sklave, als einen geliebten Bruder"* annehmen würde (Phlm 16).

Aber wir ordnen die liebende führende Rolle eines Ehemanns und die geistliche führende Rolle des Ältesten nicht ein in dieselbe Kategorie mit Scheidung, Gerichtsprozessen oder Sklaverei. Der Grund dafür ist ein dreifacher:

(1) Die männliche und weibliche Persönlichkeit mit einigen korrespondierenden Rollenunterschieden ist in Gottes Schöpfungstat begründet, bevor die sündhaften Verwirrungen des Status quo etabliert waren (siehe Kapitel 3 und 10). Dieses Argument ist dasselbe, so glauben wir, das evangelikale Feministinnen bringen würden, um die heterosexuelle Ehe gegenüber dem (zunehmend weit verbreiteten) Argument zu verteidigen, dass die biblische „Betonung vor allem in Richtung Nivellierung" *folgerichtig* zu homosexuellen Beziehungen führe. Sie würden sagen: Nein, denn der biblische Nachdruck in Richtung Nivellierung ist nicht gemeint, um die Schöpfungsordnung der Natur niederzureißen. Das genau ist auch grundsätzlich unser Argument. (2) Die Betonung der Bibel auf Wiederherstellung durch Erlösung zielt nicht auf Abschaffung von Haupt und Unterordnung, sondern auf die Umgestaltung zu ihrer ursprünglichen Absicht in der Schöpfungsordnung. (3) Die Bibel enthält keine Anklagen gegen liebevolle Führung und gibt keine Ermutigung, sie zu verlassen. Darum ist es falsch, die Bibel als im Großen und Ganzen gleichmachend darzustellen, mit einigen wenigen relativierenden patriarchalischen Kontexten. Eine Richtung, die gegen das Hauptsein geht, gibt es einfach nicht in der Bibel. Sie scheint nur zu existieren, wenn das Ziel der Schrift, die Wiederherstellung des Hauptseins und der Unterordnung in Christus als deren Unterminierung dargestellt wird. (Siehe Frage 50 als ein Beispiel dieses hermeneutischen Fehlers.)

16. Sind die Argumente, mit denen man heute die Ausklammerung der Frauen vom Pastorenamt verteidigt, nicht als Parallele zu sehen zu den Argumenten, die Christen im neunzehnten Jahrhundert hatten, um die Sklaverei zu verteidigen?

Sehen Sie sich zu Beginn unserer Antwort auf dieses Problem die Frage 15 an. Die Erhaltung der Ehe ist keine Parallele zur Erhaltung der Sklaverei. Die Existenz der Sklaverei ist in keiner Schöpfungsordnung enthalten, aber die Ehe ist es. Die Regel des Paulus, wie Sklaven und Herren zueinander stehen, setzt nicht die Richtigkeit der Institution der Sklaverei voraus. Der Same für die Auflösung der Sklaverei wurde in Philemon 16 gesät *(„nicht mehr als einen Sklaven, sondern, was besser ist, als einen geliebten Bruder …“)*, Epheser 6,9 *(„ … ihr Herren … lasst das Drohen [gegen eure Sklaven]“)*, Kolosser 4,1 *(„Ihr Herren, gewährt euren Knechten das, was recht und billig ist“)* und 1.Timotheus 6,1-2 (Herren sind *„Brüder“*). Wo dieser Same zu voller Blüte kam, war die Institution der Sklaverei nicht länger Sklaverei.

Aber die Regel des Paulus, welchen Bezug Männer und Frauen in der Ehe zueinander haben, setzt *sehr wohl* die Richtigkeit der Institution der Ehe voraus – und nicht nur ihre Richtigkeit, sondern auch ihr Fundament im Willen des Schöpfers vom Anfang aller Zeiten (Eph 5,31-32). Außerdem, Paulus sieht das Fundament der Ehe im Willen Gottes in der Schöpfung, und das auf eine Weise, die zeigt, dass seine Regel für die Ehe auch aus der Schöpfungsordnung fließt. Er zitiert 1.Mose 2,24: *„sie werden ein Fleisch sein“*, und sagt: *„ … Ich aber deute es auf Christus und auf die Gemeinde.“* Von diesem „Geheimnis“ leitet er das Beziehungsmuster ab für den Mann als Haupt (die Analogie zu Christus) und die Frau als sein Leib oder Fleisch (die Analogie zur Gemeinde) und folgert daraus die Entsprechung der Führung des Mannes und der Unterordnung der Frau. Somit ist die Regel des Paulus, was die Ehe betrifft, genau so in der Schöpfungsordnung gegründet, wie die Institution der Ehe selbst. Dies gilt nicht für die Sklaverei. Und darum, weil es wahr ist, dass im neunzehnten Jahrhundert einige Sklavenhalter parallel zu unserer Verteidigung der unterschiedlichen Rollen in der Ehe argumentierten, war die Parallele oberflächlich und fehlgeleitet.

Mary Stewart Van Leeuwen stellt nach 1.Timotheus 6,1-6 in Übereinstimmung mit den Vertretern der Sklaverei des neunzehnten Jahrhunderts heraus: „Auch wenn die Institution der Sklaverei nicht bis zur Schöpfung zurückging … die Tatsache, dass Paulus ihre Beibehaltung auf eine Aussage von Jesus selbst stützte, bedeutete, dass jeder, der die Sklaverei abschaffen wollte (oder selbst die Arbeitsbedingungen der Sklaven verbessern wollte), die biblischen Normen für die Gesellschaft missachtete.“[3] Das Problem mit diesem Argument ist, dass Paulus die Lehren Jesu nicht verwendet, um die Institution der Sklaverei „beizubehalten“, sondern um das Verhalten der christlichen Sklaven und Herren in einer Institution zu regeln, die bereits existierte, und das zum Teil der Sünde wegen. Was Jesus gutheißt, ist die Art innerer Freiheit und Liebe, die bereit ist, im Dienst die zweite Meile zu gehen, selbst wenn die Forderung ungerecht ist (Mt 5,41). Darum ist es falsch zu sagen, dass die Worte Jesu für die Sklaverei dasselbe Fundament darstellen wie die Schöpfung ein Fundament für die Ehe darstellt. Jesus bietet keinerlei Fundament für die Sklaverei, aber die Schöpfung bietet ein unerschütterliches Fundament für die Ehe und ihre sich ergänzenden Rollen für Mann und Frau.

Und schließlich, wenn diejenigen, die diese Frage stellen, sich darum bemühen, die Fehler der Christen zu vermeiden, die die Sklaverei verteidigten, dann müssen wir an die reale Möglichkeit denken, dass nicht wir es sind, sondern die evangelikalen Feministinnen heute, die den Verteidigern der Sklaverei im neunzehnten Jahrhundert in recht bedeutsamer Weise gleichen: sie verwenden Argumente aus der Bibel, um damit die Anpassung an einige sehr starke Zwänge der zeitgenössischen Gesellschaft zu rechtfertigen (zugunsten der Sklaverei damals und des Feminismus jetzt).

17. Nachdem die neutestamentliche Lehre von der Unterordnung der Frau in einem Teil der Schrift zu finden ist, der als die „Haustafel" bekannt ist, was teilweise der Kultur des ersten Jahrhunderts entnommen ist, sollten wir dann nicht anerkennen, dass das, was die Schrift lehrt, nicht gegen die gegenwärtige Kultur gerichtet ist, sondern bis zu einem gewissen Punkt sogar hineinpasst, und somit bereit sein, unsere Praxis der Beziehung von Mann und Frau zu verändern, anstatt an einer gängigen Form des ersten Jahrhunderts festzuhalten?

Dies ist eine raffiniertere Form der Fragen, als die, die mit den Fragen 15 und 16 bereits gestellt wurden. Einige wenige zusätzliche Kommentare mögen hilfreich sein. Zunächst als Erklärung: die „Haustafel" bezieht sich auf Epheser 5,22-6,9; Kolosser 3,18-4,1 und weniger exakt auf 1.Petrus 2,13-3,7, wo Anweisungen für Paare der Haushaltsmitglieder eingeschlossen sind: Frauen/Männer, Kinder/Eltern und Sklaven/Herren.

Unser erstes Problem mit diesem Argument ist, dass die Parallelen zu diesen „Haustafeln" in der Umwelt damals nicht sehr nah dran sind an dem, was wir im Neuen Testament haben. Es ist ganz und gar nicht so, als ob Paulus einfach entweder den Inhalt oder die Form seiner Kultur übernahm. Beide unterscheiden sich sehr von den nicht biblischen „Parallelen", von denen wir wissen.[4]

Unser zweites Problem mit diesem Argument ist, dass es maximiert, was gelegentlich ist (das Wenige, was die Lehre des Paulus mit der Umwelt gemeinsam hat), und dass es minimiert, was äußerst entscheidend ist (das konsequente christliche Wesen und Fundament dessen, was Paulus in der „Haustafel" im Blick auf die Ehe lehrt). Wir haben bei den Fragen 15 und 16 gezeigt, dass Paulus sicher nicht unreflektiert einige Dinge sagt, die der ihn umgebenden Kultur, oberflächlich gesehen, ähnlich sind. Er gründet seine Lehre vom Hauptsein auf die Art der Beziehung Christi zur Gemeinde, was er in 1.Mose 2,24 „geheimnisvoll" offenbart sieht, und damit in der Schöpfung selbst.

Wir glauben nicht, dass es die Integrität des Paulus oder die Inspiration der Schrift ehrt, wenn wir behaupten, dass Paulus auf die Argumentation zurückgriff, seine Ermahnungen in der Schöpfungsordnung und im Werk Christi zu gründen, um seine temporären Anpassungen an seine Kultur zu rechtfertigen. Es ist weitaus wahrscheinlicher, dass die theologische Tiefe und göttliche Inspiration des Apostels nicht nur dazu führte, sehr urteilsfähig zu sein in dem, was er von der Welt übernahm, sondern auch, seine ethischen Kommentare nur da mit der Schöpfung gutzuheißen, wo sie bleibende Gültigkeit hatten. Somit glauben wir, dass es einen guten Grund gibt, die bleibende Gültigkeit der Form des Paulus für die Ehe zu bejahen: Lasst den Mann als Haupt des Hauses lieben und führen, so wie Christus die Gemeinde, und lasst die Frau diese liebende Führung bejahen, so wie die Gemeinde Christus ehrt.

18. Aber was ist mit der befreienden Art, in der Jesus die Frauen behandelte? Warf er nicht unsere hierarchischen Traditionen über den Haufen und öffnete den Weg für die Frauen zu allen Rollen im Dienst?

Wir glauben, der Dienst Jesu hatte revolutionierende Folgerungen dafür, wie sündhafte Männer und Frauen einander behandeln. *„Diese aber, eine Tochter Abrahams, die der Satan, siehe, schon 18 Jahre gebunden hielt, sollte sie nicht von dieser Bindung gelöst werden …?"* (Lk 13,16). Alles, was Jesus lehrte und tat, war ein Angriff auf den Stolz, der Männer und Frauen einander erniedrigen lässt. Alles, was er lehrte und tat, war eine Aufforderung zu Demut und Liebe, was Leiterschaft von Selbsterhöhung befreit und Unterordnung von Unterwürfigkeit. Er stellte den lüsternen Blick des Mannes in die Kategorie des Ehebruchs

und drohte dabei mit der Hölle (Mt 5,28-29). Er verdammte die launenhafte Entlassung der Frauen mit der Scheidung (Mt 19,8). Er rief uns zur Rechenschaft für jedes unnütze Wort, das wir aussprechen (Mt 12,36). Er befahl, dass wir einander in der Weise behandeln, wie wir behandelt werden möchten (Mt 7,12). Er sagte zu den abgestumpften Hohenpriestern: *„ … die Huren kommen eher in das Reich Gottes als ihr“* (Mt 21,31). Er wurde von Frauen begleitet. Er lehrte Frauen, und Frauen waren Zeugen seines Auferstehungslebens. Entgegen jedem sozialen Brauch, der Männer und Frauen erniedrigt oder missbraucht, können die Worte Jesu angewandt werden: *„Warum übertretet ihr das Gebot Gottes um eurer Überlieferung willen?“* (Mt 15,3).

Aber wo sagt oder tut Jesus irgendetwas, was die Schöpfungsordnung kritisiert, in der der Mann eine primäre Verantwortung trägt, zu führen, zu schützen und zu erhalten? Mit nichts stellt er diese gute Ordnung in Frage. Nur weil Frauen Jesus dienten und von Jesus lernten und weil Frauen liefen, um den Jüngern zu sagen, dass Jesus auferstanden sei, kann man daraus einfach nicht folgern, dies müsse bedeuten, dass sich Jesus der liebevollen Führung der Ehemänner oder der Beschränkung der Ältestenschaft allein auf geistliche Männer widersetzte. Wir würden nicht argumentieren, dass, nur weil Jesus zwölf Männer erwählte, seine bevollmächtigten Apostel zu sein, Jesus eine Ältestenschaft ausschließlich aus Männern bestehend in der Gemeinde vorzog. Aber dieses Argument wäre zumindest genauso gültig, wie die Argumentation wäre, dass alles, was Jesus tat, bedeute, er würde sich der Rolle der Ältestenschaft aller Männer oder der Führung der Ehemänner widersetzen. Die Behauptung, Jesu Dienst sei Teil einer zentralen biblischen Betonung gegen geschlechterspezifische Rollen, kann nur dann aufrechterhalten werden, wenn man *voraussetzt* (anstatt beweist), dass er das Hauptsein und die Unterordnung abschaffen wollte, anstatt sie zu reinigen. Eins ist klar, dass Jesus die Führung grundlegend von Stolz und Angst und Selbsterhebung läutert und dass er genauso grundlegend die Frauen als Personen ehrt, die unter Gott der größten Achtung würdig sind.

19. Zeigt nicht die bedeutsame Rolle, die die Frauen im Dienst mit Paulus hatten, dass seine Lehre nicht meint, Frauen seien vom Dienst ausgeschlossen?

Ja. Aber das Thema ist nicht, ob Frauen vom Dienst ausgeschlossen sind. Das sollen sie nicht sein. Hunderte Dienstmöglichkeiten stehen sowohl Männern als auch Frauen offen. Wir müssen bei den Fragestellungen mehr Sorgfalt walten lassen. Sonst wird die Wahrheit von Anfang an verdunkelt.

Das Thema hier ist, ob irgendeine der Frauen, die mit Paulus im Dienst standen, eine Rolle ausfüllte, die mit der Einschränkung, dass Ältestenschaft nur von Männern ausgeübt werden darf, unvereinbar gewesen wäre. Wir glauben, dass die Antwort ein Nein ist. Tom Schreiner hat diese Gedanken vollständiger in Kapitel 11 behandelt. Aber wir können das vielleicht mit zwei bedeutenden Frauen im Dienst des Paulus illustrieren.

Paulus sagte von Euodia und Syntyche, dass sie *„ … mit mir gekämpft haben für das Evangelium, samt Clemens und meinen übrigen Mitarbeitern“* (Phil 4,2-3). Da wird hier Euodia und Syntyche für ihren Dienst mit Paulus in wunderbarer Weise Ehre erwiesen. Aber es gibt keine triftigen Gründe, die bestätigen würden, dass das Wesen des Dienstes im Gegensatz steht zu den Einschränkungen, die in 1.Timotheus 2,12 dargelegt sind. Man müsste das in dieser Weise *annehmen*, um es als Grund gegen jene Einschränkungen anzuführen. Paulus würde sicherlich sagen, dass die „Diakone", die in Philipper 1,1 mit den „Aufsehern" zusammen erwähnt werden, seine Mitarbeiter waren, als er dort war. Aber wenn es so ist, dann kann man ein „Mitarbeiter" des Paulus sein, ohne sich in einer Position der Autorität über die Männer zu befinden. (Von 1.Tim 3,2 und 5,17 her nehmen wir an, dass das, was

die Ältesten von den Diakonen unterscheidet, nämlich die Verantwortung für Lehre und Leitung, bei den Ältesten lag und nicht bei den Diakonen.)

Phöbe wird als „Dienerin" oder „Diakonin" der Gemeinde in Kenchreä gerühmt, *„denn auch sie ist vielen ein Beistand gewesen, auch mir selbst"* (Röm 16,1-2). Manche haben zu argumentieren versucht, dass das griechische Wort hinter „Beistand" in Wirklichkeit „Leiter" bedeute. Dies ist zweifelhaft, weil man sich in jeder Beziehung nur schwer vorstellen kann, was Paulus meinte, wenn er sagt, Phöbe wäre seine Leiterin.[5] Er konnte natürlich meinen, dass sie eine einflussreiche Gönnerin war, die ihm und seinen Mitarbeitern Asyl gewährte, oder dass sie ihren gesellschaftlichen Einfluss nutzte für die Sache des Evangeliums und für Paulus im Besonderen. Sie war eine sehr bedeutsame Person und spielte im Dienst eine entscheidende Rolle. Um daraus irgendetwas abzuleiten, was im Widerspruch zu unserem Verständnis von 1.Timotheus 2,12 steht, müsste jemand hier Autorität über Männer erst annehmen, da es nicht aufgezeigt werden kann.

20. Aber Priscilla lehrte Apollos, nicht wahr (Apg 18,26)? Und sie wird sogar vor ihrem Mann Aquila erwähnt. Zeigt das nicht, dass die Praxis der frühen Kirche die Frauen vom Lehramt in der Gemeinde nicht ausschloss.

Wir bestätigen gerne, dass Priscilla eine Mitarbeiterin des Paulus in Christus war (Röm 16,3)! Sie und ihr Mann waren sowohl in der Gemeinde von Korinth sehr einflussreich (1.Kor 16,19), als auch in Ephesus. Wir kennen viele Frauen in unseren Gemeinden, die wie Priscilla sind. Nichts in unserem Schriftverständnis sagt, dass eine Frau still sein muss, wenn ein Mann und seine Frau einen Ungläubigen besuchen (oder einen verirrten Gläubigen – oder irgendeinen anderen). Die Dynamik solch einer Diskussion ist für uns leicht vorstellbar, in der Priscilla ihrerseits ihren Beitrag zur Erklärung und Illustration der Taufe im Namen Jesu und dem Werk des Heiligen Geistes beitrug.

Unser Verständnis von dem, was zu Männern und Frauen in solch einer Situation passt, ist keine allzu vereinfachte oder gar künstlich erstellte Liste an Regeln dessen, was die Frau oder der Mann sagen oder tun kann. Es ist vielmehr eine Berufung zu feinfühliger und sensitiver Wahrung persönlicher Dynamiken, die die Führung des Aquila ehrt, ohne die Weisheit und Einsicht der Priscilla zu unterdrücken. Es gibt nichts in diesem Text, was nicht mit diesem Verständnis erklärt werden könnte. Wir behaupten nicht, die Gesinnung und die Balance zu kennen, wie Priscilla und Aquila und Apollos zueinander standen. Wir behaupten nur, dass eine feministische Rekonstruktion der Beziehung nicht mehr zu rechtfertigen ist als unsere. Das Recht der Priscilla, ein autorisiertes Lehramt inne zu haben, kann nicht auf einem Ereignis aufgebaut werden, von dem wir so wenig wissen. Es ist nur eine Vermutung, dass die Anordnung ihrer Namen Priscillas Führungsrolle anzeigt. Lukas mag der Frau ganz einfach mehr Ehre erwiesen haben wollen, indem er ihren Namen voranstellte (1.Petr 3,7), oder er mag einen anderen Grund gehabt haben, den wir nicht kennen. Zu sagen, dass Priscilla im Neuen Testament die autorisierte Lehre der Frau illustriert, ist die Art prekärer und ungerechtfertigter Folgerung, die immer und immer wieder von evangelikalen Feministen gemacht wird und dann eine gewichtige biblische Betonung gegen die geschlechtsspezifischen Unterschiede genannt wird. Aber viele ungültige Folgerungen machen noch keine gewichtige Betonung aus.

21. Sagen Sie, dass es in Ordnung ist, wenn Frauen unter besonderen Umständen Männer lehren?

Wenn Paulus in 1.Timotheus 2,12 sagt: *„Ich erlaube aber einer Frau nicht, zu lehren, auch nicht, dass sie über den Mann herrscht, sondern sie soll sich still verhalten"*, dann verstehen wir

ihn nicht so, dass er ein absolutes Lehrverbot für Frauen meint. Paulus gibt den älteren Frauen die Anweisung, *„das Gute [zu] lehren, damit sie die jungen Frauen dazu anleiten“* (Tit 2,3-4), und er lobt die Lehre, die Eunike und Lois ihrem Sohn und Enkel Timotheus zuteil werden ließen (2.Tim 1,5; 3,14). Das Buch der Sprüche lobt die ideale Ehefrau, denn: *„Ihren Mund öffnet sie mit Weisheit, und freundliche Unterweisung ist auf ihrer Zunge“* (Spr 31,26). Paulus heißt es gut, wenn Frauen in der Gemeinde weissagen (1.Kor 11,5), und sagt, dass Männer durch solche Weissagung „lernen“ (1.Kor 14,31), und den Gliedern (vermutlich Männer und Frauen): *„Lehrt und ermahnt einander und singt mit Psalmen und Lobgesängen und geistlichen Liedern“* (Kol 3,16). Und dann ist da natürlich Priscilla an der Seite von Aquila, die den Apollos korrigiert (Apg 18,26).

Es ist willkürlich zu denken, dass Paulus in 1.Timotheus 2,12 jede Form der Lehre im Sinn hatte. Lehren und lernen sind so breit gefächerte Begriffe, dass es *unmöglich* ist, dass Frauen Männer nicht lehren und Männer nicht *in gewisser Weise* von Frauen lernen. Es gibt eine Weise, in der die Natur lehrt (1.Kor 11,14), und ein Feigenbaum lehrt (Mt 24,32), und Leiden lehrt (Hebr 5,8), und menschliches Verhalten lehrt (1.Kor 4,6; 1.Petr 3,1).

Wenn Paulus nicht jede erdenkliche Form von Lehren und Lernen im Sinn hatte, was meinte er dann? Die Tatsache, dass es hier um die Gemeinde geht, die sich zu Gebet und Lehre versammelt hat (1.Tim 2,8-10; 3,15), ist der beste Hinweis, wie auch die Verkoppelung von „Lehre“ mit „Autorität über die Männer“. Wir würden sagen, dass das Lehren für eine Frau unangemessen ist in Situationen, die die Berufung des Mannes, die primäre Verantwortung für Lehre und Leitung zu haben, in Unehre bringt. Diese primäre Verantwortung sollte von Pastoren oder Ältesten getragen werden. Darum denken wir, es ist der Wille Gottes, dass nur Männer die Verantwortung für dieses Amt tragen.

22. Kann ein Pastor nicht einer Frau die Autorisierung verleihen, die Gemeinde in der Schrift zu lehren, und dann, während sie lehrt, die Aufsicht weiter ausüben?
Für jeden Lehrdienst in der Gemeinde ist es in Ordnung, die Unterstützung der Wächter und Aufseher (=Älteste) der Gemeinde einzuholen. Es wäre allerdings falsch von der Gemeindeleitung, ihre Autorität zu nutzen, um das tatsächliche Fungieren einer Frau als Lehrälteste zu sanktionieren, ohne sie so zu benennen. Mit anderen Worten, es gibt zweierlei Kriterien, denen man gerecht werden muss, um das Lehren einer Frau biblisch zu rechtfertigen. Das eine ist die Bestätigung der biblischen Aufseher in der Gemeinde (=Älteste). Das andere ist, Kontext und Art des Lehrens zu vermeiden, das eine Frau in eine Funktionsposition versetzt, die sie de facto zum geistlichen Hirten einer Gruppe von Männern macht, oder auch die Art von Lehre zu vermeiden, die von der Natur der Sache her das Gewissen von Männern mit einem starken, kräftigen Nachdruck ruft, und das auf der Basis göttlicher Autorität.

23. Wie können Sie dafür sein, dass Frauen in der Gemeinde weissagen, aber nicht, dass Frauen Pastoren und Älteste sind? Gehört nicht die Weissagung zum Kern dieser Rollen?
Nein. Die Rolle des Pastors/Ältesten ist in erster Linie das Leiten und Lehren (1.Tim 5,17). In der Liste der Qualifikationen für die Ältesten wird die Gabe der Weissagung nicht erwähnt, aber die Fähigkeit des Lehrens sehr wohl (1.Tim 3,2). In Epheser 4,11 werden die Propheten vom Pastor/Lehrer unterschieden. Und auch wenn die Männer von der Weissagung lernen, die Frauen von sich geben, so unterscheidet Paulus doch die Gabe der Weissagung von der Gabe des Lehrens (Röm 12,6-7; 1.Kor 12,28). Nirgendwo ist es den Frauen verboten zu weissagen. Paulus regelt einfach die Umgangsart, in welcher sie weissagen, sodass das Prinzip der geistlichen Führung der Männer nicht aufs Spiel gesetzt

wird (1.Kor 11,5-10).

Weissagung im Gottesdienst der frühen Kirche war nicht die Art autoritativer, unfehlbarer Offenbarung, die wir mit den geschriebenen Prophezeiungen des Alten Testaments verbinden.[6] Sie war ein Bericht mit menschlichen Worten, der auf einer spontanen, persönlichen Offenbarung durch den Heiligen Geist basierte (1.Kor 14,30), mit dem Ziel der Erbauung, der Ermutigung, des Trostes, der Überzeugung und Leitung (1.Kor 14,3.24-25; Apg 21,4; 16,6-10). Sie war nicht unbedingt frei von einer Mischung mit menschlichem Irrtum und brauchte deshalb die Beurteilung (1.Thess 5,19-21; 1.Kor 14,29) auf der Basis der apostolischen (biblischen) Lehre (1.Kor 14,36-38; 2.Thess 2,1-3). Weissagung in der frühen Kirche entsprach nicht der heutigen Predigt oder einer formalen Auslegung der Schrift. Sowohl Frauen als auch Männer konnten aufstehen und weitergeben, was sie meinten, das Gott ihnen zum Besten für die Gemeinde in den Sinn gegeben habe. Das Beurteilen dieser Worte und der reguläre Dienst der Lehre war die Verantwortung der Ältesten-Lehrer. Die letztere Rolle ist die, die Paulus einzig den Männern zuschreibt.[7]

24. Sagen Sie dann, dass Sie die Freiheit der Frauen akzeptieren, die Weissagung zu publizieren, wie sie in Apostelgeschichte 2,17; 1.Korinther 11,5 und Apostelgeschichte 21,9 beschrieben ist?

Ja.[8]

25. Nachdem es in 1.Korinther 14,34 heißt: „Eure Frauen sollen in den Gemeinden schweigen", scheint es nicht so, dass Ihre Position tatsächlich biblisch ist, denn wie viel Reden erlauben Sie denn den Frauen nun wirklich? Wie erklären Sie dieses klare Verbot der weiblichen Rede?

Der Grund, warum wir glauben, dass Paulus nicht meint, dass die Frauen in der Gemeinde *gänzlich* schweigen sollen, ist der, dass er in 1.Korinther 11,5 den Frauen gestattet, zu beten und zu weissagen: *„Jede Frau aber, die mit unbedecktem Haupt* ***betet*** *oder* ***weissagt****, schändet ihr Haupt."* Aber da mag jemand fragen: „Warum entscheiden Sie so, dass 1.Korinther 11,5 die Bedeutung von 1.Korinther 14,34 einschränkt, anstatt anders herum?"

Um unsere Antwort zu beginnen, stellen wir sowohl in 1.Korinther 14,35 als auch in 1.Korinther 11,6 fest, dass die Sorge des Paulus dahin geht, was „schändlich" oder „schimpflich" für die Frauen ist (*aischron* in beiden Versen, und das nur hier im 1.Korinther-Brief). Die Frage ist nicht die, ob Frauen kompetent oder intelligent oder weise oder gebildet sind. Die Frage ist die, wie ihre Beziehung zu den Männern in der Gemeinde ist. In 1.Korinther 14,34 spricht Paulus von der *Unterordnung*, und in 1.Korinther 11,3 spricht er vom Mann als dem *Haupt*. So ist die Schändlichkeit vom Ansatz her eine Sache, die die Rolle der Männer als Leiter der Gemeinde in Unehre brächte. Wenn *alles* Reden in dieser Weise schändlich wäre, dann hätte Paulus nicht das Beten und Weissagen einer Frau hinnehmen können, wie er es genau in 1.Korinther 11,5 tut, wenn die Sache der Schändlichkeit auf dem Spiel steht. Aber Paulus zeigt in 1.Korinther 11,5-16 auf, dass nicht das auf dem Spiel steht, *dass* Frauen in der Öffentlichkeit beten und weissagen, sondern *wie* sie es tun. Das heißt, tun sie es in einer Kleidung und mit einem Auftreten, das ihre Bestätigung der Rolle der Männer als Haupt kennzeichnet, die dazu berufen sind, die Gemeinde zu leiten?

In ähnlicher Weise schauen wir in den Kontext von 1.Korinther 14,33-36, um ähnliche Hinweise auf die *Art* des Redens zu finden, die Paulus im Sinn gehabt haben mag, wenn er sagt, es sei „schändlich" für eine Frau zu reden. Wieder stellen wir fest, dass es keine

Sache der Fähigkeit oder der Weisheit der Frau ist, intelligent zu reden, sondern wie die Beziehung der Frauen zu den Männern ist *(hypotassesthōsan – „sie sollen sich unterordnen“)*. Paulus erkennt, dass die Art des Umgangs miteinander die Berufung der Männer, die primären Leiter der Gemeinde zu sein, angreift. Kapitel 6 in diesem Buch argumentiert im Detail, dass sich die unangemessene Wechselwirkung auf die Prüfung der Weissagungen bezieht, worauf in 1.Korinther 14,29 hingewiesen wird. Die Frauen übernehmen hier eine Rolle, von der Paulus denkt, sie sei unangemessen. Das ist die Aktivität, bei der sie schweigen sollen.[9] Mit anderen Worten: Was Paulus fordert, ist nicht das absolute Schweigen der Frauen, sondern eine Art der Einbeziehung, die auf verschiedenste Weise ihre fröhliche Bestätigung der männlichen Führung zum Ausdruck bringt, zu der Gott Männer als Wächter und Aufseher der Herde berufen hat.

26. Hebt nicht die Behauptung des Paulus: „ … da ist weder Mann noch Frau, denn ihr seid alle einer in Christus Jesus“ (Gal 3,28) das Geschlecht auf als Basis für die unterschiedlichen Rollen in der Gemeinde?

Nein. Die meisten Evangelikalen stimmen noch zu, dass dieser Text keine Berechtigung für Homosexualität ist. Mit anderen Worten: Die meisten von uns weiten das Wort von Paulus *„weder Mann noch Frau“* nicht über das hinaus, was er damit von anderen Texten her beweisen wollte. Zum Beispiel: Wir wissen aus Römer 1,24-32, dass Paulus die Schöpfungsordnung der unterschiedlichen Rollen für Mann und Frau nicht durch Galater 3,28 über den Haufen geworfen hat.

Der Kontext von Galater 3,28 bringt überdeutlich den Sinn zum Ausdruck, dass Mann und Frau in Christus gleich sind; sie sind gleichermaßen gerechtfertigt aus dem Glauben (V. 24), gleichermaßen nicht mehr unter dem Lehrmeister (V. 25), gleichermaßen Kinder Gottes (V. 26), sie haben gleichermaßen Christus angezogen (V. 27), gehören gleichermaßen Christus an (V. 29) und sind gleichermaßen Erben nach der Verheißung an Abraham (V. 29).

Diese zuletzt aufgeführte Gleichheit ist besonders bedeutsam, nämlich die, nach der Verheißung Miterben der Männer zu sein. In 1.Petrus 3,1-7 ist der Segen, Miterben *„der Gnade des Lebens“* zu sein mit der Ermahnung verbunden, ihren eigenen Männern untertan zu sein (V. 1), und den Männern gilt, ihren Frauen, *„dem schwächeren Gefäß … Ehre [zu] erweisen“*. Mit anderen Worten: Petrus sah keinen Konflikt zwischen dem Prinzip *„weder Mann noch Frau“* im Blick auf das Erbe und dem Prinzip, dem Haupt untertan zu sein, was unsere Rollen betrifft. Galater 3,28 schafft nicht die geschlechtsspezifischen Rollen ab, die von Gott eingesetzt und durch Christus erlöst wurden.

27. Wie erklären Sie Gottes scheinbare Bestätigung der Frauen des Alten Testaments, die prophetische oder führende Rollen hatten?

Erstens, wir behalten im Auge, dass Gott keine Antipathie hegte, Frauen seinen Willen zu offenbaren. Noch nannte er sie unzuverlässige Boschafter. Die Differenzierung der Rollen für Männer und Frauen im Dienst wurzelt nicht in der Inkompetenz der Frau, die Wahrheit zu erhalten oder weiterzugeben, sondern in der primären Verantwortung der Männer aus der Ordnung Gottes heraus, zu leiten und zu lehren. Die Beispiele der Frauen, die weissagten und führten, stellen diese Ordnung nicht in Frage. Vielmehr sind da in jedem dieser Fälle Hinweise darauf, dass die Frauen ihrem ungewöhnlichen Pfad in einer Weise folgten, der die gewohnte Führung von Männern bestätigte und ehrte oder das Versagen von Männern in der Führung anklagt.

Zum Beispiel, Mirjam, die Prophetin, konzentrierte ihren Dienst, so weit wir wissen, auf die Frauen Israels (2.Mose 15,20). Debora, eine Prophetin, Richterin und Mutter in Israel (Ri

4,4; 5,7), war zusammen mit Jael (Ri 5,24-27) eine lebendige Anklage für die Schwäche Baraks und anderer Männer in Israel, die mutigere Führer hätten sein sollen (Ri 4,9). (Die Zeit der Richter ist eine besonders prekäre Grundlage, um sich eine Sicht von Gottes Ideal im Blick auf Führungsaufgaben zu bilden. In diesen Tagen war es Gott nicht zuwider, eine gesellschaftliche Situation herbeizuführen, die seinem offenbarten Willen nicht entsprachen, um damit wiederum eine weise Absicht herbeizuführen [siehe Ri 14,4].) Hulda übte ihre prophetische Gabe offensichtlich nicht im öffentlichen Predigtdienst aus, sondern durch private Konsultationen (2.Kön 22,14-20). Und Hanna, die Prophetin, versah ihre Tage im Tempel mit Fasten und Beten (Lk 2,36-37).

Wir dürfen auch nicht vergessen, dass wenn Gott einer Person die Kraft der Offenbarung verleiht, dies kein sicheres Zeichen dafür ist, dass diese Person in jeder Beziehung ein ideales Modell für uns ist, dem wir folgen können. Das wird zum Beispiel offensichtlich in der Tatsache, dass einige der von Gott im Alten Testament Gesegneten Polygamisten waren (z.B. Abraham und David). Nicht einmal die Gabe der Prophetie ist ein Beweis für den Gehorsam einer Person und der Bestätigung von Gott. So sonderbar es klingt, Matthäus 7,22, 1.Korinther 13,2 und 1.Samuel 19,23-24 zeigen, dass es so ist. Außerdem haben wir im Fall jeder Frau, auf die wir zuvor hingewiesen haben, ein Beispiel eines Auftritts, das aufgrund einer Geistesgabe erfolgt, und nicht etwa eine Einsetzung zum üblichen alttestamentlichen Priesteramt, was die Verantwortung der Männer war.

28. Meinen Sie, Frauen seien leichtgläubiger als Männer?

1.Timotheus 2,14 sagt: *„Adam wurde nicht verführt, die Frau aber wurde verführt und geriet in Übertretung.“* Paulus führt dies als einen der Gründe an, warum er Frauen nicht erlaubt *„zu lehren, auch nicht, dass sie über den Mann herrscht“.* Geschichtlich wurde dies gewöhnlich mit der Meinung verbunden, dass Frauen leichtgläubiger oder leichter zu verführen sind als Männer und darum weniger geeignet für die Ausübung des Lehramts in der Gemeinde. Das mag wahr sein (siehe Frage 29). Aber ein anderes Verständnis des Arguments von Paulus scheint uns überzeugender.

Wir denken, dass die Hauptzielscheibe Satans nicht Evas besondere Leichtgläubigkeit war (falls es bei ihr so war), sondern vielmehr Adams Führungsrolle, weil er der ist, der von Gott für das Leben des Gartens eingesetzt war. Es ist Satans Spitzfindigkeit, dass er die Schöpfungsordnung kannte, die Gott zum Wohl der Familie eingesetzt hatte, und sie wohlüberlegt missachtet, indem er den Mann ignoriert und seine Machenschaften mit der Frau aufnimmt. Satan setzt sie in die Position des Sprechers, des Führers und des Verteidigers. In diesem Augenblick glitten sowohl der Mann als auch die Frau aus ihrer Unschuld heraus und ließen sich auf eine Beziehungsform ein, die sich bis heute als destruktiv erwiesen hat.

Wenn dies das eigentliche Verständnis ist, dann ist es das, was Paulus in 1.Timotheus 2,14 meint: *„Adam wurde nicht verführt* (das heißt, der Verführer trat nicht an Adam heran und daher unterhielt Adam auch keine direkten Verhandlungen mit dem Verführer), *die Frau aber wurde verführt und geriet in Übertretung“* (das heißt, sie war diejenige, die die Verhandlung mit dem Verführer aufnahm und durch ihr direktes Verhandeln mit ihm zu Betrug und Übertretung geführt wurde).

In diesem Fall liegt der Schwerpunkt nicht darauf, dass der Mann nicht verführbar, oder dass die Frau leichter zu verführen ist; der Punkt ist folgender: Wenn Gottes Führungsordnung nicht anerkannt wird, dann bringt das Schaden und Ruin. Sowohl Männer als auch Frauen sind empfänglicher für Irrtum und Sünde, wenn sie die Ordnung verlassen, die Gott beabsichtigte.

29. Aber es sieht so aus, als ob Paulus wirklich dachte, dass Eva für die Verführung anfälliger gewesen wäre als Adam. Würde dies Paulus nicht zu einem tadelnswerten Chauvinisten machen?
Nein. Wenn jemand fragt, ob Frauen schwächer sind als Männer, oder geschickter als Männer, oder ängstlicher als Männer, oder etwas Ähnliches, dann ist dies vielleicht die beste Antwort: Frauen sind in manchem schwächer, und Männer sind in manchem schwächer; Frauen sind in manchem geschickter, und Männer sind in manchem geschickter; Frauen fürchten sich in einigen Lebensumständen schneller, und Männer fürchten sich in anderen Lebensumständen schneller. Es ist gefährlich, Negativwerte auf sogenannte Schwächen zu legen, die jeder von uns hat. Gott beabsichtigt bei all den „Schwächen", die charakteristischerweise zum Mann gehören, die Stärken der Frau hervorzurufen und hervorzuheben. Und Gott beabsichtigt bei all den „Schwächen", die charakteristischerweise zur Frau gehören, die Stärken des Mannes hervorzurufen und hervorzuheben.

Auch wenn 1.Timotheus 2,14 meint, dass Frauen bei einigen Gelegenheiten charakteristischerweise anfälliger für Verführung sind, hat dies aber keine Bedeutung im Blick auf die Gleichheit oder den Wert von Mannsein und Frausein. Das Prahlen eines Geschlechts, erhaben über das andere zu sein, ist Torheit. Männer und Frauen, so wie Gott uns geschaffen hat, sind auf hunderterlei Weise verschieden. Gleichermaßen geschaffen zum Ebenbild Gottes, meint zumindest dies: wenn die sogenannten Schwäche- und Stärkeposten des Mannes und der Frau addiert werden, dann wird bei beiden die Summe unterm Strich gleich sein. Und wenn Sie diese beiden Additionen nehmen und sie miteinander addieren, dann ist damit Gottes Absicht, die vollkommene Ergänzung, erreicht.

30. Wenn es einer Frau nicht erlaubt ist, regulär und offiziell zu lehren, warum ist es ihr dann gestattet, Kinder zu lehren, die weitaus leichter zu beeindrucken und wehrloser sind?
Diese Frage setzt etwas voraus, was wir nicht glauben. Wie wir in Frage 21 sagten: Wir bauen unsere Sicht nicht auf der Annahme auf, dass die Bibel den Frauen ihre Rolle aufgrund von Lehr- oder moralischer Inkompetenz zuweist. Die Unterscheidung von Mannsein und Frausein im Dienst wurzelt nicht in irgendeiner vermuteten Inkompetenz, sondern in Gottes Schöpfungsordnung für Mann und Frau. Weil das Verhältnis kleiner Jungen zu ihren weiblichen Lehrern nicht dasselbe ist wie das eines Mannes zu einer Frau, ist die von Gott eingesetzte Führungsdynamik nicht verletzt. (Diese Dynamik würde allerdings verletzt, wenn die Form unseres Leitens und Lehrens vermittelte, dass biblischer Unterricht nur die Aufgabe der Frauen sei und nicht die primäre Verantwortung von Vätern und geistlichen Männern der Gemeinde.)

31. Werden Sie nicht schuldig an einer selektiven buchstäblichen Auslegung, wenn Sie sagen, einige Anordnungen in einem Text seien dauerhaft gültig, und andere, wie: „Tragt keine geflochtenen Haare" oder „bedeckt das Haupt", seien Kultur bedingt und nicht absolut?
Alles in Leben und Sprache ist Kultur bedingt. Mit allen Interpreten teilen wir die Herausforderung zu beurteilen, wie die biblische Lehre heute in einer ganz anderen Kultur angewandt werden sollte. In der Darstellung dauerhafter Gültigkeit eines Gebots wollen wir von seinem Kontext her versuchen zu zeigen, dass es seine Wurzeln im Wesen Gottes hat, im Evangelium oder in der Schöpfung, so wie Gott sie angeordnet hat. Wir wollen diese Dinge studieren, wie sie durch die Schrift hindurch entfaltet werden. Im Gegensatz dazu,

um zu zeigen, dass die speziellen Formen einiger Gebote auf eine bestimmte Art der Situation oder der Kultur begrenzt sind, (1) suchen wir im Kontext nach Beweisen, dass es so ist; (2) wir vergleichen andere Schriftstellen, die sich auf dasselbe Thema beziehen, um zu sehen, ob wir es mit einer begrenzten Anwendung zu tun haben oder mit einer bleibenden Forderung; und (3) wir versuchen zu zeigen, dass die kulturelle Besonderheit des Gebots *nicht* im Wesen Gottes, im Evangelium oder in der Schöpfungsordnung wurzelt.

Im Kontext der Lehren von Paulus und Petrus, wie Männer und Frauen in der Gemeinde und zu Hause miteinander umgehen, gibt es Anweisungen nicht nur im Blick auf Unterordnung und Führung, sondern auch auf Formen des weiblichen Schmucks. Hier sind die relevanten Verse mit unserer buchstäblichen Übersetzung:

1.Timotheus 2,9-10: *„Ebenso, dass die Frauen in würdiger Kleidung, mit Anstand und Zucht sich schmücken, nicht mit Haarflechten oder Gold oder Perlen oder aufwendiger Kleidung, sondern durch gute Werke, wie es sich für Frauen geziemt, die sich zur Gottesfurcht bekennen."*

1.Petrus 3,3-4: *„Euer Schmuck soll nicht der äußerliche sein, Haarflechten und Anlegen von Goldgeschmeide oder Kleidung, sondern der verborgene Mensch des Herzens in dem unvergänglichen Schmuck eines sanften und stillen Geistes, der vor Gott sehr kostbar ist."*

Es wäre falsch zu sagen, diese Gebote seien heute nicht relevant. Eine klare bleibende Lehre ist darin zu sehen, dass *die Bemühung* um Zierde auf „guten Werken" liegen sollte und auf dem „verborgenen Menschen", anstatt auf Äußerlichkeiten wie Kleidung und Haar und Schmuck. Noch weniger gibt es einen Grund, das generelle Gebot, anständig und zuchtvoll zu sein, für null und nichtig zu erklären, oder auch die Warnung gegen die Zurschaustellung. Die einzige Frage ist, ob das Tragen von Haarflechten, Gold und Perlen an sich Sünde ist, damals und jetzt.

Vom Kontext her gibt es einen klaren Hinweis dafür, dass das nicht der Punkt ist. Petrus sagt: *„Euer Schmuck soll nicht der äußerliche sein … Kleidung."* Das Griechische sagt nicht „prächtige Kleider" (LÜ 84), sondern nur „Kleidung", oder „Kleideranlegen" (LÜ 12). Nun, wir wissen, dass Petrus nicht das Tragen der Kleidung verwirft. Er verwirft den Missbrauch der Kleidung. Das lässt somit vermuten, dass dasselbe über Gold und Haarflechten gesagt werden könnte. Der Punkt ist nicht der, vor etwas zu warnen, was essentiell böse ist, sondern vor dessen Missbrauch als Ausdruck von Selbsterhebung oder weltlicher Gesinnung. Fügen Sie dem dann hinzu, dass die Anweisungen im Blick auf die Rolle von Haupt und Unterordnung in der Schöpfungsordnung wurzeln (1.Tim 2,13-14), während das bei den speziellen Formen von Bescheidenheit nicht der Fall ist. Deshalb sehen wir nicht ein, dass wir Bibelstellen selektiv buchstäblich auslegen.

32. Aber argumentiert Paulus nicht für eine Kopfbedeckung für die Frau im Gottesdienst, wenn er in 1.Korinther 11,13-15 die Schöpfungsordnung anführt? Warum ist die Kopfbedeckung nicht bindend für heute, während die Lehre von der Unterordnung und dem Haupt bindend ist?

Die Schlüsselfrage hier ist die, ob Paulus sagt, dass die Schöpfung eine Kopfbedeckung diktiert, oder dass die Schöpfung diktiert, dass wir kulturell angemessene Ausdrucksformen der Männlichkeit und der Weiblichkeit nutzen, was in diesem Umfeld nun einmal die Kopfbedeckung war. Wir denken, Letzteres ist der Fall. Die Schlüsselverse sind: *„Urteilt bei euch selbst, ob es schicklich ist, dass eine Frau unbedeckt zu Gott betet! Oder lehrt euch nicht schon die Natur, dass es für einen Mann eine Unehre ist, langes Haar zu tragen? Dagegen ist es für eine Frau eine Ehre, wenn sie langes Haar trägt; denn das lange Haar ist ihr anstelle eines Schleiers gegeben"* (1.Kor 11,13-15).

Wie lehrte die Natur, dass langes Haar für einen Mann eine Unehre ist, und wie gab sie

der Frau einen Schleier? Die Natur hat die Frauen nicht mit mehr Haar ausgestattet als die Männer. In Wirklichkeit ist es so, dass die Männer von der Natur her mehr Haar haben als Frauen, weil es sowohl ihr Gesicht als auch ihren Kopf bedeckt. Es muss etwas anderes sein, was uns die Natur zu diesem Thema lehrt! Wir glauben, Brauchtum und Natur wirken bei dieser Pädagogik zusammen. Auf der einen Seite diktiert das *Brauchtum*, welche Haarfrisur generell männlich oder weiblich ist. Auf der anderen Seite diktiert die *Natur*, dass Männer sich schämen, wenn sie Symbole der Weiblichkeit tragen. Diese Überzeugung konnten wir spüren, als wir die Männer unserer Gemeinden fragten: „Hat die Natur Sie gelehrt, zum Gottesdienst kein Kleid zu tragen?" Die Lehre der Natur ist die *natürliche* Neigung von Männern und Frauen, sich zu schämen, wenn sie die kulturell etablierten Symbole der Männlichkeit oder der Weiblichkeit verwerfen. Die Natur lehrt nicht, welche Symbole dies sein sollten.

Wenn Paulus sagt, dass der Frau das Haar *„anstelle eines Schleiers gegeben"* ist (V. 15), dann meint er, dass die Natur der Frau das Haar gegeben hat und die Neigung dazu, dem maßgebenden Brauch zu folgen, der ihre Weiblichkeit hervorhebt, was in diesem Fall heißt, ihr Haar lang wachsen zu lassen und es nach oben zu einer Kopfbedeckung zu stecken. So ist der Punkt des Paulus in diesem Abschnitt der, dass die Beziehungen des Mannseins und des Frauseins, die in der Schöpfungsordnung wurzeln (1.Kor 11,7-9), einen angemessenen kulturellen Ausdruck im Gottesdienst finden sollten. Die Natur lehrt dies, indem sie Männern und Frauen im Blick auf den Gebrauch von männlichen und weiblichen Symbolen tief greifende und unterschiedliche Neigungen gegeben hat.

33. Wie ist es vereinbar, den Frauen die Ältestenrolle in unseren Gemeinden zu verbieten und sie dann als Missionarinnen auszusenden, um Dinge zu tun, die zu Hause verboten sind?

Wir stehen in Ehrfurcht vor den Tausenden von unverheirateten und verheirateten Frauen, die Glaube, Liebe, Mut und Hingabe bewegt haben, in die Mission zu gehen. Die Geschichte, die Ruth Tucker in *Guardians of the Great Commission: The Story of Women in Modern Missions*[10] erzählt hat, ist großartig. Es ist unser Gebet, dass es weiter Tausende von Frauen – und Männern! – inspirieren wird, sich der gewaltigen Aufgabe der Weltevangelisation hinzugeben.

Ist dies inkonsequent? Ist es wahr, dass wir Frauen als Missionarinnen hinaussenden, Dinge zu tun, die zu Hause „verboten" sind? Wenn es so ist, dann ist es eine bemerkenswerte Tatsache, dass die große Mehrheit der Frauen, die über Jahrhunderte hin Missionarinnen wurden, der Verantwortung der Männer in Führungsaufgaben beipflichteten, so wie wir es tun (Tucker, S. 38). Und die Männer, die sehr nachdrücklich Frauen für die Mission rekrutiert und verteidigt haben, haben es genau so getan, nicht weil sie mit unserer Sicht vom Mannsein und Frausein nicht einverstanden waren, sondern weil sie grenzenlose Aufgaben im Evangelisieren sahen – einige davon, die Frauen besser tun konnten als Männer.

Zum Beispiel, Hudson Taylor sah, dass wenn ein chinesischer Katechet mit einer „Missions-Schwester" anstatt mit einem europäischen, männlichen Missionar arbeitete, „die ganze Arbeit der Lehre und Predigt und Repräsentation der Mission auf ihn delegiert wurde; er galt als das Haupt der Mission, und musste unabhängig agieren."[11] Die paradoxe missionarische Stärke, „schwach" zu sein, wurde wieder und wieder erkannt. Mary Slessor, argumentierte mit einem unglaublichen Kraftaufwand, dass es ihr erlaubt werden möge, allein in ein unentdecktes Territorium in Afrika gehen zu dürfen, „als Frau wäre sie für die

eingeborenen Männer des Stammes eine weitaus geringere Bedrohung, als ein männlicher Missionar es sein würde, und darum wäre es sicherer".[12]

Ein anderes Beispiel ist A.J. Gordon, der Boston-Pastor, Missionar, Staatsmann und Gründer (1889) des *Gordon-Conwell Theological Seminary*. Er förderte Frauen in der Mission sehr und berief sich dabei besonders auf die weissagenden Töchter aus Apostelgeschichte 2,17. Aber trotz seiner ganzen Überschwänglichkeit für den weitreichendsten Dienst der Frauen in der Mission übernahm er eine Sicht aus 1.Timotheus 2,12, die unserer ähnlich ist:

> „Zugegeben allerdings, dass es das Verbot für öffentliches Lehren gibt; was kann das bedeuten? Zu lehren und zu leiten, sind die speziellen Funktionen der Presbyter. Die Lehrer und die Pastoren, die bei den Gaben für die Gemeinde genannt sind (Eph 4,11), betrachtet Alford als dieselben; und der Pastor wird generell als identisch mit dem Bischof betrachtet. Nun gibt es im Neuen Testament kein Beispiel, dass eine Frau als Bischof oder Lehrer über eine Gemeinde gesetzt wurde. Der Mangel an solch einem Beispiel würde uns dazu führen, keine Frau als Pastorin einer Gemeinde zu ordinieren. Und wenn der Herr diese Einschränkung festgelegt hat, dann glauben wir, dass sie nicht in ihrer weniger begünstigten Position im Blick auf die Gnadenprivilegien begründet ist, sondern in den Hindernissen zu solch einem Dienst, der in der Natur selbst liegt."[13]

Wir geben zu, dass es verschiedene Unklarheiten gibt, was die Anwendung der Anordnungen des Paulus betrifft, die ursprünglich für eine etablierte Gemeinde geschrieben wurden und nun auf eine entstehende Gemeinde übertragen werden soll. Wir geben zu, dass es verschiedene Unklarheiten gibt, die Priscilla-Typ-Seelsorge von der offiziellen Lehrrolle in 1.Timotheus 2,12 zu trennen. Wir könnten uns vorstellen, für die biblische und die kulturelle Treue zu kämpfen, wie Hudson Taylor es in einem Brief an Miss Faulding 1868 tat:

> „Ich weiß nicht, wann es mir möglich sein wird, zurückzukommen, und die Gemeindeangelegenheiten sollten nicht auf mich warten. Sie können nicht offiziell Pastor genannt werden, aber Sie müssen (Wang) Lae-djun so weit Sie können helfen, in Fällen von Aufnahme und Ausschluss zu handeln. Persönlich können Sie mit Kandidaten sprechen und auch bei Gemeindetreffen dabei sein, und Sie können sogar – durch andere – Fragen vorschlagen, die man Taufkandidaten stellen sollte. Dann, nach dem Treffen, können Sie persönlich mit Lae-djun über sie sprechen und vorschlagen, wen Sie sich beim nächsten Treffen zur Aufnahme vorstellen könnten. Somit kann er die Hilfe haben, die er braucht, und es wird nichts dabei sein, was irgendjemand als unangemessen betrachten könnte."[14]

Wir möchten nicht die große Sache der Weltevangelisation mit Wortspielereien hindern, welche denn nun von den Hunderten von verschiedenen Rollen mit der des Pastors/Ältesten

so eng korrespondiert, dass sie für eine Frau unangemessen wäre. Für uns steht fest, dass Frauen Mitarbeiter am Evangelium sind und mit den Männern Seite an Seite wirken sollten (Phil 4,3; Röm 16,3.12). Um der Ausführung des Missionsauftrags in unserer Zeit willen sind wir bereit, einige der Rollen, die weniger als ideal sind, aufs Spiel zu setzen.

Wir hoffen, dass wir nicht Männer oder Frauen senden, um Dinge zu tun, die zu Hause verboten sind. Wir senden Frauen nicht, damit sie Pastoren oder Älteste der Gemeinden werden. Und auch die große Menge der weiblichen Evangelisten und Gemeindegründer hat das für sich selbst nicht gesucht. Wir denken nicht, dass es Frauen verboten ist, das Evangelium zu verkündigen und Männer und Frauen für Christus zu gewinnen. Wir denken nicht, dass Gott den Frauen verbietet, unter den Millionen verlorener Frauen in der Welt zu arbeiten, was nach Ruth Tucker „die größte Rechtfertigung der Frauen-Missions-Bewegung" war.[15] Selbst wenn eine Frau eine eingeschränktere Sicht hätte, die Tatsache, dass über zwei Drittel der wertvollen verlorenen Menschen unserer Welt Frauen und Kinder sind, bedeutet, dass es mehr Gelegenheiten zur Evangelisation und Lehre gibt, als je ausgeschöpft werden könnte. Es ist nicht unsere Leidenschaft, Wachhunde darüber zu werden, wo die Frauen ihren Dienst tun. Es ist unsere Leidenschaft, nach der *Art und Weise Gottes* sich die Hände mit allen Kindern Gottes zu reichen, um *„unter den Heiden von seiner Herrlichkeit"* (Ps 96,3) zu erzählen.

34. Verweigern Sie Frauen das Recht, ihre Gaben zu gebrauchen, die Gott ihnen gegeben hat? Schließt nicht die gottgegebene geistliche Gabe ein, dass er ihren Gebrauch zur Erbauung der Gemeinde gutheißt?

Eine geistliche Gabe zu haben, ist keine Garantie, sie zu gebrauchen, wie es uns gefällt. John White hat Recht, wenn er schreibt: „Einige Leute glauben, es sei unmöglich, dass die Kraft des Heiligen Geistes unheilige Konsequenzen im Leben eines Einzelnen haben könnte. Aber sie kann."[16] Geistliche Gaben sind nicht nur vom Heiligen Geist gegeben, sie werden auch von der Heiligen Schrift geordnet. Das wird im 1.Korintherbrief deutlich, wo Leuten mit der Gabe des Zungenredens gesagt wird, sie nicht öffentlich zu gebrauchen, wenn keine Gabe der Auslegung da wäre, und den Propheten wurde gesagt, mit der Weissagung aufzuhören, wenn jemand anders eine Offenbarung hätte (14,28-30). Wir verweigern Frauen nicht das Recht, Gaben zu gebrauchen, die Gott ihnen gegeben hat. Wenn sie die Gaben des Lehrens oder der Administration oder des Evangelisierens haben, dann möchte Gott, dass solche Gaben gebraucht werden, und er wird die Verpflichtung zum Gebrauch innerhalb der Richtlinien ehren, die in der Schrift gegeben sind.

35. Wenn Gott wirklich eine Frau berufen hat, Pastorin zu sein, wie können Sie dann sagen, sie sollte es nicht sein?

Wir glauben nicht, dass Gott wirklich Frauen zu Pastorinnen beruft. Wir sagen das nicht, weil wir das persönliche Erlebnis von irgendjemandem ablesen können, sondern weil wir glauben, dass das persönliche Erlebnis immer vom öffentlichen Kriterium des Wortes Gottes, der Bibel, bewertet werden muss. Wenn die Bibel lehrt, dass Gott allein für Männer will, dass sie die primäre Verantwortung für Lehre und Leitung des Pastorats tragen, dann lehrt die Bibel als Folge auch, dass Gott keine Frauen als Pastorinnen beruft. Die Gemeinde hat von ihrer frühesten Zeit an gewusst, dass das persönliche *Gefühl* einer Person, was die göttliche Führung betrifft, nicht *in sich selbst* ein adäquates Kriterium zum Erkennen der Berufung Gottes ist. Gewiss gibt es eine göttliche Sendung erwählter Verkündiger (Röm 10,15); aber es gibt auch die göttliche Warnung für solche, die dachten, sie wären berufen

und es nicht waren: *„ … während ich sie doch nicht gesandt und ihnen nichts befohlen habe“* (Jer 23,32).

Wahrscheinlich ist das, was von einigen christlichen Frauen als göttliche Berufung ins Pastorat wahrgenommen wird, in der Tat eine Berufung in den Dienst, aber nicht ins Pastorat. Sehr oft kommt der göttliche Drang zum Dienst über die Christen ohne den präzisen Weg zum Dienst, der vom Heiligen Geist spezifiziert ist. An diesem Punkt sollten wir nicht nur auf unsere Gaben schauen, sondern auch auf die Lehre der Schrift in Anbetracht dessen, was für uns als Männer und Frauen angemessen ist.

36. Was bedeutet Autorität, wenn Sie davon in Verbindung mit Familie und Gemeinde sprechen?

Die Frage ist entscheidend, weil das Neue Testament zeigt, dass die Grundbeziehungen des Lebens in den Begriffen Autorität und Fügsamkeit zusammenpassen. Zum Beispiel: Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern funktioniert auf der Basis des Rechts der Eltern, Gehorsam zu fordern (Eph 6,1-2). Die Regierung hat die Autorität, Gesetze zu schaffen, die das Verhalten der Bürger regelt (Röm 13,1-7; Tit 3,1; 1.Petr 2,13-17). Die meisten sozialen Institutionen haben Strukturen, die einigen Mitgliedern das Recht geben, die Aktionen anderer zu dirigieren. Militär und Geschäftsleben kommen uns als Erstes in den Sinn (Mt 8,9; 1.Petr 2,18-20). Die Gemeinde, die sich aus einer Priesterschaft von Gläubigen zusammensetzt, wird im Neuen Testament von dienenden Leitern geführt, denen zu folgen die Menschen aufgerufen sind (1.Thess 5,12; Hebr 13,7.17; 1.Tim 3,5; 5,17). Und in der Ehe ist die Frau dazu aufgerufen, sich der opfernden Führungsrolle ihres Mannes unterzuordnen (Eph 5,22-33; Kol 3,18-19; 1.Petr 3,1-7). Letztendlich ist die Quelle all dieser Autorität die Autorität Gottes, und die ist absolut.

Sobald wir versuchen, dieser Autorität eine Definition zu geben, wird klar, dass ihre Form von einer Beziehung zur anderen wechselt. Generell würden wir Autorität als *Recht* (Mt 8,9) und *Vollmacht* (Mk 1,27; 1.Kor 7,37) sowie als *Verantwortung* (2.Kor 10,8; 13,10) definieren, *um anderen richtungsweisend ins Leben zu sprechen*. Dies passt zu Gott in allen seinen Beziehungen. Aber es passt sehr unterschiedlich zu sich unterscheidenden menschlichen Beziehungen.

Zum Beispiel: Mit Blick auf die *Macht*, andere zu dirigieren, ist der Staat mit dem Schwert ausgestattet (Röm 13,4); Eltern ist die Rute gegeben (Spr 13,24); das Geschäft kann einem Angestellten kündigen (Lk 16,2); und Älteste können mit der Gemeinde zusammen andere exkommunizieren (Mt 18,17; 1.Kor 5,1-8). Ähnlich variiert das Ausmaß des *Rechts*, andere zu dirigieren, in jeder Beziehung. Zum Beispiel: Eltern haben das Recht, in die kleinsten Kleinigkeiten ihrer Kinder einbezogen zu sein, sie zu lehren, die Gabel richtig zu halten und gerade zu sitzen. Aber die Regierung und die Gemeinde würden solche umfassenden Rechte nicht haben.

Für Christen treten *Recht* und *Macht* zurück und *Verantwortung* überwiegt. *„Aber Jesus rief sie zu sich und sprach: Ihr wisst, dass die Fürsten der Heidenvölker sie unterdrücken und dass die Großen Gewalt über sie ausüben. Unter euch aber soll es nicht so sein; sondern wer unter euch groß werden will, der sei euer Diener“* (Mt 20,25-26). So wird Autorität zu einer Last, die man trägt, und nicht ein Recht, das man geltend macht. Sie ist eine heilige Pflicht, zugunsten anderer ein Amt zu versehen. Ein Gemeindeglied zu exkommunizieren, ist das letzte Mittel, auf das sie schmerzlich zurückgreift. Ein bestraftes Kind wird mit Liebe umhüllt. Arbeitgeber zeigen Barmherzigkeit. Doch nichts davon zeigt die Aufhebung von Autoritätsstrukturen. Allein ihre Verwandlung als liebevolle Verantwortlichkeit sucht Recht und Macht zu übertreffen.

Die Verwandlung der Autorität ist in der Ehe am umfassendsten. Deshalb ziehen wir es vor, von Führung und der Rolle des Hauptes zu sprechen, anstatt von Autorität. Die Bibel gibt den Männern keine Vollmacht, körperliche Kraft anzuwenden, um ihre Frauen zur Unterordnung zu bringen. Wenn Epheser 5,25-27 zeigt, dass Christus seine Braut der Heiligung zuführt, dann zeigt das, dass er für sie leidet, und nicht, dass sie für ihn leiden soll. Die Autorität des Ehemanns ist eine von Gott gegebene Last, die in Demut getragen werden soll, und kein natürliches Recht, Stolz zur Schau zu stellen. Mindestens dreierlei hindert einen Ehemann, seine Autorität (Führung!) zu benutzen, um Macht zu rechtfertigen: (1) die einzigartige Intimität und Einheit in dem Begriff „ein Fleisch" – *„ … niemand hat je sein eigenes Fleisch gehasst, sondern er nährt und pflegt es …"* (Eph 5,29-31); (2) die besondere Ehre, die in 1.Petrus 3,7 angeordnet ist, gemeinsam Erben der Gnade des Lebens zu sein; (3) die Absicht, Anteil gebende Reife in Christus zu pflegen, nicht kindische Abhängigkeit.

Somit ist Autorität generell das Recht, die Macht und die Verantwortung, andere zu führen. Aber die Form und das Gleichgewicht dieser Elemente werden in den verschiedensten Beziehungen des Lebens nach der Lehre der Schrift variieren.

37. Wenn eine Gemeinde eine kongregationale Leitungsform hat, in der die Gemeinde und nicht die Ältesten die höchste Autorität unter Christus und der Schrift haben, wären die Frauen da stimmberechtigt?

Ja. Apostelgeschichte 15,22 sagt: *„Daraufhin beschlossen die Apostel und die Ältesten zusammen mit der ganzen Gemeinde, Männer aus ihrer Mitte zu erwählen und … nach Antiochia zu senden."* Das scheint eine biblische Aussage der Priesterschaft aller Gläubigen zu sein (1.Petr 2,9; Offb 1,6; 5,10; vgl. Mt 18,17). Der Grund, warum wir nicht denken, dies sei unvereinbar mit 1.Timotheus 2,12, ist der, dass die Autorität der Gemeinde nicht dieselbe Autorität ist wie die von Einzelnen, aus denen die Gemeinde besteht. Wenn wir sagen, die Gemeinde hat Autorität, dann meinen wir nicht, dass jeder Mann und jede Frau diese Autorität hat. Deshalb ist bei gemeinsamen Gemeindeentscheidungen nicht das Geschlecht als Teil individueller Persönlichkeit bedeutend.

38. In Römer 16,7 schreibt Paulus: „Grüßt Andronicus und Junias, meine Verwandten und Mitgefangenen, die unter den Aposteln angesehen und vor mir in Christus gewesen sind." Ist nicht Junias eine Frau? Und war sie nicht ein Apostel? Und bedeutet das nicht, dass Paulus bereit war, anzuerkennen, dass eine Frau in der frühen Kirche eine sehr autoritative Position über die Männer innehatte?

Lassen Sie uns diese drei Fragen nacheinander durchgehen.

1. War Junias eine Frau? Das können wir nicht wissen. Der Beweis ist nicht klar. Wir haben eine komplette Untersuchung aller griechischen Texte von Homer (neuntes Jahrhundert vor Christus?) bis ins fünfte Jahrhundert nach Christus unternommen, die jetzt für Computer durch den *Thesaurus Linguae Graecae* (Pilot CD ROM #C, University of California at Irvine, 1987) zur Verfügung steht und 2.889 Autoren mit 8.203 Werken enthält. Wir befragten den Computer nach allen Formen von *Iounia-*, sodass wir alle nur möglichen Fälle aufgreifen konnten. (Wir suchten nicht nach der möglichen ersten Deklination des maskulinen Genitivs von *Iouniou*, was nach der Morphologie von einem maskulinen *Iounias* her kommen *könnte*, weil es nicht möglich ist zu sagen, ob *Iouniou* von einem Männernamen *Iounios* stammt, sodass alle diese Genitivformen bei der Festlegung auf einen maskulinen *Iounias* nutzlos sein würden.)

Das Ergebnis unserer Computeruntersuchung ist dies: Neben dem einen Beispiel in Römer 16,7 gab es drei andere.

A: Plutarch (ca. 50-120 n.Chr.) schrieb in seinem *Das Leben des Marcus Brutus* über die Spannung zwischen Brutus und Cassius: „ … obwohl sie familiär miteinander verbunden sind, da Cassius Junia, die Schwester des Brutus, heiratete *(Iounia gar adelphē Broutou synoikei Kassios)*."[17]

B: Epiphanius (315-403 n.Chr.), der Bischof von Salamis in Zypern, schrieb *Index disciplulorum* (Verzeichnis der Jünger), in das er diese Zeile einfügte: „Iounias, von dem Paulus berichtet, wurde Bischof von Apameia in Syrien" (*Index disciplulorum*, 125.19-20). Im Griechischen ist die Formulierung „von dem" ein maskulin bezogenes Pronomen *(hou)* und zeigt, dass Epiphanius dachte, Iounias war ein Mann.

C: Johannes Chrysostomus (347-407 n.Chr.) sagte in einer Predigt über Römer 16,7 mit einem Bezug auf Junias: „Oh! Wie großartig ist die Hingabe dieser Frau, dass sie sogar wert geachtet ist, vom Apostel genannt zu werden!"[18]

Was wir von diesen drei Verwendungen lernen können, ist dies, dass Junias in der Zeit um das Neue Testament herum (Plutarch) als Frauenname galt. Die Kirchenväter waren offensichtlich geteilter Meinung, ob Paulus Junias in der Weise gemeint hat, wie Epiphanius vermutete, es sei männlich, oder wie Chrysostomus vermutete, es sei weiblich. Vielleicht könnte man der Behauptung des Epiphanius mehr Gewicht beimessen, weil er mehr spezifische Information über Junias zu haben scheint (da er Bischof von Apameia wurde), während Chrysostomus keine weitere Information gibt als die, die er aus Römer 16,7 herleiten konnte.[19]

Vielleicht ist allerdings ein lateinisches Zitat von Origines (gest. 252 n.Chr.) im frühesten vorhandenen Kommentar zum Römerbrief bedeutsamer als jedes dieser vorangegangenen: Er sagt, dass Paulus Bezug nimmt auf „Andronikus und Junias und Herodion, welche er alle Verwandte und Mitgefangene nennt *(Andronicus, et Junias, et Herodion, quos omnes et cognatos suos, et concaptivos appellat)*" (Origines' Kommentar zum Römerbrief, erhalten in einer lateinischen Übersetzung von Rufinus, ca. 345-410 n.Chr., in J.P. Migne, *Patrologia Graeca*, Band 14, col. 1289). Der Name Junias ist hier ein lateinisches Singular Nominativ und deutet an – wenn diese alte Übersetzung zuverlässig ist –, dass Origines (der im Altertum einer der profiliertesten Wissenschaftler war) dachte, Junias wäre ein Mann. Gepaart mit dem Zitat von Epiphanius legt dieses Zitat Gewicht auf eine alte Beweisführung dieser Sicht.

Männliche Namen mit der Endung *-as* sind selbst im Neuen Testament nicht unüblich: *Andreas* (Mt 10,2), *Elias* (Mt 11,14; Elb), *Jesaias* (Joh 1,23; Elb), *Zacharias* (Lk 1,5). A.T. Robertson (*Grammatik des Neuen Testaments*, New York: Hodder and Stoughton, 1914, S. 171-173) zeigt, dass zahlreiche Namen mit der Endung -as Kurzformen für eindeutig männliche Formen sind. Das deutlichste Beispiel ist Silas (Apg 15,22), eine Kurzform von Silvanus (1.Thess 1,1; 1.Petr 5,12).

So gibt es nichts Dogmatisches im Blick auf das, was die Form des Namens bezeichnet. Er könnte männlich oder er könnte weiblich sein. Gewiss könnte niemand behaupten, Junia wäre ein üblicher Frauenname in der griechisch sprechenden Welt gewesen, nachdem es nur diese drei bekannten Beispiele in der gesamten alten griechischen Literatur gibt. Außerdem ist da die Tatsache, dass Andronicus und Junias, die als Paar dastehen wie Priscilla und Aquila (16,3) nicht unbedingt Ehemann und Ehefrau sind, weil in Kapitel 16,12 zwei Frauen als Paar gegrüßt werden: *„Grüßt Tryphena und Tryphosa, die im Herrn arbeiten."* Andronicus und Junias könnten als zwei Männer angesprochen worden sein, weil Tryphena und Tryphosa als zwei Frauen angesprochen sind.

2. War Junias ein Apostel? Möglicherweise, aber das ist nicht sicher. Grammatikalisch könnte „unter den Aposteln" bedeuten, dass Andronicus und Junias unter den Aposteln hohes Ansehen genossen. Damit wären sie nicht selbst Apostel. Doch dies ist unwahrscheinlich, weil Paulus selbst ein Apostel ist und sich vermutlich nicht in der dritten Person auf sie beziehen würde. Andererseits waren Andronicus und Junias schon Christen, bevor Paulus es war, und da kann es sein, dass ihr lange währender Dienst (er reichte zurück auf die Zeit vor der des Paulus) genau das ist, was Paulus im Sinn gehabt haben könnte, wenn er sagt „unter den Aposteln". Sie können sehr wohl vor der Bekehrung des Paulus unter den Aposteln bekannt gewesen sein. Auch hier können wir wiederum nicht sicher sein.

3. Hatte Junias in der frühen Kirche eine sehr autoritative Position? Wahrscheinlich nicht. Das Wort *Apostel* ist für die Diener Christi im Neuen Testament auf verschiedenen Autoritätsebenen gebraucht worden. Offenbarung 21,14 bezieht sich auf die „zwölf Apostel des Lammes" (vgl. Mt 19,28; Apg 1,15-26). Die Zwölf hatten eine einmalige Rolle, das Zeugnis von der Auferstehung hinauszutragen. Paulus zählte sich zu dieser privilegierten Gruppe, indem er darauf bestand, den auferstandenen Christus gesehen und von ihm berufen worden zu sein (Gal 1,1.12; 1.Kor 9,1-2). Sehr engen Bezug zu diesem inneren Kreis hatten die Missionspartner des Paulus, Barnabas (Apg 14,14) und Silvanus und Timotheus (1.Thess 2,6), sowie Jakobus, der Bruder des Herrn (Gal 1,19), und vielleicht andere (1.Kor 15,7).

Schließlich, das Wort *Apostel* wird im weitesten Sinne als „Gesandter" gebraucht, zum Beispiel bei Epaphroditus in Philipper 2,25, und etliche „Gesandte der Gemeinden" in 2.Korinther 8,23. Darum, wenn Andronicus und Junias Apostel waren, dann waren sie wahrscheinlich unter der dritten Gruppe in einer Art Reisedienst. Wenn Junias eine Frau ist, dann scheint sie sich in derselben Kategorie wie Priscilla zu befinden, die mit ihrem Mann gemeinsam zumindest ein wenig mit dem Apostel Paulus reiste (Apg 18,18). Der Dienst wäre bedeutsam, befände sich aber nicht notwendigerweise in der Kategorie eines autoritativen Leiters der Gemeinden wie Paulus (2.Kor 10,8; 13,10).

39. Paulus scheint die primäre Verantwortung des Mannes, zu leiten und zu lehren, auf die Tatsache zu gründen, dass er zuerst, vor der Frau, geschaffen wurde (1.Tim 2,13). Wie ist das ein gültiges Argument, wenn die Tiere vor dem Mann geschaffen wurden, aber nicht die primäre Verantwortung haben, ihn zu führen?

Die kontextuelle Grundlage für dieses Argument im ersten Buch Mose ist die Voraussetzung durch das gesamte Buch hindurch, dass der „Erstgeborene" in einer menschlichen Familie besondere Rechte und Verantwortlichkeiten zur Führung der Familie hat. Wenn die Hebräer dem „Erstgeborenen" spezielle Verantwortung übertrugen, dann kam es ihnen nie in den Sinn, diese Verantwortung als null und nichtig zu erklären, wenn es dem Vater passierte, Vieh zu besitzen, bevor er Söhne hatte. Mit anderen Worten, als Mose dies schrieb, da wusste er, dass die ersten Leser nicht Tiere und Menschen als gleichwertige Kandidaten für die Verantwortlichkeiten des „Erstgeborenen" zusammenwerfen würden. Wir sollten es auch nicht tun.

Wenn dieses Problem mit der Priorität der Tiere einmal aus dem Weg geschaffen ist, dann muss die Frage, die evangelikale Feministen stellen, dran sein, warum Gott sich entschied, Mann und Frau nacheinander zu schaffen. Es wäre nicht ausreichend, zu sagen: „Reihenfolge *muss nicht* Führungspriorität bedeuten." Die Frage ist: „Was *bedeutet* diese Reihenfolge?" Warum schuf Gott sie nicht gleichzeitig aus demselben Staub? Im Kontext aller Hinweise im Text, die Ray Ortlund Jr. in seinem Kapitel zu 1.Mose 1-3

zusammengestellt hat, denken wir, die natürlichste Folgerung der Entscheidung Gottes, Adam vor Eva in Szene zu setzen, ist die, dass er dazu berufen ist, die Verantwortung als Haupt zu übernehmen. Dieser Sachverhalt wird im Neuen Testament bestätigt, wenn Paulus aus der Tatsache, dass *„Adam … zuerst gebildet [wurde], danach Eva“* (1.Tim 2,13), eine Schlussfolgerung zieht im Blick auf die männliche Führung in der Gemeinde.

40. Ist es nicht wahr, dass der Grund, warum Paulus den Frauen nicht zu lehren erlaubte, der war, dass sie im ersten Jahrhundert nicht so gebildet waren? Aber der Grund lässt sich heute nicht halten. In der Tat, nachdem Frauen heute genauso gut ausgebildet sind wie Männer, sollten wir nicht beiden, sowohl Frauen als auch Männern, erlauben, Pastoren zu sein?

Dieser Einwand passt aus mindestens drei Gründen nicht zu den Angaben im biblischen Text:

(1) Paulus gibt den Mangel an Bildung nicht als Grund für seine Aussage an, dass Frauen nicht *„lehren, auch nicht, dass sie über den Mann [herrschen]“* können (1.Tim 2,12), sondern er deutet vielmehr zurück auf die Schöpfung (1.Tim 2,13-14). Es ist unsicher, ein Argument auf einem Grund aufzubauen, den Paulus *nicht* gab, anstatt auf einem Grund, den er gab.

(2) Formale Schulung in der Schrift war zur Leitung der neutestamentlichen Gemeinde nicht erforderlich – selbst etliche der Apostel hatten keine formale biblische Schulung (Apg 4,13), während die Kenntnisse der grundlegenden Alphabetisierung und damit die Fähigkeit zu lesen und die Bibel zu studieren für Männer und Frauen gleichermaßen zur Verfügung standen (siehe Apg 18,26; Röm 16,1; 1.Tim 2,11; Tit 2,3-4). Die altertümlichen Papyrusrollen zeigen „eine hohe Schreib- und Lesefähigkeit“ unter griechisch sprechenden Frauen in Ägypten, und in der römischen Gesellschaft waren „viele Frauen … gebildet und wortgewandt“ (*Oxford Classical Dictionary*, Hrsg. N. Hammond und H. Scullard, zweite Ausgabe; Oxford: Clarendon Press, 1970, S. 1139).

(3) Wenn irgendeine Frau in der neutestamentlichen Gemeinde gebildet war, dann war es Priscilla, doch Paulus schrieb 1.Timotheus 2,12 nach Ephesus (1.Tim 1,3), an die Heimatgemeinde von Priscilla und Aquila. Mit Beginn des Jahres 50 n.Chr. blieb Paulus achtzehn Monate im Haus von Priscilla und Aquila (Apg 18,2.11), dann waren sie mit Paulus im Jahr 51 nach Ephesus gegangen (Apg 18,18-19.21). Schon in dieser Zeit kannte Priscilla die Schrift gut genug, um Apollos zur Unterweisung zu verhelfen (Apg 18,26). Dann hatte sie wahrscheinlich drei Jahre lang von Paulus selbst gelernt, während er in Ephesus *„den ganzen Ratschluss Gottes“* lehrte (Apg 20,27; vgl. V. 31; auch 1.Kor 16,19), und zweifellos folgten in Ephesus viele Frauen ihrem Beispiel und lernten auch von Paulus. Einige Zeit später, um 58 n.Chr., gingen Aquila und Priscilla nach Rom (Röm 16,3) waren aber scheinbar zurückgekehrt, denn am Ende des Lebens von Paulus, um 67 n.Chr., waren sie wieder in Ephesus (2.Tim 4,19). Deshalb ist es wahrscheinlich, dass sie auch im Jahr 65 in Ephesus waren, und um diese Zeit schrieb Paulus den 1.Timotheusbrief (die Christenverfolgung begann in Rom im Jahr 64 n.Chr). Doch weder der gebildeten Priscilla noch jeder anderen der gebildeten Frauen in Ephesus war es erlaubt, in der öffentlichen Gemeindeversammlung zu lehren. Paulus sagte, indem er nach Ephesus schrieb: *„Ich erlaube aber einer Frau nicht, zu lehren, auch nicht, dass sie über den Mann herrscht“* (1.Tim 2,12). Der Grund war nicht Mangel an Bildung, sondern die Schöpfungsordnung.

41. Warum bringen Sie Homosexualität zur Sprache, wenn die unterschiedliche Rolle von Mann und Frau in der Familie und in der Gemeinde diskutiert wird (wie in Frage 1)? Die

meisten evangelikalen Feministen stehen der Praxis der Homosexualität entgegengesetzt gegenüber.

Wir bringen die Homosexualität zur Sprache, weil wir glauben, dass das feministische Bagatellisieren der unterschiedlichen Rollen der Geschlechter zur Verwirrung sexueller Identität beiträgt, besonders in der zweiten und dritten Generation, was der Homosexualität in der Gesellschaft Auftrieb gibt.

Einige Evangelikale, die Homosexualität einmal missbilligten, sind von ihren feministischen Argumenten dahin geführt worden, treue homosexuelle Beziehung gutzuheißen. Zum Beispiel: Gerald Sheppard, Professor für alttestamentliche Literatur im Emmanuel College der Universität von Toronto. Er war in konservativer evangelikaler Tradition groß geworden und besuchte ein evangelikales Seminar. In den letzten Jahren argumentierte er für die Ordination von Frauen ins Pastorat. Er machte nachher die folgende Aussage: „Was eine viel kontroversere Sache angeht, ist die Gegenwart von homosexuellen und lesbischen Christen und Pastoren in unseren Gemeinden für mich ein ähnliches Thema … Ich glaube, dass das Evangelium – wie *Evangelicals Concerned* anerkennt – uns zumindest zu einer Bejahung homosexueller und lesbischer Partnerschaften führen sollte, die von einer biblischen Ethik regiert sind, wie sie für heterosexuelle Partnerschaften angeboten werden."[20]

Ein anderes Beispiel ist Karen J. Torjesen, die argumentiert, dass die Aufhebung der Hierarchie in sexuellen Beziehungen vermutlich bedeutet, dass der Vorrang, den die heterosexuelle Ehe genießt, weichen muss:

> „Es scheint, dass für Paulus die Sexualität theologisch mit Hierarchie in Verbindung gebracht wird und dass darum der biblische Feminismus und die weibliche Homosexualität unwiderlegbar miteinander verflochten sind. Wir müssen der Möglichkeit ins Auge sehen, dass unsere Konflikte mit dem geeigneten Gebrauch menschlicher Sexualität vielmehr Konflikte sind, die in dem Bedürfnis wurzeln, die traditionelle soziale Struktur zu legitimieren, die Männern und Frauen spezifische und ungleiche Positionen vorschreibt. Könnte es sein, dass die anhaltende Bestätigung einer Vorrangstellung der heterosexuellen Ehe, möglicherweise auch die Bestätigung ist für die Notwendigkeit für Frauen und Männer, in einer hierarchisch strukturierten Beziehung zu bleiben? Ist die Bedrohung der ‚Heiligkeit der Ehe' wirklich eine Bedrohung der Hierarchie? Ist es das, was gleichgeschlechtliche Beziehungen so bedrohlich macht, so Furcht erregend?"[21]

Die *Evangelical Women's Caucus* (Evangelikale Frauenbewegung) spaltete sich 1986 darüber, ob sie „anerkennen sollte, dass sich eine lesbische Minderheit in der EWCI befindet".[22] Wir sind froh, dass sich viele evangelikale Frauen von der Bestätigung der weiblichen Homosexualität distanzierten. Aber was bedeutsam ist, ist dies, wie viele evangelikale Feministen die Bestätigung als „einen Schritt der Reife innerhalb der Organisation" betrachteten (z.B. Nancy Hardesty und Virginia Mollenkott). Mit anderen Worten, sie sehen, dass die Bewegung von den in der Schöpfungsordnung begründeten Rollenunterschieden

unvermeidlich zum Über-Bord-Werfen der normativen Heterosexualität übergeht. Uns erscheint es so, dass die evangelikalen Feministen, die die Homosexualität nicht übernehmen, dieser Logik zunehmend schwer entrinnen können.

Paul Jewett scheint auch eine Bewegung vom biblischen Feminismus zur Bestätigung gewisser Ausdrucksweisen der Homosexualität zu illustrieren. In seiner Verteidigung der gleichen Rolle von Mann und Frau in seinem Buch *Man as Male and Female* von 1975 sagte er, dass er unsicher sei, „was es bedeute, ein Mann im Unterschied zu einer Frau zu sein oder eine Frau im Unterschied zu einem Mann".[23] Das scheint uns Schlechtes vorauszusagen für die Wahrung des Vorrangs der Heterosexualität. 1983 bewertete er die historische Verteidigung der Homosexualität von John Boswell, der argumentierte, dass die Bedeutung dessen, was Paulus in Römer 1,26-27 schreibt, darin besteht, dass Paulus einzig das homosexuelle Verhalten in der Heterosexualität verdamme, nicht die Homosexuellen als solche, die ihrer „Natur" gemäß handelten. Jewett wies diese Interpretation mit den Worten zurück: „Für [Paulus] ist die ‚Natur', der entgegen der Homosexuelle handelt, nicht einfach seine individuelle Natur, sondern die allgemeine menschliche Natur, die er als Individuum teilt."[24]

Das war erfreulich, doch erschien es uns wieder seltsam, dass er sagen wollte, homosexuelles Verhalten ist eine Sünde gegen die „allgemeine *menschliche* Natur", anstatt gegen die *männliche* oder *weibliche* Natur. Dann, 1985, schien Jewett die biblische Sache der Heterosexualität in einer Rezension von Robin Scroggs' Buch *The New Testament and Homosexuality* aufzugeben. Scroggs argumentiert, die Passagen, die sich im Neuen Testament auf homosexuelles Verhalten beziehen, „sind irrelevant und bieten keine Hilfe in der angeheizten Debatte heute", weil sie sich nicht auf homosexuelle ‚Inversion (Umkehrung)' beziehen, was eine natürliche Orientierung ist, sondern auf eine homosexuelle ‚Perversion'".[25] Jewett sagt: „Wenn das die Bedeutung der Originalquellen ist – und die Wissenschaft ist kompetent, das Argument ist sorgfältig, und darum ist der Schluss ziemlich überzeugend –, dann ist das, wogegen das Neue Testament spricht, etwas bezeichnend anderes als eine homosexuelle Orientierung, die einige Menschen von Anfang an haben."[26]

Wir haben nicht nur evangelikale Feministen gesehen, die von der Logik ihrer Position zur Bestätigung der Homosexualität hin getragen wurden, sondern wir sehen auch andererseits den klinischen Beweis, dass es so etwas wie ein „homosexuelles Kind" nicht gibt. George Rekers, Professor der Neuropsychiatrie und Verhaltensforscher an der *Medical School der University of South Carolina*, hat in vielen Fachzeitschriften und einigen populären Werken so argumentiert. (Zum Beispiel *Shaping Your Child's Sexual Identity*, Grand Rapids, Baker Book House, 1982; *The Christian in an Age of Sexual Eclipse*, Wheaton, Tyndale House, 1981. Siehe auch Kapitel 17.) Was Rekers meint, ist, dass es in einer Familie Kräfte gibt, die die sexuellen Neigungen des Kindes lenken. Besonders entscheidend ist eine feste und liebende Bestätigung der Männlichkeit eines Sohnes und der Weiblichkeit einer Tochter von Seiten des Vaters.[27] Doch, so fragen wir, wie kann diese Art der Bestätigung in einer Atmosphäre kultiviert werden, wo die Rollenunterschiede von Mann und Frau konstant geleugnet oder bagatellisiert werden? Wenn die einzige bezeichnende Rollendifferenzierung auf Fähigkeit basiert und keine Wurzel in der Natur hat, was wollen Eltern dann tun, um die sexuelle Identität ihrer kleinen Kinder zu prägen? Wenn sie sagen, dass sie nichts tun werden, dann sagen uns sowohl der gesunde Menschenverstand als auch viele psychologische Studien, dass die Kinder irre werden in dem, wer sie sind, und darum

weitaus häufiger dazu neigen, eine homosexuelle Orientierung zu entwickeln.

Uns ist es zunehmend und schmerzlich klar, dass biblischer Feminismus ein unbewusster Partner in der Zersetzung der Struktur von der Ergänzung von Mann und Frau ist, welche nicht nur die Grundlage für biblische Ehe und biblische Gemeindeordnung bildet, sondern auch für die Heterosexualität selbst.

42. Wie wissen Sie, dass Ihre Interpretation der Schrift nicht mehr von Ihrem Hintergrund und Ihrer Kultur beeinflusst ist als von dem, was die Autoren der Schrift tatsächlich beabsichtigten?

Wir sind uns unserer Fehlerhaftigkeit nur allzu bewusst. Wir spüren sowohl die Kräfte unserer Kultur, der Tradition und der persönlichen Neigungen, als auch die hinterlistigen Pfeile des Teufels. Wir haben unsere persönlichen Vorlieben und sind zweifellos beeinflusst von allen genetischen und uns umgebenden Zwängen unserer Vergangenheit und Gegenwart. Die Geschichte der Exegese ermutigt uns nicht, dass wir zu diesem Thema das letzte Wort haben werden, und wir hoffen, für Korrektur offen zu sein. Aber wir fassen Mut, dass ein gewisses Maß an Freiheit von der Unwahrheit möglich ist, weil die Bibel uns ermutigt, uns nicht diesem Weltlauf anzupassen, sondern uns verwandeln zu lassen durch die Erneuerung unseres Sinnes (Röm 12,1-2).

Ob die Feministen mehr von dem immensen kulturellen Druck der modernen Voraussetzung des Egalitarismus [d.i. die „Sozialtheorie von der (möglichst) vollkommenen Gleichheit in der menschlichen Gesellschaft bzw. von ihrer Verwirklichung"; Duden Fremdwörterbuch, 5. Aufl. Mannheim; Wien; Zürich: Dudenverlag, 1990] beeinflusst sind, oder ob wir mehr beeinflusst sind durch die Jahrhunderte eines Patriarchats und durch unsere eigenen männlichen Triebe, ist schwer zu sagen. Es hilft uns nur wenig, dass wir uns auf der Basis dieses teilweise unterbewussten Einflusses streiten. Die Literatur macht klar, dass wir alle unsere Vorurteile haben.

Nichtsdestoweniger ist unser Vertrauen in die Überzeugungen, die wir haben, auf fünf Tatsachen gegründet: (1) Wir haben regelmäßig unsere Motive durchforscht und uns selbst zu reinigen versucht von all dem, was die wahre Erkenntnis der Realität trüben würde. (2) Wir beten, dass Gott uns Demut, Lehrfähigkeit, Weisheit, Einsicht, Fairness und Aufrichtigkeit gibt. (3) Wir unternehmen alles, unsere Sinne der unbeugsamen und unwandelbaren grammatikalischen und historischen Realität biblischer Texte im Griechischen und Hebräischen unterzuordnen, indem wir die besten Studienmethoden verwenden, die zur Verfügung stehen, um so nah wie möglich an die Intentionen der biblischen Schreiber heranzukommen. (4) Wir prüfen unsere Schlüsse an der Geschichte der Exegese, um jeden chronologischen Snobismus oder jede kulturelle Kurzsichtigkeit aufzudecken. (5) Wir prüfen unsere Schlüsse in der realen Welt des zeitgenössischen Dienstes und halten Ausschau nach der Resonanz reifer und gläubiger Menschen. In demütigem Vertrauen, dass wir die Schrift sorgfältig behandeln, legen wir nun unsere Sicht der Öffentlichkeit vor, dass alle sie in einem öffentlichen Forum sehen und debattieren können.

43. Warum ist es akzeptabel, Lieder zu singen, die von Frauen geschrieben wurden, und Bücher zu empfehlen, die von Frauen geschrieben wurden, ihnen aber nicht zu erlauben, dasselbe hörbar zu sagen?

Wir sagen nicht, dass eine Frau dasselbe nicht hörbar sagen kann. Wenn Paulus sagt: *„ … werdet voll Geistes; redet zueinander mit Psalmen und Lobgesängen und geistlichen Liedern"* (Eph 5,18-19), so stellen wir uns Frauen in der Versammlung vor, die für die Gemeinde rezitiert

oder gesungen haben, was Gott ihnen gegeben hatte (vielleicht in manchen Fällen als eine Art der „Weissagung", die in 1.Korinther 11,5 erwähnt ist). Außerdem freuen wir uns an der unvermeidlichen Tatsache, dass sowohl Männer als auch Frauen durch diesen poetischen Dienst lernen und dass sie auferbaut und ermutigt werden.

Wir würden *auch nicht* sagen, dass das, was eine Frau in Büchern und Artikeln schreibt, nicht hörbar gesprochen werden kann. Unsere Frage ist, ob sie als Teil der primären lehrenden Leitung (= Ältestenschaft) in einer Gemeinschaft von Frauen und Männern handelt. Wir haben natürlich weder kleine noch weltweite Lehrdienste ausgeschlossen, in denen andere Frauen unterwiesen werden. Noch haben wir gelegentliche Vorlesungen und wiederkehrende Ansprachen an die Gemeinde (sofern unterschieden von anerkannter biblischer Lehrunterweisung in der Gemeinde) ausgeschlossen, bei denen Frauen sowohl Männer als auch Frauen ansprechen, zum Beispiel bei einer Missionskonferenz oder bei irgendwelchen lokalen und nationalen Konferenzen und Versammlungen.

Wir gebrauchen die Ausdrücke *gelegentlich* und *wiederkehrend*, weil die Regelmäßigkeit des Lehrens einer Gruppe von Menschen ein Teil von dem ist, was den Unterschied ausmacht zwischen der *offiziellen* lehrenden Leitung, die Frauen in 1.Timotheus 2,12 verwehrt ist, und der *inoffiziellen* Führung, die von Priscilla und Aquila in Apostelgeschichte 18,26 wahrgenommen wurde. Wir sehen durchaus, dass diese Vorlesungen und Ansprachen an die Gemeinde in einer Art und mit einem Auftreten geschehen *können*, die das Prinzip der männlichen Leitung angreifen würden. Aber es ist nicht zwingend, dass sie dies tun. Dann nämlich, wenn die Frau dieses Prinzip öffentlich mit Verstand und Fröhlichkeit bestätigt. Wir sehen auch die damit verbundenen Unklarheiten, wenn diese Unterschiede zwischen der Art öffentlicher Reden gemacht werden, ob sie angemessen oder unangemessen sind. Es ist nicht unsere Erwartung, dass wir alle genau dasselbe Gespür erreichen, wo nun diese Grenzen zu ziehen sind, aber wir erwarten, dass wir dahin kommen, die zugrunde liegenden Prinzipien zu bejahen. Gehorsame, zeitgemäße Anwendung ethischer Lehre (z.B. die Lehren Jesu im Blick auf Armut und Reichtum, Zorn und Vergebung, Recht und Vergeltung) ist immer mit schwierigen Entscheidungen belastet.

44. Ist es nicht schlichtweg eine rechtliche Sache, die auch unsere Gesellschaft anerkennt, wenn den Frauen Zugang zu allen Ämtern und Rollen gegeben wird?

Wir sind uns dessen bewusst, dass die Frage zunehmend in Rechtsbegriffen gestellt wird. Zum Beispiel sagt Nicholas Wolterstorff: „Die Frage, die Frauen in der Gemeinde stellen, ist eine Frage der Gerechtigkeit … Frauen bitten nicht um Liebesalmosen von uns Männern. Sie bitten darum, in der Gemeinde – vor allem in der Gemeinde – ihr Recht zu erhalten. Sie fragen, warum das Geschlecht für die Festsetzung von Aufgaben und Rollen und Ämtern und Möglichkeiten in der Gemeinde relevant ist."[28]

Wir denken eindeutig, dass das Geschlecht relevant *ist* zur Bestimmung des Rechts von Rollen und Verantwortlichkeiten! Vielleicht ist der beste Weg, um zu zeigen, *warum* das so ist, einen Artikel aus dem *Minneapolis Star-Tribune* vom 7. März 1989 (S. 11A) zu zitieren mit dem Titel: „Gay Adults Should Not be Denied the Benefits of Marriage" (Schwulen Erwachsenen sollten die Vorteile der Ehe nicht versagt sein). Der Autor, Thomas B. Stoddard, erzählte die Geschichte von zwei Lesben, Karen Thompson und Sharon Kowalski von Minnesota. „Thompson und Kowalski sind Ehepartner in jeder Beziehung", schreibt er, „außer der legalen". (Jede Gerichtsbarkeit in den Vereinigten Staaten verweigert die Bewilligung der Heirat von zwei Gleichgeschlechtlichen.) „Sie gaben sich das Ja-Wort und tauschten die Ringe; sie lebten zusammen bis zum 13. November 1983 – als Kowalskis

Wagen von einem betrunkenen Fahrer gestreift und sie ernstlich verletzt wurde. Sie verlor die Fähigkeit zu gehen und mehr als ein paar Worte zusammenhängend zu sprechen und brauchte ständige Pflege. Thompson suchte ein Gericht, das ihr die Pflege für ihre Partnerin gewährte, aber Kowalskis Eltern opponierten gegen die Eingabe und erlangten die alleinige Pflege. Sie brachten Kowalski zu einem Pflegeheim, 300 Meilen entfernt von Thompson, und verboten alle Besuche."

Stoddard verwendete diese Geschichte, um die schmerzlichen Auswirkungen der „monströsen *Ungerechtigkeit*" zu illustrieren, die „Millionen von schwulen amerikanischen Erwachsenen der Ehe ihrer Wahl beraubt". Sein Argument ist dies, dass schwule Ehen „Familien bilden und soziale Stabilität steigern. In einer zunehmend lieblosen Welt sollten die, die sich eine Beziehung wünschen, die auf Hingabe gegründet ist, ermutigt und nicht verachtet werden. Die Regierung hat keinen legitimen Anspruch, wie diese Liebe ausgedrückt wird".

Dies wirft eine äußerst fundamentale Frage auf: Welchen Bezug hat natürliche Existenz zu moralischer Pflicht? Oder: Welche moralischen Verantwortlichkeiten entstehen bei unserer Geburt, weil wir männlich oder weiblich sind? War es Gottes Absicht, dass uns unsere Männlichkeit mit irgendwelchen moralischen Forderungen konfrontiert, die sich von den moralischen Forderungen unterscheiden, mit denen Gott eine Frau aufgrund ihrer Weiblichkeit konfrontiert?

Die Antwort ist nicht einfach. Auf der einen Seite würde ich ausrufen: „Nein!" Die Zehn Gebote gelten gleichermaßen dem Mann und der Frau ohne Unterschied. Aber auf der andern Seite würden die meisten von uns auch rufen: „Ja!" Es ist für einen Mann Sünde, einen Mann zu heiraten. Aber es ist für eine Frau keine Sünde, einen Mann zu heiraten (Röm 1,26-27). Wenn das so ist, dann *können* wir *nicht* sagen, dass das, was wir von der *Natur* (vom Geschlecht) her sind, unwichtig ist in der Bestimmung unserer moralischen Pflicht in Beziehung zu anderen Menschen.

Wenn sich ein Mann vor eine Frau stellt, dann ist die moralische Pflicht, mit der er konfrontiert ist, nicht identisch mit seiner Pflicht, mit der er sich vor einen Mann stellt. Gott hat es so geordnet, dass sich die moralische Welt unter anderem auch am Punkt unserer Sexualität kreuzt.

Bis zum jüngst aufgetauchten „Gay Pride" (Stolz der Schwulen) hätte kaum jemand Gott angeklagt wegen der Diskriminierung von Frauen, dass nur Männern das Recht gegeben war, Frauen zu heiraten. In der Geschichte schien es nicht ungerecht zu sein, dass Gott *allein* auf der Basis des Geschlechts die Hälfte der menschlichen Rasse – nämlich Frauen – als gesetzliche Ehepartner der Frauen ausschließen wollte. Es schien „passend" und „natürlich" und „recht" („gerecht"), dass eine stattliche Reihe ehelicher Gefühle und Handlungen Männern und Frauen in ihrer Beziehung zur Hälfte der menschlichen Rasse verwehrt sein sollte.

Der Grund, dass es keine weltweite Revolte gegen diese enorme Beschränkung unserer Freiheit gab, war wahrscheinlich, dass es übereinstimmte mit dem, was die meisten von uns als angemessen und wünschenswert empfanden. In seiner Barmherzigkeit hat Gott der inneren Stimme der Natur nicht erlaubt, die Welt in dieser Angelegenheit derart ohne Gespür dafür zu lassen, was moralisch angemessen ist.

Es mag sein, dass evangelikale Feministen sagen, *dass* das Geschlecht relevant ist, das Recht im Blick auf die *Ehe* zu definieren, weil die Natur durch *Anatomie* und *Physiologie* lehrt, was gerecht und richtig ist. Aber wir fragen: Ist die Natur wirklich die einzige Basis für die Ehe? Sind uns nur die anatomischen Unterschiede als Grund zu heterosexueller Ehe

gelassen? Eine der Thesen dieses Buches ist, dass die natürliche Eignung von Mann und Frau füreinander in der Ehe in mehr Faktoren als nur in der Anatomie begründet ist. In unserer weiblichen oder männlichen Persönlichkeit kommt mehr zum Ausdruck als unsere unterschiedlichen Körper. So wie Emil Brunner es hervorhebt:

> „Unsere Sexualität dringt bis zum tiefsten metaphysischen Grund unserer Persönlichkeit hindurch. Als ein Ergebnis sind die physikalischen Unterschiede zwischen dem Mann und der Frau ein Beispiel psychischer und spiritueller Unterschiede von ultimativerer Natur."[29]

Oder wie Otto Piper sagte: „Obwohl [der Unterschied zwischen den Geschlechtern] eine sexuelle Basis hat, deckt er alle Aspekte des persönlichen Lebens ab."[30]

Wenn evangelikale Feministen, die homosexuelle Ehen nicht bejahen, zugeben würden, dass die Basis ihrer Position nicht bloß die Anatomie, sondern auch die tieferen Unterschiede von Mann und Frau sind, würden sie besser verstehen, warum wir zögern, solche tieferen Unterschiede über Bord zu werfen. Dies hat mit unserem Denken über das Recht in anderen Beziehungsebenen zu tun, und nicht bloß mit der Frage, wer wen heiraten darf. Der Punkt unseres Buches ist, dass Heilige Schrift und Natur lehren, dass persönliches Mannsein und Frausein in der Tat relevant ist, nicht nur zu entscheiden, wen man heiratet, sondern auch, wer in der Beziehung die primäre Führungsrolle hat.

45. Ist es nicht wahr, dass Gott zahlreiche Male in der Bibel unsere „Hilfe" genannt wird, und das mit dem gleichen hebräischen Wort, das für Eva benutzt wird, nämlich dass sie eine „Gehilfin" ist, die dem Mann entspricht? Schließt das nicht jede Vorstellung einer alleinigen untergeordneten Rolle für sie aus oder verleiht es ihr sogar mehr Autorität als dem Mann?

Es ist wahr, dass Gott oft unsere „Hilfe" genannt wird, aber das Wort selbst impliziert noch nichts an Rang oder Autorität. Der Kontext muss entscheiden, ob Eva als „Gehilfin" eine starke Person sein soll, die einer schwächeren hilft, oder eine, die einem liebenden Führer zur Seite steht. Der Kontext macht es sehr unwahrscheinlich, dass *Gehilfin* in der Analogie der Hilfe Gottes gelesen werden sollte, weil Adam in 1.Mose 2,19-20 veranlasst wurde, seinen „Gehilfen" zuerst unter den Tieren zu suchen. Aber die Tiere reichten nicht aus, denn sie „entsprachen" ihm nicht. So machte Gott eine Frau „vom Mann". Nun gibt es ein Wesen, das ihm „entspricht", das seine menschliche Natur teilt; ihm gleich in gottähnlicher Persönlichkeit. Sie ist unendlich anders als ein Tier, und Gott hebt ihren Wert für den Mann hervor, indem er dem Mann zeigt, dass kein Tier ihre Rolle füllen kann. Schon anhand des Übergangs „hilfreicher" Tiere zur Frau lehrt uns Gott, dass die Frau die „Gehilfin" eines Mannes im Sinne einer loyalen und passenden Assistentin im Leben des Gartens ist. Oben gestellte Frage scheint vorauszusetzen, dass das Wort (wie *Hilfe* oder *Gehilfin*) an einigen Stellen bestimmte Begriffsinhalte (wie „Gott-Ähnlichkeit") hat, und darum müsse es sie an jeder Stelle haben. Dies wäre so, als ob wir sagten: Weil Gott als einer beschrieben ist, der für uns „tätig ist", ist auch kein Mensch, der „tätig ist", seinem Chef gegenüber verantwortlich, da das Wort nicht diese Bedeutung haben kann, wo es doch von Gott gebraucht wird. [Mit anderen Worten, da Gott sein Handeln niemandem gegenüber verantworten muss, braucht folglich auch der Mensch seine Handlungen vor niemandem verantworten, wenn „das Handeln" mit „Gottähnlichkeit" assoziiert wird; Anm. d. Hrsg.]

46. 1.Korinther 7,3-5 sagt: „Der Mann gebe der Frau die Zuneigung, die er ihr schuldig ist, ebenso aber auch die Frau dem Mann. Die Frau verfügt nicht selbst über ihren Leib, sondern der Mann; gleicherweise verfügt aber auch der Mann nicht selbst über seinen Leib, sondern die Frau. Entzieht euch einander nicht, außer nach Übereinkunft eine Zeit lang, damit ihr euch … dem Gebet widmen könnt." Zeigt das nicht, dass einseitige Autorität vom Mann falsch ist?

Ja. Aber lassen Sie uns unsere Antwort ausdehnen, um das meiste aus diesem Text herauszuholen und ihn vor Missbrauch zu schützen.

Diese Verse könnten von lieblosen Männern schrecklich missbraucht werden, die sie als Genehmigung für gedankenlose sexuelle Forderungen nehmen oder sogar zu unzüchtigen und demütigenden erotischen Handlungen. Man kann sich den sarkastischen Ausdruck eines Mannes vorstellen: „Die Bibel sagt, dass du über deinen Leib nicht verfügen kannst, aber ich. Und sie sagt, du *schuldest* mir, was ich möchte." Der Grund, warum wir sagen, das wäre *Missbrauch*, ist der, weil der Text auch der Frau die Autorität gibt, zu sagen: „Die Bibel sagt, dass du über deinen Leib nicht verfügen kannst, aber ich, und ich sage dir, dass ich nicht will, dass dein Leib dies mit meinem tut" (V. 4b). Ein anderer Grund, der zeigt, dass es sich hierbei um Missbrauch handeln würde, ist der, dass Paulus sagt, Entscheidungen auf diesem sensiblen Gebiet sollten *„nach Übereinkunft"* getroffen werden (V. 5).

Dieser Text ist keine Genehmigung für sexuelle Ausnutzung. Er ist eine Anwendung für das Sexualleben im Gebot: *„In der Ehrerbietung komme einer dem anderen zuvor"* (Röm 12,10). Oder: *„In Demut achte einer den anderen höher als sich selbst"* (Phil 2,3). Oder: *„Macht die Freiheit nicht zu einem Vorwand für das Fleisch, sondern dient einander durch die Liebe"* (Gal 5,13). Der Fokus liegt nicht auf dem Recht, das wir uns herausnehmen, sondern auf dem, was wir schuldig sind. Paulus sagt nicht: „Nimm, was du magst." Er sagt: *„Entzieht euch einander nicht."* Mit anderen Worten: Wenn es in deiner Macht ist, den Wünschen deines Ehepartners zu entsprechen, dann tu's.

Durch diesen Text von Vers 2 bis Vers 5 zieht sich eine wunderschöne Gegenseitigkeit und Wechselseitigkeit. Weder dem Mann noch seiner Frau werden mehr Rechte über den Leib des anderen gegeben. Und wenn ein Aufschub sexueller Aktivität beabsichtigt ist, dann weist Paulus eine einseitige Entscheidung sowohl von der Frau als auch von ihrem Mann zurück: *„Entzieht euch einander nicht, außer nach **Übereinkunft** eine Zeit lang"* (V. 5).

Was sind die Folgerungen aus diesem Text für die Führungsrolle des Mannes? Macht der Ruf nach gegenseitiger Einwilligung bei sexuellen Bedürfnissen und die Entsagung einseitiger Planung die Verantwortlichkeit des Mannes für generelle Führung in der Ehe null und nichtig? Wir denken nicht. Sondern dieser Text formt definitiv diese Führungsrolle und gibt zusätzliche biblische Ausrichtung, wie sie auszuführen ist. Er macht klar, dass seine Führung keine selbstsüchtigen, einseitigen Entscheidungen enthält. Immer wird er nach dem Ideal der Übereinkunft streben. Er wird in der Entwicklung ihrer Intimsphäre die Wahrheit in Betracht ziehen, dass ihre sexuellen Bedürfnisse und Wünsche dasselbe an Gewicht haben wie seine eigenen.

Dieser Text macht es glasklar, dass Führung kein Synonym dafür ist, seinen Kopf durchzusetzen. Dieser Text ist einer der Gründe, warum wir den Begriff *Führung* für die spezielle Verantwortung des Mannes bevorzugen, statt des Begriffes *Autorität*. (Siehe Frage 36.) Texte wie dieser verwandeln das Konzept der Autorität dermaßen stark und das Wort mit seinen autoritären Nuancen kann darum leicht missverstanden werden. Der Unterschied zwischen uns und den evangelikalen Feministen ist der, dass sie denken, das Konzept

verschwindet in der Wechselseitigkeit, während wir denken, dass das Konzept von der Wechselseitigkeit geformt ist.

47. Wenn Sie glauben, dass die Rollenunterschiede für Mann und Frau für zu Hause und für die Gemeinde in Gottes Schöpfungsordnung gegründet sind, warum sind Sie nicht genauso konsequent im Blick auf die Anwendung der Regeln überall im säkularen Leben, wie Sie es zu Hause und in der Gemeinde sind?
Wenn wir uns von der Gemeinde und von der Familie weg bewegen, dann bewegen wir uns weiter von dem fort, was ziemlich klar und deutlich ist, zu dem hin, was Unklarheiten beinhaltet und zwischen den Zeilen zu lesen ist. Deshalb wollen wir uns etwas von spezifischen Rollenempfehlungen fernhalten (so wie die, die in der Schrift gemacht werden), und uns stattdessen auf die Realisierung männlicher und weiblicher Persönlichkeit konzentrieren, die in mehr subjektiven Beziehungsdimensionen sichtbar wird wie Auftreten, Manieren, Einstellung, Höflichkeiten, Initiative und zahlreiche ausgesprochene und unausgesprochene Erwartungen.

Wir glauben, die Bibel macht es klar, dass die Männer die primäre Verantwortung zu Hause wahrnehmen sollten, und dass die primäre Leitung in der Gemeinde – in der Lehre und in der Führung – bei geistlichen Männern liegen sollte. Wir sehen dies als biblischen Ausdruck der Güte und Weisheit Gottes im Blick auf das Führungswesen in diesen Rollen und im Blick auf das Wesen des Mannseins und Frauseins. Und anstatt die Beurteilung uns zu überlassen, ob reifes Mannsein und Frausein durch die primäre Führung von Männern oder Frauen in diesen Bereichen gewahrt und gesteigert würde, war Gott sehr deutlich in dem, was für uns gut sein würde. Allerdings, wenn es zu den Tausenden von Beschäftigungen und Berufen mit ihren endlos variierenden Managementstrukturen kommt, hat Gott nicht beschlossen, welche spezifische Rolle Männer und Frauen ausfüllen sollten. Darum sind wir in dieser weiteren Sphäre nicht sicher, welche Rolle von Männern oder Frauen in der Weise übernommen werden kann, dass der einzigartige Wert der männlichen und weiblichen Persönlichkeit geehrt wird. Aus diesem Grund richten wir unseren Blick (innerhalb gewisser Grenzen) darauf, wie diese Rollen ausgeführt werden können, anstatt darauf, welche angemessen sind. (Siehe Kapitel 1, Seiten 53-55, 61-64.)

48. Wie kann eine christliche, alleinstehende Frau in das Geheimnis Christi und der Gemeinde eindringen, wenn sie nie die Ehe erlebt hat?
Elisabeth Elliot hat darauf eine Antwort gegeben, die wir lieber zitieren, als den vergeblichen Versuch einer Begründung zu unternehmen:

> „Die Gabe der Jungfräulichkeit, die jedem gegeben ist, um sie Gott zu seinem Nutzen zurückzugeben, ist eine unschätzbare und unersetzliche Gabe. Sie kann in dem reinen Opfer der Ehe gegeben werden, oder in dem Opfer eines lebenslangen Zölibats. Erscheint dies zu hoch und zu heilig? Aber denken Sie einen Augenblick nach – weil die Unverheiratete nie einen Mann gekannt hat, ist sie frei, sich ganz mit der Sache des Herrn zu beschäftigen, wie Paulus es in 1.Korinther 7,34b sagte: , *... dass sie heilig sei sowohl am Leib als auch am Geist.'* Sie bewahrt ihr Herz als Braut Christi in sehr besonderer Weise und bietet allein dem himmlischen Bräutigam alles, was sie ist und hat. Wenn sie sich ihm willentlich in Liebe hingibt, dann ist es für sie nicht nötig, sich vor der Welt oder vor

> Christen zu rechtfertigen, die sie mit Fragen oder Vorschlägen plagen. In einer Weise, wie es für die verheiratete Frau nicht möglich ist, ist ihr tägliches ‚lebendiges Opfer' ein kräftiges und demütiges Zeugnis, das Liebe ausstrahlt. Ich glaube, dass sie tiefer in das ‚Geheimnis' eindringen kann als der Rest von uns."[31]

49. Nachdem viele führenden evangelikalen Wissenschaftler nicht einverstanden sind mit den Fragen im Blick auf das Mannsein und Frausein, wie kann dann ein Laie zu einer klaren Überzeugung in diesen Fragen kommen?

Zweierlei Sorgen, die uns veranlasst haben, den *Council on Biblical Manhood and Womanhood* („Rat für biblisches Mannsein und Frausein") zu bilden, waren: (1) „die zunehmende Häufigkeit und Akzeptanz hermeneutischer Kuriositäten, die ersonnen werden, um den offenkundigen und anscheinend deutlichen Sinn biblischer Texte neu zu interpretieren"; und (2) „die Bedrohung für die biblische Autorität, die damit einhergeht, wenn die Klarheit der Schrift gefährdet wird und die Zugänglichkeit ihres Sinnes dem gewöhnlichen Menschen entzogen wird und nur noch dem eingeschränkten Bereich des Expertentums zukommt".[32]

Ernsthafte Bibelstudenten müssen einen schmalen Weg zwischen zwei Gefahren finden. Auf der einen Seite ist da die Übervereinfachung des Interpretationsprozesses, die die Disziplinen des historischen und grammatikalischen Studiums vernachlässigt. Auf der anderen Seite besteht die Versuchung, dem Laien gegenüber den Gelehrten herauszukehren, unzugängliche Informationen und komplizierte kontextuelle Probleme zu betonen, sodass jene die Hoffnung aufgeben, je bezüglich der Auslegung des Textes zuversichtlich sein zu können. Wir erkennen, *„ … in ihnen [den Briefen des Paulus] ist manches schwer zu verstehen, was die Unwissenden und Ungefestigten verdrehen, wie auch die übrigen Schriften, zu ihrem eigenen Verderben"* (2.Petr 3,16). Das wird uns vor der Übertreibung der Einfachheit der Schrift bewahren.

Aber wir glauben, dass die Betonung auf der Nützlichkeit der ganzen Schrift liegen sollte. *„**Alle Schrift** ist von Gott eingegeben und **nützlich** zur Belehrung, zur Überführung, zur Zurechtweisung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit, damit der Mensch Gottes ganz zubereitet sei, zu jedem guten Werk völlig ausgerüstet"* (2.Tim 3,16-17). Wir wollen keinen ernsthaften Laien damit entmutigen, die Nützlichkeit der Schrift sei außerhalb seiner oder ihrer Reichweite. Wir möchten auch betonen, dass der Apostel Paulus unter der göttlichen Eingebung in seinen Briefen zu Klarheit und Geradheit verpflichtet war: *„ … wir lehnen die schändlichen Heimlichkeiten ab; wir gehen nicht mit Hinterlist um und fälschen auch nicht das Wort Gottes; sondern indem wir die Wahrheit offenbar machen, empfehlen wir uns jedem menschlichen Gewissen vor dem Angesicht Gottes"* (2.Kor 4,2).

Wir möchten auch Laien ermutigen, Kontroversen zu wichtigen Themen nicht nur als Beweis unserer Sünde und Unwissenheit zu betrachten, sondern auch als Beweis, dass die Wahrheit von Bedeutung ist, nach der zu streben es wert ist, und dass schädlicher Irrtum den Sieg nicht ungehindert davonträgt. Paulus sagte den Korinthern: *„Denn erstens höre ich, dass Spaltungen unter euch sind, wenn ihr in der Gemeinde zusammenkommt, und zum Teil glaube ich es; denn es müssen ja auch Parteiungen unter euch sein, damit die Bewährten offenbar werden unter euch"* (1.Kor 11,18-19). Wir sind weit entfernt davon, am echten christlichen Stand evangelikaler Feministen zu zweifeln. Das wird in Kapitel 25 sehr deutlich. Hier ist der Punkt, dass Kontroversen nötig sind, wo die Wahrheit von Bedeutung ist und ernsthafter Irrtum sich ausbreitet. Laien sollten sich darum mit der Tatsache, dass der Kampf um die Wahrheit gekämpft wird, Mut machen. Sie sollten erkennen, dass viele der einfachen Dinge,

die sie praktisch in ihrem Glauben heute für selbstverständlich halten, einmal heiß diskutiert und für sie durch Kontroversen bewahrt wurden.

Zu diesem Thema des Mannseins und Frauseins machen wir den Laien Mut, die Argumente zu betrachten, die ihnen zur Verfügung stehen, sie selbst zu durchdenken, sich in der Schrift schlau zu machen und ernstlich dafür zu beten, was Paulus in Philipper 3,15 verheißen hat: *„ … wenn ihr über etwas anders denkt, so* ***wird euch Gott auch das offenbaren****."* Für weitere Hilfe in diesem Prozess verweisen wir auf das, was in Frage 42 und zu Kapitel 25, S. 513-516 gesagt wird, wo wir die Leitung des Heiligen Geistes in dieser Angelegenheit diskutieren.

50. Wenn eine Gruppe von Texten heiß diskutiert wird, wäre es dann nicht ein gutes Auslegungsprinzip, sie keinen bedeutsamen Einfluss auf unsere Sicht vom Mannsein und Frausein nehmen zu lassen?

Nein, das wäre kein gutes Interpretationsprinzip. Erstens, weil beinahe jeder Text über wertvolle und wichtige Dinge in irgendeiner Weise diskutiert wird – und das auch von einigen Christen. Niemals in der Geschichte gab es unter dem Banner der Bibel so viel an Pluralismus wie heute. Zweitens, stellen Sie sich vor, was es bedeutete, wenn wir keinen Standpunkt einnähmen zu diesen Dingen, weil sie diskutiert werden. Es würde bedeuten, dass das Ziel Satans, uns in die Irre zu führen, viel leichter erreicht würde. Er würde die Wahrheit der biblischen Texte nicht umstürzen müssen; er müsste nur genügend Verwirrung schaffen, sodass wir die wichtigen Dinge zur Seite legten. Drittens, um Satan einen Augenblick außen vor zu lassen, wir sind alle voreingenommen und würden sehr wahrscheinlich dieses Interpretationsprinzip gebrauchen, um die Vernachlässigung der Texte zu rechtfertigen, die nicht zu unserem Vorurteil passen, während wir darauf bestünden, dass die, die zu unserem Vorurteil passen, glasklar sind.

Das scheint uns die Achillesferse der hermeneutischen Vorgehensweise zu sein, die von Gretchen Gaebelein Hull in ihrem Buch *Equal to Serve* übernommen wurde. Sie sieht zunächst eine Reihe von Texten als deutlich und unstrittig, dann sieht sie eine andere Reihe als unklar und strittig, und dann sagt sie, dass die unklaren Textstellen nichts Entscheidendes zu sagen hätten in der Gestaltung und im Verständnis des Themas. Speziell nimmt sie 1.Mose 1-2, die Beispiele von Debora, Hulda, Mirjam, Abigail, usw., den Dienst Jesu an den Frauen, die Beispiele der neutestamentlichen Frauen im Dienst und Texte im Blick auf die erlösende Gleichheit der Frauen (wie 2.Kor 5,14-21), und leitet davon ab, dass sie *deutlich* lehren, männliche Führung, in jedweder konkreter Form, sei falsch. Aber alle Texte im Neuen Testament, die einen bleibenden Unterschied der Rollen von Mann und Frau zu lehren scheinen, sagt sie, sind unklar und können bei der Gestaltung unserer Sicht vom Mannsein und Frausein nicht mitwirken. In den folgenden Zeilen illustriert sie ihre Methode vis-à-vis der Liebe Gottes und wendet sie auf das Thema an:

> „Alles, was ich über Gott weiß, zeigt, dass er tatsächlich Liebe ist, so liebend, dass er selbst kam, um für mich zu sterben. Darum stelle ich auf die eine Seite Abschnitte wie die Verwünschungspsalmen oder die Kriege der Kanaaniter, alles, was ich nicht verstehe. Aber ich werfe die verstandene Wahrheit – ‚Gott ist Liebe' – *nicht* hinaus, nur weil mir einige Abschnitte über das Wesen Gottes Kopfschmerzen machen.
>
> So sollten wir auch die drei ‚harten Abschnitte' über die Frauen

> behandeln (1.Kor 11,2-16; 14,33b-36; 1.Tim 2,8-15), die wir im Neuen Testament finden und die so erscheinen, als würden sie nur den Frauen spezielle Beschränkungen auferlegen. Dem könnten wir noch Kolosser 3,18; Epheser 5,22-24 und 1.Petrus 3,1-6 hinzufügen … Deshalb können wir diese Schriftabschnitte aus dem einfachen Grund ganz legitim zur Seite legen, dass sie nämlich ‚harte Abschnitte' *bleiben* – hart exegetisch, hart hermeneutisch und hart theologisch."[33]

Auf diese Weise werden sehr zentrale Texte zum Schweigen gebracht, weil diese durch die alles bestimmende „Brille" einer „geschlechts-blinden" Lehre der Gleichheit betrachtet werden, die wiederum auf Texten aufgebaut ist, die umstritten sind. Das illustriert die Gefahr eines Prinzips, das sagt, wenn ein Text strittig ist, verwende ihn nicht. Unser Weg sollte vielmehr der sein, die Schrift weiterhin sorgfältig und betend zu lesen und nach einem Verständnis zu suchen, das keinen Text auslässt, sondern alle relevanten Texte der Schrift zusammenhängend interpretiert. Und dann sollen wir dieser in Einklang stehenden Lehre gehorchen.

51. Weil es bedeutsame Meinungsverschiedenheiten in der Gemeinde über die Themen der Rolle von Mann und Frau gibt, sollten wir dann das Thema nicht so anschauen, als habe es ein sehr niedriges Maß an Wichtigkeit, wenn es um die Definition von Glaubensüberzeugungen und -standards in Denominationen, Werken und Gemeinden geht?
Zunächst müssen wir zur Kenntnis nehmen, dass bedeutsame Meinungsverschiedenheiten nicht heißen, dass das Thema, das auf dem Spiel steht, unwichtig ist. Die Geschichte der Lehrkontroversen lehrt uns, dass sehr wichtige Dinge (genau wie unwichtige) das Thema ernsthafter Kontroversen gewesen sind. Tatsächlich können Länge und Intensität der Kontroverse der Beweis der Wichtigkeit des Themas sein, nicht seiner Unwichtigkeit.

Wenn wir die Listen der erwarteten Standards der meisten Denominationen, Institutionen und Kongregationen prüfen, dann entdecken wir, dass einige Artikel (vielleicht die meisten) enthalten sind, weil eine Kontroverse um die Wahrheit umherwirbelte und für das Wohl der Gemeinde und die Sache des Reiches Gottes ein Standpunkt eingenommen werden musste. Das bedeutet, dass zu gewissen Zeitpunkten in der Geschichte viele wertvolle Wahrheiten nicht in unseren Bekenntnissen und Standards einbezogen wurden, weil man sie einfach für selbstverständlich hielt. Es gab nie einen Streit darüber. Zum Beispiel, bis vor kurzem haben die Standards nicht generell ausdrückliche Statements zu homosexueller Praxis oder gewissen Arten von Drogenabhängigkeit enthalten.

Die meisten Denominationen, Gemeinden und Werke haben es lange als selbstverständlich angesehen, dass der Ehemann die primäre Verantwortung trägt, seine Familie zu leiten, und dass die primäre Verantwortung, die Gemeinde zu leiten, bei geistlichen Männern liegt. Darum haben diese biblischen Wahrheiten keine ausdrückliche Erklärung in den formellen Standards erhalten. Ihr Fehlen ist *kein* Zeichen ihrer relativen Unwichtigkeit, sondern eines (fast das genaue Gegenteil) tiefen, durchdringenden und dauerhaften Wertes in der christlichen Gesellschaft.

So haben wir heute die ungewöhnliche Situation, dass die Bekenntnisse und Standards vieler Werke Dinge enthalten, die weit weniger wichtig sind, glauben wir, als solche, die im Kern dieses Themas auf dem Spiel stehen. Zum Beispiel würden wir sagen, dass das Wohl und die Mission der Gemeinde weniger auf dem Spiel steht bei den Themen von Kinder-

oder Glaubenstaufe, Tausendjährigem Reich und die Spannungen bei presbyterianischer, kongregationaler oder episkopaler Politik als bei diesem Thema.

Außerdem, bei diesem Thema in unserer Kultur keinen Standpunkt einzunehmen, heißt, einen sehr ausschlaggebenden Standpunkt einzunehmen, weil der unaufhörliche Druck zur Veränderung von vielen Seiten der Feministen kommt. Bei diesem Thema einen Standpunkt offen zu vertreten, endet bei so viel Kritik, dass viele christliche Leiter es lieber vermeiden. Aber es gibt kein Vermeiden. Es ist ein massives Thema, es geht in die Tiefe dessen, was wir als Personen sind, und berührt unser ganzes Leben. Unser Rat hier ist, keine spezifische Strategie zu entwerfen, um die Gabe Gottes zur Ergänzung der Geschlechter zu bewahren. Wir bitten ganz einfach um christliche Leiter, die zu der Wichtigkeit erwachen, was auf dem Spiel steht, und die um Weisheit von oben bitten, zum Wohl der Gemeinde und zur Ehre Gottes zu handeln.

Endnoten zu Kapitel 2

Teil II

Exegetische und theologische Studien

Kapitel 3

Die Gleichheit von Mann und Frau und das Hauptsein des Mannes

1.Mose 1-3

Raymond C. Ortlund, Jr.

Warum so weit zurückgehen zu den ersten drei Kapiteln der Bibel, wenn wir uns mit dem Mannsein und Frausein heute befassen? Weil unser Verständnis der biblischen Lehre in diesem Punkt von unserer Auslegung von 1.Mose 1-3 bestimmt wird. Auf die eine oder andere Weise müssen alle weiteren biblischen Texte zum Mannsein und Frausein übereinstimmend mit diesen Kapiteln interpretiert werden. Sie legen den eigentlichen Grund für biblisches Mannsein und Frausein.

Es ist meine Absicht mit dieser Abhandlung, von 1.Mose 1-3 her zu demonstrieren, dass sowohl *die Gleichheit von Mann und Frau* als auch *das männliche Hauptsein*[engl. „Headship". Leider gibt es im Deutschen hierfür keinen entsprechenden Begriff, wie z.B. bei „headquarters", wo das deutsche Pendant „Hauptquartier" ist. Genau genommen, müssten wir diesen Begriff mit „oberste Leitung" übersetzen. Natürlich können wir den Begriff „headship" auch mit „Führungsrolle" wiedergeben. Aber in Anbetracht der biblischen Beschreibung, dass der Mann „das Haupt" der Frau ist (1.Kor 11,3 ff.; Eph 5,23), wollten wir diesem mehr Rechnung tragen, zumal gerade das „Hauptsein" des Mannes in unseren Tagen stark in Frage gestellt wird (siehe Anhang 1); Anm. d. Hrsg.], wenn es richtig definiert wird, von Gott bei der Schöpfung eingesetzt wurden und dauerhafte, segensreiche Aspekte menschlicher Existenz bleiben.

Lassen Sie mich *die Gleichheit von Mann und Frau* definieren:

> Mann und Frau sind in dem Sinne gleich, als dass sie gleichermaßen das Ebenbild Gottes tragen.

Lassen Sie mich auch *das männliche Hauptsein* definieren:

> *In der Partnerschaft von zwei geistlich gleichwertigen menschlichen Wesen, Mann und Frau, trägt der Mann die primäre Verantwortung, die Partnerschaft in die Richtung zu führen, die Gott ehrt*.

Vorbild für das Hauptsein ist unser Herr, das Haupt der Gemeinde, der sich selbst für uns dahingab.[1] Das Gegenteil von männlichem Hauptsein ist männliche Herrschsucht. Mit der männlichen Herrschsucht meine ich die Behauptung des Willens des Mannes über den Willen der Frau, ohne Rücksicht auf ihre geistliche Gleichheit, ihre Rechte und ihren Wert. *Meine Abhandlung würde völlig missverstanden, wenn der Unterschied zwischen männlichem Hauptsein und männlicher Herrschsucht nicht durchgängig im Hinterkopf behalten würde.*

Evangelikaler Feminismus argumentiert so, dass Gott Mann und Frau gleich geschaffen hat, und das in einer Weise, die das männliche Hauptsein ausschließt. Männliche(s) Hauptsein/Herrschsucht (der Feminismus anerkennt keinen Unterschied) wurde Eva als Strafe für ihren Teil am Sündenfall auferlegt. Nach dieser Sicht ist es folgerichtig, dass die Erlösung durch Christus eine Frau von der Strafe des männlichen Hauptseins befreit.[2]

Was aber war dann die Absicht Gottes bei der Schöpfung mit unserem Mannsein und Frausein? Und was beschloss Gott als unsere Strafe beim Sündenfall? Die ersten zwei Kapitel von 1.Mose beantworten die erste Frage, und das dritte Kapitel beantwortet die zweite.

Was Gott bei der Schöpfung beabsichtigte

1.Mose 1,26-28

> „26 Und Gott sprach: Lasst uns Menschen machen nach unserem Bild, uns ähnlich; die sollen herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel des Himmels und über das Vieh und über die ganze Erde, auch über alles Gewürm, das auf der Erde kriecht!
>
> 27 Und Gott schuf den Menschen in seinem Bild,
> im Bild Gottes schuf er ihn;
> als Mann und Frau schuf er sie.
> [oder: „männlich, weiblich schuf er sie“; Schl, Buber]
>
> 28 Und Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde und macht sie euch untertan; und herrscht über die Fische im Meer und über die Vögel des Himmels und über alles Lebendige, das sich regt auf der Erde.“[3]

In Vers 26 macht Gott seine Absicht bekannt, Menschen zu schaffen. Diese göttliche Vorankündigung, die keine Parallele im Schöpfungsbericht hat, stellt die Schaffung des Menschen als besonderes Ereignis heraus. Gott scheint seine einzigartige Ehre fast aufs Spiel zu setzen, indem er sein Ebenbild und seine Herrschaft mit einer Kreatur teilt. Nichtsdestoweniger ist es Gottes Absicht, solch eine zu schaffen. So hat Vers 26 die Aussagekraft, unsere Aufmerksamkeit auf Gottes nächstes Schöpfungswerk zu lenken, auf den Zenit seines Genius und seines Wohlwollens.

Vers 26 lehrt die Ehre des Menschen in dreierlei Weise. Erstens, Gott sagt: *„Lasst uns Menschen machen …“* In Vers 24 hatte Gott gesagt: *„Die Erde bringe lebende Wesen hervor …“* Durch die direkte Kraft seines gesprochenen Willens hatte Gott die lebendigen

Kreaturen aus der Erde zum Vorschein kommen lassen, fast so, als hätte er eine Fernbedienung benutzt.[4] Bei der Schaffung des Menschen handelte Gott allerdings direkt und persönlich.

Zweitens, der Mensch wurde erschaffen, das Ebenbild oder die Ähnlichkeit Gottes zu tragen. Wenn wir das in die Gesamtheit der Schrift hineinnehmen, dann denke ich, ist es wahrscheinlich, dass das Ebenbild Gottes im Menschen das persönliche Spiegelbild der Seele von Gottes gerechtem Wesen ist. Im Bilde Gottes zu sein heißt: Seine Heiligkeit widerspiegeln.[5] Andere Ausleger interpretieren das Ebenbild Gottes mehr allgemein und schließen menschliche Vernunft, das Gewissen, Kreativität, Beziehungen und alles, was wir *als Menschen* sind, mit ein.[6] Aber wie auch immer jemand die *Imago Dei* interpretiert, sie ist etwas, was Gott allein mit dem Menschen teilt. Der Mensch ist einzigartig, er findet seine Identität nach oben ausgerichtet in Gott und nicht nach unten gerichtet in den Tieren.

Das dritte Anzeichen der Größe des Menschen in Vers 26 ist seine spezielle Berufung unter Gott: *„ … die sollen herrschen …“* Der Mensch steht zwischen Gott oben und den Tieren unten als Gottes Herrschaftsrepräsentant. Der Mensch ist die Krone der Schöpfung.

In Vers 27 erfüllt Gott seine Absicht, die er in Vers 26 erklärt. Im Beschreiben des höchsten Schöpfungsaktes Gottes gleitet Mose von der Prosa zur Poesie:

> „Und Gott schuf den Menschen in seinem Bild,
> im Bild Gottes schuf er ihn;
> als Mann und Frau schuf er sie.“[7]

Jede dieser drei Zeilen hat eine bestimmte Aussage. Zeile eins erklärt die göttliche Schaffung des Menschen. *Wir kamen von Gott*. Zeile zwei überschneidet sich mit Zeile eins, außer dass sie das göttliche Ebenbild im Menschen hervorhebt. *Wir tragen die Ähnlichkeit Gottes*. Zeile drei bestätigt deutlich das zweifache Geschlecht des Menschen. *Wir sind männlich und weiblich* (vgl. Fußnote revElb). Nirgendwo sonst in 1.Mose 1 wird auf die Geschlechtlichkeit Bezug genommen;[8] aber menschliche Geschlechtlichkeit, erhaben über die tierische Geschlechtlichkeit, verdient die schlichte Göttlichkeit, die ihr hier gegeben ist. Weiter neigt Mose zweifellos dazu, die Gleichheit der Geschlechter anzudeuten, denn beide, Mann und Frau, zeigen die Herrlichkeit des Ebenbildes Gottes mit gleichem Glanz: *„ … **im Bild Gottes** schuf er ihn; als **Mann und Frau** schuf er sie.“* Dies steht im Einklang mit Gottes Absicht, die in Vers 26 festgelegt ist, dass beide Geschlechter herrschen sollen: *„ … **die** sollen herrschen …“*

In Vers 28 bekundet Gott schließlich seinen Segen über den Menschen. In Vers 22 sprach Gott seinen Segen über die Menge seiner geringeren Geschöpfe aus. Aber hier in Vers 28 lesen wir: *„Und Gott segnete sie; und Gott sprach zu **ihnen** …“* Allein mit dem Menschen, gleichermaßen ohne Unterschied von Mann und Frau, teilt Gott eine Ich-Du-Beziehung. In seinem Segen autorisiert der Schöpfer auch Mann und Frau gemeinsam, ihre Mission auszuführen, über die geringere Kreatur zu herrschen.

Um dies abzuschließen: Der Mensch wurde mit Königswürde in Gottes Welt geschaffen; Mann und Frau ebenbürtig, als solche, die die göttliche Herrlichkeit gleichermaßen tragen.

Die meisten evangelikalen Feministen würden dieser Interpretation des Textes von Herzen zustimmen. 1.Mose 2 und 3 sind kontroverser. Aber ich muss zwei Punkte feministischer Interpretation in Frage stellen, bevor ich mich Kapitel 2 zuwende.

Erstens, im Kommentar zu Vers 26 merkt Gilbert Bilezikian an, dass Gott Bezug nimmt auf „sie", sowohl Mann als auch Frau, als „Mann". Er schreibt:

> „ … die Bezeichnung ‚Mann' ist eine Gattungsform für ‚menschliches Wesen' und … umfasst beide, Mann und Frau. Diese Tatsache ist in 1.Mose 5,2 besonders deutlich, wo das Wort *‚Mensch'* [oder ‚Mann'] beide, Mann und Frau bezeichnet: *‚Männlich und weiblich schuf er sie und segnete sie und rief ihren Namen: Adam, Mensch! am Tag ihrer Erschaffung"* (Buber).[9]

Dies ist in der Tat eine bemerkenswerte Tatsache. Sie fordert eine Erklärung. Schließlich, wenn jemand von uns modernen Menschen je eine Welt erschaffen sollte und als Gipfel die höchste Kreatur in doppelter Form von Mann und Frau, würden wir den Namen von nur einem Geschlecht als Gattungsnamen für beide nehmen? Ich vermute nein. Unsere moderne Voreingenommenheit würde kilometerweit einen Hauch von „Diskriminierung" wittern. Aber Gott reißt das Grundgefüge unserer besonderen Sensibilität gleich ein, wenn er die menschliche Rasse, sowohl Mann als auch Frau, „Adam, Mensch" (oder „Mann") nennt.[10]

Warum wollte Gott so etwas tun? Warum wollte Mose die Tatsache so sorgfältig aufzeichnen? Sicherlich war Gott in dieser Entscheidung weise und zielbewusst, wie er es in jeder anderen auch ist. Sicherlich sagt uns sein Bezug zu der Rasse „Adam, Mensch" (oder „Mann") etwas über uns selbst. Auf welchen Aspekt der Realität konnte Gott dann hiermit hingewiesen haben? Bilezikian fährt fort:

> „Somit, wenn Gott erklärt: *‚Lasst uns Menschen machen nach unserem Bild …'*, dann bezieht sich der Begriff *‚Mensch'* auf beide, auf Mann und Frau. Sowohl Mann als auch Frau sind Gottes Bildnis-Träger. In 1.Mose 1 gibt es keine Grundlage für die Beschränkung des Ebenbilds Gottes auf die Männer allein."[11]

Wer, so wundere ich mich, lehrt, dass nur Männer Gottes Ebenbild tragen? Niemand, der zu diesem Buch beiträgt, sagt das. Nicht nur, dass das Argument Bilezikians ablenkt und auf etwas eingeht, das überhaupt nicht zur Debatte steht, er versäumt auch zu erklären, was der Text von Vers 26 tatsächlich sagt.

Wie können wir die Logik von Gottes Entscheidung verstehen, die menschliche Rasse als „Adam, Mensch" (oder „Mann") zu beschreiben? Lassen Sie mich den Vorschlag machen, dass dies vor dem Hintergrund des männlichen Hauptsein Sinn macht. Mose lehrt in Kapitel 1 nicht ausdrücklich das männliche Hauptsein; aber was dies betrifft, er lehrt auch nicht ausdrücklich die Gleichheit von Mann und Frau. Wir finden weder die Worte „Gleichheit von Mann und Frau", noch das „männliche Hauptsein" hier oder irgendwo anders in 1.Mose 1-3. Was Mose uns bietet, ist eine Anzahl von mehr oder weniger offensichtlichen Hinweisen als seine Lehre über das Mannsein und Frausein. Der Schwerpunkt von 1.Mose 1,26-28 liegt auf der Gleichheit von Mann und Frau. Das scheint klar – wunderbar klar! Aber dass Gott die Rasse „Adam, Mensch" (oder „Mann") nannte, riecht nach männlicher Führung, was Mose in Kapitel zwei deutlich herausstellt.

Gott nannte die menschliche Rasse *nicht* „Frau". Wenn „Frau" die passendere und

aufschlussreichere Bezeichnung gewesen wäre, dann hätte Gott sie zweifellos gebraucht. Er hat sich nicht einmal einen neutralen Begriff wie „Personen" ausgedacht. Er nannte uns „Adam, Mensch" (oder „Mann"), was das männliche Hauptsein andeutet, das in Kapitel 2 klar hervorsticht. Männliche Führung mag für Feministen persönlich abstoßend sein, aber sie hat den Vorteil, dass sie diese heilige Schriftstelle erklärt.

Einige behaupten, dass man aus Prinzip nicht das Wort, das „Mann" bedeutet, für „Mensch" brauchen soll – wie z.B. im Englischen („man", das sowohl „Mann" als auch „Mensch" bedeuten kann). Solche Terminologie sei für die Hälfte der Bevölkerung unfair, betonen sie. Ich argumentiere nicht, dass man in sozialen und theologischen Abhandlungen immer ein solches Wort benutzen muss, um die Wahrheit korrekt wiederzugeben. Ich argumentiere allerdings, dass man im Licht von 1.Mose 1,26-27 und 5,1-2 diese linguistische Praxis nicht als ungerecht oder unsensibel nennen kann, ohne die Weisheit und Güte Gottes anzufechten.

Der zweite Aspekt der feministischen Auslegung, die ich in Frage stelle, ist ihr Verständnis vom Ebenbild Gottes. Aida Bensançon Spencer schreibt: „Es bedarf sowohl der Männer als auch der Frauen gemeinsam, um Gottes Ebenbild widerzuspiegeln."[12] Das bedeutet, Mann und Frau miteinander als kollektiver Mensch, anstatt Mann und Frau separat als Individuen, spiegeln das Ebenbild Gottes wider. Um uns nicht im Zweifel zu lassen über ihre Meinung, stellt Spencer diese Behauptung auf:

> „Nach [1.Mose 1,26-27] gibt es keine Möglichkeit, dass Adam, der Mann, allein das Wesen Gottes widerspiegeln könnte. Noch ist es Adam, der Frau, möglich, allein das Wesen Gottes widerspiegeln zu können. Mann und Frau werden gebraucht, um Gottes Wesen widerzuspiegeln."[13]

Gibt es wirklich keine *Möglichkeit* im Licht von 1.Mose 1,26-27, dass entweder der Mann oder die Frau allein das Ebenbild Gottes widerspiegeln könnte? Was ist dann mit 1.Mose 5,1 und 3?

> „ … als Gott den Menschen schuf, machte er ihn Gott ähnlich … Und Adam war 130 Jahre alt, als er einen Sohn zeugte, ihm selbst gleich, nach seinem Bild, und er nannte ihn Seth."[14]

Gott schuf den Menschen nach seinem Bild. Später hatte Adam einen Sohn nach *seinem* Bild. Folgerung? Adam, der nach dem Bilde Gottes war, gab das Ebenbild Gottes (obgleich von der Sünde beschädigt) weiter an seinen Sohn Seth. Das Ebenbild Gottes lag auf den *Einzelpersonen* Adam und Seth. So ist Spencers Beharren auf einem kollektiven göttlichen Bild von Mann-plus-Frau unberechtigt. 1.Mose 1,26-27 kann und sollte so ausgelegt werden, dass jedes Individuum, das von Gott geschaffen wurde, sein Bild trug – Mann und Frau gleichermaßen.

Aus diesem Grund entbehrt Spencers praktische Anwendung der *Imago Dei* auf die Gemeindeleitung ihre Kraft. Sie schreibt:

> „Sowohl Frauen als auch Männer werden als Autoritätspersonen in der Gemeinde gebraucht, um Menschen zu helfen, das Wesen

> Gottes besser zu erfassen. Das Bild Gottes braucht Mann und Frau, um Gott völliger widerzuspiegeln."[15]

Auch wenn es wahr wäre, dass die *Imago Dei* in einer einzelnen Person notwendigerweise unvollkommen ist, dann müsste man daraus immer noch nicht folgern, dass sowohl Männer als auch Frauen *in Positionen der Gemeindeautorität* gebraucht würden, „um Menschen zu helfen, das Wesen Gottes besser zu erfassen".

1.Mose 2,18-25

Da gibt es ein Paradoxon[16] im Schöpfungsbericht. Während 1.Mose 1 die Gleichheit der Geschlechter als Ebenbildträger und Vizeherrscher auf der Erde lehrt, fügt 1.Mose 2 dem biblischen Mannsein und Frausein eine andere komplexe Dimension hinzu. Das Paradoxon ist dies: Gott schuf Mann und Frau gleichermaßen in sein Bild, aber er schuf den Mann auch als Haupt und die Frau als Gehilfin.

Lassen Sie mich zur Klärung meine Definition der männlichen Führungsrolle (nicht männliche Herrschsucht) erneut formulieren:

> In der Partnerschaft von zwei geistlich gleichwertigen menschlichen Wesen, Mann und Frau, trägt der Mann die primäre Verantwortung, die Partnerschaft in die Richtung zu führen, die Gott ehrt.

Das heißt, Gott beruft den Mann, mit dem Rat und der Hilfe der Frau, darauf zu achten, dass die Partnerschaft von Mann und Frau den Absichten Gottes dient, nicht dem sündhaften Drängen eines Gliedes der Partnerschaft.

Was nun in 1.Mose 2 deutlich zum Vorschein kommt, ist dies, dass die Gleichheit von Mann und Frau keine Gleichheit ist, die man nicht unterscheiden könnte. Mann und Frau sind gleich als Gottes Ebenbildträger. Sie sind geistlich gleich, was absolut ausreichend ist als Basis für die gegenseitige Achtung zwischen den Geschlechtern. Aber die Tatsache, dass Gott die menschlichen Wesen in zweierlei Gestalt von Mann und Frau schuf, warnt uns vor einem unqualifizierten Egalitarismus der beiden Geschlechter. Diese profunde und schöne Unterscheidung, die einige als „eine Sache bloßer Anatomie" kleinreden, ist keine biologische Belanglosigkeit oder ein Zufall. Es ist Gott, der Männer als Männer und Frauen als Frauen wollte; und er kann uns die Bedeutung eines jeden lehren, wenn wir uns lehren lassen wollen. Wir selbst können intuitiv die Wichtigkeit unterschiedlicher geschlechtlicher Identität empfinden, wenn wir zum Beispiel einen Transvestiten anschauen. Ein Mann, der versucht, eine Frau zu sein, stößt uns ab, und das ist richtig so. Wir wissen, dass dies pervers ist. Sexuelle Verirrung ist ein bezeichnendes, kein geringfügiges, persönliches Problem, weil unsere unterschiedliche Geschlechtsidentität definiert, wer wir sind und wozu wir hier sind, und wie Gott uns beruft, ihm zu dienen.

Gott hat nicht die Absicht, Geschlechtsunterschiede im Interesse der Gleichheit zu verwischen, *ohne diese Unterschiede näher zu erklären*. Tatsächlich gibt es viele Lebensbereiche, bei denen Gott nicht die Absicht hat, die Unterschiede zwischen uns durch einen Egalitarismus wegzunehmen. Betrachten Sie das Offensichtliche: Gott schätzt nicht die intellektuelle oder ästhetische Gleichheit unter den Menschen. Er schätzt nicht die Gleichheit in Finanzen, Begabungen und Möglichkeiten. Es ist vielmehr Gott, der in seiner Freiheit Ungleichheiten in vielen Bereichen unseres Lebens anordnet. Als ich geboren wurde,

hatte ich soundso viel Potenzial zu körperlicher, intellektueller und ästhetischer Entwicklung. Einige sind mit weniger geboren, andere mit mehr als ich. Weil Gott letztlich der Eine ist, der unser Leben gestaltet, habe ich daraus zu schließen, dass Gott nicht an einer uneingeschränkten Gleichheit unter uns interessiert ist. Und weil Gott auch weise ist, muss ich daraus weiter schließen, dass eine unbegrenzte Gleichheit ein falsches Ideal ist. Aber die Bibel lehrt die gleiche Persönlichkeit und den Wert und die Würde der gesamten menschlichen Rasse – Männer, Frauen und Kinder –, und das muss die einzige Gleichheit sein, die vor Gott zählt. Ein Maßstab unserer Weisheit als Gottes Ebenbildträger ist, ob wir diese Perspektive mit Gott teilen. Ein Maßstab unserer Versöhnung mit Gott ist, ob sein souveräner Ratschluss bei uns in eine Reaktion der Anbetung oder des Unwillens mündet.

Wie lehrt dann 1.Mose 2 die paradoxen Wahrheiten von der Gleichheit von Mann und Frau und dem männlichen Hauptsein? Die entscheidenden Verse sind die Verse 18-25, aber zuerst sollten wir den Kontext ermitteln.

Als Erstes schuf Gott den Menschen (2,7) und setzte ihn in den Garten Eden, damit er ihn bebaue und bewahre (2,15). Gott legte ein doppeltes Gebot auf den Menschen. Erstens, es war dem Menschen geboten, frei und fröhlich von den Bäumen zu nehmen, die Gott bereitet hatte (2,16). Zweitens, es war dem Menschen geboten, von dem einen Baum nicht zu essen, sonst würde er sterben (2,17). Hier sehen wir beides, Gottes reiche Großzügigkeit und des Menschen moralische Verantwortlichkeit, in dem weiten aber nicht unbegrenzten Kreis seiner von Gott bestimmten Existenz zu leben. Denn für den Menschen würde es den Ruin bedeuten, aus diesem Kreis herauszutreten; zu versuchen, eine autonome Existenz zu sein, losgelöst von Gott.

Das ist die Szene, wenn wir zu Vers 18 kommen, die uns unversehens trifft:

> „Und Gott der Herr sprach: ‚Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei; ich will ihm eine Gehilfin machen, die ihm entspricht.'"

Mitten in dieser erstaunlichen Perfektion des Gartens Eden sagte Gott: „Da ist etwas falsch. Der Mensch sollte nicht allein sein." Gott legt seinen Finger auf die einzige Unzulänglichkeit im Paradies. Der Mensch brauchte *„eine Gehilfin … die ihm entspricht"*.

Überraschenderweise schuf Gott die Gehilfin allerdings nicht sofort. Stattdessen baute Gott die Tiere vor dem Menschen auf, dass er ihnen einen Namen gebe (2,19-20). Warum? Weil der Mensch das Problem seines Alleinseins noch nicht sah. Und so übersetzte Gott das objektive Alleinsein des Menschen in ein Gefühl persönlicher Einsamkeit, indem er ihn in diese Aufgabe setzte. Im Dienst für Gott begegnete der Mensch seiner eigenen Not.

Das ist so, weil die Aufgabe der Namensgebung der Tiere mehr zur Folge hatte, als jedem Tier ein willkürliches Etikett anzuhängen. Die Aufgabe forderte von dem Menschen, jedes Tier nachdenklich zu betrachten, sodass der Name seiner bestimmten Natur entsprach. Bei dieser Aufgabe begann es dem Menschen zu dämmern, dass es in dem Garten kein Geschöpf gab, das *seine* Natur teilte. Er entdeckte nicht nur seine eigene einmalige Überlegenheit über die Tiere, was das Privileg der Namensgebung selbst andeutete; er entdeckte auch seine eigene Einsamkeit in der Welt.[17] Wir können vermuten, dass in dem Menschen ein schmerzliches Verlangen aufwallte nach der Gesellschaft mit einem anderen Geschöpf auf seiner Ebene.

Und so nahm Gott den ersten chirurgischen Eingriff vor (2,21-22). Stellen Sie sich die Szene vor: Sowie das letzte der Tiere mit seinem neuen Namen wegtrottet, wendet der Mensch sich ab mit einer Spur von Verlegenheit und Trauer in seinen Augen. Gott sagt:

„Sohn, ich möchte, dass du dich hinlegst. Nun schließ deine Augen und schlaf." Der Mensch fällt in einen tiefen Schlummer. Der Schöpfer geht ans Werk, öffnet die Seite des Menschen, nimmt eine Rippe heraus, schließt die Wunde und bildet eine Frau. Da steht sie, absolut hinreißend und in einzigartiger Weise dem Bedürfnis des Menschen entsprechend. Der Herr sagt zu ihr: „Tochter, ich möchte, dass du gehst und dort stehen bleibst. In einem Augenblick werde ich zu dir kommen." Sie gehorcht. Dann berührt Gott den Menschen und sagt: „Wach jetzt auf, Sohn. Ich habe ein letztes Geschöpf, dem du einen Namen geben sollst. Ich möchte wissen, was du über dieses eine denkst." Und Gott führt Eva hinaus zu Adam, der sie in schwärmerischer Erleichterung begrüßt:

> „Das ist endlich Gebein von meinem Gebein
> und Fleisch von meinem Fleisch!
> Die soll ‚Männin' heißen;
> denn vom Mann ist sie genommen" (2,23).

Das sind die ersten aufgezeichneten menschlichen Worte, und sie sind Poesie. Was drücken sie aus? Die Freude des ersten Mannes, als Geschenk die erste Frau erhalten zu haben: „Dieses Geschöpf allein, Vater, von all den anderen – dieses eine letzte kommt meinem Bedürfnis nach einem Gefährten entgegen. Sie allein ist mir gleich, mein eigenes Fleisch. Ich identifiziere mich mit ihr. Ich liebe sie. Ich will sie Männin nennen, denn sie kam vom Mann." Der Mann empfand die Frau nicht als seine Rivalin, sondern als seine Partnerin; nicht als eine Bedrohung wegen ihrer Gleichheit mit ihm selbst, sondern als die Einzige, die imstande war, sein innerstes Verlangen zu stillen.

Dieses ursprüngliche Ereignis erklärt, warum Männer und Frauen heute heiraten, so wie Mose es in Vers 24 lehrt: *„Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und sie werden ein Fleisch sein."* Es ist der Garten Eden, wo alles begann – nicht die soziale Evolution der Menschheit, sondern durch die ursprüngliche Schöpfung Gottes vor dem Sündenfall. Vom Wesen her ist die Ehe kein menschlicher Brauch, der sich mit der Zeit veränderte; sie ist eine göttlich geschaffene Einrichtung, definiert für alle Zeiten und alle Kulturen in unserer geteilten, uranfänglichen, vollkommenen Existenz.

Und was bedeutet Ehe? Was zeichnet diese besondere soziale Institution aus? Mose folgert, dass die Ehe die Wieder-Verbindung dessen ist, was ursprünglich und buchstäblich ein Fleisch war – jetzt nur in einer befriedigenderen Form, so würden wir alle sagen. Darum gilt: *„Wer seine Frau liebt, der liebt sich selbst. Denn niemand hat je sein eigenes Fleisch gehasst."*[18] „Ein Fleisch" zu werden, wie Ehemann und Ehefrau, das symbolisiert und besiegelt die geschlechtliche Vereinigung. Aber diese „Ein Fleisch"-Beziehung impliziert mehr als Sex. Sie ist eine grundlegende Verbindung von zwei Leben, die das Leben miteinander teilen, in gegenseitigem Einverständnis und im Bund der Ehe. Sie ist die völlige und fortwährende Übergabe des eigenen Ichs zu einem neuen Kreis geteilter Existenz mit seinem Partner.

Als Letztes besiegelt Vers 25 den Schöpfungsbericht mit einer Erinnerung an die Vollkommenheit, in der Adam und Eva[19] zuerst zusammenkamen: *„Und sie waren beide nackt, der Mensch und seine Frau, und sie schämten sich nicht."* Sie schämten sich nicht, weil sie nichts zu verbergen hatten. Sie lebten in vollkommener Einheit zusammen.

In dem auffallenden Begriff *„eine Gehilfin … die ihm entspricht"* (2,18.20)[20] begegnen wir

dem Paradoxon von Mannsein und Frausein. Auf der einen Seite war es aus allen anderen Geschöpfen heraus nur die Frau, *„die ihm entspricht“*. Sie allein war Adam gleich. Ein Mann kann eine gewisse Art Gesellschaft mit einem Hund genießen, aber nur auf der Ebene des Hundes. Mit seiner Frau findet ein Mann die Gesellschaft auf seiner eigenen Ebene, denn sie ist ihm gleich.

Auf der anderen Seite des Paradoxons ist die Frau die Gehilfin des Mannes. Der Mann wurde nicht geschaffen, der Frau zu helfen, sondern umgekehrt. Lässt diese beeindruckende Tatsache nicht vermuten, dass das Mannsein und Frausein festgelegt und unumkehrbar ist? Macht es nicht Sinn, wenn wir sagen, dass der Mann und die Frau sich nicht *in gleicher Weise* lieben, obwohl sie einander als Gleiche lieben sollen?[21] Der Mann soll seine Frau lieben, indem er die primäre Verantwortung akzeptiert, ihre Partnerschaft zu einer Plattform zu machen, die die Ehre Gottes darstellt, und die Frau soll ihren Mann so lieben, indem sie ihn in diesem göttlichen Unterfangen unterstützt.

Also, war Eva dem Adam gleich? Ja und nein. Geistig war sie seinesgleichen und, anders als die Tiere, „ihm entsprechend“. Aber sie war nicht seinesgleichen in dem, dass sie seine „Gehilfin“ war. Gott erschuf Mann und Frau nicht in einer sich nicht unterscheidenden Weise, und ihre bloße Männlichkeit und Weiblichkeit zeigt ihre jeweilige Rolle. Ein Mann ist allein aufgrund seines Mannseins berufen, für Gott zu führen. Eine Frau ist allein aufgrund ihres Frauseins berufen, für Gott Hilfe zu leisten.

Muss die eine Seite des Paradoxons, das männliche Hauptsein, als Bedrohung für die Frauen ausgelegt werden? Ganz und gar nicht, weil *Eva dem Adam in dem einen Sinne gleich war, in dem Gleichheit für die persönliche Würde bedeutsam ist*. Die Frau ist genauso begabt wie der Mann, „ausgestattet mit allen Attributen, Weisheit, Gerechtigkeit und Leben zu erlangen“.[22] In der Parallele hat ein Gemeindeglied genauso viel Freiheit und Möglichkeit, wahre Bedeutsamkeit zu erreichen, wie ein Gemeindeältester; aber der Älteste soll leiten, und das Gemeindeglied soll unterstützen. Es gibt keinen Grund zum Anstoß.

Warum weisen nun einige gläubige Menschen diese Lehre so energisch ab? Ein Grund dafür ist eine erstickende männliche Herrschsucht, die im Namen des männlichen Hauptseins geltend gemacht wird. Wenn Wahrheit missbraucht wird, kann eine rivalisierende Position (in diesem Fall der Feminismus), der *logisch* gesehen die zwingende Autorität fehlt, eine *psychologisch* zwingende Autorität annehmen. Aber männliche Herrschsucht ist ein persönliches moralisches Versagen, keine biblische Doktrin.

Wenn wir uns selbst aus einer Reaktion auf schlechte Erfahrungen heraus definieren, dann werden wir unseren Schmerz der Vergangenheit immer in einen Schmerz der Gegenwart für uns selbst und andere übertragen. Wir müssen uns selbst nicht durch persönliche Verletzung definieren, nicht durch moderne Hysterie, nicht einmal durch persönliche Veränderung oder Verschiedenheit, sondern durch die überpersönliche Vorgabe geschlechtlichen Verständnisses, das hier in der Heiligen Schrift gelehrt wird.

Das Paradoxon von 1.Mose 2 ist auch in der Tatsache zu sehen, dass die Frau *von dem* Mann (ihre Gleichheit) und *für den* Mann (ihre Ungleichheit) geschaffen wurde. Gott schuf Adam und Eva nicht zur selben Zeit aus dem Staub und nicht ohne Unterscheidung füreinander. Noch schuf Gott die Frau zuerst und dann den Mann *von der* Frau und *für die* Frau. Er hätte das so leicht auf eine dieser Arten tun können, aber er tat es nicht. Warum? Weil dies vermutlich das eigentliche Wesen vom Mannsein und Frausein, wie Gott es deutlich zu tun beabsichtigte, verdunkelt hätte.[23]

Ein anderes Zeichen des Paradoxons ist, dass Adam Eva willkommen heißt als eine, die

ihm gleich ist (*„Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch“*) und ihr auch einen Namen gibt (*„die soll Männin heißen“*).[24] Gott beauftragte den Mann mit der Namensgebung der Kreaturen und gab ihm die Freiheit, in jedem Fall seine eigene Beurteilung auszuüben. Indem er das tat, brachte Adam die irdische Kreatur unter seine Herrschaft. Dieses königliche Vorrecht dehnte sich zur Namensgebung seiner Gehilfin aus.[25] Nichtsdestoweniger, der Name, den er ihr gibt, „Männin", entspringt seiner augenblicklichen Anerkennung als sein Gegenüber zum „Mann".[26]

Lassen Sie uns das sorgfältig festhalten. In seiner Bezeichnung „Männin" interpretiert der Mann ihre Identität in der Beziehung zu sich selbst. Aus seiner eigenen intuitiven Wahrnehmung, wer sie ist, interpretiert er sie als weiblich, anders als er es ist, und doch als sein Gegenüber und ihm gleich. Tatsächlich sieht er in ihr sein eigenes Fleisch. Und er interpretiert die Frau nicht nur für sein eigenes Verständnis von ihr, sondern auch für ihr Selbstverständnis. Es war nicht Gott, der der Frau erklärte, wer sie in der Beziehung zum Mann war, obwohl er es hätte tun können. Er erlaubte Adam, die Frau zu definieren, in Übereinstimmung mit dem Hauptsein Adams. Adams souveränes Handeln erwuchs nicht allein aus seiner eigenen Wahrnehmung des Hauptseins. Es machte auch Eva gegenüber sein Hauptsein klar. *Durch die Definition des Mannes* fand sie ihre eigene Identität in der Beziehung zum Mann als eine, die ihm gleich und zugleich Gehilfin ist. Beide, Adam und Eva, verstanden das Paradoxon ihrer Beziehung von Anfang an.

Noch ein anderes Zeichen des Paradoxons ist in Vers 24 zu entdecken. Weil die Frau allein Fleisch des Mannes ist, ist ihre Wieder-Verbindung in der Ehe eine „Ein-Fleisch"-Beziehung. Adam hätte sich nicht mit einer geringeren Kreatur verbinden können, ohne sich selbst zu degradieren. Aber es ist der Mann, der seine Eltern verlässt, um mit der neuen Frau an seiner Seite einen neuen Haushalt zu gründen. Nicht seine Frau verlässt die Familie, um den neuen Haushalt zu beginnen; es ist die Verantwortung des Hauptes.

1.Mose 2 ergänzt 1.Mose 1, indem es zeigt, dass sich Gottes Gebot, *„macht sie [die Erde] euch untertan“* (1,26.28) als Mann und Frau, durch die Ehe auswirkt. Und in der Ehe führt der Mann die Familie an Gottes statt, und die Frau hilft ihm, die göttliche Berufung zu erfüllen.

Wir sollten intellektuell und emotional ausreichend beweglich sein, diese paradoxe Wahrheit zu akzeptieren. Vor allen anderen Menschen haben Christen einen Grund, mit Paradoxa zu leben. Schließlich existiert Gott als eine Gottheit in drei Personen, gleich in ihrer Herrlichkeit, aber ungleich in ihren Rollen. In der Heiligen Dreieinigkeit führt der Vater, der Sohn ist ihm untergeordnet, und der Geist ist beiden untergeordnet (die ökonomische Dreieinigkeit). Aber es ist auch wahr, dass die drei Personen vollkommen gleich sind in Göttlichkeit, Kraft und Herrlichkeit (die ontologische Dreieinigkeit). Der Sohn ist untergeordnet – aber nicht weil er Gott junior ist, eine unterlegene Gottheit. Die Rangordnung innerhalb der Gottheit ist ein Teil der erhabenen Schönheit und Logik wahrer Gottheit. Und wenn unser Schöpfer in dieser Art und Weise existiert, sollten wir dann überrascht und verärgert sein, wenn seine schöpferische Entsprechung auf der Erde in paradoxer Form existiert?

Aber was hat der evangelikale Feminismus über 1.Mose 2 zu sagen? Spencer macht sich eine äußerst exzentrische Ansicht für *„eine Gehilfin … die ihm entspricht“* zu eigen.[27] Diese zergliedert das hebräische Wort *k^e negdô*, das mit *„die ihm entspricht“* übersetzt ist, in drei wesentliche Bestandteile: *k^e* + *neged* + *ô*, das heißt (sehr holprig) *„wie* + *vor* +

ihm". Damit umschreibt Spencer den Sinn als „eine Gehilfin, ‚die vor ihm steht'". Das ist, streng genommen, nicht inkorrekt, aber effektiver wäre es so umschrieben, „eine Gehilfin, die mit ihm übereinstimmt". Das ist eine Frau, die dem Mann als Gehilfin entspricht, auf seiner Ebene, im Gegensatz zu den Tieren. Aber Spencer geht weiter in der Interpretation von *neged* in der Konstruktion: „‚Vor' oder ‚sichtbar' lässt Überlegenheit oder Gleichheit vermuten."[28] Eine Gehilfin, Adam *überlegen*? Spencer zitiert als Beweis, der ihre Sicht begünstigt, die Tatsache, dass das Substantiv *nagid* „Führer" bedeutet, was so durchaus stimmt. Sie folgert darum:

> „Wenn dieselbe Präposition *[neged]* in ein Substantiv *[nagîd]* verwandelt wird, dann bezeichnet sie ‚einen Führer, Herrscher, Prinz oder König', einen ‚Aufseher'. Buchstäblich bezeichnet sie ‚jemanden, der vor einem steht'."[29]

Es gibt allerdings keinen Beweis, dass *neged* „in ein Substantiv verwandelt wird", um *nagîd* zu werden.[30] In der Linie von Spencers Beweisen könnte man argumentieren, dass die Präposition „vor" in das Substantiv „Vorort" verwandelt wird, mit der Andeutung, dass das Wort „vor" spärliches Wohnen und primitive Lebensgewohnheiten vermuten lassen. Das ist schlichtweg ein rechtsungültiger Schluss. Außerdem, wenn *neged* „überlegen" bedeutet, was machen wir dann mit, sagen wir, Psalm 119,168? *„Alle meine Wege sind vor [neged] dir."* Sagt der Psalmist: „Alle meine Wege sind deinen überlegen, o Herr"? Das ist nicht allein eine unbiblische Vorstellung. Für den Psalmisten ist das der Kern von Psalm 119, die Exzellenz und Autorität des Gesetzes. Das *neged*-Element in *k^{e}negdô* vermittelt lediglich direkte Nähe oder dass sich jemand vor einem befindet.[31] Die Frau ist darum eine Gehilfin, die mit ihm übereinstimmt, als sein Gegenüber und eine, die ihm gleich ist.

Es ist das Wort „Gehilfin", das die unterstützende Rolle der Frau andeutet. Spencer argumentiert allerdings, dass diese Schilderung von Eva „überhaupt nicht die zum Wesen gehörende Unterordnung einschließt".[32] Sie führt die Tatsache an, dass Gott selbst in der Schrift als unser „Helfer" vorgestellt wird, was so ist. Dann interpretiert sie diese Tatsache: „Wenn jemand, ‚der hilft', zwingend untergeordnet ist, dann wäre in diesem Fall Gott den Menschen untertan."[33] Dieser Schluss ist nicht wirklich unzutreffend. Der Irrtum besteht in der Folgerung dessen, was sie sagt, nämlich, dass Gott sich den menschlichen Wesen nicht unterordnet. Für Gott ist es in gewissem Sinn absolut möglich, sich den menschlichen Wesen unterzuordnen. Das tut er immer, wenn er uns helfen will. Er tut nichts Ungöttliches, wenn er uns hilft, sondern nach seinem gnädigen und souveränen Willen lässt er sich auf unsere Bedürfnisse herab.

In ähnlicher Weise ordne ich mich meinen Kindern unter, wenn ich ihnen bei ihren Hausaufgaben helfe. Ich schütte mein eigenes Wissen nicht aus; aber ich komme auf ihre Ebene herab, um die Fragen aus ihrer Perspektive zu sehen und um sie auf Lösungen aufmerksam zu machen, die sie verstehen können. Ihre Bedürfnisse bestimmen mein Programm. In diesem Sinne unterordne ich mich meinen Kindern, wenn ich ihnen bei ihren Hausaufgaben helfe.

So ist es mit Gott. Wenn er seinen Leuten hilft, dann bewahrt er seine herrliche Gottheit, aber er (erstaunlich!) schlüpft für uns in die Rolle des Dieners, um uns aufzurichten. Er ist der Gott, der sich selbst entäußerte und auf unsere Ebene kam –

niedriger als wir, auf die Ebene der Knechtschaft –, um uns erhaben am Kreuz zu helfen. Darum beweist die Tatsache, dass das Alte Testament uns Gott als unseren Helfer darstellt, lediglich, dass die Helferrolle eine herrliche ist; würdig, selbst für den Allmächtigen. Die biblische Tatsache beweist nicht, dass das Konzept des Helfers die Unterordnung ausschließt. Unterordnung ist im Wesen der Helferrolle eingeschlossen.

Ich sehe diesen Denkfehler wieder und wieder in der feministischen Argumentation. „Unterordnung = Herabwürdigung" und „Gleichheit = Ununterscheidbarkeit". Woher kommt dieses Verständnis in Wirklichkeit? Ist der Sohn Gottes beleidigt, weil er kam, um den Willen des Vaters zu tun? Ist die Gemeinde wegen der Unterordnung unter ihren Herrn verunglimpft? Sind die Gemeindeglieder nicht vollkommen erlöst wegen ihrer Unterordnung unter ihre Pastoren und Ältesten? Sind die Kinder weniger als „völlig menschlich" aufgrund ihrer Unterordnung unter ihre Eltern?[34]

„Aber", so wird jemand sagen, „führt nicht Hierarchie in der Ehe eine Frau zurück in den Status einer Sklavin?" Ganz und gar nicht. Die Tatsache, dass eine Autoritätsfolge von einer Person zu einer anderen existiert, sowohl in der Sklaverei als auch in der Ehe, und eigentlich in der Heiligen Dreieinigkeit, im Leib Christi, in der Ortsgemeinde, in der Eltern-Kind-Beziehung – die Tatsache, dass eine Autoritätsfolge in all diesen Beziehungen von einer Person zu einer anderen existiert, führt sie alle nicht zurück in die Logik der Sklaverei. Feministen scheinen zu folgern, weil *einiges* an Unterordnung degradierend ist, muss notwendigerweise *jegliche* Unterordnung überhaupt degradierend sein. Im Gegenteil, was die biblische Führungsrolle fordert und was die Sklaverei verbietet, ist, dass das Haupt die Gehilfin als eine gleichbedeutende Person im Ebenbild Gottes achtet.

Warum dann diese willkürliche Gleichung der Unterordnung mit der Entmenschlichung im Mannsein und Frausein? Aus welchem logischen Grund *muss* Gleichheit in Begriffen von Position und Rolle definiert werden? Dieses Denken entspringt nicht evangelikalem Boden. Es erwuchs aus weltlichem Boden und wurde in evangelikalen Boden verpflanzt und dort künstlich durch starke Düngemittel der Weltlichkeit und Lehrverwirrung in der evangelikalen Bewegung verbreitet.

Bilezikian schließt diese Diskussion über 1.Mose 2 mit der folgenden Feststellung ab:

> „Wann immer das Prinzip der Gleichberechtigung geleugnet wird und ein Geschlecht dem anderen untergeordnet ist, ist die natürliche Folge für den untergeordneten Beteiligten die Leugnung des Rechts auf ein Privatleben. Verletzung und Ausnutzung folgen. Die Schandtaten von Vergewaltigung, Prostitution und Pornografie sind die sündhaften Ergebnisse männlicher Dominanz. Eine Frau zu entkleiden und sie mit Messergewalt unten zu halten, eine Hand voll Geld oder das grelle Licht einer Kamera sind der extremste Ausdruck männlichen Herrschens über eine Frau. Solch eine Herrschaft gehörte nicht zu Gottes Schöpfungsideal."[35]

Ich stelle diese unmäßige Feststellung auf etlichen Ebenen in Frage. Erstens, das Thema wird in Begriffen der „Gleichberechtigung" formuliert. Das klingt nobel, aber gewährt Gott Männern und ihren Frauen wirklich gleiche Rechte *in einem uneingeschränkten Sinn*? Sicher, Gott verleiht ihnen gleiche Würde als seinen Ebenbildträgern. Aber besitzt eine Frau unter Gott alle Rechte, die ihr Mann *in einem uneingeschränkten Sinn* hat? Als das Haupt trägt er die primäre Verantwortung, ihre Partnerschaft in eine Gott verherrlichende Richtung zu

führen. Unter Gott darf eine Frau nicht mit dieser primären Verantwortung konkurrieren. Es ist die Verantwortung ihres Mannes, nur weil er der Ehemann ist, und zwar durch den weisen Beschluss Gottes. Das Ideal der „Gleichberechtigung" im uneingeschränkten Sinn ist nicht biblisch.

Zweitens, die „natürliche Folge" göttlicher männlicher Führungsrolle ist weibliche Erfüllung, keine Leugnung weiblicher Rechte. Und überhaupt, wer hat in einer Ein-Fleisch-Beziehung ein „Recht auf ein Privatleben"? Ich bin ein offenes Buch für meine Frau – nicht, dass ich das immer genieße, aber es ist wahr. Nach neunzehn Jahren ehelicher Vertrautheit mit ihr in jedem Sinne ist ein Privatleben mehr als fraglich; die Idee allein ist unsinnig. Wenn Sie Ihr Recht auf ein Privatleben bewahren möchten, dann sollten Sie nicht heiraten![36]

Drittens, wie kommt es, dass wir etwa in den letzten vierzig Jahren zunehmend unser Verständnis für die männliche Führungsrolle verloren haben und feministische Ideale in aggressiver Weise durch unsere Gesellschaft gezogen sind; wie kommt es, dass unter diesen Bedingungen sexuelle Ausnutzung und Verwirrung und Perversität rapide zunahmen? Die männliche Führungsrolle kann daran nicht schuld sein. Männliche Herrschsucht und Feminismus sind zwei Viren, die unsere Sexualität heute attackieren. Sie zerstören mutwillig Gottes Schöpfung und vermehren menschliches Leid. Wie kann jemand, der die Herrlichkeit Gottes liebt, der Mitgefühl hat mit den Menschen, und der das Geschenk unserer Sexualität schätzt, nicht in Wut geraten über die Ungeheuerlichkeiten, die von diesen beiden Monstern begangen werden – männliche Herrschsucht und Feminismus?

Schließlich stellt Bilezikian fest, dass Perversitäten wie Vergewaltigung, Prostitution und Pornografie „der extremste Ausdruck männlichen Herrschens über eine Frau" sind. Aber wenn wir „männliches Herrschen" von der Heiligen Schrift her mit gottgefälligem männlichem Hauptsein definieren, dann ist der höchste Ausdruck dessen die Erhebung, die Erfüllung und die Freude der Frau.

Bilezikians unbedachter Absatz stellt lediglich die feministische Perspektive ohne Beweis oder Argumentation fest. Er zeigt auch keinerlei Bewusstsein für Nuancen der Position, die er zuvor zu beantworten behauptete – eine Position, wie die unsrige, die das männliche Hauptsein ohne männliches Herrschen befürwortet.[37]

Was Gott beim Sündenfall verfügte

Wie beeinflusste unser Sündenfall Gottes originale, vollkommene und paradoxe Ordnung der Geschlechter? Was verfügte er beim Sündenfall als unsere Strafe?

Jene, die die Schöpfung der männlichen Führungsrolle in 1.Mose 1-2 leugnen, argumentieren oft, dass Gott in 1.Mose 3 nach dem Sündenfall der Frau männliche(s) Hauptsein/Herrschsucht (eine Unterscheidung wird hier wohl nicht erlaubt) auferlegt hat. Als Folge dieser Interpretation gehen sie weiter in ihrer Argumentation, dass die Erlösung in Christus diese Verfügung umkehrte und die Frau wieder in eine „völlige Gleichheit" mit dem Mann stellte. Wir haben allerdings gesehen, dass Gott das männliche Hauptsein (nicht männliche Herrschsucht) vor dem Sündenfall in die wunderbare Schöpfungsordnung einbaute. Hier ist es unsere Absicht, die Lehre vom Mannsein und Frausein, die in 1.Mose 3 gelehrt ist, zusammenzufassen, besonders die Verse 16-19, und dann die feministische Interpretation dieses Abschnitts in Frage zu stellen.

1.Mose 3 ist eins *der* entscheidendsten Kapitel der Heiligen Schrift. Wenn es plötzlich aus der Bibel herausgenommen würde, machte die Bibel keinen Sinn mehr. Das Leben

machte keinen Sinn mehr. Wenn wir alle in paradiesischer Seligkeit begannen, warum ist das Leben jetzt so mühevoll? 1.Mose 3 erklärt, warum. Und wenn etwas so entsetzlich falsch gelaufen ist, haben wir dann irgendeine Hoffnung auf Wiederherstellung? 1.Mose 3 gibt uns Hoffnung.

Weil Paulus in 1.Timotheus 2,14 den Betrug der Frau als einen Grund dafür zitiert, dass das männliche Hauptsein von der Familie auf die Gemeinde übertragen werden soll,[38] werden wir die Erzählung dieses Betrugs auf unserem Weg zu den Versen 16-19 begutachten.

In den Versen 1-5 verkleidet sich Satan in die Gestalt einer Schlange und verwickelt Eva darin, ihr ganzes Leben neu zu überdenken. Seine Argumentation können wir sinngemäß wie folgt wiedergeben und ausmalen:

> „Königin Eva", die Schlange erkundigt sich erstaunt und ungläubig, „etwas quält mich. Ist es wirklich wahr, dass Gott euch beiden verboten hat, von einem dieser Bäume zu essen? Das macht mich stutzig. Außerdem, hat er nicht alles als ‚sehr gut' erklärt? Und hat er nicht euch beide, dich und König Adam, mit allem beauftragt? Unser liebender Schöpfer würde euch doch eine so ernsthafte Einschränkung nicht auferlegen, nicht wahr? Ich verstehe das nicht, Eva. Würdest du mir bitte dieses Problem erklären?"

Eva hatte nicht einmal gewusst, dass da ein „Problem" war. Aber die voreingenommene Frage der Schlange verwirrte sie. Sie warf sie um. Und so führt die Schlange mit ihren Formulierungen Eva in eine Neueinschätzung ihres Lebens nach *seiner Denkweise*. Sie fängt an zu spüren, dass Gottes Gebot, das Adam mit ihr teilte,[39] verteidigt werden muss: „Schlange, uns *ist* gestattet von diesen Bäumen zu essen. Aber da ist dieser eine Baum hier in der Mitte des Garten – Gott sagte: ‚Esst nicht davon und rührt sie auch nicht an, damit ihr nicht sterbt.'" Gott hatte aber tatsächlich gesagt: *„Von **jedem** Baum des Gartens darfst du **nach Belieben** essen, mit nur einer Ausnahme."* Aber Evas falsches Zitat reduzierte die verschwenderische Großzügigkeit des Wortes Gottes auf die Ebene einer vielleicht ungern gegebenen Erlaubnis: *„Von der Frucht der Bäume im Garten **mögen** wir essen"* (Buber). Schon der Garten sieht für Eva nicht mehr genau so aus. Der Baum des Lebens ist nicht mehr die Mitte aller Dinge (siehe 2,9). Sie erwähnt ihn nicht einmal. Jetzt, in ihrer Wahrnehmung der Realität, ist der verbotene Baum in der Mitte. Das Leben nimmt eine neue, unheilvolle Atmosphäre an. Eva erweitert Gottes Verbot mit ihrer eigenen Zugabe: *„Rührt sie auch nicht an."* In ihrem Kopf wächst die Einschränkung zur Bedeutsamkeit. Zur selben Zeit mildert sie Gottes Androhung der Strafe: *„ … musst du **gewisslich** sterben"* wird schwächer formuliert: *„ … damit ihr nicht sterbt!"*

Bei Evas Sicht, welche die Konsequenzen der Sünde abschwächt, setzt die Schlange an: *„Keineswegs werdet ihr sterben."* Jetzt sehen wir, dass die Schlange überhaupt nicht nach Information Ausschau gehalten hatte. Sie wusste genau, was Gott gesagt hatte. Und dann gab sie vor, Eva in ein wichtiges Geheimnis einzuweihen:

> „Eva, ich sage es dir nur ungern, aber du hast ein Recht, es zu wissen. Gott hat ein anderes Motiv als Liebe für diese Einschränkung. Die Wahrheit ist, dass Gott dich zurückhalten

> möchte, dein Potenzial hemmen will. Erkennst du nicht, dass Gott selbst dieses Wissen von Gut und Böse hat? Er weiß, was das Leben bereichern und was es ruinieren wird. Und er weiß, dass diese Frucht euch beiden dasselbe Wissen geben wird, sodass ihr auf seine Ebene von Erkenntnis und Macht aufsteigen werdet. Eva, es mag dir als Schock vorkommen, aber Gott enthält dir etwas vor. Er ist nicht dein Freund; er ist dein Rivale.
>
> Jetzt, Eva, musst du ihn überlisten. Ich weiß, der Garten scheint angenehm genug; aber in Wirklichkeit ist er eine riesige List, um euch zu unterdrücken, weil Gott sich bedroht fühlt im Blick auf das, was ihr beide werden könntet. Dieser Baum, Eva, ist eure einzige Chance, euer Potenzial zu erreichen. In der Tat, Eva, wenn ihr von diesem Baum *nicht* esst, dann werdet ihr gewisslich sterben!"

Es war eine Lüge, groß genug, um das ganze Leben umzuinterpretieren, und attraktiv genug, Evas Loyalität Gott gegenüber zum Ich hin umzudirigieren. Die Lüge erzählte ihr, dass Gehorsam ein Suizidschritt ist, dass Demut Erniedrigung bedeutet, und dass Dienst Unterwürfigkeit ist. *Und so fing Eva an, den Ärger über eine Ungerechtigkeit zu empfinden, die in Wirklichkeit nicht existierte.*

Nachdem sie die Lüge in ihren Kopf eingepflanzt hatte, blieb die Schlange still und gestattete Evas neuer Realitätserkenntnis, ihren eigenen Kurs zu nehmen (3,6). Weil Mose es uns ermöglicht, können wir uns vorstellen, was ihre Gedanken gewesen sein könnten:

> „Sie *sieht* gar nicht tödlich aus, nicht wahr? Tatsächlich, sie lässt mir das Wasser im Mund zusammenlaufen! Wie könnte ein guter Gott so etwas Gutes verbieten? Wie könnte ein gerechter Gott sie gerade hier vor uns stellen und dann von uns erwarten, diesem Vergnügen zu entsagen? Sie ist auch faszinierend schön. Und mit der Erkenntnis, die sie bietet, kann ich uns aus der Abhängigkeit von unserem Schöpfer befreien. Und wer weiß? Wenn er herausfindet, dass wir ihn durchschaut haben, wird er diesen Baum wegnehmen und wir sitzen für immer in diesem Gefängnis fest! Lass sie uns jetzt essen, wo wir die Chance haben!"

Nach dieser sorgfältigen, detaillierten Beschreibung von Evas Betrug beschreibt Mose den eigentlichen Akt von Adams und Evas Sünde sehr einfach als eine Tatsache, ohne einen Hinweis auf einen Schock: *„ … sie nahm von seiner Frucht und aß, und sie gab davon auch ihrem Mann, der bei ihr war, und er aß"* (3,6b).[40]

Beachten Sie gut, was der Text sagt und was er nicht sagt. Der Text sagt nicht: „ … sie nahm von seiner Frucht und aß. Ihr Mann, der bei ihr war, nahm auch und aß." Was tatsächlich passierte, ist voller Bedeutung. Eva widersetzte sich der Führungsrolle Adams und war Anführer auf dem Weg in die Sünde. Und Adam (so scheint es) stand passiv dabei und erlaubte den Fortgang des Betrugs ohne entscheidende Intervention – Adam, für seinen Teil, verließ seinen Wachtposten als Haupt. Eva war verführt; Adam gab seine Verantwortung auf. Beide taten Unrecht, und miteinander zogen sie die menschliche Rasse

hinunter in die Sünde und in den Tod.

Ist es nicht erstaunlich, dass wir aufgrund der Umkehrung der Geschlechterrolle fielen? Müssen wir diese Umkehrung für immer wiederholen? Müssen wir das im evangelikalen Bereich im Namen des Gottes institutionalisieren, der es von Anfang an verdammte?

Aber wenn Adam und Eva miteinander in Sünde fielen, warum erklärt Paulus in Römer 5,12-21 Adam für schuldig? Warum erklärt er nicht beide für schuldig, Adam und Eva? Warum sagt 1.Mose 3,7, dass erst die Augen der *beiden* für ihren Zustand geöffnet wurden, nachdem *Adam* in die Rebellion eingewilligt hatte? Warum rief Gott nach *Adam*: *„Wo bist du?“* (1.Mose 3,9)?[41] Warum zieht Gott nicht Adam und Eva gemeinsam zur Rechenschaft? Weil Adam als von Gott eingesetztes Haupt die primäre Verantwortung trug, ihre Partnerschaft in eine Gott verherrlichende Richtung zu führen.

Das mag erklären, warum Satan zunächst einmal Eva anstatt Adam ansprach.. Es war ihre Berufung, Adam in der Weltherrschaft als Stellvertreter zu helfen. Wären die Rollen umgekehrt gewesen, wäre Eva als Erste erschaffen worden und danach Adam als ihr Helfer, dann wäre die Schlange zweifellos auf Adam zugekommen. So war Eva nicht moralisch schwächer als Adam, sondern Satan griff Adams Führungsrolle an. Seine Worte hatten den Effekt, Eva einzuladen, im Augenblick der Versuchung die primäre Verantwortlichkeit zu übernehmen: „Entscheide *du*, Eva. *Du* führst den Weg. Würdest *du* nicht lieber die Führungsrolle ausüben?“ Genau wie Satan selbst durch diese Art des Denkens fiel, so gebrauchte er sie mit größtem Effekt bei Eva. Vermutlich glaubte sie wirklich, sie könnte die Partnerschaft für sie beide zu Adams und ihrem eigenen Vorteil handhaben, wenn sie sich nur durchsetzte. Adam widersetzte sich Gott im Gegensatz dazu mit offenen Augen.[42]

Als Gott ihn ansprach, log Adam eigentlich nicht. Er schob nur die Schuld auf Eva: *„Da antwortete der Mensch: Die Frau, die du mir zur Seite gegeben hast, die gab mir von dem Baum, und ich aß!“* (3,12). Wie kommt es, dass wir alle Adams Gesicht wahrende, jämmerliche Heuchelei in dieser korrekten, aber ausweichenden Antwort an Gott empfinden? Weil wir erkennen, wenn auch nur intuitiv, dass Adam die letzte Verantwortung trägt für das, was passierte. Als Eva herausgefordert wurde, konnte sie nur ihren Kopf hängen lassen und zugeben: *„Die Schlange hat mich verführt“* (3,13).

In 3,14-15 verflucht Gott die Schlange, verdammt sie zur Erniedrigung und zum endgültigen Fall unter der sieghaften Nachkommenschaft der Frau.[43] Unsere einzige Hoffnung als gefallene Rasse ist Gottes barmherzige Verheißung, unseren Feind zu besiegen, was er durch menschliche Mitwirkung ausführen wird.

In Vers 16 verfügt Gott eine gerechte Regelung im Blick auf die Frau:

> „Ich will die Mühen deiner Schwangerschaft sehr groß machen;
> mit Schmerzen sollst du Kinder gebären;
> und dein Verlangen wird auf deinen Mann gerichtet sein,
> er aber soll über dich herrschen.“

Gottes Verfügung ist eine zweifache. Erstens, als Mutter wird die Frau in der Beziehung zu ihren Kindern leiden. Sie wird noch fähig sein, Kinder zu gebären. Das ist Gottes Barmherzigkeit, der dieses Vermögen zum Kindergebären gibt, mit dem er sein Todesurteil über die Schlange vollstreckt. Aber die Frau wird bei der Geburt leiden. Das ist Gottes Ernst im Blick auf ihre Sünde. Das neue Erfahrungselement für sie ist damit nicht die

Geburt, sondern der Schmerz bei der Geburt.

Zweitens, als Ehefrau wird die Frau in der Beziehung zu ihrem Mann leiden. Der genaue Umfang ihres ehelichen Leidens könnte in einer von zwei Möglichkeiten definiert werden. Entweder wird sie im Konflikt mit ihrem Mann leiden, oder sie wird unter seiner Herrschsucht leiden.[44] Die Form und Logik von 1.Mose 4,7b hat eine äußerst treffende Ähnlichkeit mit unserem Abschnitt:[45]

3,16b: *w^{e} 'el-'îšēḵ t^{e}šûqāṯēḵ' w^{e}hû' yimšol-bāḵ*

4,7b: *w^{e} 'ēlêḵā t^{e}šûqāṯô w^{e} 'attāh timšol-bô*

Und in 4,7b heißt es: *„Ihr [der Sünde] Verlangen ist auf dich gerichtet; du aber sollst über sie herrschen."* Um dies zu umschreiben und den Sinn weiter auszuführen: „Die Sünde hat ein Verlangen, Kain. Sie möchte dich beherrschen. Aber du musst ihr nicht gestatten, dich zu regieren. Du musst über sie herrschen."

Wie erhellt diese Parallelstelle die Interpretation von 3,16? Das Wichtigste, sie klärt die Bedeutung vom „Verlangen" der Frau. So wie die Sünde in ihrem Verlangen ihren Willen bei Kain durchsetzen will, so liefert Gott die Frau einem Verlangen aus, ihren Willen bei ihrem Mann durchzusetzen. Weil sie sich in der Versuchung seine Führungsrolle an sich riss, übergibt sie Gott dem Elend der Konkurrenz mit ihrem rechtmäßigen Haupt. Das ist Gerechtigkeit, eine Antwort auf ihre Sünde mit dem gleichen Maß, mit dem sie gemessen hat.[46]

Ein doppelsinniges Wort in der Gleichung ist die Interpretation der Wörter: *„ … er aber wird über dich herrschen"* (revElb). Wir könnten einen von zwei Schlüssen ziehen. Erstens, Gott kann gesagt haben: „Du wirst ein Verlangen haben, Eva. Du wirst deinen Mann beherrschen wollen. Aber er *darf* dir nicht gestatten, so mit ihm umzugehen. Er *muss* über dich herrschen."

Wenn das die Bedeutung des Satzes ist, dann fordert Gott von dem Mann so zu handeln, wie Gott ihn schuf, dass er sein sollte, anstatt sich unter dem ungöttlichen Druck seiner Frau zu beugen. Nach 3,16b sollte man wiedergeben: „Dein Verlangen wird auf deinen Mann gerichtet sein, aber er muss über dich herrschen."[47] In diesem Fall würden wir „herrschen" als die Ausübung der göttlichen Führungsrolle nehmen. Diese Interpretation kommt dem Schluss in 4,7 näher, aber eine andere Sicht ist möglich.

Zweitens, Gott kann gesagt haben: „Du wirst ein Verlangen haben, Eva. Du wirst deinen Mann beherrschen wollen. Aber er *wird* dir nicht gestatten, so mit ihm umzugehen. Er *wird* über dich herrschen." Wenn das der wahre Sinn ist, dann bestraft Gott die Frau mit der Herrschsucht ihres Mannes, indem er sie ihrem sich nicht unterordnenden Verlangen übergibt. Nach dieser Sicht sollte man 3,16b so wiedergeben: „Dein Verlangen wird auf deinen Mann gerichtet sein, und er wird über dich herrschen."[48] Das Wort „herrschen" würde jetzt als Ausübung ungöttlicher Herrschsucht ausgelegt. Wie die Frau mit ihrem Mann konkurriert, so wird der Mann für sein Teil immer die Trumpfkarte männlicher Herrschsucht hochhalten, um sie „an ihren Platz zu verweisen".

Aber wie 3,16 auch immer interpretiert werden sollte, nichts kann die Tatsache ändern, dass Gott vor dem Sündenfall das männliche *Hauptsein* als einen Aspekt unserer Vollkommenheit schuf. Darum, wenn auch viele Frauen heute die Befreiung von männlicher

Herrschsucht nötig haben, dann ist die befreiende Alternative nicht weibliche Rivalität oder Autonomie, sondern männliche Führung, die sich mit weiblicher Hilfe verbindet.[49] Die christliche Erlösung definiert nicht neu die Schöpfung; sie stellt die Schöpfung wieder her, sodass die Frauen göttliche Unterordnung lernen und ihre Männer die göttliche Führungsrolle.

In 3,17-19 verfügt Gott seine Strafe über Adam:

> „Weil du der Stimme deiner Frau gehorcht und von dem Baum gegessen hast,
> von dem ich dir gebot und sprach: ‚Du sollst nicht davon essen!',
> so sei der Erdboden verflucht um deinetwillen!
> Mit Mühe sollst du dich davon nähren dein Leben lang;
> Dornen und Disteln soll er dir tragen,
> und du sollst das Gewächs des Feldes essen.
> Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen,
> bis du wieder zurückkehrst zum Erdboden;
> denn von ihm bist du genommen.
> Denn du bist Staub, und zum Staub wirst du wieder zurückkehren!"

Gott gibt Adam der schmerzlichen und letztendlich fruchtlosen Anstrengung hin, seinen Lebensunterhalt mit Mühe mit dem verfluchten Boden zu verdienen. Beachten Sie viererlei in dem Text. Erstens, nicht die Arbeit ist Adams Strafe, so wie das Kindergebären nicht Evas Strafe war. Das neue Strafelement ist die Mühe bei der Bearbeitung des Bodens und letztlich seine Niederlage darin. Nach einem lebenslangen Überlebenskampf im Schweiße seines Angesichts wird der Staub, von dem er genommen ist, ihn im Tod wieder verschlingen.

Der zweite wichtige Punkt hier ist Gottes vernunftmäßige Erklärung für diese Strafe. Gott sagt nicht: „Weil du von dem Baum gegessen hast, von dem ich dir gebot und sprach: ‚Du sollst nicht davon essen' …" Gott sagt: *„**Weil du der Stimme deiner Frau gehorcht** und von dem Baum gegessen **hast** …"* Adam sündigte auf zwei Ebenen. Auf der einen Ebene widersetzte er sich dem klaren und einfachen Gebot von 2,17. Das ist offenkundig. Aber Gott geht tiefer. Auf einer anderen Ebene sündigte Adam, indem er „der Stimme seiner Frau gehorcht" hatte.[50] Er gab seine Führungsrolle preis. Nach Gottes Vorgabe führte dieses moralische Versagen in seinen Ruin.[51]

Der dritte interessante Punkt ist die einfache Tatsache, dass Gott Adam mit dieser einleitenden Feststellung anspricht: *„Weil du der Stimme … gehorcht hast …"* Gott spricht Eva so nicht an, aber Gott klagt Adam an, bevor er ihn zu seiner Strafe verurteilt. Warum? Weil Adam das Haupt war, jenes Glied der Partnerschaft, das die letzte Verantwortung trägt. Sein Ungehorsam, nicht Evas, war der entscheidende Faktor im Sündenfall. Beachten Sie dies. Gott sagt: *„So sei der Erdboden verflucht um **deinetwillen**"* (V. 17). Gott sagt nicht: „Es ist um euretwillen", um Adams und Evas willen, als ob sie auf uneingeschränkte Weise die gleiche Verantwortung trügen.

Der vierte Punkt hier ist, dass Gott nur zu Adam sagt, dass er sterben würde. Aber Eva starb auch. Warum verkündet Gott dann allein Adam das Todesurteil? Weil, wie es dem Haupt ergeht, so ergeht es auch dem Glied.

Durch diese schrecklichen und doch hoffnungsvollen Schicksalsverheißungen gestaltete

Gott für uns die Existenz, die wir heute alle teilen. Unter diesen Konditionen macht uns unsere Mühe wachsam für die großartige Wahrheit: dieses Leben ist nicht unsere Erfüllung. Dieses Leben ist nicht als unsere letzte Erfahrung gedacht. Unsere Mühe und unsere Einschränkungen weisen uns hin auf Gott, auf den Ewigen, auf den Transzendenten, wo unsere wahre Erfüllung liegt.

Adam verstand diese Wahrheit, denke ich. Anstatt sich nach dem Gerichtsurteil Gottes in Bitterkeit und Verzweiflung abzuwenden, wandte sich Adam an seine Frau und sagte: „Ich glaube Gottes Verheißungen. Er hat uns nicht gänzlich hinausgeworfen. Er wird uns den letzten Sieg über unseren Feind geben, und wir werden uns wieder an dem Reichtum und der Fülle in Gott freuen können. Und weil du die Mutter all derer sein wirst, die wahrhaft leben, gebe ich dir einen neuen Namen – Eva, die Lebende. Ich vertraue Gott, und ich achte dich."[52] Im Gegensatz zu den grausamen, scharfen Worten von Vers 12 streckt sich Adam in Liebe nach Eva aus, und sie sind wieder vereint im Glauben und in der Hoffnung.

Nachdem ich diesen profunden und bewegenden Abschnitt mit seinen eigenen Begriffen gelesen habe, finde ich es persönlich deprimierend, feministische Kommentare zu lesen. Ein Werk von Wahrheit und Schönheit ist verunstaltet. Bilezikian schreibt zum Beispiel:

> „Der Sündenfall hatte das doppelte Übel hervorgebracht, das Leiden der Frau in ihren Geburtswehen, und die Arbeit des Mannes in seinem Leid. Als Resultat des Satanswerks war nun der Mann Herr über die Frau, genau wie Mutter Erde nun Herr über den Mann war. Aus diesem Grund ist es fair, sowohl die männliche Herrschsucht als auch den Tod als Antithese zu Gottes ursprünglichem Schöpfungsplan zu betrachten. Beide sind das Resultat der Sünde, selbst vom Satan angestiftet. Ihr Ursprung ist satanisch."[53]

Ich antworte auf zweierlei Weise. Erstens, Bilezikian stellt die gegenteilige Meinung falsch dar. Verantwortliche Ausleger vertreten keine erniedrigende, bedrückende „männliche Herrschsucht". Sie vertreten ein selbstloses männliches Hauptsein, in dem der Mann sich verpflichtet, seiner Frau und seiner Familie zu dienen, indem er die Führung übernimmt, die Gott ehrt und ihnen Segen bringt, ohne auf den Preis zu achten, den der Mann zahlen muss, um diese Verantwortung zu erfüllen. Das Hauptsein ruft uns Männer, unser Leben für unsere Familien hinzugeben.

Zweitens, wenn Bilezikian immer noch argumentieren wollte, dass die Ausübung des männlichen *Hauptseins* satanisch ist, dann muss ich daraus schließen, dass er grundlegend fehlgeleitet ist. In seinem Schluss bezieht er sich auf „die abstoßende heidnische Praxis, wo ein Ehepartner Macht über den anderen ausübt."[54] Wenn die bloße Ausübung des Hauptseins abstoßend und heidnisch (und vermutlich auch satanisch) ist, ist es dann auch abstoßend, wenn ein Elternteil über sein Kind Macht ausübt? Das kann sein. Aber *muss* es das sein?[55] Ist es heidnisch, wenn ein Gemeindeältester über ein Gemeindeglied Macht ausübt? Das kann sein. Aber *muss* es das sein?[56] Ist es satanisch, wenn Christus über seine Gemeinde Macht ausübt? Das *kann nicht* sein! Sein Hauptsein für uns ist unsere Rettung. Darum folgt daraus, dass die Hässlichkeit und das Heidentum, was in anderen Beziehungen offensichtlich ist, nicht Schuld trägt an der Ausübung der Macht selbst, sondern ein sündhafter Missbrauch der Ausübung rechtmäßiger Macht. Der Ursprung ehelichen Elends liegt nicht im männlichen Hauptsein, das Gott zu unserem Segen schuf,

sondern in einer Menge anderer, persönlicher Faktoren.

Bilezikian müht sich auch, die Abscheulichkeit von Evas Rolle in der Verschwörung von 1.Mose 3 zu mildern. Er scheint für Eva eine Art Opferstatus in dieser Angelegenheit zu wünschen. Man muss seine ganze Darstellung lesen, um diese ungewöhnliche moralische Perspektive richtig zu erkennen, doch lassen Sie mich ihn an einem Punkt zitieren:

> „Der einzige Hoffnungsschimmer in der Darlegung des Fluchs erscheint in der Beziehung zur Frau. In Adam sterben alle, aber Eva, als die Mutter der Lebenden, wird weiter Leben spenden – und von ihrem Samen wird die Erlösung ausgehen."[57]

Aber stellt die Bibel Adam und Eva Tod und Leben gegenüber? Paulus stellt in Römer 5 Adam und *Christus* Tod und Leben gegenüber. Bilezikians Feminismus scheint ihn in eine antimännliche Voreingenommenheit getrieben zu haben, die den Schwerpunkt von 1.Mose 3 ganz und gar übersieht.

Abschließender Aufruf

Die Gleichheit von Mann und Frau und das männliche Hauptsein sind, wenn man sie sauber definiert, in den Stoff von 1.Mose 1-3 eingewoben. Nicht-evangelikale Feministen anerkennen das. Um solch einen Autor zu zitieren: „Feministische Theologie muss eine neue textliche Grundlage schaffen, einen neuen Kanon … Feministische Theologie kann nicht von der existierenden Grundlage der christlichen Bibel her abgeleitet werden."[58] Evangelikale Feministen können allerdings keinen neuen feministischen Kanon schaffen, ohne ihre evangelikalen Referenzen zu verlieren. So interpretieren sie den heiligen Kanon neu, passend für ihre Zwecke. Ich gebe ihnen keine Schuld, dass sie das so bewusst tun. Gott allein kennt unsere geheimen Gedanken. Aber alle von uns kennen das entblößende Erlebnis der Entdeckung – zu unserer Bestürzung –, dass wir die Bibel das sagen lassen, was sie in Wirklichkeit nicht sagt. Solch eine Entdeckung zu machen und sich dann zu verändern, das heißt schlicht, in der Gnade zu wachsen.

Was mag die grundlegende Quelle evangelikal feministischer Blindheit dem biblischen Text gegenüber sein? Bedenken Sie Folgendes: *Es gibt keine notwendige Beziehung zwischen persönlicher Rolle und persönlicher Würde.* Der Feminismus leugnet dieses Prinzip. Der Feminismus besteht darauf, dass die persönliche Rolle und die persönliche Würde zusammenpassen müssen, sodass eine Einschränkung in der Rolle die persönliche Würde reduziert oder bedroht. Aber warum? Welche Logik steckt in einer solchen Behauptung? Warum muss meine Position meine Bedeutsamkeit diktieren? Die Welt mag so folgern. Aber lehrt nicht das Evangelium, dass unsere Ehre, unsere Würde, in unserer persönlichen Übereinstimmung mit Christus zu messen ist?[59] Oder haben wir das Vertrauen in die Sichtweise des Evangeliums für die Realität verloren? Die Absurdität des Feminismus liegt in seiner irrationalen Forderung, dass eine Frau keine „seriöse Person" sein kann, es sei denn, sie hat eine Führungsrolle inne.

Glücklicherweise ist diese Art Schlussfolgerung bereits in den Test des wirklichen Lebens gestellt worden, sodass wir ihre praktischen Konsequenzen sehen können. Schauen wir uns die Welt an. Ist es ein Wunder, dass wir um uns herum eine Massenjagd nach Macht, Anerkennung, Status, Prestige usw. sehen? Aber die Schlussfolgerung der Welt ist

falsch. Autorität beglaubigt nicht meine Person. Autorität ist kein Privileg, das man ausschlachten kann, um das Ich aufzubauen. Autorität ist eine Verantwortung, die man zum Segen für andere tragen muss, ohne Rücksicht auf sich selbst. Das allein ist die Sicht des Christen.

Ironischerweise teilt der Feminismus die Prämisse, auf der männliche Herrschsucht gegründet ist, nämlich, dass meine persönliche Bedeutsamkeit an meiner Stufe der Erfolgsleiter gemessen wird und meine Möglichkeit der persönlichen Erfüllung meiner Rolle entsprechend ausgedehnt oder eingeengt wird. Bei dieser Schlussfolgerung degeneriert das Lebensziel zu einer Machtkonkurrenz, und niemand hungert und dürstet nach wahrer Erfüllung in Gerechtigkeit. Kein Wunder, sowohl männliche Herrschsucht als auch Feminismus reißen die Menschen auseinander!

Ich appelliere an meine Leser im Namen Gottes, ich appelliere an Sie auf der Grundlage von 1.Mose 1-3, die Basis Ihrer persönlichen Bedeutsamkeit vernünftig zu betrachten. Ihre eigene Ehre ist nur im Ebenbild Gottes in Ihnen zu finden, so wie Sie seinem heiligen Wesen ähnlich sind, welchen Platz Sie auch in seinem großen Plan aller Dinge einnehmen.

Endnoten zu Kapitel 3

Kapitel 4

Frauen im Leben und in der Lehre Jesu

James A. Borland

Dieses Kapitel hat zwei Ziele: (1) aufzuzeigen, dass Jesus den hohen Wert der Frauen hervorhob, und (2) dass Jesus anerkannte, dass Mann und Frau unterschiedliche Rollen haben. Jesu hohe Achtung der Frauen ist darin zu sehen, wie er ihre wahre Gleichheit den Männern gegenüber anerkannte, darin, wie er ihnen diente, und in der Würde, die er den Frauen während seines Dienstes verlieh. Jesu Anerkennung des Rollenunterschieds von Mann und Frau ist darin zu sehen, dass er nur Männer erwählte, die ihm mit ihrer primären Aufgabe des Predigens, Lehrens und Leitens als seine Apostel dienen sollten. Jedoch dienten ihm Frauen an anderen wichtigen Stellen, wie mit Beten, dem Bereitstellen finanzieller Hilfsmittel, dem Dienst an Kranken, indem sie ihr theologisches Verständnis zum Ausdruck brachten und mit dem Bezeugen der Auferstehung.

Einige mögen fragen, ob Jesu Lehre und Praxis im Blick auf den Status der Frau mit dem Rest der biblischen Wahrheit übereinstimmt. Ist seine Lehre radikal anders als die alttestamentliche Offenbarung? Sind Jesus und Paulus Gegensätze? Ist die Unterordnung einer Frau unter ihren Mann eine Einbahnstraße, oder sind in der Lehre über die Unterordnung auch wechselseitige Aspekte enthalten?[1]

Diese Fragen sind in ganz unterschiedlicher Weise beantwortet worden; das Spektrum reicht von den extremen Feministen[2] bis hin zu dem traditionellen Verständnis der Evangelikalen. Die Evangelikalen versuchen den Text als inspiriert und maßgeblich zu interpretieren. Das ist der Fall bei einer Anzahl evangelikaler Feministen, die die mehr traditionellen Gesichtspunkte aufgeben.[3] Für Hull, Bilezikian und andere sind die Geschlechterrollen im Wesentlichen unwichtig. Sie sehen keine „Unterordnung der Frauen den Männern gegenüber" in der Familie, in der Gemeinde oder in der Gesellschaft, sondern stattdessen eine „gegenseitige Unterordnung und darum gleiche Möglichkeiten für Männer und Frauen, sowohl der Gemeinde als auch der Gesellschaft zu dienen".[4] Die gleiche Möglichkeit zum Dienst zu haben wie ein ordinierter Ältester, Bischof, Pastor oder Lehrer ist eines ihrer primären Anliegen.

Ein Anfang für den neutestamentlichen Beweis ist da gegeben, wo man die Position der Frauen in Leben und Lehre unseres Herrn Jesus Christus untersuchen kann. Der Beweis in den vier Evangelien zeigt, dass unser Herr den hohen Wert der Frauen hervorhob und gleichzeitig die Anerkennung des Rollenunterschieds von Mann und Frau weiterführte.

1. Christus hob den hohen Wert der Frauen hervor

Der Stand der Frauen im ersten Jahrhundert in der römischen Welt und im Judaismus ist gut dokumentiert und in etlichen Büchern der Neuzeit weitergeführt worden.[5] Sehr häufig wurden die Frauen als Bürger zweiter Klasse betrachtet. Selbst das Alte Testament zeigt Situationen, wo Frauen entwürdigt wurden. Aber solche Berichte kommen nicht einer Bestätigung gleich. Gott autorisiert oder billigt niemals ein Verhalten, das Frauen entwürdigt. Es gibt noch andere Dinge, die in der Bibel berichtet werden, wie Kindsopfer, Polygamie, religiöser Ritualsex und Missbrauch der Ehefrau, denen Gott niemals zugestimmt hat.

Die kulturellen Beifügungen und die historischen Gegebenheiten, in die hinein Gott seine Offenbarung sprach, muss von der Offenbarung selbst unterschieden werden. Allein Gottes Wort ist inspiriert; menschliche, traditionelle Lebensweise oder das Brauchtum sind es nicht.[6] Ferner sollten kulturelle Entwicklungen und Abweichungen von der göttlichen Wahrheit nicht mit der Offenbarung Gottes verwechselt werden.

Jesu Achtung der Frauen war sehr viel anders als die seiner Zeitgenossen. Evans bezeichnet Jesu Umgang mit Frauen als „revolutionär" für seine Zeit.[7] Aber war seine Art, wie er die Frauen behandelte, untypisch für die alttestamentliche Offenbarung oder der späteren neutestamentlichen Praxis? Andere Kapitel in diesem Buch werden zeigen, dass es nicht so war.

1.1 Jesus demonstrierte den hohen Wert der Frauen, indem er ihren Eigenwert als Person anerkannte

Für Christus sind Frauen und Männer gleichwertig. Jesus sagte: *„ … dass der Schöpfer sie am Anfang als Mann und Frau erschuf"* (Mt 19,4; vgl. 1.Mose 1,27). Frauen sind im Ebenbild Gottes erschaffen, genau wie es die Männer sind. Wie die Männer haben sie Selbstbewusstsein, persönliche Freiheit, ein Maß an Selbstbestimmung und persönliche Verantwortung für ihr Handeln.

Scanzoni und Hardesty stellen heraus: „Jesus kam primär nicht als Mann, sondern als Person zur Erde. Er behandelte Frauen primär nicht als Frauen, sondern als menschliche Wesen."[8] Jesus anerkannte die Frauen als menschliche Mitgefährten. Die Jünger stammten aus beiden Geschlechtern, männlich und weiblich. Jesus sah Frauen als echte Persönlichkeiten an, nicht als bloße Objekte der Begierde.[9] Hurley glaubt, der „Grundstein Jesu für sein Verhalten den Frauen gegenüber war seine Sicht, sie als Personen anzusehen, zu denen und für die er gekommen war. Er nahm sie nicht in erster Linie in Begriffen von Geschlecht, Alter oder Ehestatus wahr; er scheint sie in Begriffen ihrer Beziehung zu Gott (oder in Ermangelung dessen) zu betrachten".[10]

Beispiele dieser Gleichbehandlung der Frauen durch Jesus sind in den vier Evangelien zu finden. Erstens, Jesus sprach die Frauen in der Öffentlichkeit direkt an. Dies war für einen Mann ungewöhnlich (Joh 4,27). Die Jünger waren überrascht, Jesus am Brunnen von Sichar mit einer Samariterin reden zu sehen (Joh 4,7-26). Er sprach auch offen mit der Frau, die im Ehebruch ertappt worden war (Joh 8,10-11).[11] Lukas, der den Frauen in seinem Evangelium reichlich Aufmerksamkeit widmet, berichtet, dass Jesus mit der Witwe von Nain öffentlich sprach (Lk 7,12-13), mit der blutflüssigen Frau (Lk 8,48; vgl. Mt 9,22; Mk 5,34), und mit einer Frau, die ihm aus der Menge zurief (Lk 11,27-28). Ähnlich wandte sich Jesus einer Frau zu, die achtzehn Jahre lang gekrümmt war (Lk 13,12), und einer Gruppe

von Frauen auf dem Weg zum Kreuz (Lk 23,27-31).

Ein zweiter Aspekt von der Achtung Jesu in Bezug auf den vollen wahren Wert der Frau ist darin zu sehen, wie er mit den Frauen sprach, an die er sich wandte. Er sprach in rücksichtsvoller, sorgfältiger Weise. Jeder Synoptikschreiber berichtet, wie Jesus die Frau mit dem Blutfluss sanft als „Tochter" ansprach (Bibelstelle siehe oben) und die gekrümmte Frau als „Tochter Abrahams" (Lk 13,16). Bloesch leitet davon ab, „indem, dass Jesus die jüdischen Frauen ‚Töchter Abrahams' nennt (Lk 13,16), misst er ihnen einen geistlichen Status bei, der dem der Männer gleicht".[12]

Drittens, Jesus beschönigte nicht die Sünde im Leben der Frauen, die er traf. Er hielt Frauen persönlich als verantwortlich für ihre eigene Sünde, wie sein Vorgehen mit der Frau am Brunnen zeigt (Joh 4,16-18), mit der Frau, die beim Ehebruch ertappt wurde (Joh 8,10-11), und mit der Sünderin, die seine Füße salbte (Lk 7,44-50). Ihre Sünde wurde nicht stillschweigend gebilligt, sondern sie wurde ihnen vorgehalten. Jede hatte die persönliche Freiheit und ein Maß an Selbstbestimmung, wie sie mit den Themen von Sünde, Buße und Vergebung umgingen.

Jesu Achtung der wahren Gleichheit von Mann und Frau ist auch in seiner Sicht von Scheidung und Begehren dargestellt. In seiner Abhandlung der Scheidung (Mt 5,32; 19,9; Mk 10,11-12; Lk 16,18) betrachtet Jesus die Frauen eindeutig als Personen und nicht als Eigentum. Sie haben legitime Rechte und sollen geachtet werden. Evans berichtet kurz und bündig: „Frauen sind keine Objekte, die willentlich entlassen werden können."[13]

Jesu Verdammung der Sünde des Begehrens war entscheidend für ihn und seine Nachfolger, sich miteinander als Mann und Frau am sozialen Kontakt zu erfreuen, etwas nahezu Fremdes für die jüdischen Sitten seiner Zeit. Jesus sagte: *„Wer eine Frau ansieht, um sie zu begehren, der hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen"* (Mt 5,28). Warum nicht Männer und Frauen trennen, um Versuchung zu vermeiden, wie es die Rabbis praktizierten? Weil Jesus kam, Menschen zu lehren und zu erreichen, zu suchen und zu erretten (Lk 19,10). Das umschloss sowohl Frauen als auch Männer. Die Jünger Jesu sollten eine Gerechtigkeit haben, die die der Pharisäer *„weit übertrifft"* (Mt 5,20).

Jesus „wendet sich an seine Jünger, ihre Gedanken zu erziehen, anstatt die Frauen zu meiden".[14] Begehren muss nicht genährt, sondern beherrscht werden. Jesus forderte solche Beherrschung von seinen Jüngern, was Männern und Frauen erlaubte, einander zu helfen und in Harmonie miteinander zu arbeiten. Obwohl solch ein sozialer Kontakt zwischen den Geschlechtern für die Rabbis des ersten Jahrhunderts undenkbar war, hilft die Lehre Jesu über die Sündhaftigkeit des Begehrens, die Art des Umgangs zwischen Mann und Frau sowohl in seinem irdischen Dienst als auch in der apostolischen Gemeinde zu erklären.[15] In der frühen Kirche arbeiteten die Frauen häufig mit den Männern zusammen (Apg 16,14-15; Röm 16,3.12; Phil 4,3).

1.2 Jesus hob den hohen Wert der Frauen hervor, indem er ihnen diente

Eine andere Art, in der Jesus den hohen Wert der Frauen hervorhob, war sein Dienst auf lebenswichtige und praktische Weise – sowohl körperlich als auch geistlich. Zahlreiche Heilungen und Dämonenaustreibungen bei Frauen zeigen die Sorge und Fürsorge für sie. Etliche solcher Ereignisse sind nur kurz berichtet. Jesus heilte die Schwiegermuter von Petrus und gestattete ihr umgekehrt, ihm zu dienen (Mk 1,30-31; Mt 8,14-15; Lk 4,38-39). Jesus kümmerte sich auch um die Witwe in Nain (Lk 7,11-15). Er begegnete ihr, als sie weinte, gerade bevor sie ihren einzigen Sohn begraben wollte. Mitfühlend sprach er sie an

und erweckte ihren Sohn zum Leben. Später heilte er eine Frau, die achtzehn Jahre lang hoffnungslos verkrümmt war (Lk 13,10-17). Mutig, am Sabbat und innerhalb der Synagoge vor den feindlich gesinnten religiösen Führern, half Jesus dieser armen Frau und verteidigte sie. Er sprach sie an, legte ihr freundlich die Hände auf und bewirkte, dass sie aufrecht stehen konnte, wofür sie Gott pries! Dann bestätigte er ihren gleichen Stand mit den Männern in Bezug auf das religiöse Erbe Israels, indem er von ihr als eine Tochter Abrahams sprach (vgl. Joh 8,33.39).

Wie in allen drei synoptischen Evangelien erwähnt, gibt es zwei zusätzliche Geschichten, die miteinander verwandt sind. Eine arme Frau, die zwölf Jahre lang durch einen Blutfluss zeremoniell unrein war, die aber großen Glauben zum Ausdruck brachte, indem sie religiöse und soziale Bräuche brach, berührte Jesus in einer großen Menge (Mt 9,20-22; Mk 5,25-34; Lk 8,43-48). Anstatt sie zurechtzuweisen, sprach Jesus sie freundlich an als „Tochter", stärkte öffentlich ihren Glauben und bat sie, im Frieden Gottes zu gehen.[16] Dann ging Jesus weiter zum Haus des Jairus, der mit seiner Frau gerade deren zwölfjährige Tochter verloren hatte. Zusätzlich zu der zeremoniellen Unreinheit durch die Berührung der Frau in der Menge (3.Mose 15,19-22), berührte Jesus auch das tote Mädchen und gab sie ihren Eltern wieder (Mt 9,23-25; Mk 5,35-43; Lk 8,46-56). Jesu Dienst an bedürftigen und leidenden Frauen ist in diesen Ereignissen deutlich zu sehen. Von der untersten sozialen Schicht bis hin zur Spitze (der Vater des Mädchens war Synagogenvorsteher), half Jesus den Frauen genauso, wie er es bei den Männern tat.

Eine andere Frau, eine Ausländerin, eine Kanaaniterin aus Syrophönizien, deren Tochter von einem Dämon besessen war, bat Jesus um Hilfe (Mt 15,21-28; Mk 7,24-30). Sie war beharrlich, intelligent und geistreich und brachte *großen Glauben* zum Ausdruck, ein Begriff, der an anderer Stelle nur auf einen römischen Hauptmann angewandt wird (Mt 8,10; Lk 7,9). In den rabbinischen Schriften werden Frauen selten positiv dargestellt und zeigen darin wenig an Glauben oder theologischem Scharfsinn.[17] Aber Jesus gebrauchte sie als Illustration für seine vorangegangene Lehre von der Verunreinigung (Mt 15,10-20; Mk 7,14-23). Die Jünger Jesu betrachteten jene heidnische Frau als unrein (vgl. Apg 10,28). Jesus prüfte ihre geistliche Zähigkeit, weitete ihr Verständnis geistlicher Wahrheit und gewährte dann ihre Bitte, nachdem er sie für ihren Glauben lobte.

Das vierte Evangelium schildert die Fürsorge Jesu um das Wohlergehen seiner Mutter in seinen Sätzen an Johannes in seinem Sterben (Joh 19,26-27). Jesus wollte, dass nach seinem Tod gut für seine Mutter gesorgt wurde.

Neben seinem Dienst im Blick auf die körperlichen Bedürfnisse befasste sich Jesus geistlich mit den Frauen. Das Beispiel, das hier zuerst genannt werden sollte, ist in Johannes 4 zu finden. Jesus sprach mit der Samariterin sehr persönlich und begegnete ihrer besonderen Not. Jesus brachte ihr scheinbar dieselbe Aufmerksamkeit, Fürsorge und dasselbe Interesse entgegen wie den Männern. In der Tat wird ein interessanter Gegensatz offensichtlich zwischen Nikodemus (Kapitel 3) und der Samariterin (Kapitel 4). Er war verschwiegen; sie war offen. Er zweifelte; sie akzeptierte. Jesus lehrte sie auch spezifische religiöse Wahrheiten über Gott, die Anbetung und den Messias. So großartig diese Besonderheiten auch waren, einige Feministen haben die Details übertrieben und zusätzliche Konzepte vermutet, die die Rolle der Frauen höher einstufen.[18] Drei Aspekte dieser Begebenheit stechen allerdings heraus. (1) Jesus sprach mit *einer Frau* (V. 27), was die Jünger überraschte. (2) Sie war eine Samariterin (V. 9). (3) Er lehrte sie die religiöse Wahrheit im Gegensatz zu den gängigen rabbinischen Praktiken. Dieser Punkt ist in einem

späteren Abschnitt dieses Kapitels mehr entfaltet. Zwei weitere Abschnitte (Joh 7,53-8,11 und Lk 7,37-50), von denen oben bereits berichtet ist, zeigen Christus, wie er anderen Frauen in ähnlichen geistlichen Nöten begegnete.

Zwei weitere Ereignisse verdienen die Erwähnung. Bei einer Gelegenheit sprach eine Frau aus der Menge und sagte, wie gesegnet die Mutter Jesu sei, die ihn gebären und nähren durfte (Lk 11,27-28). Jesus tat zwei wichtige Dinge. Er schenkte ihr seine ungeteilte Aufmerksamkeit, indem er ihrem Beitrag zuhörte; er korrigierte sie sanft und wies sie auf weiteres geistliches Verständnis hin. Er sagte, dass das Hören und Bewahren des Wortes Gottes die primären geistlichen Aufgaben sind. Jesus leugnete nicht die Wichtigkeit seiner Mutter, aber er ging darüber hinaus zu einer erweiterten geistlichen Wahrheit.

Eine andere Geschichte betrifft Salome, die Frau des Zebedäus (vgl. Mt 27,56; Mk 15,40; 16,1), die ehrgeizig nach Positionen äußerster Macht und Ehre für ihre beiden Söhne, Jakobus und Johannes, Ausschau hielt. Es scheint, als habe sie mit einem selbstsüchtigen Motiv „angebetet" (Mt 20,20-22). Dieses Ereignis geschieht nur kurz nachdem Jesus den Zwölfen den Thron verheißen hatte (Mt 19,28). Tatsächlich meinten die Jünger, *„das Reich Gottes würde unverzüglich erscheinen"* (Lk 19,11). Sie waren begierig, ihre Autoritätspositionen zu sichern. Jakobus und Johannes mögen mittels ihrer Mutter gefragt haben, weil sie sich eine weitere Ermahnung durch Christus bezüglich ihres Strebens nach einer Vorrangstellung ersparen wollten (Mk 9,34-37; Lk 9,46-48). Und wieder, Jesu sanfte Zurückweisung wird in eine geistliche Lektion über Demut und Selbsthingabe verwandelt. Jesus war durchweg zum Dialog und zum Miteinander mit Frauen bereit.

Also, Jesus zeigte, wie hoch er die Frauen schätzte, indem er ihnen diente und ihren Nöten begegnete – selbst der Not, gehört zu werden. Er heilte Frauen, hatte ein Gespräch mit ihnen und brachte den Frauen dieselbe Sorge und Fürsorge entgegen, wie er sie den Männern entgegenbrachte.

1.3 Jesus hob den hohen Wert der Frauen hervor, indem er ihnen in seinem Dienst Würde verlieh

Jesus verlieh den Frauen in seinem Dienst Würde auf dreierlei Weise: (1) indem er in seiner Lehre Frauen zur Illustration nahm, (2) indem er Frauen theologische Wahrheiten lehrte, und (3) indem er Frauen an seinem Leben und Dienst teilhaben ließ. Wie bereits oben in Abschnitt 1.1. angemerkt (und auch in der Endnote 5), wurde den Frauen von vielen der Zeitgenossen Jesu nicht immer Würde verliehen. Der Dienst Jesu gab der Stellung der Frau in seiner Gesellschaft eine neue Achtung.

Erstens, Frauen wurden in der Lehre Jesu ganz freimütig von ihm zur Illustration genommen. Die Erwähnung der Königin des Südens (Mt 12,42; vgl. Lk 11,31) erinnerte seine Zuhörer, wie weit eine Königin reiste, um die Wahrheit zu finden, aber sie wurde auch gebraucht, um diejenigen vor dem kommenden Gericht zu warnen, die Christus ablehnen. Jesus verglich das Himmelreich mit dem Sauerteig, der von einer Frau zum Brotteig verarbeitet wurde (Mt 13,33). Einige debattieren, ob der Sauerteig die schnelle Expansion von Gottes Königreich darstellt, oder vielmehr die Ausbreitung des Bösen (vgl. Mt 16,6.12). In jedem Fall wählte Jesus eine Illustration, die zweifellos das Interesse seiner weiblichen Zuhörer wecken sollte.

Jesus lehrte auch (Mt 24,41; vgl. Lk 17,34-37), dass Frauen bei seinem zweiten Kommen (in Macht und Herrlichkeit) ihren täglichen Aufgaben nachgehen würden; in diesem Fall beim Mahlen an einer Mühle. Sowohl diese Frauen als auch Männer werden im Blick auf ihre Beziehung zu Christus entzweit und gerichtet. Die einen gehen ins Gericht (Lk 17,37), während die anderen ins Königreich eintreten. Ein anderes Gleichnis, das Jesus

lehrte und in dem er die Frauen beinahe exklusiv erwähnt, ist das von den zehn Jungfrauen (Mt 25,1-10). Jesus gebrauchte sie als Beispiel der Bereitschaft (oder als deren Mangel) für das Reich Christi.

Jesus erwähnte die Witwe von Zarpat (Lk 4,26) als ein Beispiel für solche, die außerhalb Israels Gottes Segnungen erfahren. Die Heilung des Aussätzigen Naeman (Lk 4,27; vgl. 2.Kön 5,2-4) veranschaulichte in einem Vers danach denselben Punkt, brachte aber die Erinnerung an das zuverlässige Zeugnis des israelitischen Mädchens ins Bewusstsein.

Jesu Gleichnis des Verlorenen (Schaf, Drachme und Sohn) in Lukas 15 zeigt einige interessante Parallelen zwischen dem Hirten und der Frau. Jesus gebraucht Mann und Frau, beide mit unterschiedlichen Rollen, weder heraushebend noch geringschätzend.[19] Beide dienen der Illustration, dass Gott das Verlorene sucht, und beide freuen sich über die Erlösung.

Die Notwendigkeit für unerschütterliches Beten wurde durch die Hartnäckigkeit einer Witwe vor einem ungerechten Richter illustriert (Lk 18,1-5). Weibliche Hörer mussten es sich zu Herzen genommen haben, dass Jesus in ihrer von Männern beherrschten Kultur die Ausdauer einer Frau lobte. Jesus berichtete auch von einer armen Witwe, die im Frauenhof des Tempels Gott alles gab, was sie hatte (Lk 21,1-4; vgl. 20,1; Mk 12,41-44). Ihre Herzenshaltung erlaubte ihr, einen viel größeren Prozentsatz zu geben (sie gab 100 Prozent) als alle andern, denn sie muss Gott vertraut haben, sich völlig ihrer Bedürfnisse anzunehmen.

Jesus wählte nicht nur die Frauen aus, seine Lehre zu illustrieren, sondern er sorgte dafür, dass auch Frauen seine Lehre hörten. Das mag für solche nicht überraschend sein, die mittlerweile im einundzwanzigsten Jahrhundert leben, aber zur Zeit Jesu war es ungewöhnlich.

Feministen sehen Lukas 10,38-42 als entscheidend an, weil dort gezeigt ist, dass Frauen von Jesus gelehrt wurden. Hull nennt die Verse „die bedeutsamste Begegnung … weil sie lehrt, dass Frauen das Lernen theologischer Wahrheiten einem Beschäftigtsein in der häuslichen Arbeit vorziehen sollten".[20] Unglücklicherweise stellt Hull die „Traditionalisten" falsch dar, wenn sie von ihnen berichtet, als würden sie sagen, Frauen sollten nicht Theologie studieren.[21] Natürlich *sollen* Frauen das Wort Gottes lernen und anwenden. Das ist lebensnotwendig. Aber in Wirklichkeit ist die Anwendung viel breiter angelegt, als Hull unterstellt. *Jeder* Gläubige muss im Leben unzählige Beschlüsse fassen und dabei immer wieder entscheiden, als Schüler zu handeln, der Jesus als Lehrer hat. Das bedeutet nicht, dass andere Pflichten oder christliche Tugenden ignoriert werden sollen, aber es weist darauf hin, dass einige Dinge (*„das gute Teil"*, V. 42) wichtiger sind als andere. Es gibt keine Rollenunterschiede beim Lernen von Christus.

Bei einem späteren Besuch Jesu in Bethanien war es Martha, die von Jesus gelehrt wurde, während Maria im Haus saß (Joh 11,20). „Ihr (Marthas) Wachstum ist sein Ziel, auch mitten in Tränen der Trauer um ihren Bruder" (Lazarus).[22] Jesus lehrte sie über die Auferstehung und auch darüber, dass er die Auferstehung und das Leben sei (Joh 11,25-26). Daraufhin gab Martha ein herrliches Zeugnis von Christus, indem sie sagte: *„Ja, Herr! Ich glaube, dass du der Christus bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll"* (Joh 11,27). Bei zwei anderen Gelegenheiten lehrte Christus weibliche Jünger persönlich, wenn auch in nichttraditionellen Lehrsituationen. Auf seinem Gang zur Kreuzigung sagte Jesus ein erweitertes Sprichwort an eine Gruppe wehklagender Frauen (Lk 23,27-31). Er sagte: *„Ihr*

Töchter Jerusalems, weint nicht über mich; weint vielmehr über euch selbst und über eure Kinder! Denn siehe, es kommen Tage, da man sagen wird: Glückselig sind die Unfruchtbaren, und die Leiber, die nicht geboren, und die Brüste, die nicht gestillt haben!" Er sagte, dass die Zukunft ein böses Gericht erleben wird, indem er wahrscheinlich ein Argument *a fortiori* gebrauchte. Wenn Christus, den Pilatus für unschuldig erklärte, gekreuzigt werden konnte, was wird dann erst mit jenen geschehen, die Rom für schuldig erklärt? Die letzte Lehre Christi für eine Frau ist nach der Auferstehung in seinen Worten an Maria Magdalena enthalten, die seine Himmelfahrt betrifft (Joh 20,17). Jesus bittet Maria, seine Worte den anderen weiterzusagen, was sie auch tut (20,18).

Zusätzlich zu dem, dass Jesus den Frauen während seines Dienstes Würde verlieh, ließ er sie an seinem Leben und Dienst teilhaben. Lukas 2 erwähnt die kürzeste und intensivste Begegnung mit einer Frau im Leben Jesu. Hanna von Asser war eine gottesfürchtige, betagte Prophetin, die im Tempelbereich lebte (Lk 2,36-38). Sie dankte für Jesus, den sie als Messias erkannte, als seine Eltern ihn im Alter von sechs Wochen Gott darstellten (Lk 2,22; vgl. 2.Mose 13,12.15; 3.Mose 12,2-6). Lukas bringt ihr Handeln absichtlich mit dem Simeons in Zusammenhang, so wie er die Geschichte des Zacharias der von Maria gegenüberstellt. Lukas ist sorgsam darum bemüht, die Beteiligung der Frauen zu schildern.

Die Frau, die Gott als diejenige erwählte, die die umfassendste Verbindung mit Jesus hatte, war seine Mutter, Maria. Aber außer der Ankündigungs- und Geburtserzählung von Matthäus und Lukas ist sie nur fünfmal in den Evangelien erwähnt – auf der Reise nach Jerusalem (Lk 2,41-51), bei der Hochzeit in Kana (Joh 2,1-11); in der Begleitung Jesu nach Kapernaum (Joh 2,12); bei der Frage nach Jesus (Mt 12,46-50; Mk 3,31-35; Lk 8,19-21); und unter dem Kreuz (Mt 27,56; Mk 15,40; Joh 19,25-27). Marias Leben war aus mindestens drei Gründen bedeutsam. (1) Sie war aus erster Hand Zeugin von Jesu göttlichem Ursprung *und* wahrem Menschsein. (2) Sie war, neben anderen guten Qualitäten, ein gewaltiges Vorbild für Gottesfürchtigkeit, Glauben, Hingabe und Geduld. (3) Sie war an Pfingsten mit anderen Frauen hineingenommen in das neue Leben der Gemeinde.[23]

Andere Frauen, die an Christi Leben teilhatten, passen in eine von zwei Gruppen – (1) solche, die ihm auf irgendeine Weise dienten, und (2) solche, die seine Auferstehung bezeugten.

In der ersten Kategorie waren sowohl zwei einmalige Teilhaberinnen als auch eine Gruppe von Frauen, die ihm häufiger dienten. Zwei Frauen dienten Christus, indem sie ihn salbten. Lukas berichtet von einer Salbung seiner Füße durch eine berüchtigte Sünderin (Lk 7,36-50). Die anderen Evangelien erzählen von Marias Salbung seines Hauptes und seiner Füße mit einem Pfund kostbaren Nardenöls (Mt 26,6-13; Mk 14,3-9; Joh 12,2-8). Diese Frauen dienten Jesus aus Liebe und Wertschätzung, aber Marias Salbung war sogar noch bedeutsamer, denn sie tat es in Hinblick auf seinen nahenden Tod (Mt 26,12; Mk 14,8; Joh 12,7). Maria hatte den wahren geistlichen Einblick zweifellos aus der Lehre Jesu gewonnen. Beide waren wahrhaft dankbar, und Christus akzeptierte ihren Dank, währenddessen er heilte, vergab und sie befreite, so wie es die verschiedenen Begebenheiten erforderten.

Martha in Judäa und eine Gruppe von Frauen in Galiläa gehörten zu jenen, die Christus häufiger dienten. Lukas 10,40 berichtet von Marthas Versuch, eine Mahlzeit für ungefähr fünfzehn Personen fertigzustellen. Jesus erteilt ihr nicht die Anweisung, damit aufzuhören, korrigiert aber sanft ihr Verhalten im Blick auf Maria. Martha diente bei einem anderen Gastmahl genau eine Woche vor Christi Tod (Joh 12,2), was vermuten lässt, dass ihr Dienst öfter als gelegentlich geschah.

Lukas 8,2-3 erzählt von einer anderen Frauengruppe, die Jesus und seinen Jüngern

finanziell dienten.[24] Sie mögen Jesus auf andere allgemeine Weise genauso gedient haben, weil in zwei anderen Stellen erwähnt wird, dass diese Frauen ihm dienten, ohne dass dabei von Geld die Rede ist (Mt 27,56; Mk 15,41).[25] Ihre Arbeit war wichtig und einige ihrer Namen werden aufgeführt – Maria Magdalena, Johanna, Susanna, Maria, die Mutter von Jakobus und Joses, und Salome. Es gab auch viele andere (Lk 8,3). Es wird uns nicht erzählt, wie oft diese Frauen mit Christus und den Aposteln reisten. Hurley hat vorgeschlagen, dass sie aktiver waren, wenn Jesus in der Gegend von Galiläa war, in der Nähe ihres Zuhauses,[26] aber Matthäus 27,56 erwähnt ihre Reise mit Christus sogar bis nach Jerusalem. Als Jesus in Judäa (fast das ganze Johannesevangelium berichtet von dieser Zeit) und Samarien reiste, ließ er anscheinend die Apostel diese Vorkehrungen für Essen und anderes treffen (Lk 9,52).

Ein letzter Hinweis auf die Würde, die Frauen im Dienst Jesu verliehen wurde, ist in der Wichtigkeit zu sehen, die den Frauen in den Auferstehungsberichten beigemessen ist. Zur Zeit Christi wurden die Frauen nicht als zuverlässige Zeugen betrachtet. Josephus warnt zum Beispiel: „Aber lasst nicht das Zeugnis von Frauen zu, wegen der Leichtfertigkeit und Dreistigkeit ihres Geschlechts."[27] Doch Gott wählte Frauen als seine Initialzeugen für seine Jünger.

Es mag eine Übertreibung sein, zu sagen, dass den Frauen, die vom Grab weggeschickt wurden, „sicherlich ... eine ‚quasi-apostolische Rolle' gegeben wurde".[28] Die Rolle eines Quasi-Apostels scheint fremd im Anliegen dieser Texte. Die Einzigartigkeit der Rolle eines Apostels wird im nächsten Hauptteil dieses Kapitels besprochen werden.

Die Frage bleibt, warum wurden Frauen als Zeugen der Auferstehung gewählt? Hatte Gott diesen Frauen eine besondere Ehre verliehen? Versuchte Gott, den Frauen in einer neuen Gemeinschaft der Gläubigen eine größere Rolle einzuräumen? Ich glaube, beides war beabsichtigt.

Alle vier Evangelienschreiber verleihen den Frauen große Ehre, die liebevoll und mit dienstwilligem Herzen früh zum Grab kamen, um den Leib Jesu einbalsamieren und damit ihre letzte Ehre erweisen zu wollen. Und wenn sie auch überrascht waren und Angst hatten angesichts dessen, was sie sahen (Mt 28,5-8; Mk 16,5-8; Lk 24,2-9; Joh 20,1-2), trugen sie doch getreu das Zeugnis von Jesu Auferstehung zu seinen Jüngern und zweifellos noch zu unzähligen anderen in den folgenden Monaten und Jahren.

Einige haben den Glauben der Frauen dem Unglauben der Apostel gegenübergestellt, doch wie Hurley festhält: „Weder die Frauen noch die Jünger waren wirklich für die Auferstehung bereit. Die Frauen mussten vom Engel überzeugt werden."[29] Der wichtige Punkt ist der, dass Gott zu diesem strategischen Zeitpunkt der Menschheitsgeschichte Frauen gemeinsam mit den Männern gebrauchte.

Diese Frauen waren nicht nur die ersten Zeugen der Auferstehung Jesu, sondern sie stehen auch für immer als Beispiel für alle Gläubigen. Diese Frauen bahnten den Weg zur Verkündigung des Evangeliums – dass Christus für unsere Sünden starb, begraben wurde, aber am dritten Tage zu unserer Rechtfertigung wiederauferstand. Die Pflicht und das große Privileg des Zeugnisses für Christus stehen jedoch offen für jeden Gläubigen, ohne Unterschied des Geschlechts.

2. Christus anerkannte, dass es Rollenunterschiede zwischen Mann und

Christus wertete die Frauen nicht nur sehr hoch, sondern er demonstrierte auch einen deutlichen Rollenunterschied zwischen Männern und Frauen. Nirgendwo ist dieses Thema klarer zu erkennen als darin, dass er nur Männer für die Rolle der Apostel wählte. Viele biblische Feministen stellen die Bedeutsamkeit dieses offensichtlichen Rollenunterschieds in Frage oder erklären ihn als kulturell oder zeitgemäß. Siddons' kurzer Kommentar ist, dass Gefahren beim Reisen und die „von Männern beherrschte" soziale Kultur der Zeit die Gründe dafür waren, dass die Apostel nur Männer waren.[30]

Doch Jesus war nicht abgeneigt, soziale Bräuche zu brechen, wenn er es für notwendig hielt. Er kritisierte die Pharisäer ins Gesicht in aller Öffentlichkeit (Mt 23,13-36), heilte am Sabbat (Mk 1,21-27; Lk 13,14; Joh 5,8-10) und reinigte den Tempel (Joh 2,14-17; Mt 21,12-13). Entgegen kultureller Bräuche sprach Jesus mit der Samariterin (Joh 4,7-9), aß mit den Zöllnern und Sündern (Mt 9,11) und aß sogar mit ungewaschenen Händen (Mk 7,1-23)! Der entscheidende Punkt ist der, dass Jesus sich nicht dem kulturellen Druck beugte, wenn moralische Themen auf dem Spiel standen. Nein, es war nicht sozialer Brauch oder kultureller Druck, der Jesus veranlasste, eine Nur-Männer Gruppe von Aposteln zu berufen. Wenn er es gewollt hätte, wäre es ein Leichtes gewesen – zumal die Frauen der Apostel sie häufig begleiteten (1.Kor 9,5) – sechs Männer und deren Frauen zu Aposteln zu berufen. Aber er leitete keine solche Vorkehrung ein.

Tatsächlich akzeptierte die jüdische Kultur Frauen in Führungspositionen. Genau drei Jahrzehnte bevor Herodes der Große als König an die Macht kam, wurde Israel jahrelang von Königin Alexandra regiert. Die Tatsache, dass gelegentlich eine Frau Richterin (Debora, Ri 4-5) oder Herrscherin (Athalja, 2.Kön 11,3) war, zeigt, dass weibliche Führung möglich war. Auch wenn viele Frauen ausgezeichnete Führungsqualitäten haben, so hat Gott doch deutliche Rollenunterschiede im Sinn, wenn das Apostel- und Ältestenamt bedacht werden.

Nach einer ganzen Nacht im Gebet (Lk 6,12) wählte Jesus seine zwölf Apostel aus (Mt 10,2-4; Mk 3,13-19). Das Apostelamt sollte die Rolle von Führung, Leitung und Entgegennahme spezieller Offenbarung beinhalten. Etliche Funktionen der Apostel waren sofort erkennbar: (1) Die Apostel sollten bei Christus sein, zweifellos, um umfassend und aus erster Hand gelehrt zu werden (Mk 3,14-15). (2) Die Apostel waren offensichtlich die ersten offiziellen Leiter der ersten Gemeinde (siehe Apg 2,14; 5,12.18.40.42; 6,2-4; 9,29; 15,2 und Gal 1,17). (3) Den Aposteln wurde eine spezielle Herrschaft anvertraut. Christus verhieß, dass die Apostel auf zwölf Thronen sitzen und über die zwölf Stämme Israels herrschen würden (Mt 19,28; Lk 22,30). (4) Christus verhieß den Aposteln eine besondere Offenbarung (Joh 16,13-15) und eine spezielle Lehre durch den Heiligen Geist (Joh 14,26). (5) Als ein Zeugnis der Tatsache, dass die männliche Führungsrolle in der Gemeinde von Christus als eine bleibende initiiert wurde, sind die Namen der zwölf Apostel für immer in die Grundsteine des Himmels eingraviert. *„Und die Mauer der Stadt hatte zwölf Grundsteine, und in ihnen waren die Namen der zwölf Apostel des Lammes"* (Offb 21,14).

Keine der oben genannten Rollen wurde von den Frauen, die Christus nachfolgten oder ihm dienten, eingenommen. Obwohl hoch geschätzt und mit einer neuen Würde versehen, war ihre Rolle anders als die der Männer, die Christus für seine Spitzenführungsposition erwählte. Frauen beschenkten Christus, dienten ihm, hatten Gemeinschaft mit ihm, begleiteten ihn, lernten von ihm, beteten und bezeugten ihre Erlösung[31] oder die Auferstehung Christi. Aber keine Frau im Dienst Christi wurde ein Apostel genannt oder als solcher berufen oder beauftragt oder hatte eine apostelähnliche Rolle inne. Diese Rollen und

Funktionen reservierte Christus für die Männer.[32]

Spencer weist diese Unterscheidung, die Christi Erwählung von Männern als seine Apostel einschließt, zurück. Sie folgert: „Wenn Jesu Erwählung von zwölf männlichen Jüngern bedeutet, dass Frauen keine Gemeindeleiter sein sollten, dann bedeutet seine Wahl konsequenterweise auch, dass Nichtjuden keine Gemeindeleiter sein sollten."[33] In einer anderen Fassung bringt sie dasselbe Argument zur Sprache: „Wenn die Zwölf nur Juden einschlossen, warum sagen wir dann nicht, dass nur Juden Pastoren/Älteste sein können?"[34]

Ihre Logik kann im folgenden Syllogismus gesehen werden:

A. Jesus erwählte nur männliche Apostel.

B. Jesus erwählte nur jüdische Apostel.

C. Darum müssen Gemeindeälteste männlich und jüdisch sein.

Natürlich ist das Argument unzulässig, somit ist der Schluss nicht bewiesen. Geschichtlich wissen wir, dass es falsch ist. Spencer möchte uns zeigen, dass in zig „nicht jüdischen" Gemeinden, die Paulus gegründet hatte, Nichtjuden die Ältestenpositionen *durchaus* innehatten. Sie möchte, dass wir daraus schließen, dass für das Ältestenamt das Männlichsein nicht erforderlich ist, weil das Jüdischsein nicht erforderlich ist.

Aber selbst eine oberflächliche Analyse des Neuen Testaments offenbart, dass die Juden während des Dienstes Christi auf der Erde eine *einzigartige* Stellung hatten. Jesus wurde als „ein Herrscher" geboren, *„der mein Volk Israel weiden soll"* (Mt 2,6). Jesus wurde mit dem Begriff *„Trost Israels"* bezeichnet (Lk 2,25), und er verkündete: *„Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel"* (Mt 15,24). Er kündigte ein bald kommendes Reich Gottes an (Mk 1,15), sandte seine Apostel als Erstes zu den Juden (Mt 10,6) und verhieß ihnen am Ende die Herrschaft über die zwölf Stämme Israels (Mt 19,28; Lk 22,30; vgl. Apg 1,6). Wenn wir das Jüdischsein der Mission Christi betrachten, um Israel zu erlösen (Lk 24,21), dann ist es nicht überraschend, nur Juden auf der anfänglichen Liste der Apostel zu finden. Es war nicht kultureller Druck, sondern Gottes Plan, das Heil durch die Juden zu bringen, was zu zwölf jüdischen Aposteln führte.

Mit der Auferstehung expandierte die Mission Christi und schloss die Nichtjuden ein (Mt 28,19), *„in einem Leib"* (Eph 2,16), der Gemeinde. Die Nichtjuden wurden nicht nur gerettet, sondern sie wurden auch Älteste in den neu organisierten Einheiten örtlicher Gemeinden. Ein Nichtjude (Lukas) schrieb zwei Bücher des Neuen Testaments (das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte), und etliche Nichtjuden, wie Titus und Epaphroditus, waren die apostolischen Assistenten und Mitarbeiter des Paulus. Damit waren die jüdischen Apostel einmalig und grundlegend, aber Nichtjuden wurden Führungsrollen in der Gemeinde bald übertragen.

Aber sollte das Männlichsein, so wie das Jüdischsein, als eine Bedingung für Apostel oder Älteste aufgegeben werden? War Männlichsein auch nur der Beginn? Da gibt es in diesem Fall einen klaren Unterschied. Erstens, die Gemeinde begann nicht nur männlich und wurde dann später männlich und weiblich. Die Nachfolger Christi waren von Anfang an männlich und weiblich, und beide, Männer und Frauen, waren zu Beginn der Gemeinde an Pfingsten dabei (Apg 1,14). Zweitens, aus allem, was wir sagen können, wurde die

männliche Führungsrolle von denen bestätigt, die Christus ursprünglich lehrte und trainierte, und denen er die künftige Leitung seiner Gemeinde anvertraute. Weil uns die Apostelgeschichte kontinuierlich an die Leitung durch Christus und den Heiligen Geist im Werk der Gemeinde und ihrer Leiter erinnert, besteht die Annahme, dass die Auswahl der Leiterschaft auch in dieser Weise erfolgte.

Dass die männliche Führung als Norm weitergeführt werden sollte, ist beinahe sofort bestätigt worden, als die Gemeinde begann. In Apostelgeschichte 1,15-26 wurde der erste und einzige Ersatzapostel gewählt. Evans behauptet, dass Frauen ohne Zweifel die Erfordernisse, ein Apostel zu sein, erfüllten, „wie sie in Apostelgeschichte 1,21-22 zusammengefasst werden".[35] Sie übersieht allerdings, dass eine dieser aufgeführten Bedingungen war, dass der Kandidat ein Mann sein musste – *„So muss nun von den* ***Männern*** *[gr. andron], die mit uns gegangen sind …"* (Apg 1,21).[36]

Ein weiteres Beispiel ist keine direkte Lehre Jesu, aber es deutet zusätzlich stark an, dass die männliche Führungsrolle die Intention Jesu war. Dies wird aus den Wahlanweisungen und Ergebnissen in Apostelgeschichte 6 ersichtlich, wo die ersten Leiter neben den Aposteln ernannt wurden. Viele Frauen wurden nach Apostelgeschichte 1,14; 5,1 und 5,14 unter den Gläubigen aufgezählt. Ein Problem entstand im Blick auf die Vernachlässigung gewisser Frauen (Apg 6,1). Es war der Gemeinde gesagt worden, sieben qualifizierte *Männer* auszuwählen (*andras*, Apg 6,3). Wenn die Anordnung gewesen wäre, nach sieben „menschlichen Wesen" (*anthropous*) Ausschau zu halten, und dann nur Männer gewählt worden wären, dann könnten wir sagen, dass ihre Wahl kulturell oder vielleicht zufällig war. Stattdessen war die Wahl von Männern wohlüberlegt.

Darum können wir zu dem Schluss kommen, dass Jesus in der Wahl der zwölf Apostel, in der Wahl, nur von Männern das Neue Testament schreiben zu lassen, und in den anderen Führungsaufgaben, die in einzigartiger Weise den Aposteln gegeben wurden, in der Form der männlichen Führungsrolle derer, die Jesus in engster Weise lehrte, und selbst in den zwölf Namen, die in die Grundsteine der himmlischen Stadt eingraviert sind, einen bleibenden Rollenunterschied zwischen Männern und Frauen und eine bleibende Führungsrolle der Männer bestätigte.

Aber auch wenn in Christi Wahl der zwölf Apostel ein klarer Rollenunterschied zu sehen ist, und auch in der exklusiven Art des Wirkens, das ihnen aufgetragen wurde, sollten unabhängig vom Geschlecht keine Hindernisse zwischen einem Gläubigen und dem Herrn Jesus Christus existieren. Jesus demonstrierte stets die höchste Achtung vor den Frauen, in beidem, in seinem Leben und in seiner Lehre. Er anerkannte die wahre Gleichheit von Mann und Frau und zeigte fortwährend Wert und Würde der Frauen als Personen. Jesus schätzte ihre Gemeinschaft, ihre Gebete, ihren Dienst, die finanzielle Unterstützung und ihr Zeugnis. Er ehrte Frauen, lehrte Frauen und diente Frauen in rücksichtsvoller Weise.

Als Resultat reagierten die Frauen warmherzig auf den Dienst Jesu. Haben sich die Dinge für uns heute zu drastisch verändert, um denselben Jesus zu sehen? Ganz und gar nicht. Moderne Frauen können dieselbe reiche Erfüllung finden, wenn sie Christus dienen, wie die Marias und Marthas von Judäa es taten, oder die Johannas und Susannas von Galiläa.

ENDNOTEN ZU KAPITEL 4

Kapitel 5

Kopfbedeckungen, Weissagungen und die Dreieinigkeit

1.Korinther 11,2-16

Thomas R. Schreiner

Einführung

„2 Ich lobe euch, Brüder, dass ihr in allem an mich gedenkt und an den Überlieferungen festhaltet, so wie ich sie euch übergeben habe. 3 Ich will aber, dass ihr wisst, dass Christus das Haupt jedes Mannes ist, der Mann aber das Haupt der Frau, Gott aber das Haupt des Christus. 4 Jeder Mann, der betet oder weissagt und etwas auf dem Haupt hat, schändet sein Haupt. 5 Jede Frau aber, die mit unbedecktem Haupt betet oder weissagt, schändet ihr Haupt; es ist ein und dasselbe, wie wenn sie geschoren wäre! 6 Denn wenn sich eine Frau nicht bedecken will, so soll ihr auch das Haar abgeschnitten werden! Wenn es aber für eine Frau schändlich ist, sich das Haar abschneiden oder abscheren zu lassen, so soll sie sich bedecken. 7 Denn der Mann darf das Haupt nicht bedecken, weil er Gottes Bild und Ehre ist; die Frau aber ist die Ehre des Mannes. 8 Denn der Mann kommt nicht von der Frau, sondern die Frau vom Mann; 9 auch wurde der Mann nicht um der Frau willen erschaffen, sondern die Frau um des Mannes willen. 10 Darum soll die Frau ein Zeichen der Macht auf dem Haupt haben, um der Engel willen. 11 Doch ist im Herrn weder der Mann ohne die Frau, noch die Frau ohne den Mann. 12 Denn gleichwie die Frau vom Mann kommt, so auch der Mann durch die Frau; aber alles kommt von Gott. 13 Urteilt bei euch selbst, ob es schicklich ist, dass eine Frau unbedeckt zu Gott betet! 14 Oder lehrt euch nicht schon die Natur, dass es für einen Mann eine Unehre ist, langes Haar zu tragen? 15 Dagegen ist es für eine Frau eine Ehre, wenn

> sie langes Haar trägt; denn das lange Haar ist ihr anstelle eines Schleiers gegeben. 16 Wenn aber jemand rechthaberisch sein will – wir haben eine solche Gewohnheit nicht, die Gemeinden Gottes auch nicht" (1.Kor 11,2-16).

1.Korinther 11,2-16 hat einige Charakterzüge, die den Text zu einem der schwierigsten und kontroversesten Abschnitte in der Bibel machen.[1] Zum Beispiel: Wie ist das Verhältnis von Vers 2 zu den Versen 3-16? Was meint Paulus mit dem Wort *Haupt* in Vers 3? Können wir in diesem Abschnitt den Brauch im Blick auf den Schmuck der Frauen ausmachen? In welchem Sinn ist die Frau *die Ehre* des Mannes (V. 7)? Was meint Paulus, wenn er sagt, dass die Frau ein Zeichen der Macht auf dem Haupt hat (V. 10)? Können wir den Grund begreifen, warum eine Frau ein Zeichen der Macht auf dem Haupt haben soll, *nämlich um der Engel willen*? Und schließlich, was bedeutet das Wort *Natur* in Vers 14?

Die Schwierigkeiten mit diesem Text könnten einen zu der Aussage führen, dass er nicht dazu verwendet werden sollte, auch nur irgendeinen Glaubensgrundsatz oder eine Lehre im Blick auf die Rollen von Mann und Frau festzuschreiben. In der Tat, man möchte behaupten, dass nur klare Abschnitte verwendet werden sollten, um einen Glaubensgrundsatz zu formulieren, und dieser Abschnitt ist zu unklar. Niemand, oder zumindest wenige, würden argumentieren, dass sich Frauen heute mit einem Schleier schmücken sollten, was einige zu der Aussage führt, dass dieser Abschnitt kulturell gebunden und in unserem Jahrhundert nicht mehr relevant ist.

Im Gegensatz zu dieser Position will ich argumentieren, dass die zentrale Aussage dieses Abschnitts klar ist. Da sind Schwierigkeiten, aber einige der Schlüsselthemen sind nicht so schwierig, wie behauptet wird, und die Themen, die undeutlich bleiben, berühren nicht die zentrale Lehre des Abschnitts. Wenn auch das Tragen von Kopfbedeckungen unserer Kultur nicht mehr entspricht, so ist in diesem Text ein bleibendes Prinzip, das auch für unser Jahrhundert anwendbar ist.

Das Verhältnis von 11,2 zu 11,3-16

Wie verhält sich der Vers 2 zu den folgenden Versen? Vers 2 sagt: *„Ich lobe euch, Brüder, dass ihr in allem an mich gedenkt und an den Überlieferungen festhaltet, so wie ich sie euch übergeben habe."* Die folgenden Verse 11,3-16 scheinen allerdings kein Beispiel dafür zu sein, dass die Korinther an den paulinischen Überlieferungen festhalten. Das Verhalten der korinthischen Frauen steht nach Vers 16 im Gegensatz zur Gewohnheit des Paulus und der anderen Gemeinden (siehe 11,16). Vermutlich hätte Paulus die Korinther nicht im Blick auf angemessenen Schmuck für Frauen hingewiesen, wenn sie seinen Anweisungen bereits gefolgt wären. So war es wahrscheinlich der Fall, dass 11,2 als eine höfliche Einleitung kommt, bevor Paulus die Korinther bezüglich gewisser Praktiken zu kritisieren beginnt. In der Tat ist 11,2 höchstwahrscheinlich die Einleitung für alle Kapitel von 11 bis 14. Auch wenn die Korinther den Überlieferungen im Blick auf die Frauen (11,3-16), das Mahl des Herrn (11,17-34) und die Geistesgaben (12,1-14,40) nicht folgen, ist die Situation der Gemeinde nicht in jeder Beziehung deprimierend.

Was ist der Schmuck der Frauen in diesem Abschnitt?

Eine der schwierigsten Fragen in diesem Abschnitt ist die: Auf welche Sitte im Blick auf

Schmuck wird hier Bezug genommen? Wir können diese komplexe Frage nicht im Detail behandeln, aber die beiden wahrscheinlichsten Hinweise können dargelegt werden: (1) Der Brauch, den Paulus empfiehlt, ist der, dass die Frauen ein Kopftuch tragen. (2) Paulus hat etwas gegen langes, offenes Haar, das über den Rücken fällt; er möchte, dass die Frauen dem allgemeinen Brauch folgen und ihr Haar auf dem Kopf zusammenbinden.

Für die Sicht, dass sich Paulus gegen die Frauen richtet, die ihr Haar lose über den Rücken fallend tragen, sprechen folgende Argumente:[2] (1) Es gibt keinen vorhandenen Beweis, dass zur Zeit des Paulus ein voller Schleier, wie er im Islam vorkommt, üblich war. Darum kann der beschriebene Brauch keine Verschleierung sein. (2) Dasselbe griechische Wort, das die Praxis der korinthischen Frauen in 11,5 beschreibt (*akatakalyptos* – „unverhüllt"; revElb, „unbedeckt"; Schl 2000), wird in 3.Mose 13,45 (LXX)[3] im Blick auf das Haar eines Aussätzigen gebraucht, das *ungelöst* sein sollte (*„sein Kopfhaar soll frei hängen gelassen werden"*; revElb). Das Problem bei den korinthischen Frauen war also, dass sie ihr Haar lose und über den Rücken fallend trugen. (3) Das Wort *apokalyptō*, das irgendwie in Verbindung steht mit *akatakalyptos*, wird in 4.Mose 5,18 verwendet, wo eine Frau, die des Ehebruchs verdächtigt wird, ihr Haar lösen und es lose tragen soll (*„und lasse das Haupthaar der Frau herabhängen"*; revElb). Das Tragen von langem, losem Haar bei Ehebruch stützt den Gedanken, dass jemand, der das Haar lose trug, als schändlich angesehen wurde. (4) Geachtete Frauen zur Zeit des Paulus erschienen in der Öffentlichkeit nicht mit langem, den Rücken hinunterfließendem Haar. Sie trugen ihr Haar auf ihrem Kopf zu einem Knoten zusammengebunden. Paulus wollte, dass die korinthischen Frauen sich an diese Regel hielten.

Obwohl diese Argumente dafür sprechen, dass Paulus den Frauen gebietet, ihr Haar in einem Knoten zu tragen, ist es wahrscheinlich, dass Paulus von irgendeiner Art Kopfbedeckung spricht, so etwas wie ein Kopftuch.[4] Dass Paulus ein Kopftuch anstatt eines vollen Schleiers im Sinn hat, ist mit dem Wort *Bedeckung (peribolaios)* in 11,15 gegeben, was nicht das übliche Wort für den Schleier ist, sich aber vermutlich auf eine Rundumverhüllung bezieht („Hülle"; Einheits, „Schlachter übersetzt „Schleier"). Der Beweis zugunsten dieser Position ist wie folgt:

(1) Das Verb, das in der Schl 2000 mit „bedecken" *(katakalyptō)* übersetzt ist, kommt in den Versen 6-7 dreimal vor, und sich darauf beziehende verwandte Wörter kommen in den Versen 5 und 13 vor. Diese Wörter beziehen sich sehr oft auf eine Bedeckung irgendeiner Art. Zum Beispiel, die Engel, die die Herrlichkeit des Herrn sahen, *bedeckten* ihr Angesicht (Jes 6,2). Juda dachte, seine Schwiegertochter Tamar sei eine Hure, weil sie ihr Angesicht *bedeckte* (1.Mose 38,15). Nachdem das Wort beinahe überall „bedecken" oder „verbergen" heißt, bezieht sich der Text vermutlich auf eine Kopfbedeckung irgendeiner Art.[5]

(2) Philo (30 v.Chr.-45 n.Chr.) gebraucht dieselben Wörter wie Paulus in 1.Korinther 11,5 – mit *„unbedecktem Haupt" (akatakalyptō tē kephalē)* –, und es ist klar, dass Philo von einer Kopfbedeckung spricht, die entfernt werden kann, weil die Priesterin soeben ihr Tuch abgelegt hatten (*Special Laws*, 3.60). *Akatakalyptos* bedeutet auch „unbedeckt" bei Philo, *Allegorical Interpretation* II, 29, und in Polybius 15, 27.2 (2. Jahrhundert v.Chr.). Außerdem ist es schlicht ein negatives Adjektiv, das auf dem Verb *katakalyptō* basiert, was allgemein „Bedeckung, Schleier" bedeutet.

(3) Ester 6,12 (LXX) verwendet denselben Ausdruck, der in Vers 4 zu finden ist, *kata kephalēs*, von Haman, der niedergeschlagen nach Hause eilte und sein Haupt in seiner

Schande verhüllte. Vermutlich gebrauchte er einen Teil seines Gewands, um dies zu tun.

(4) Ein ähnlicher Ausdruck kommt bei Plutarch vor (46-120 n.Chr.), wo ausdrücklich vermerkt ist, dass das Haupt mit einem Teil der Toga (*himation*) bedeckt ist.[6]

Vers 15 scheint eine Schwierigkeit zu schaffen, wenn Paulus von einer Kopfbedeckung spricht. Vers 15 sagt: *„Denn der Frau ist das Haar als Hülle gegeben"* (Einheits). Aber wenn ihr das Haar anstelle eines Schleiers (einer Kopfbedeckung) gegeben ist, dann würde die Frau nicht noch eine andere Kopfbedeckung über ihrem Haar brauchen. Allerdings ist nicht zu vermuten, dass das Haar der Frau die einzige Bedeckung ist, die Paulus fordert, denn wir haben bereits gesehen, dass die Wörter, die Paulus für Bedeckung in den Versen 4-6 und in Vers 13 gebraucht, auf einen Schleier oder ein Kopftuch hinweisen. In der Tat, wenn langes Haar alles ist, was Paulus fordert, dann ist die Erklärung der Situation in den Versen 4-6 umständlich und sogar in die falsche Richtung führend. Vers 15 kann in einer Weise erklärt werden, dass Paulus seinen vorangegangenen Ruf nach einem Kopftuch nicht zurückweist. Das Wort *„denn" (anti)* in Vers 15 weist vermutlich nicht auf Ersatz hin, sondern auf eine Entsprechung.[7] Mit anderen Worten, Paulus sagt nicht, dass einer Frau das lange Haar *anstelle* einer Bedeckung gegeben ist. Er sagt vielmehr, dass einer Frau das lange Haar *als* eine Bedeckung gegeben ist. Sein Punkt scheint der zu sein, dass das lange Haar einer Frau ein Indikator dafür ist, dass sie eine Bedeckung tragen soll.[8]

Um dies abzuschließen: der Brauch, der hier empfohlen wird, ist eine Kopfbedeckung irgendeiner Art, vermutlich ein Kopftuch. Man kann die Wichtigkeit, diesen Brauch zu identifizieren, übertreiben, es sei denn man glaubt, dass der Brauch dieser Zeit auf unsere Kultur angewandt werden sollte. Der Hauptpunkt des Textes ist klar: Frauen sollen sich in einer bestimmten Weise schmücken. Die genaue Art der Kopfbedeckung, die Paulus im Sinn hat, ist nicht klar. Was wichtiger ist, und dem wenden wir uns als Nächstes zu, ist dies: Warum möchte Paulus, dass die Frauen sich in einer bestimmten Weise schmücken?

Die Stellung von 11,3 in der Argumentation und die Bedeutung von „Haupt"

Die entscheidendste Frage in diesem Abschnitt ist vermutlich die, was Paulus mit dem Wort *Haupt (kephalē)* in Vers 3 meint: *„Ich will aber, dass ihr wisst, dass Christus das Haupt jedes Mannes ist, der Mann aber das Haupt der Frau, Gott aber das Haupt des Christus."* Zwei Antworten werden heute angeboten: *„Quelle"* (bzw. „Ursprung") und *„Autorität"*.[9] Die Bedeutung dieses Wortes ist in der Literatur umfassend debattiert worden, und wir wollen die ganze Thematik nicht wieder behandeln. Stattdessen sollen drei Gründe gegeben werden, *„Autorität"* als das beste Verständnis für das Wort *Haupt* zu verteidigen.

(1) Selbst wenn wir zugestehen sollten, dass das Wort *Haupt* bei einigen wenigen Gelegenheiten „Quelle" bedeuten kann, so hat Wayne Grudem gezeigt, dass die Bedeutung „Autorität" in einer Anzahl von Abschnitten unbestreitbar ist, während die Bedeutung „Quelle" nie sicher bestätigt wurde. Grudem hat recht, wenn er sagt, dass jene, welche „Autorität" als Bedeutung ablehnen, mehr Beispiele dieser Bedeutung fordern, als sie es für fast jedes andere Wort tun würden. Gewöhnlich sind drei oder vier deutliche Beispiele sehr wertvoll, und Grudem bietet eine ganze Anzahl, die entscheidend sind.

(2) Selbst wenn aufgezeigt wäre, dass *Haupt* an ein paar Stellen „Quelle" bedeutet, hat das Wort in der Septuaginta nie diese Bedeutung, und das ist die relevante Literatur, die Paulus am nächsten käme. Der Gebrauch von *Haupt* in der Septuaginta ist von den

Mickelsens bagatellisiert worden, weil Paulus an Griechen schrieb, die das Alte Testament nicht gut kannten.[10] Aber das ist ein nicht überzeugendes Argument. Paulus wendet das Alte Testament oft entweder in einer Anspielung oder als Zitat an, wenn er an die bekehrten Heiden schreibt. Die meisten Evangelikalen erklären sich damit einverstanden, dass das griechische Alte Testament die wichtigste Quelle für die Theologie des Paulus ist, und natürlich würde dies auch auf die Anwendung seiner Worte zutreffen.

(3) Eine äußerst wichtige Anwendung findet sich natürlich in den eigenen Schreiben des Paulus. Und genau hier ist der Beweis für „Quelle" am schwächsten. Vergleichen Sie zum Beispiel einen Abschnitt mit demselben Grundthema, Mann und Frau, in Epheser 5,22 ff. Paulus sagt, *„ … der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch der Christus das Haupt der Gemeinde ist"* (V. 23). Auf welch sinnvolle Weise kann man sagen, dass ein Mann die Quelle bzw. der Ursprung seiner Frau ist? Das Leben einer Ehefrau stammt nicht vom Leben ihres Ehemanns. Diese Aussage von Paulus kann man nur schwer verstehen, wenn „Quelle" die Bedeutung ist, da es schwierig ist, zu erkennen, wie die Ehemänner die Quelle bzw. der Ursprung ihrer Ehefrauen sein sollen. Einige haben gesagt, dass Paulus von Adam als dem Ursprung der Eva spricht. Doch was ist der Beweis dafür? Paulus spricht in den Versen 22 und 24 klar von Ehemännern und Ehefrauen im Allgemeinen, und es wäre weit hergeholt und ungewöhnlich, in 5,23 einen plötzlichen Bezug auf Adam und Eva zu sehen. Eine weitere Unterstützung für *Haupt* im Sinne von „Autorität" ist in 5,22 und 5,24 zu finden, denn da wendet sich Paulus an die Frauen, sich ihren Männern *unterzuordnen*, was gut mit der Ansicht zusammenpasst, dass *Haupt* „Autorität" bedeutet.

Paulus gebraucht das Wort *Haupt* mit der Bedeutung „Autorität" auch in Epheser 1,22. Beginnend mit 1,20 ff. sagt er, dass Gott Christus aus den Toten auferweckte, ihn zu seiner Rechten, hoch über alle anderen Autoritäten und Mächte, setzte, alles seinen Füßen unterwarf und ihn zum *Haupt* über alle Dinge der Gemeinde machte. Der vollständige Kontext konzentriert sich auf die Einsetzung Christi als Herrscher und auf seine Erhöhung. Die Konzentration auf die Erhöhung Christi im Kontext weist darauf hin, dass „Autorität" die Bedeutung von *Haupt* ist.

Solch eine Interpretation wird durch eine Parallelstelle in Kolosser 2,10 bestätigt. Dort ist von Christus geschrieben, *„der das Haupt jeder Herrschaft und Gewalt ist"*. Hier muss *Haupt* „Autorität" bedeuten und nicht „Quelle", weil in Kolosser 2,15 von derselben Herrschaft und Gewalt gesprochen wird, und dort beziehen sie sich deutlich auf die dämonischen Mächte, die durch Jesu Tod und Auferstehung öffentlich gedemütigt und in einem Siegeszug vorgeführt. Paulus sagt in Kolosser 2,10 nicht, dass Jesus der „Ursprung" dieser dämonischen Mächte ist; er weist darauf hin, dass Jesus der Herrscher über sie ist; dass er über sie regiert.

Die Texte, die manchmal benutzt werden, um zu argumentieren, dass Paulus das Wort *Haupt* gebraucht haben könnte, um „Ursprung" zu meinen, sind Kolosser 1,18; 2,19 und Epheser 4,15. In jedem Fall ist die behauptete Bedeutung möglich, aber zweifelhaft, nachdem die Bedeutung „Ursprung" für dieses Wort weder in der Septuaginta nicht klar zu finden ist, noch irgendwo bei Paulus oder im Rest des Neuen Testaments. In Kolosser 1,18 wird von Christus gesagt, dass er das *Haupt* der Gemeinde ist, und das Konzept der Autorität passt gut zu dem Kontext (Kol 1,15-20). Kolosser 2,19 und Epheser 4,15 könnten mit „Ursprung" übersetzt werden, aber Paulus sagt vermutlich in diesen beiden Versen, dass der Herrscher über die Gemeinde auch der Eine ist, der die Gemeinde erhält und stärkt.

Nun kehren wir zurück zu 1.Korinther 11,3. Wenn unsere Interpretation korrekt ist,

dann sagt Paulus, dass Christus die Autorität über jeden Mann, der Mann die Autorität über die Frau, und Gott die Autorität über Christus ist. Nachdem sich Paulus auf die Beziehung zwischen Gliedern der Dreieinigkeit bezieht, ist klar, dass er die hier beschriebenen Beziehungen nicht als bloß kulturell oder als das Resultat des Sündenfalls betrachtet.

C. Kroeger hält dagegen, dass man in die christologische Irrlehre der Unterordnung Christi unter Gott verfalle, wenn man Gott zum Haupt über Christus setze.[11] Doch dies würde nur dann eine Irrlehre sein, wenn man behauptet, dass es einen ontologischen Unterschied (ein Unterschied im Wesen oder Sein) zwischen Vater und Sohn gab. Der Punkt ist nicht der, dass der Sohn dem Vater in seinem Wesen unterlegen ist. Der Sohn ordnet sich der Autorität des Vaters vielmehr bereitwillig unter. Der Unterschied zwischen den Gliedern der Dreieinigkeit ist ein Unterschied in ihrer Funktion, nicht in ihrem Wesen.

Solch eine Interpretation ist in 1.Korinther 15,28 bestätigt: *„Wenn ihm [Christus] aber alles unterworfen sein wird, dann wird auch der Sohn selbst sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allen sei.“* Paulus sah solche Unterwerfung des Sohnes unter den Vater nicht als eine Irrlehre an, weil der Sohn dem Vater wesensmäßig nicht unterlegen ist. Stattdessen will er sich der Autorität des Vaters freiwillig unterordnen. Der Sohn hat eine andere Aufgabe oder Rolle als der Vater, aber er ist nicht in seinem Sein oder Wesen unterlegen.

Dieser Punkt wird bei den evangelikalen Feministen oft übersehen. Sie kommen zu dem Schluss, dass ein Unterschied in der Funktion notwendigerweise einen Unterschied im Wesen einschließt; z.B. wenn Männer die Autorität über Frauen haben, müssen demnach die Frauen unterlegen sein. Das Verhältnis zwischen Christus und dem Vater zeigt uns, dass diese Schlussfolgerung fehlerhaft ist. Man kann eine unterschiedliche Funktion besitzen, und trotzdem in Wesen und Wert gleich sein. Frauen sind den Männern in Wesen und Sein gleich; es gibt keinen ontologischen Unterschied, und doch haben sie verschiedene Funktionen oder Rollen in der Gemeinde und zu Hause. Solche Unterschiede schließen logischerweise nicht eine Ungleichheit oder Unterlegenheit ein, so wie die Unterordnung Christi unter den Vater nicht seine Unterlegenheit impliziert.

Tatsächlich haben evangelikale Feministen vor kurzem irreführende Behauptungen aufgestellt im Blick auf das Thema der wesensmäßigen Unterlegenheit in der Lehre von der Dreieinigkeit. R.C. und C. Kroeger definieren Subordinatianismus[„Nach dem Subordinatianismus ist Christus ein … dem Vater am nächsten stehendes, aber untergeordnetes Gottwesen“, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, „Trinität“, S. 33253 (vgl. RGG Band 6, S. 1025-1026) (c) J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) http://www.digitale-bibliothek.de/band12.htm.] als „eine Doktrin, die eine Unterlegenheit des Seins, des Status *oder der Rolle* zum Sohn oder dem Heiligen Geist innerhalb der Dreieinigkeit festlegt“ (Betonung hinzugefügt).[12] Sie sagen auch: „Einige wenden eine Doktrin der Unterordnung der Frau unter den Mann auf der Basis einer ähnlichen Beziehung innerhalb der Dreieinigkeit an (1.Kor 11,3).“[13] G. Bilezikian sagt: „Nirgendwo in der Bibel gibt es einen Bezug auf eine Rangordnung innerhalb der Dreieinigkeit. Solche subordinatianistischen Theorien wurden während des vierten Jahrhunderts vorgelegt und als ketzerisch zurückgewiesen.“[14]

Solche Behauptungen spiegeln ein ernstes Missverständnis sowohl der Doktrin von der Dreieinigkeit als auch vom Wesen der Unterordnung wider. Der Kroegerschen Definition vom Subordinatianismus fehlt die historische und entscheidende Unterscheidung zwischen Wesen und Rolle. Was die Gemeinde verurteilte, war eine Lehre von der Unterordnung, die einen Unterschied von Wesen und Sein zwischen Vater, Sohn und Geist aussagt. Die

unterschiedliche Rolle des Sohnes schließt nicht ein, dass er dem Vater im Wesen unterlegen ist. Der Zusatz des Wortes *Unterlegenheit* vor dem Wort *Rolle* in der Definition Kroegers (s.o.) ist besonders verzerrend, weil eine unterschiedliche Rolle nicht logischerweise eine Unterlegenheit einschließt. Dass die Kroegers inkonsequent sind im Blick auf die Definition der Unterordnung, ist darin offensichtlich, dass sie sie an anderer Stelle in ihrem Artikel korrekt definieren: „Die Väter von Nizäa schrieben dem Sohn und dem Geist eine Gleichheit in Sein oder Wesen zu, aber eine Unterordnung in der Anordnung."[15] Was die Väter von Nizäa eine Unterordnung in der Anordnung nannten, ist eine andere Art und Weise zu sagen, dass sie eine Unterordnung in der Rolle oder eine Unterordnung in der ökonomischen Dreieinigkeit sahen. Die Väter von Nizäa sahen richtigerweise, dass dies nicht impliziert, der Sohn und der Geist seien dem Vater im Wesen unterlegen. Die frühere Kroegersche Definition des Subordinatianismus macht somit nur Sinn, wenn sie zu dem Schluss kommt, dass die Väter von Nizäa ketzerisch waren.

Bilezikian ist sogar noch weniger sorgfältig. Er sagt, dass es in der Bibel nicht den geringsten Beweis für „eine Rangordnung innerhalb der Dreieinigkeit" gibt. Ich würde den Begriff „Rangordnung" nicht gebrauchen, aber dass der Sohn dem Vater untergeordnet ist, ist von 1.Korinther 15,28 her klar. Es ist klar, dass diese Unterordnung des Sohnes unter den Vater *nach* seiner irdischen Mission erfolgt. Wie jemand dann sagen kann, dass es keinen Hinweis auf einen Unterschied in der Anordnung oder der Rolle innerhalb der Dreieinigkeit gibt, ist schwer nachzuvollziehen. Sooft die Schrift sagt, dass Gott seinen Sohn in die Welt sandte (vgl. Joh 3,17), sehen wir die Unterordnung in der Rolle: der Vater befiehlt und sendet; der Sohn gehorcht und kommt in die Welt und stirbt für unsere Sünden.

Die Ansicht, dass es eine Unterordnung in der Funktion oder in der ökonomischen Dreieinigkeit gibt, aber auch eine Wesensgleichheit, ist Teil des historischen Erbes evangelikaler Theologie. Johannes Calvin sagt zum Verständnis Tertullians von der Dreieinigkeit: „Es missfällt mir auch nicht die – freilich richtig zu verstehende! – Definition Tertullians, es sei die Dreieinigkeit eine gewisse Ordnung und Anordnung in Gott, die an der Einheit des Wesens nichts ändere."[16] Was Calvin mit „Ordnung oder Anordnung" meint, ist ein Rollenunterschied, und somit kommt er zu dem Schluss, dass ein Rollenunterschied die Gleichheit des Seins oder des Wesens nicht ausschließt.

Charles Hodge sagt über das Nizäische Glaubensbekenntnis:

> „Die Glaubensbekenntnisse sind nichts weiter als ein gut geordnetes Arrangement der biblischen Fakten, die die Doktrin der Trinität betreffen. Sie erklären die unterschiedliche Persönlichkeiten des Vaters, des Sohnes und des Geistes; ihre wechselseitige Beziehung, wie sie durch solche Begriffe ausgedrückt sind; ihre absolute Einheit, was Inhalt und Wesen betrifft, und ihre konsequente vollkommene Gleichheit; *und die Unterordnung des Sohnes unter den Vater*, und des Geistes unter den Vater und den Sohn, *als Modus von Dasein und Wirksamkeit*. Dies sind biblische Fakten, denen die besagten Glaubensbekenntnisse nichts hinzufügen; und in diesem Sinne sind sie von der vereinigten Kirche akzeptiert worden."[17]

Die Unterscheidung zwischen Sein und Rolle wird auch bei Louis Berkhof reflektiert. Er sagt: „Es kann keine Unterordnung geben, was das wesentliche Sein der einen Person der Gottheit einer anderen gegenüber betrifft, und darum keinen Unterschied in der persönlichen Würde … Die einzige Unterordnung, von der wir sprechen können, *ist eine Unterordnung in Bezug auf Anordnung und Beziehung*."[18]

Um das zusammenzufassen: Beide, Bilezikian und die Kroegers, haben den Subordinatianismus falsch definiert und damit die Leser im Blick auf die historische und evangelikale Doktrin von der Dreieinigkeit in die Irre geführt.

Als weiteres Argument für die Übersetzung „Quelle" (bzw. „Ursprung") in 1.Korinther 11,3 wird gebraucht, dass Paulus in 11,8 sagt, die Frau käme vom Mann, was offensichtlich auf den Gedanken des Ursprungs hinweist. Sicherlich ist das Verständnis von Vers 8 korrekt, aber Vers 8 erklärt nicht die Bedeutung von *Haupt* in Vers 3. Stattdessen gebraucht Paulus dieses Argument vom Ursprung, um zu beweisen, dass die Frau die Ehre des Mannes ist.

Die Reihenfolge der Aussagen in der Argumentation des Paulus in 1.Korinther 11,3 hat viele Fragen aufgeworfen. Wenn Paulus hier Hierarchie lehrt, warum schreibt er dann nicht, (1) *„das Haupt des Christus ist Gott"*, (2) *„das Haupt jedes Mannes ist Christus"*, und (3) *„das Haupt der Frau ist der Mann"*? Stattdessen platziert Paulus *„Gott [ist] aber das Haupt des Christus"* als letzte Feststellung des Verses. Einige nehmen an, dies würde jegliche Vorstellung einer Hierarchie unmöglich machen. Aber wir haben bereits gesehen, dass die klare Bedeutung von *Haupt* „Autorität" ist, und daher ist eine Hierarchie definitiv aufgerichtet. Aber warum platziert Paulus *„Gott [ist] aber das Haupt des Christus"* an den Schluss? Ich denke, Paulus fügte das Hauptsein Gottes über Christus direkt nach der Erklärung des Hauptseins des Mannes über die Frau ein, um zu lehren, dass die Autorität des Mannes über die Frau nicht die Unterlegenheit der Frau oder die Überlegenheit des Mannes impliziert. Einige Korinther mögen daraus geschlossen haben, dass das Hauptsein des Mannes über die Frau den Wert der Frau mindert. Paulus kommt diesem Einwand zuvor und fügt hinzu, dass Gott das Haupt über Christus ist. Und auch wenn Gott (d.h. der Vater) das Haupt über Christus ist, dann ist er im Wesen nicht größer als Christus. So sind auch die Frauen im Grunde nicht unterlegen, auch wenn sie unter der Autorität der Männer sind. Paulus folgt demselben Muster in 11,7-12. In 11,7-10 sagt er, dass die Frauen zur Ehre des Mannes und um seinetwillen geschaffen sind. Aber in 11,11-12 zeigt er, dass dies nicht die Unterlegenheit der Frauen impliziert.

Das Verhältnis von 11,4-6 zu 11,3

Wir haben eine beträchtliche Zeit für 11,3 verwandt, weil der Vers die Grundlage für den ganzen Abschnitt ist. Die Verse 4-6 fließen aus dem theologischen Prinzip, das in 11,3 aufgestellt ist. Nachdem Christus die Autorität über den Mann ist, und nachdem der Mann die Autorität über die Frau ist, folgt daraus, dass kein Mann eine Kopfbedeckung tragen sollte, wenn er betet oder weissagt, während eine Frau dies tun sollte.

Paulus erhebt in Vers 4 Einspruch gegen das Tragen einer Kopfbedeckung für die Männer, weil solch ein Schmuck schändlich wäre. Warum? Weil es das ist, was die Frauen trugen (11,5-6), und somit würde ein Mann, der solch eine Kopfbedeckung trüge, sich selbst schändlich als Frau darstellen. Umgekehrt, wenn Frauen keine Kopfbedeckung trügen, wäre dies schändlich, weil es ein Versagen wäre, nicht passend geschmückt zu sein (11,5), weil sie wie die Männer gekleidet wären. Dass Schande eingeschlossen ist, wenn man als Mann

erscheint, wird in der Erklärung des Paulus in 11,5b-6 bestätigt. Wenn die Frau versäumt, eine Kopfbedeckung zu tragen, gilt dies analog zu geschnittenem Haar oder geschoren zu sein. Jede Frau in der Kultur der damaligen Zeit hätte sich schämen müssen, in der Öffentlichkeit mit geschorenem Kopf oder kurz geschnittenem Haar zu erscheinen, weil sie dann wie ein Mann ausgesehen hätte.

Paulus sagt in 11,15 ausdrücklich, dass „das lange Haar" einer Frau „eine Ehre" ist. Und wenn ein Mann langes Haar hat, dann ist es für ihn eine Unehre (11,14). Wenn wir Vers 14 mit Vers 15 vergleichen, dann ist es klar, dass es für einen Mann eine Unehre ist, langes Haar zu tragen, weil langes Haar die besondere Ehre einer Frau ist, d.h. weil ein Mann wie eine Frau aussieht, wenn er langes Haar trägt. Wenn wir die Verse 5 und 6 im Licht der Verse 14 und 15 prüfen, sehen wir, dass für eine Frau das Tragen von kurzem Haar oder ihren Kopf zu scheren im Gegensatz zu dem steht, was ihr Ehre bringt, nämlich langes Haar. In der Tat, das Haar kurz zu halten, heißt, es so zu tragen, wie ein Mann es tut (siehe 11,14). Somit können wir zu dem Schluss kommen, dass Paulus möchte, dass die Frauen eine Kopfbedeckung tragen, wenn sie beten und weissagen, weil sie sonst die Geschlechter durcheinanderbrächten und den schändlichen Eindruck erweckten, dass sie sich wie die Männer verhielten.

Auf wem oder was liegt für den Mann oder für die Frau Schande, wenn er oder sie nicht passend geschmückt ist? In Vers 4 sagt Paulus, der Mann, der eine Kopfbedeckung trägt, „schändet sein Haupt". In Vers 5 sagt er, die Frau ohne eine Kopfbedeckung *„schändet ihr Haupt"*. Was meint er mit dem Wort *Haupt* in diesen Versen? Das Wort bezieht sich deutlich auf „Autorität" in 11,3, wie wir oben gesehen haben. Es bezieht sich auf das physische Haupt in Vers 4 (erstes Vorkommen), Vers 5 (erstes Vorkommen), 7 und 10. Zwei Interpretationen sind in unserem Kontext möglich, und sie sind nicht notwendigerweise unvereinbar.

Auf der einen Seite kann die Unehre, die auf jemandes Haupt kommt, bedeuten, dass man sich selbst die Unehre antut. Drei Argumente können angewandt werden, um diese Interpretation zu verteidigen. (1) Das *Haupt* kann sich ganz einfach auf das eigene Ich beziehen. In Apostelgeschichte 18,6 sagt Paulus den widerstrebenden Juden von Korinth: *„Euer Blut sei auf eurem Haupt!"* Er meint ganz eindeutig, dass die Verantwortung für die Ablehnung des Evangeliums auf ihnen selbst liegt. (2) Die Parallele zu den Versen 14 und 15 weist darauf hin, dass *Haupt* die Bedeutung von „man selbst" hat. In Vers 14 sagt Paulus, dass, *„wenn ein Mann langes Haar hat, es eine Schande für **ihn** ist"* (Betonung hinzugefügt; revElb). Nun kommt dieser Gedanke in Vers 14 bemerkenswert der Meinung nahe, dass ein Mann, der eine Kopfbedeckung trägt, sein Haupt *„schändet"* (11,4). In derselben Weise, wenn eine Frau langes Haar trägt, ist es *„eine Ehre für **sie**"* (Vers 15, Betonung hinzugefügt; revElb), und dann muss sich die Unehre und Schande, die in den Versen 5 und 6 beschrieben sind, auf die Unehre beziehen, die sie auf sich selbst gebracht hat. (3) Die Verse 4-6 lassen auf eine enge Beziehung zwischen dem physischen Haupt einer Person und der Unehre, die man auf sein Haupt bringt, schließen. Es ist legitim, zu folgern, dass diejenigen, die ihr Haupt nicht in passender Weise schmücken, Schande auf ihr Haupt bringen, d.h. auf ihr eigenes Ich.

Auf der anderen Seite mag sich das Schänden des Hauptes in den Versen 4 und 5 auf das Haupt beziehen, das oben in Vers 3 beschrieben wurde. Somit bringt ein Mann, der eine Kopfbedeckung trägt, Unehre auf sein Haupt, Christus. Eine Frau, die eine Kopfbedeckung zu tragen versäumt, bringt Unehre auf ihr Haupt, den Mann. Drei Argumente stützen diese Interpretation. (1) Die Verse 4-6 sind eine Folgerung oder ein Schluss, der aus der

grundlegenden Behauptung in Vers 3 gezogen wurde. Warum möchte Paulus, dass die Frauen Kopfbedeckungen tragen? Weil solche Kopfbedeckungen das Rollenverhältnis widerspiegeln, das zwischen Mann und Frau beabsichtigt ist. Da der Mann das Haupt der Frau ist, sollte sich die Frau mit einer Kopfbedeckung schmücken. Das zu versäumen, bringt Schande auf jemandes Haupt, nämlich auf den Mann. Solch ein Verständnis des *Hauptes* passt gut zu der beabsichtigen Verbindung zwischen dem Vers 3 und den Versen 4-6. (2) Wenn Paulus nur sagen wollte, dass man sich selbst schändet, dann hätte er in den Versen 4 und 5 ein Reflexivpronomen verwenden können. Mit dem Gebrauch des Wortes *Haupt* in offensichtlich metaphorischer Weise weist Paulus auf eine Verbindung mit dem metaphorischen Gebrauch dieses Wortes in Vers 3 hin. (3) Paulus sagt in Vers 7: *„Die Frau aber ist die Ehre des Mannes."* Vermutlich meint er mit *Ehre*, dass es beabsichtigt ist, dass die Frau dem Mann Ehre bringen soll. Sie sollte ihn ehren, weil er das Haupt ist, d.h. die Autorität (11,3). Dies weist darauf hin, dass eine Frau, indem sie keine Kopfbedeckung trägt (11,5), Unehre auf ihr Haupt bringt, d.h. auf ihren Mann, und ein Mann, indem er eine Kopfbedeckung trägt (11,4), Unehre auf sein Haupt (Christus).

Paulus mag hier beide Bedeutungen beabsichtigt haben. Sie schließen sich gegenseitig nicht aus. Eine Frau, die keine Kopfbedeckung trägt, schändet sich selbst und bringt Unehre auf ihre Autorität, die ihr Mann ist. Ein Mann, der eine Kopfbedeckung trägt, bringt Unehre auf sich selbst und auf seine Autorität, Jesus Christus. Wenn sich jemand der Rolle nicht anpasst, die Gott beabsichtigte, dann bringt er Unehre auf sich selbst und seine eigene Autorität. Ein Kind, das gegen ein Elternteil rebelliert, macht sich selbst und seinen Eltern Kummer (Spr 10,1; 17,25). So können wir zu dem Schluss kommen, dass eine Frau, die keine Kopfbedeckung trägt und sich kleidet wie ein Mann, sowohl Schande auf sich selbst bringt und – weil ihr Verhalten ein Symbol ihrer Rebellion gegen die Schöpfungsordnung ist, d.h. die beabsichtigte Beziehung zwischen Mann und Frau – auch auf den Mann. Ihr Versäumnis, eine Kopfbedeckung zu tragen, vermittelt jedem Rebellion und Unabhängigkeit, der am Gottesdienst teilnimmt.[19]

Hier sollten wir stehen bleiben, um zur Kenntnis zu nehmen, dass Paulus nach 11,5 den Frauen erlaubt, in öffentlichen Versammlungen zu beten und zu weissagen. Einige Gelehrte haben gedacht, dass Gebet und Weissagung der Frauen nur im Privaten gestattet wäre, nachdem Paulus sagt, Frauen sollten in der Gemeinde schweigen (1.Kor 14,34). Doch das Beten und Weissagen in öffentlichen Versammlungen geschah vermutlich aus folgenden Gründen: (1) Der Kontext favorisiert den Gedanken, dass diese Kapitel den öffentlichen Gottesdienst beschreiben. Die folgenden Themen konzentrieren sich auf das Herrenmahl (11,17-34) und die Geistesgaben (12,1-14,40), und diese beziehen sich auf den öffentlichen Gottesdienst. (2) Die Weissagung war zur Erbauung der versammelten Gemeinde gegeben (1.Kor 14,1-5.29-33a); es war keine private Gabe zur alleinigen Ausübung. (3) Selbst wenn die Versammlung in einem Privathaus stattfand, waren solche Treffen als öffentliche Versammlungen betrachtet worden, weil sich viele Gemeinden in den Häusern trafen (vgl. Röm 16,5; Phlm 2). (4) 1.Korinther 14,33b-36 ist am besten so zu verstehen, nicht *alles* Reden der Frauen in der Öffentlichkeit zu verbieten, sondern nur ihr Reden im Laufe der Beurteilung der Weissagungen durch die Gemeinde (vgl. 14,29-33a). Auf diese Weise verstanden, steht es nicht im Widerspruch zu 11,5. Es verbietet einfach nur einen Missbrauch (dass Frauen in der Gemeinde mitreden und Weissagungen beurteilen), den Paulus in der Gemeinde von Korinth verhindern wollte.

Und so denkt Paulus, Frauen sollten in der Öffentlichkeit beten und weissagen. Doch er wollte, dass sie dies mit einer Kopfbedeckung tun. Ich verstehe den Hauptpunkt von 11,3-6

wie folgt: Frauen können in der Öffentlichkeit beten und weissagen, aber sie müssen das in einer Haltung und Einstellung tun, die das männliche Hauptsein aufrechterhält, weil in jener Kultur das Tragen einer Kopfbedeckung ein untergeordnetes Verhalten und weiblichen Schmuck vermittelte.[20] Somit verbietet Paulus den Frauen nicht die Teilnahme am öffentlichen Gottesdienst, doch er besteht darauf, dass ihre Haltung in ihrer Beteiligung davon zeugt, dass sie demütig und der männlichen Führung untergeordnet ist.

Die Stellung von 11,7-10 im Argument

In den Versen 7-10 erklärt Paulus weiter, warum er möchte, dass die Frauen Kopfbedeckungen tragen und warum die Männer sie nicht tragen sollten. Ein Mann (V. 7a) sollte keine Bedeckung tragen, *„weil er Gottes Bild und Ehre ist"*. Aber eine Frau sollte eine Bedeckung tragen, weil sie *„die Ehre des Mannes"* ist (V. 7b). Paulus leugnet nicht, dass Frauen in Gottes Bild geschaffen sind, denn er bezieht sich hier auf die Schöpfungsberichte und ist sich der Lehre aus 1.Mose bewusst, dass sowohl Männer als auch Frauen in Gottes Bild geschaffen sind (1.Mose 1,26-27). Der Fokus richtet sich hier auf das Wort *Ehre*, das in beiden Teilen des Satzes verwendet wird. Was meint Paulus, wenn er sagt, dass der Mann die Ehre Gottes ist, während die Frau die Ehre des Mannes ist? Beide, der folgende und der vorhergehende Satz, geben uns einen Anhaltspunkt. Wir wollen die folgenden Verse zuerst untersuchen.

In den Versen 8-9 werden zwei Gründe gegeben, warum die Frau die Ehre des Mannes ist. Erstens schreibt Paulus in Vers 8, dass die Frau die Ehre des Mannes ist, weil *„... der Mann ... nicht von der Frau, sondern die Frau vom Mann"* kommt. Paulus denkt offensichtlich an 1.Mose 2,21-23, wo die Frau aus der Rippe des Mannes gebildet wurde. Worauf will Paulus hier hinaus? Da die Frau vom Mann kam, war sie zu seiner Ehre gedacht, d.h. sie sollte ihn achten. Dass „Achtung" die Bedeutung von *Ehre* ist, legen die Verse 14-15 nahe. Paulus sagt in Vers 15, dass langes Haar eine „Ehre" für die Frau ist. Im Gegensatz dazu sagt er, *„dass es für einen Mann eine **Unehre** ist, langes Haar zu tragen"*. [Das griech. Wort *atimia* wird auch mit „Schande" übersetzt. Der Autor will darauf hinaus, dass man damals einen Mann mit langem Haar „verachtet" hätte. Paulus sagt in Vers 14 im Grunde genommen, dass ein Mann mit langen Haaren von der Gesellschaft nicht geachtet oder anerkannt würde. Daher muss das Wort „Unehre" in Vers 14, das offensichtlich ein Gegensatz zu „Ehre" im nächsten Vers ist, im Sinne von Verachtung, Ablehnung und mangelnder Akzeptanz verstanden werden. Umgekehrt hätte „Ehre" demzufolge in Vers 15 die Bedeutung von „Achtung" und „Anerkennung"; Anm. d. Hrsg.] Es ist klar, dass diese beiden Verse einen Kontrast bilden. Es ist ehrenhaft für eine Frau, langes Haar zu haben, aber unehrenhaft für einen Mann. Aus dem Kontrast zwischen den Wörtern *Unehre* und *Ehre* können wir schließen, dass eine andere mögliche Übersetzung von *Ehre* in Vers 15 das Wort *Achtung* wäre. Paulus geht es darum, dass man immer den Ursprung dessen, woher man kommt, ehren und achten sollte. Und, indem die Frau eine Kopfbedeckung trägt, achtet sie den Mann und zeigt, dass der Mann das Haupt ist, d.h. die Autorität.

Zweitens, Vers 9 erklärt, dass die Frau die Ehre des Mannes ist, weil der Mann nicht um der Frau willen erschaffen wurde, sondern die Frau um des Mannes willen. Paulus bezieht sich noch einmal auf 1.Mose 2. Die Frau wurde erschaffen, damit der Mann nicht allein sei (1.Mose 2,18) und um ihm eine Gehilfin zu sein (2,20). Wenn die Frau um des Mannes willen erschaffen wurde, d.h. um ihm zu helfen bei den Aufgaben, die Gott ihm gab, dann folgt daraus, dass die Frau den Mann *achten* sollte.

Der Schwerpunkt von 11,7b-9 ist, dass die Frau eine Kopfbedeckung tragen sollte, weil sie die Ehre des Mannes ist, d.h. sie wurde erschaffen, um ihn zu achten (bzw. ehren). Nun haben wir bereits gesehen, dass sie ihr Haupt entehrt, wenn sie keine Kopfbedeckung trägt (11,5-6), d.h. sie achtet (bzw. ehrt) den Mann nicht und bringt Unehre auf sich selbst. Somit unterstützt die Verwendung des Wortes *entehren* (revElb) in 11,4-6 die Meinung, dass *Ehre* in Vers 7 die Bedeutung von *„Achtung"* hat. Aber wie wissen wir, dass die Frau erschaffen wurde, um dem Mann Achtung entgegenzubringen? Paulus beweist dies in 11,8-9. Die Frau wurde erschaffen, um dem Mann Achtung entgegenzubringen, denn (1) ist der Mann der Ursprung der Frau (das sollte nicht durcheinandergebracht werden, sodass man sagt, der Ursprung einer Frau ist ihr Ehemann, eine falsche Sicht von Epheser 5,23, mit der wir uns bereits befasst haben), und solch eine Herkunft deutet auf eine unterschiedliche Rolle in der Schöpfungsordnung hin, und (2) wurde die Frau um des Mannes willen erschaffen, d.h. um ihm bei seinen Aufgaben zu helfen.

Besonders erwähnen sollten wir bei dem Argument die Bedeutsamkeit von 11,8-9. Evangelikale Feministen behaupten oft, dass jeder Rollenunterschied zwischen Mann und Frau nur vom Sündenfall herrührt. Aber ihr Argument schlägt aus zwei Gründen fehl.

Erstens, Paulus argumentiert von der Schöpfung her, nicht vom Sündenfall. Die Unterschiede zwischen Mann und Frau sind Teil der schöpferischen Ordnung, und Paulus denkt scheinbar nicht, dass die Erlösung in Christus die Schöpfung widerlegt. Feministen behaupten auch oft, dass die Schöpfungsberichte in 1.Mose 1-2 keinerlei Rollenunterschiede zwischen den Geschlechtern unterstützen. Sie denken, die Schöpfungsberichte beweisen die Gleichheit.[21] Nichtsdestoweniger verstand Paulus offensichtlich 1.Mose 2 so, dass der Text einen Rollenunterschied zwischen Mann und Frau lehrt. Das wird nicht nur in 1.Korinther 11 deutlich, sondern auch in 1.Timotheus 2,8-15. Die Beweislast liegt voll und ganz bei den evangelikalen Feministen, denn sie müssen klar aufzeigen, dass Paulus nicht auf die Schöpfungsordnung zurückgreift, um die Rollenunterschiede zwischen Mann und Frau zu rechtfertigen. Bisher haben sie ihre Sicht nicht befriedigend argumentiert.

Zweitens, Paulus wendet in 11,8 für das Tragen von Bedeckungen bei Frauen ausdrücklich das Argument vom Ursprung an. Somit gebraucht Paulus im Gegensatz zu den evangelikalen Feministen ein Argument vom Ursprung, was in der Schöpfungsordnung wurzelt, um den Gedanken eines Rollenunterschieds zwischen Mann und Frau zu stützen. Wir haben bereits argumentiert, dass Paulus in Vers 3 mit dem Wort *Haupt* „Autorität" meint, und hier wendet er sogar ein Argument vom Ursprung an, um einen Unterschied der Rolle von Mann und Frau zu verteidigen.

Wie passt Vers 10 in die Struktur des Arguments? Paulus sagt: *„Darum soll die Frau* ***ein Zeichen*** *der Macht [o. „Gewalt"; Schl] auf dem Haupt haben, um der Engel willen."* Der Vers ist umstritten, aber er scheint ein anderes Argument zugunsten der Kopfbedeckungen für die Frauen zu sein. Das Wort „*darum*" *(dia touto)* weist zurück auf die Verse 8-9. Wir sollten uns die Struktur der Verse 7-10 merken. Paulus beginnt (11,7), indem er sagt, dass der Mann nicht das Haupt bedecken sollte, *„weil er Gottes Bild und Ehre ist"*. Die Frau aber *„ist die Ehre des Mannes"*. Dann, in den Versen 8-9, erklärt Paulus, warum der Mann keine Kopfbedeckung tragen sollte und warum die Frau die Ehre des Mannes ist. Wir haben bereits gesehen, dass er den Unterschied zwischen Mann und Frau auf die Schöpfung zurückführt. Schließlich, in Vers 10, zieht er eine Schlussfolgerung aus den Versen 8-9, dass Frauen Kopfbedeckungen tragen sollten. Es wäre einfach, die Struktur dieser Verse zu übersehen, weil die Verse 8-9 in der Argumentation als Klammer fungieren und die Anweisungen sowohl in Vers 7 als auch in Vers 10 stützen. Es mag helfen, die Struktur

dieser Verse wie folgt darzustellen: (1) Männer sollten keine Kopfbedeckungen tragen (11,7). (2) Unterstützung dieser Anweisung (11,8-9). (3) Darum sollten Frauen Kopfbedeckungen tragen (11,10). Die Verse 7 und 10 sind im Wesentlichen parallel. Paulus beginnt den Abschnitt, indem er sagt, der Mann *„soll … nicht“* (*ouk opheilei*; revElb) Kopfbedeckungen tragen (11,7), und er schließt, indem er sagt, die Frau *„soll“ (opheilei)* Kopfbedeckungen tragen (V. 10). Die Gründe, die in den Versen 8-9 gegeben sind, stützen beide Anweisungen.

Aber was meint Paulus, wenn er davon spricht, dass die Frau eine Macht (bzw. Gewalt) auf ihrem Haupt hat? Andere Übersetzungen haben dem griechischen Text oft ein Wort hinzugefügt, um die Bedeutung klarer zu machen. Dementsprechend übersetzt Schlachter Vers 10, dass „die Frau *ein Zeichen* der Macht auf dem Haupt haben" soll. Die Hoffnung für Alle sagt, eine Frau sollte „eine Kopfbedeckung tragen", und die englische NASB sagt, „die Frau sollte ein Symbol der Autorität auf ihrem Haupt haben". Aber der griechische Text sagt buchstäblich: „Die Frau sollte Autorität (o. ‚Macht') auf ihrem Haupt haben." Die Wörter *„Kopfbedeckung“* und *„Schleier“* stehen nicht im griechischen Text. Alles, was der Text sagt, ist, dass eine Frau Autorität *(exousia)* auf ihrem Haupt haben sollte. Das Wort *Autorität* ist in den Übersetzungen im passiven Sinn ausgedrückt, sodass Paulus zu sagen scheint, dass eine Frau ein Zeichen der Autorität eines Mannes auf ihrem Haupt haben sollte, nämlich eine Kopfbedeckung oder einen Schleier.

Aber M. Hooker hat behauptet, dass solche Übersetzungen fehlgeleitet sind. Sie sagt, dass das Wort *Autorität* nirgendwo anders eine passive Bedeutung hat; es ist immer aktiv.[22] Sie meint damit, dass sich das Wort auf die eigene Autorität auf dem Haupt einer Frau beziehen muss: sie hat das Recht und die Autorität zur Weissagung. So sagt der Vers Hooker zufolge nicht, dass eine Frau eine Kopfbedeckung tragen muss, um ihre Unterordnung unter die Autorität des Mannes zu zeigen. Stattdessen weist das Tragen einer Kopfbedeckung darauf hin, dass die Frau das Recht der Weissagung hat. Wenn Hooker Recht hat, dann hat Paulus hier die Autorität der Frau herausposaunt und nicht ihre Unterordnung unter den Mann gefordert.

Hookers Sicht sollte allerdings aus sieben Gründen abgelehnt werden.

(1) Wie wir schon oben herausgestellt haben, ist die Struktur des Textes so, dass die Verse 7 und 10 Parallelen sind. Ein Mann sollte keine Kopfbedeckung tragen (11,7), aber eine Frau sollte es (11,10). Das *„Darum“* in Vers 10 bezieht sich rückwärts auf die Verse 8 und 9, was erklärt, *warum* eine Frau ein Zeichen der Macht (Autorität) haben sollte: weil die Frau vom Mann kam und für den Mann erschaffen wurde. Die Gründe, die in den Versen 8 und 9 zum Tragen einer Kopfbedeckung, was in Vers 10 gefordert wird, gegeben sind, zeigen deutlich, dass das Thema die angemessene Rollenbeziehung einer Frau zu einem Mann ist.

(2) Hookers Sicht zielt auf die Autorität oder das Recht ab, d.h. auf die *Freiheit* einer Frau zur Weissagung, aber der Fokus des Verses liegt nicht auf der Freiheit. Stattdessen sagt der Text: *„Darum soll [opheilei] die Frau Macht [Autorität] auf dem Haupt haben.“* Das Wort *„soll"* zeigt, dass den Frauen hier eine Anordnung gegeben ist, wie sie sich schmücken sollen, wenn sie weissagen (vgl. 11,5); es vermittelt eine Pflicht, keine Freiheit.

(3) Paulus so zu verstehen, dass er den Frauen die Anordnung gibt, eine Kopfbedeckung als ein Zeichen der Unterordnung unter die männliche Autorität zu tragen, passt bestens zu den vorausgegangenen Versen dieses Abschnitts. Nichts ist in den Versen 3-9 klarer, als dass Paulus möchte, dass die Frauen eine Kopfbedeckung tragen, weil solch ein Schmuck die Frauen in angemessener Weise von den Männern unterscheidet. In der Tat, der

Schwerpunkt des männlichen Hauptseins über die Frau in Vers 3 zeigt, dass Paulus möchte, dass Frauen eine Kopfbedeckung tragen, um zu zeigen, dass sie sich dem männlichen Hauptsein unterordnen. Wenn Paulus plötzlich auf „Recht" und „Autorität" der Frauen abzielte, wie Hooker denkt, dann stünde dies im Gegensatz zu dem, was er in den vorangegangen Versen gesagt hat.[23]

(4) Wie Paulus seine Schlussfolgerung in Vers 11 näher bestimmt (siehe die Erklärung unten), passt bestens zu einer Anordnung für Frauen, eine Kopfbedeckung als Zeichen der Unterordnung unter den Mann zu tragen. Paulus beginnt den Vers 11 mit *„doch"*. In den Versen 11-12 schützt er sich vor dem Missverständnis, dass Frauen irgendwie unterlegen sind. Doch er würde dies nicht sagen müssen, wenn er soeben in Vers 10 die Autorität und das Recht für die Frauen zur Weissagung mit kräftigen Worten bestätigt hätte. Aber nachdem Paulus in Vers 10 in Wirklichkeit argumentiert, warum die Frauen Kopfbedeckungen als ein Zeichen der Unterordnung unter das männliche Hauptsein tragen sollten, spürt er die Notwendigkeit, seinen Punkt in den Versen 11-12 näher zu klären.

(5) Darüber hinaus ist es ganz und gar nicht weit hergeholt, in Vers 10 *exousia* als „Zeichen der Macht (Autorität)" zu sehen. Das Standardlexikon für neutestamentliche Literatur sieht ein symbolisches Verständnis von *exousia* als brauchbare Möglichkeit.[24] Man kann leicht erkennen, warum etwas, was man auf dem Kopf trägt, zu einem Zeichen von etwas wird. Der Drache in Offenbarung 12,3 hat sieben Häupter, auf denen sieben Kronen sind. Es ist deutlich, dass die Kronen die Autorität und Macht des Drachen symbolisieren. Wenn Jesus auf dem weißen Pferd wiederkommt (Offb 19,11-12) und *„auf seinem Haupt ... viele Kronen"* sind, dann symbolisiert das seine königliche Autorität. In einem Beispiel, das dem aus 1.Korinther 11,10 sehr ähnlich ist, bezieht sich Diodorus von Sizilien (1.47.5, geschrieben ca. 60-30 v.Chr.) auf eine Steinstatue, die „drei *Königreiche* auf ihrem Haupt" hat (*echontōn treis basileias epi tēs kephalēs*), aber in dem Kontext bedeutet dies offensichtlich, dass die Statue drei Kronen hat, was die Symbole der regierenden Königreiche sind. So können wir zu dem Schluss kommen, dass es ganz und gar nicht ungewöhnlich ist, ein Symbol auf dem Haupt zu haben.

(6) Hooker sagt jedoch, dass sich das Wort *Autorität* immer auf die eigene Autorität einer Person bezieht, nicht auf die Autorität eines anderen. Das Problem mit Hookers Analyse ist, dass sich *exousia* in den meisten anderen Kontexten nicht auf das physische Zeichen (Symbol) einer Autorität bezieht. Es ist der besondere Kontext dieses Absatzes, wie die Verse 4-9 zeigen, die ganz deutlich machen, dass Paulus von einem Zeichen der Macht (Autorität) spricht.[25] Zu sagen, dass es keine anderen Beispiele von *exousia* gibt, die in dieser Weise angewandt werden, ist nicht entscheidend, nachdem es nicht viele andere Parallelbeispiele gibt, in denen das Wort *„Autorität"* symbolisch gebraucht wird. Außerdem ist das Beispiel von Diodorus auch hier hilfreich. Der Text beschreibt eine Statue der Mutter von König Osymandias und lautet wie folgt:

> „Es gibt noch eine andere Statue von seiner Mutter, die alleinsteht, ein Monolith, zwanzig Ellen hoch, und sie hat drei Königreiche auf ihrem Haupt, zum Zeichen, dass sie Tochter, Ehefrau und Mutter eines Königs war (1.47.5)."

Hier repräsentieren die drei Kronen (die Diodorus Königreiche nennt) die Autorität eines anderen – die Autorität des Vaters der Frau (der ein König war), ihres Ehemannes (der ein

König war) und ihres Sohnes (der ein König war). In keinem Fall wird die eigene Autorität der Frau mit den Kronen, die sie trägt, symbolisiert. Ähnlich kann die Kopfbedeckung der Frau in 1.Korinther 11 die Macht (Autorität) des Mannes gut repräsentieren, dessen Autorität sie untergeordnet ist.

(7) Selbst wenn die *Macht (Autorität)* hier eine aktive Bedeutung hat, bezieht sie sich in diesem Kontext auf die Autorität des Mannes, nicht auf die der Frau. Paulus sagt ausdrücklich, die Frau *„soll“* eine *„Macht“* (Autorität) auf ihrem Haupt haben, und die vernünftigste Erklärung ist die, dass sie eine Kopfbedeckung als ein Zeichen der Macht (Autorität) des Mannes auf ihrem Haupt haben soll.

In Vers 10 gibt Paulus auch noch eine weitere Begründung für das Tragen der Bedeckungen, nämlich *„um der Engel willen“*. Was meint er? Wir wissen es nicht genau. Die beste Lösung ist wahrscheinlich, dass die Engel gute Engel sind, die am Gottesdienst teilnehmen und die Schöpfungsordnung aufrechterhalten sehen möchten.[26]

Die nähere Bestimmung der Schlussfolgerung in 11,11-12

1.Korinther 11,3-10 ist ein längeres Argument für männliche Führung und weiblicher Unterordnung, jedoch mit voller Teilnahme der Frauen am Gottesdienst (etwas, woran sich die Christen heute öfter erinnern sollten). Die Verse 11-12 dienen als nähere Bestimmung, damit die Korinther das Argument des Paulus nicht missverstehen. Frau und Mann leben in wechselseitiger Abhängigkeit *„im Herrn“* (11,11). Paulus begründet diese Behauptung in Vers 12. Der Mann ist der Ursprung der Frau, aber seit Adam sind alle Männer durch Frauen in die Welt gekommen. Paulus sieht die Problematik, die entstehen könnte, wenn jemand sein Argument in den Versen 3-10 zu drastisch betont. Mann und Frau könnten beinahe als verschiedene Arten aufgefasst werden, und die Männer als wertvoller gegenüber den Frauen. Das aber ist absolut nicht der Punkt des Paulus. In der Beziehung von Mann und Frau gibt es eine grundlegende beiderseitige Abhängigkeit und Wechselseitigkeit, und kein Geschlecht kann sich über das andere erheben, weil die Geschlechter voneinander abhängig sind. Letztendlich kommt alles *„von Gott“*.

Die Verse 11-12 demonstrieren, dass Paulus die Feststellung entschieden zurückweist, Frauen seien die minderwertigen oder geringeren menschlichen Wesen. Es ist traurig zu sagen, dass einige Traditionalisten die Frauen in dieser Weise behandelt haben. Wechselseitigkeit ist auch ein Element in der Beziehung von Mann und Frau. Die Frauen sind erschaffen im Bilde Gottes, und die Männer haben keinen größeren Wert wegen ihrer von Gott gegebenen Verantwortung der Führung.

Im entgegengesetzten Extrem haben einige evangelikale Feministen aus den Versen 11-12 eine falsche Schlussfolgerung gezogen. Bilezikian z.B. behauptet, wenn Paulus Männer und Frauen als gleich ansieht und beide im Ebenbild Gottes erschaffen sind, dann muss jeder Rollenunterschied eliminiert werden, weil er im Widerspruch zur Bestätigung der Gleichheit steht.[27] Diese Art des Denkens, die ein besonderes Merkmal der modernen Denkweise ist, hat wenig mit dem zu tun, wie Paulus dachte. Der Text vor uns macht es klar, dass Rollenunterschied und Gleichheit für Paulus keine Widersprüche sind. Personen können im Wesen gleich sein und trotzdem unterschiedliche Aufgaben haben. Die fairste Art und Weise, Paulus zu lesen, ist die, an seinen eigenen Schriften seine Ausgewogenheit in diesem Thema zu messen. Die Verse 3-10 machen es deutlich, dass er an Rollenunterschiede glaubte; die Verse 11-12 zeigen, dass er damit nicht glaubte, Frauen seien geringer oder weniger wichtig. Wer seinen Blick nur auf die Verse 11-12 richtet,

schließt damit die Verse 3-10 aus. Es ist ein Fehler, eine der beiden Lehren auszuschließen; wir müssen an beiden festhalten, so wie Paulus es tat.

Das abschließende Argument für die Kopfbedeckungen in 11,13-16

Im letzten Absatz (Verse 13-16) kehrt Paulus zum Schwerpunkt des Textes zurück: das Tragen von Kopfbedeckungen für die Frauen. Dies ist ein weiterer Hinweis, dass die Verse 11-12 nicht die Anweisungen aufheben, die in den Versen 4-9 gegeben wurden. Hier beruft sich Paulus auf das eigene Urteil der Korinther (11,13), zuversichtlich, dass *„die Natur"* sie lehren wird, was passt und angemessen ist. Was ist der Inhalt der Lehre, die die Natur vermittelt? Die Natur lehrt, *„dass es für einen Mann eine Unehre ist, langes Haar zu tragen"*, es *„dagegen … für eine Frau eine Ehre [ist], wenn sie langes Haar trägt"*.

Was ist hier die Bedeutung des Wortes *Natur (physis)*? Sagt Paulus ganz einfach, dass *menschliche Traditionen und Bräuche* einen Unterschied bezüglich der Haarlänge von Männern und Frauen gemacht haben? Die Verwendung des Wortes *Gewohnheit (synētheia)* in 11,16 könnte diese Interpretation unterstützen. Doch die Anwendung des Paulus von *Natur* an anderer Stelle und seine *Lehre* darüber weisen darauf hin, dass er sich auf das natürliche und instinktive Gespür von Recht und Unrecht bezieht, was Gott in uns hineingepflanzt hat, besonders in Bezug auf die Sexualität. Dieses Gespür für das, was angemessen und passend ist, wurde mit der Schöpfung in uns hineingepflanzt.[28] Römer 1,26-27 ist eine aufschlussreiche Parallele, weil dasselbe Wort gebraucht wird. Frauen und Männer, die in eine homosexuelle Beziehung involviert sind, haben die natürliche Funktion der Sexualität eingetauscht mit dem, was im Widerspruch zur Natur steht, d.h. sie haben die von Gott gegebene Schöpfungsordnung und ihren natürlichen Instinkt verletzt und sich darum auf sexuelle Beziehungen mit demselben Geschlecht eingelassen.

Damit lehrt die Natur in dem Sinn, dass der natürliche Instinkt und die psychologische Wahrnehmung der Männlichkeit und Weiblichkeit in besonderen kulturellen Situationen manifestiert sind. So schreckt ein Mann instinktiv und natürlich davor zurück, irgendetwas zu tun, was seine Kultur als feminin bezeichnen würde. Und so haben die Frauen eine natürliche Neigung, sich eher wie Frauen zu kleiden als wie Männer. Und Paulus stellt heraus, dass die Art und Weise, wie Männer und Frauen ihr Haar tragen, ein bedeutsamer Hinweis darauf ist, ob sie bei der Schöpfungsordnung bleiben. Natürlich ist oft debattiert worden, was langes Haar ausmacht – was angemessen maskulin oder feminin in der Frage des Haarstils ist, kann von Kultur zu Kultur stark variieren.[29]

Die Stellung der Verse 13-15 in dem Argument besteht darin, uns zu zeigen, dass bei einer Frau das Tragen einer Kopfbedeckung im Einklang steht mit dem gottgegebenen Gespür, dass Männer und Frauen verschieden sind. Für eine Frau ist es unangemessen, sich wie ein Mann zu kleiden, denn das verletzt die Unterscheidung, die Gott zwischen den Geschlechtern angeordnet hat. Und nach Paulus ist es so, dass wenn eine Frau in der Gemeinde weissagt, ohne das Zeichen, dass sie unter der männlichen Autorität ist, zu tragen – d.h. wenn sie weissagt, indem sie wie ein Mann gekleidet ist – sie tatsächlich den Unterschied zwischen Mann und Frau ablehnt, den Gott von der Schöpfung her angeordnet hat.

In Vers 16 schließt Paulus sein Argument ab, indem er sagt: *„Wenn aber jemand rechthaberisch sein will – wir haben eine solche Gewohnheit nicht, die Gemeinden Gottes auch nicht."* Nun, einige haben gesagt, dass Paulus in der Tat mit diesen Worten das Tragen von Kopfbedeckungen der Frauen ablehnt, weil es im Griechischen buchstäblich heißt, *„wir*

*haben eine **solche Angewohnheit** nicht" (toiautēn synētheian)*, und somit kommen sie zu dem Schluss, dass die Praxis des Tragens von Kopfbedeckungen von Paulus hier abgelehnt wird. Aber solch ein Verständnis ist sicherlich falsch. Paulus richtet sich in dem Vers an die Streitsüchtigen, die, der vorhergehende Text macht dies klar, *keine Kopfbedeckung tragen wollen*. Es ist die Praxis gewisser korinthischer Frauen, *die es ablehnen, eine Kopfbedeckung zu tragen*, worauf sich Paulus bezieht, wenn er sagt: *„Wir haben eine solche Gewohnheit nicht."* So sagt er den Streitsüchtigen, dass sowohl der Kreis der Apostel („wir") und der Rest der Gemeinden an der Sitte der Kopfbedeckung festhalten. Die Anweisungen, die Paulus gegeben hat, spiegeln seine eigene Sicht in dieser Angelegenheit wider und die Gewohnheit der anderen Gemeinden. Alle, die diesen Rat nur auf die korinthische Situation beschränkt sehen, haben diese Verse nicht ernst genug genommen. Paulus sieht diese Anweisungen hier als bindend für *alle Gemeinden* in der griechisch-römischen Welt. In der Tat, die andern Gemeinden haben bereits an der Gewohnheit festgehalten, die Paulus hier empfiehlt. Solch ein allumfassendes Wort am Schluss des Textes ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass das Prinzip, das diesen Abschnitt unterstreicht, nicht einfach als kulturell abgetan werden kann.

Die Bedeutsamkeit dieses Textes für die Welt von heute

Die Bedeutsamkeit dieses Textes für unser Jahrhundert muss kurz untersucht werden. Ist es mein Vorschlag, dass Frauen zurückkehren sollten zu Kopfbedeckungen oder Schleiern? Nein.[30] Wir müssen unterscheiden zwischen dem grundlegenden Prinzip, das einen Text unterstreicht, und der Anwendung dieses Prinzips in einer bestimmten Kultur. Das grundlegende Prinzip ist, dass die Geschlechter, obwohl sie gleich sind, auch unterschiedlich sind. Gott hat angeordnet, dass der Mann die Verantwortung der Führung hat, während die Frau eine ergänzende und unterstützende Rolle einnimmt. Noch spezifischer, wenn Frauen in der Gemeinde beten und weissagen, dann sollten sie das unter der Autorität männlicher Führung tun. Nun war die Ablehnung, eine Kopfbedeckung zu tragen, im ersten Jahrhundert ein Signal an die Gemeinde, dass eine Frau die Autorität männlicher Führung zurückweist. Paulus war im Blick auf die Kopfbedeckungen nur in Sorge wegen der Botschaft, die in jener Kultur von ihr ausging.

Heute ist es so, außer in bestimmten religiösen Gruppen, dass, wenn eine Frau beim Beten oder Weissagen keine Kopfbedeckung trägt, niemand denkt, sie würde rebellieren. Das Fehlen einer Kopfbedeckung hat in unserer Kultur keinerlei Botschaft. Nichtsdestoweniger bedeutet das nicht, dass dieser Text in unserer Kultur nicht anzuwenden ist. Das Prinzip gilt noch, dass Frauen in einer Art beten und weissagen sollten, die deutlich macht, dass sie sich der männlichen Leitung unterordnen. Es ist unbestreitbar, dass die Haltung und das Verhalten, in dem eine Frau betet und weissagt, ein Hinweis darauf ist, ob sie demütig ist und sich unterordnet. Das Prinzip, das hier ausgesprochen ist, sollte in einer Vielfalt angewandt werden, wie sie von der Unterschiedlichkeit der menschlichen Situation her gegeben ist.

Außerdem sollten sich Männer und Frauen heute so kleiden, dass sie nicht wie das andere Geschlecht aussehen. Die Verwirrung der Geschlechter steht im Gegensatz zu dem gottgegebenen Empfinden, das die Geschlechter unterscheidet. Für einen westlichen Mann wäre es z.B. falsch, in der Öffentlichkeit ein Kleid zu tragen. Es würde seine Männlichkeit verletzen. Alles in einem Mann würde dagegen schreien, weil es sein angemessenes Empfinden verletzt, was es bedeutet, ein Mann zu sein. Es ist nicht der Punkt, dass Frauen

keine Jeans oder Hosen tragen sollten, aber in jeder Kultur gibt es bestimmte Arten von Kleidung, die zu kulturell akzeptierten Normen der Kleidung für Männer und Frauen werden.

Und schließlich sollten wir festhalten, dass in diesem Abschnitt eine Verbindung hergestellt wird zwischen der Weiblichkeit und der geeigneten Unterordnung der Frau unter den Mann. Indem die Frauen in Korinth ohne eine Kopfbedeckung weissagten, sandten sie das Signal, dass sie sich der männlichen Autorität nicht länger unterordnen wollten. Paulus sieht dieses Problem als ernst an, weil die Anmaßung der männlichen Führungsrolle bei den Frauen letztendlich den Unterschied zwischen Mann und Frau auflöst. So spricht dieser Text in unserer heutigen Kultur Bände, weil eines der Probleme mit den Frauen, die die vollständige Führung übernehmen, der unübersehbare Zusammenbruch des Unterschieds der Geschlechter enthält. Es ist kaum überraschend, dass einer der nächsten Schritte die Annahme der weiblichen Homosexualität ist, wie das Beispiel des *Evangelical Woman's Caucus* demonstriert.[31] Wie Paulus in diesem Text zeigt, erkannte er ganz richtig, dass es eine direkte Verbindung zwischen der weiblichen Führungsaneignung und dem Verlust der Weiblichkeit gibt. Es ist kein Zufall, dass Paulus die Themen über weiblichen Schmuck und der Unterordnung unter die männliche Führung im selben Abschnitt anspricht.

Abschließend sollten wir die Teilnahme der Frauen an Gebet und Weissagung in der Gemeinde bestätigen. Ihr Beitrag sollte nicht geringschätzig behandelt oder ignoriert werden. Nichtsdestoweniger sollen sie an diesen Aktivitäten mit einem Herzen teilnehmen, das sich der männlichen Leitung unterordnet, und sie sollten sich so kleiden, dass sie ihre Weiblichkeit bewahren.

ENDNOTEN ZU KAPITEL 5

„Schweigen in den Gemeinden"

Zur Rolle der Frauen in 1.Korinther 14,33b-36[1]

D.A. Carson

> „33 … wie in allen Gemeinden der Heiligen. 34 Eure Frauen sollen in den Gemeinden schweigen; denn es ist ihnen nicht gestattet zu reden, sondern sie sollen sich unterordnen, wie es auch das Gesetz sagt. 35 Wenn sie aber etwas lernen wollen, so sollen sie daheim ihre eigenen Männer fragen; denn es ist für Frauen schändlich, in der Gemeinde zu reden" (1.Kor 14,33b-36).

1. Einführung

Die Interpretation von 1.Korinther 14,33b-36 ist keineswegs einfach. Der springende Punkt der Schwierigkeit liegt darin, dass Paulus in 1.Korinther 11,2-16 bereit ist, die Frauen beten und weissagen zu lassen, wenn auch mit gewissen Einschränkungen; aber hier scheint es beim ersten Lesen des Textes so zu sein, dass er ihnen absolutes Schweigen auferlegt. Die Lösungen, die dafür vorgeschlagen wurden, sind so zahlreich wie Legionen. Ich kann nicht mehr als einige wenige auflisten und eine oder zwei meiner Bedenken dazu erwähnen, bevor ich mich der Interpretation zuwende, die ich vom Kontext und von der Exegese her als sichergestellt halte.

Anfang und Ende des Abschnitts bedarf bei der Betrachtung einiger Erläuterungen, da die präzise Verbindung zwischen den Versen 33a und 33b, und darum zwischen 33b und 34, strittig ist. Lesen wir: *„Denn Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens, wie in allen Gemeinden der Heiligen"* (Schl 2000) oder: *„Wie in allen Gemeinden der Heiligen sollen die Frauen schweigen in der Gemeindeversammlung"* (LÜ 84)? Die letztere Übersetzung ist stilistisch nicht elegant, denn im Griechischen sind die Wörter, die in der Luther-Übersetzung mit „Gemeinden" und „Gemeindeversammlung" (vgl. auch GNB, EÜ, HfA) wiedergegeben werden, dieselben: *„Wie es in allen Gemeinden der Heiligen ist, sollen die Frauen in den Gemeinden schweigen"* (revElb; vgl. auch Schl 2000). Aber was einige als nicht elegant ansehen, verstehen andere als starke Betonung, die durch die Wiederholung erreicht wird. Außerdem ist so Vers 33b mit dem verbunden, was vorausgeht, denn es ist nicht sicher, was gerade der Gedankengang ist. *„Denn Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern*

des Friedens, wie in allen Gemeinden der Heiligen." Was wird in diesem Satz verglichen? Gott und die Gemeinden der Heiligen? Gottes friedvolle Ordnung mit dem, was in allen Gemeinden der Heiligen ist? Der Satz kann nur durch eine gedankliche Brücke verständlich gemacht werden, wie: *„Und dieses Prinzip muss in eurer Gemeinde wirksam sein, wie in allen Gemeinden der Heiligen."*

Im Großen und Ganzen scheint es das Beste zu sein, Vers 33b mit dem, was folgt, zusammenzunehmen. Doch auch wenn jemand die andere Möglichkeit vorzieht, ist das, was sich in den Versen 34-36 verändert, nur wenig, da der Begriff *„in den Gemeinden"* (im Plural) in Vers 34 zu finden ist.

2. Die textkritische Frage

Eine Anzahl von Gelehrten hat die Kompliziertheit des Zeugnisses der Manuskripte bemerkt, welches die Echtheit dieses Textes unterstützten, und hat die Verse 34-36 insgesamt oder teilweise als spätere Randbemerkung weggelassen, die keine Relevanz für die Erstellung einer Paulinischen Theologie haben.[2] Nicht wenige dieser Schreiber lassen ein ähnlich quellenkritisches Geschick walten im Umgang mit all den anderen Abschnitten der paulinischen Sammlung, die die Frauen in irgendeiner Weise einzuschränken scheinen. Der authentische Paulus, so argumentieren sie, ist der Paulus der Abschnitte 1.Korinther 11,2-16 und Galater 3,27 ff. Ich bekenne, ich bin immer überrascht von der Menge an Energie und Scharfsinn, die aufgewendet wird, um Paulus von sich selbst zu befreien und ihn in unser Bild einzupassen. In jedem Fall ist dies die Sicht einer Minderheit, die die Verse 34-36 für eine größere Randbemerkung halten, besonders weil alle Manuskripte den Abschnitt enthalten. Daher durften auch bis vor Kurzem noch die meisten Diskussionen und Widerlegungen flüchtig sein. Kurz, die meisten waren damit zufrieden, dass, was auch immer die Kompliziertheit des Textes betrifft, die Beweise deutlich dafür sprechen, dass diese Verse ursprünglich sind und sich an ihrer ursprünglichen Stelle befinden (und nicht wie in manchen Manuskripten, wo die Verse 34-35 hinter 14,40 platziert sind).[3]

Mit der Publikation des jüngsten und im Allgemeinen ausgezeichneten Kommentars von Fee[4] hat allerdings die Ansicht, dass die Verse 34-35 eine nichtpaulinische Einfügung ausmachen, an Glaubwürdigkeit zugenommen. Bevor ich mich den Interpretationen des Textes zuwende, wie er dasteht, ist es wichtig geworden, die Folgerungen derer zu durchdenken, die ihn auslassen.

Der relevante Textbeweis ist schnell dargelegt. Die Verse 34-35 erscheinen in allen bekannten Manuskripten, entweder an ihrer jetzigen Stelle oder im Fall aller westlichen Zeugnisse nach dem Vers 40 (D F G 88* a b d f g Ambrosiaster Sedulius-Scotus). Zusätzlich platziert der Codex Fuldensis (ein lateinisches Manuskript, das zwischen 541 und 546 n.Chr. im Auftrag von Bischof Victor von Capua geschrieben wurde) die Verse hinter Vers 40, setzt sie aber auch hinter Vers 33 an den Rand. Es scheint so, dass Victor oder jene, die auf sein Geheiß hin arbeiteten, trotz der Einheitlichkeit westlicher Tradition, der Platzierung der Verse außerhalb ihrer eigenen Tradition gewahr wurden und ihr Zögern darin anzeigten.

Also, obwohl die überwältigende Mehrheit an Manuskripten die Platzierung der Verse 34-35 hinter Vers 33 stützt, muss man eine Erklärung der westlichen Texttradition anbieten. Fees Lösung ist, dass die Verse nicht da waren, als der Brief von Paulus verfasst wurde, sondern sie wurden nachher hinzugefügt. Sein Argument ist im Grunde genommen

ein zweifaches. Erstens beruft er sich auf paläographische Wahrscheinlichkeit [d.h. es geht um die äußeren Gründe, die zu einer bestimmten Textvariante geführt haben könnten; Anm. d. Hrsg.]. Konkret bezieht er sich auf Bengels erstes Prinzip, vielleicht das wichtigste einzelne textkritische Prinzip: die Form des Textes, die die Herkunft aller anderen Formen am besten erklärt, ist am wahrscheinlichsten die originale Form. Als eine logische Möglichkeit muss man, so sagt Fee, sich für eine der folgenden entscheiden: (1) Paulus schrieb die Worte im Anschluss an Vers 33, und jemand anderes versetzte sie später absichtlich an die Stelle hinter Vers 40; (2) Paulus schrieb die Worte im Anschluss an Vers 40, und jemand anderes versetzte sie absichtlich an die Stelle hinter Vers 33; (3) Paulus schrieb die Worte überhaupt nicht; stattdessen waren sie eine frühe Randbemerkung (das heißt, der an den Rand geschriebene Zusatz eines späteren Herausgebers), die anschließend an zwei verschiedenen Stellen dem Text eingefügt wurden.[5] Fee urteilt, dass gute historische Gründe zur Verfügung stehen, die für die dritte Option sprechen, aber keine für eine der ersten beiden. Die Randbemerkung selbst, ganz abgesehen von der Platzierung der Einfügung, kann gut gegen Ende des ersten Jahrhunderts entstanden sein, um 1.Timotheus 2 mit 1.Korinther 14 in Einklang zu bringen oder um eine aufbrechende feministische Bewegung zu durchkreuzen (deren Existenz einige in 1.Timotheus 2 bescheinigt finden). Dies bedeutet natürlich, dass Vers 33b mit Vers 33a gelesen werden muss (siehe die Diskussion oben) und dass der Vers 36 gleich folgt (als der Brief von Paulus kam).

Wenn Fees Rekonstruktion der Ereignisse korrekt ist, dann muss die Randbemerkung außerordentlich früh entstanden sein, dass sie es fertig brachte, in *jedem* Manuskript zu erscheinen. Dies wird unter der Vermutung, dass die Randbemerkung erst am *Ende* des ersten Jahrhunderts eingefügt wurde, ziemlich unwahrscheinlich, weil der Brief in dieser Zeit bereits vier Jahrzehnte zirkulierte. Es ist schwer zu glauben, dass keine der frühen Kopien irgendeinen Einfluss auf die Texttraditionen des zweiten und dritten Jahrhunderts genommen haben sollten, zu denen wir Zugang haben. Die meisten Kommentatoren zögern darum zu Recht, eine ursprüngliche Auslassung vorauszusetzen, zumal kein Manuskript, das uns erreicht hat, das Auslassen bestätigt. Außerdem, die meisten Randbemerkungen beträchtlicher Größe, vergleichbar mit diesem Abschnitt, versuchen, den Text zu erklären, oder den Text näher zu erläutern oder den Text näher auszuführen (z.B. Joh 5,4; Apg 8,37; 1.Joh 5,7b-8); sie führen keine großen Probleme herbei, was den Textfluss betrifft. Die Schwierigkeit ist in diesem Fall so groß, dass von uns verlangt wird, dem Verfasser einer Randbemerkung zu glauben, der biblisch informiert genug ist, sich um die Harmonisierung mit 1.Timotheus 2 zu kümmern, der aber so vernebelt ist, dass er nicht erkennt, dass er eine Unvereinbarkeit zwischen 1.Korinther 14 und 1.Korinther 11 einführt. Kurz, wenn es nicht überwältigende Gründe gibt, die beiden anderen Möglichkeiten abzulehnen, dann sollte die dritte Entscheidung als schwach und spekulativ fallengelassen werden. Bengels erstes Prinzip ist überzeugend; Fees Anwendung ist es nicht.

Wenige vertreten die Meinung, dass Paulus die diskutierten Worte ursprünglich nach dem Vers 40 schrieb. Das lässt uns die erste Möglichkeit, nämlich dass Paulus die Verse 34 und 35 nach Vers 33 schrieb, aber dass irgendjemand sie später absichtlich so versetzte, dass sie dem Vers 40 folgten. Das ist die Sicht der Mehrheit unter den Auslegern. Fee lehnt dies aus dem Grund ab, dass keine historische Begründung vorgeschlagen wurde, die eine solche Versetzung rechtfertigt. Konkret sagt er: „(a) Umstellungen dieser Art erscheinen nirgendwo im Neuen Testament; und (b) es kann kein *angemessener* [Hervorhebung durch Fee] Grund für solch eine Umstellung gefunden werden, wären diese Verse in dem Text nach Vers 33 ursprünglich."[6]

Keine der beiden Einwände hat Gewicht. Bezüglich des ersten Punktes gesteht Fee in einer Fußnote,[7] dass die Perikope der Ehebrecherin (Joh 7,53-8,11) eine bemerkenswerte Ausnahme ist: sie findet sich in nicht weniger als an fünf Stellen in unserem Manuskript. In Bezug auf sein Argument, es könne „kein *angemessener* Grund für solch eine Umstellung gefunden werden", bezweifel ich, dass Fee den Grund, den ich vortragen werde, für „angemessen" hält, aber ob etwas angemessen ist, liegt zum Teil in den Augen des Betrachters. Gewöhnlich wird vorgeschlagen, dass ein Schreiber ihn nach Vers 40 setzte, weil dies weniger Spannung im Fluss des Abschnitts gibt als an der Stelle nach Vers 33. Fee findet diese Vermutung nicht „angemessen", weil (1) die Stelle nach Vers 40 kaum eine Verbesserung ist, und wenn es keine Verbesserung ist, dann gibt es für die Umstellung kein Motiv; und (2) beurteilt man das Ganze angesichts der Beständigkeit der Texttradition in der Ostkirche, war es für den Abschreiber nicht üblich, an der Anordnung der paulinischen Briefe herumzupfuschen. Nochmals, eine andere Auslegung der Tatsachen ist jedoch möglich. (2a) Auch wenn eine Platzierung der Verse 34-35 nach Vers 40 nicht ohne Schwierigkeiten ist, hat sie bei oberflächlichem Lesen einen auffallenden Vorteil der Lesart gegenüber, die man in den meisten Manuskripten findet. Die Position hinter Vers 33 (wieder bei oberflächlichem Lesen) unterbricht den Fluss des Arguments. Die Verse 37-40 sprechen noch eindeutig über das Reden in Sprachen, über das Weissagen, über geistliche Gaben, die Autorität in der Gemeinde – alles Themen, die Kapitel 14 bestimmt haben. Es ist richtig, dass noch eine gewisse Unannehmlichkeit verbleibt, wenn man die Verse 34-35 hinter Vers 40 stellt, aber zumindest ist die Unannehmlichkeit beseitigt, dass ein scheinbar zusammenhängendes Argument unterbrochen wird. Wenn also Vers 40 mit der Betonung endet, dass *„alles anständig und ordentlich zugehen"* soll, dann ist es leicht vorstellbar, dass ein Abschreiber dachte, dass das, was das Verhalten der Frauen in den Versammlungen zu regulieren scheint, sehr einfach unter dieses Prinzip zusammengefasst werden könnte. Die Rolle der Frau ist damit schön zwischen zwei Hauptthemen gepackt: die geistlichen Gaben (Kap. 12-14) und die Auferstehung (Kap. 15). (2b) In Bezug auf die Texttradition in der Ostkirche anerkennen die meisten Textkritiker, dass die Mehrheit der meisten „kreativen" Anmerkungen und Veränderungen früh in der Geschichte des Textes passierte. Bestimmt gab es im Westen zur Zeit des Hieronymus Proteste wegen der nachlässigen Qualität vieler Abschriften und Übersetzungen (wie der bekannte Protest von „Papst" Damasus). Alles, was es zur Umstellung brauchte, war ein Abschreiber – und das vermutlich früh genug, um die westliche Tradition zu prägen –, der das tat, was er als Verbesserung empfand. Dass die Geschichte der östlichen Texttradition bemerkenswert beständig ist, ist kaum relevant, nachdem das meiste dieser „Geschichte" viel später einzuordnen ist.

Wenn wir die Sicht Fees im Blick auf die paläographische Wahrscheinlichkeit beiseite tun, müssen wir noch seinen *zweiten* textkritischen Aufruf untersuchen, nämlich die innere Wahrscheinlichkeit. Fee bringt drei Punkte:

(1) Er argumentiert energisch, dass man die Struktur des paulinischen Arguments „ohne diese störenden Sätze" am Besten verstehen kann,[8] d.h. im Auslassen dieser zwei Verse. Natürlich sind die Appelle zur „eigentlichen Wahrscheinlichkeit" die schwächsten, entgegen dem Prinzip des *lectio difficilior potior* („die schwierigere Lesart ist vorzuziehen", ein Prinzip, dass Fee seltsamerweise nicht erwähnt): alle Dinge sind gleich, die schwierigste Lesart hat den größten Anspruch auf Authentizität, nachdem demonstriert werden kann, dass die Schreiber dazu tendierten, erkannte unebene Stellen zu glätten, anstatt Schwierigkeiten zu erfinden. Es ist offensichtlich, der inneren Wahrscheinlichkeit nach, dass die Platzierung der Verse 34-35 nach Vers 33 die *lectio difficilior* ist, die

„schwierigere Lesart". Methodologisch gesehen darf die *lectio difficilior* nur dann aufgrund der „inneren Wahrscheinlichekeit" umgestürzt werden, wenn die externen Beweise [d.h. von besseren Manuskripten; Anm. d. Hrsg.] der *lectio difficilior* deutlich entgegenstehen. Trotz Fees Behandlung der paläographischen Wahrscheinlichkeit, ist dies einfach nicht der Fall.

Aber Fee stellt unbeabsichtigt ein wichtiges Kriterium für eine akzeptable Interpretation der Textstelle auf: sie muss Sinn machen *im Fluss* des Textabschnitts, oder sie muss als unwahrscheinlich ausgelassen werden. Mit anderen Worten, während man offen zugeben kann, dass die Stelle Sinn macht, wenn man die Verse 34-35 herausschneidet, argumentieren sowohl die paläographischen Wahrscheinlichkeit als auch das Prinzip von *lectio difficilior*, dass diese zwei Verse ursprünglich sind; und wenn das so ist, dann ist die glaubwürdigste Interpretation diejenige, die zeigt, dass ein sorgfältiges Auslegen der letzten Hälfte des Kapitels Paulus' Gedanken gut erklären kann, *auch wenn die Verse 34-35 nach Vers 33 platziert werden*.

(2) Fee sieht eine „sogar noch größere" Schwierigkeit in „der Tatsache, dass diese Verse im offensichtlichen Gegensatz zu 11,2-16 stehen, wo ohne Vorwurf vorausgesetzt wird, dass Frauen in der Versammlung beten und weissagen".[9] Alle Seiten in der Debatte verstehen, dass dies der springende Punkt des Problems ist. Auch wenn es so ist, es mag bezweifelt werden, dass dies den kürzeren Text „wesentlich wahrscheinlicher" macht. Er mag stattdessen weiteres „Futter" für die *lectio difficilior* sein. Und wieder, Fees Sorge zeigt den Weg zu einem anderen Kriterium einer angemessenen Interpretation: sie muss erklären, wie die beiden Abschnitte, 11,2-16 und 14,33b-36, vereinbar im selben Brief stehen können, *jeder in seinem eigenen Kontext*.

Fee weist dieses Herangehen entschieden zurück, weil er darauf besteht, dass die Aussage *„denn es ist ihnen nicht gestattet zu reden"* eine absolute Feststellung sei, die man *nicht* mit 11,2-16 in Einklang bringen *kann*. Auf der rein formalen Ebene hat er natürlich Recht: die Feststellung ist absolut. Aber nähere Bestimmungen zu einer Feststellung kann es auch geben, selbst wenn sie nicht Teil der syntaktischen Einheit in der Frage sind. Die näheren Bestimmungen *mögen* Teil des größeren Kontextes oder des Argumentenflusses sein. Mit anderen Worten, es könnte kontextbedingte Faktoren geben. Betrachten wir zum Beispiel 1.Johannes 3,9 (freie Übertragung der NIV): *„Keiner, der aus Gott geboren ist, fährt mit Sündigen fort; denn sein Same bleibt in ihm, und er kann nicht in der Sünde fortfahren, weil er aus Gott geboren ist."* Wir mögen damit einverstanden sein, dass die Bedeutung von „seinem (Gottes) Samen" auf verschiedenste Weise gesehen werden kann, und dass die Übersetzung, die wir soeben zitierten, das Gegenwartsverb zu stark betont, aber nachdem wir alle unsere Einsprüche geltend gemacht haben, ist dies doch eine ausgesprochen starke Behauptung. Dennoch muss eine verantwortliche Exegese nicht nur erklären, wie sie in das Argument von 1.Johannes 3 passt, sondern auch 1.Johannes 1,6.8.10 berücksichtigen, wo jeder Anspruch auf eine sündlose Vollkommenheit speziell geleugnet wird.

So auch hier: das Verbot von 1.Korinther 14,34 ist stark, aber, wie wir sehen werden, der Kontext spricht dafür, dass es nicht so stark ist, wie Fee denkt. Außerdem hat die Genehmigung, die den Frauen das Beten und Weissagen (in 1.Kor 11,2-16) zugesteht, eine oder zwei Einschränkungen mehr, als Fee denkt. In der letzten Analyse sind Fees Beurteilungen, die auf der „inneren Wahrscheinlichkeit" basieren, zum Teil das Ergebnis seines Beharrens auf einer absoluten Unvereinbarkeit zwischen zwei Texten, wo eine wohlwollendere Exegese einen Weg nach vorn sieht. Die Unvereinbarkeit, die er zieht, ist vom Text nicht gefordert; sie ist selbst erzeugt.

(3) Letztendlich gesellt sich Fee zu anderen Gelehrten, die festgestellt haben, dass es

einige Formulierungen in diesen beiden Versen gibt, die nicht typisch paulinisch sind – obwohl gesagt werden muss, dass er dieses Thema schon im Voraus beurteilt, indem er etwas stärker formuliert, dass sie „Paulus' Art durchaus fremd zu sein scheinen".[10] Natürlich enthalten viele Abschnitte, die alle als paulinisch angesehen werden, eine oder mehr *hapax legomena* (Formulierungen, die nur einmal vorkommen, entweder einmal in den paulinischen Sammlungen oder einmal im Neuen Testament). Im Licht dessen sollten wir sehr vorsichtig sein, irgendeinen Abschnitt als redaktionelle Hinzufügung zu sehen, wenn ein Teil der Begründung auf dem Gebrauch ungewohnter Formulierungen basiert. Damit ist nicht gesagt, dass solche Argumente niemals gültig sind: ich selbst habe gegen die Authentizität von Johannes 7,53-8,11 argumentiert, unter anderem indem ich auf die Verwendung einiger Begriffe eingegangen bin. Doch selbst dort, wo die Verwendungsargumente weitaus stärker sind als hier (zum Teil, weil der Text viel länger ist), wären sie nicht sehr überzeugend, wenn die Manuskripte nicht so stark für das Auslassen sprechen würden. Solche Argumente fehlen jedoch bei diesem Abschnitt gänzlich.

In jedem Fall sind die atypischen Begriffe dieses Abschnitts ganz und gar nicht alle der gleichen Art. Etliche derer, die üblicherweise aufgelistet werden (aber zum Glück nicht bei Fee) kommen in Epheser und Kolosser oder in den Pastoralbriefen vor, aber einige Gelehrte sind so überzeugt, dass diese Briefe deutero-paulinisch sind, sodass sie zu dem Schluss kommen, 1.Korinther 14,34-35 müsse auch deutero-paulinisch sein. Ich beziehe mich auf solche Einzelheiten wie auf das Verb *erlauben (epitrepō)*, das in 1.Timotheus 2,12 vorkommt und sich auch mit den Frauen beschäftigt, und auch damit, *(sich selbst) unterzuordnen (hypotassō)*, was wir in Epheser und Kolosser finden. Obwohl die Formulierung „‚Gemeinden' bzw. ‚Versammlungen' der Heiligen" anderswo bei Paulus nicht zu finden ist, ist es auch kein Teil des diskutierten Textes – es kommt am Ende von Vers 33 vor. Dies stört Conzelmann natürlich nicht, da er, ohne jede textkritische Berechtigung, alle Verse von 33b bis 36 einem späteren Redakteur zuschreibt.[11] Fee distanziert sich sorgfältig von dieser Art der Spekulation und weist darauf hin, dass 1,2 eine angemessene Begründung für diese Ausdrucksform bietet.[12] Das geht vielmehr dahin zu zeigen, dass Begründungen gewöhnlich zu finden sind, um einzigartige Verwendungen zu erklären. Doch wenn es um die Verse 34-35 geht, dann vergrößert Fee etliche vermeintliche Eigentümlichkeiten. Im Besonderen denkt er daran, dass die Verwendung von „das Gesetz" in Vers 34 unpaulinisch ist.[13] Ich werde diesen Ausdruck später kommentieren.

In Kürze, weder Fees Argument aufgrund paläografischer Wahrscheinlichkeit noch sein Argument aufgrund innerer Wahrscheinlichkeit ist sehr überzeugend. Mit aller Achtung vor einem Bruder, dessen textkritische Fähigkeit weitaus größer ist als meine, seine Argumente klingen ein bisschen wie der Gebrauch eines erstklassigen Verstandes, der eine äußerst schwache Position verteidigt.

3. Unbefriedigende Interpretationen

Wenn wir zugeben, dass die Verse 34-35 authentisch sind und nach Vers 33 eingefügt wurden, als der Brief die Hand des Paulus verließ, ist es umso wichtiger, die verschiedenen Interpretationen abzuwägen, die angeboten werden. Die folgende Liste ist nicht vollständig. Sie ist breit gefasst und in keiner bestimmten Anordnung.

(1) Einige bleiben dabei, dass sie die Forderung nach dem Schweigen als absolute Regel

ansehen. Das geschieht in einer von zweierlei Weisen. *Erstens*, etliche versuchen der Spannung zwischen 11,2-16 und 14,33b-36 zu entfliehen, indem sie argumentieren, dass sich nur der letztere Abschnitt auf die öffentliche Versammlung bezieht; der vorangegangene handelt nur vom Zuhause oder von kleinen Gruppenversammlungen.[14] In diesem Fall hindert den Ausleger von 1.Korinther nichts daran, das Verbot von Kapitel 14 als absolut zu nehmen, so weit es die Gemeindeversammlung betrifft.

Diese Interpretation scheint nicht sehr wahrscheinlich zu sein, denn (1.1) Paulus denkt bei der Weissagung primär an die Offenbarung von Gott, die durch Gläubige *im Kontext der Gemeinde* weitergegeben wird, wo die Weissagung ausgewertet werden kann (14,23-29). (1.2) Unterscheidungen zwischen „kleineren Hausgruppen" und der „Gemeinde" mögen für die ersten Christen nicht so verständlich gewesen sein, die sich gewöhnlich in Privathäusern trafen. Wenn die „Gemeinde" in der Stadt groß genug war (wie bestimmt in Jerusalem, Antiochien, Ephesus und vermutlich in Korinth), um die größte private Unterkunft überquellen zu lassen, muss es ziemlich schwierig gewesen sein, angesichts einer bereits etablierten Opposition, einen öffentlichen Treffpunkt zu finden, der groß genug war, *alle* Gläubigen dieser Stadt unterzubringen; d.h. die Hausgruppen *bildeten* in solchem Fall die Versammlung der Gemeinde. (1.3) Die Sprache von 11,16 *(„Wenn aber jemand rechthaberisch sein will – wir haben eine solche Gewohnheit nicht, die Gemeinden Gottes auch nicht.")* scheint auf eine *Gemeinde*angelegenheit hinzuweisen, nicht bloß auf eine Angelegenheit einer privaten oder Kleingruppen-Frömmigkeit. Die „Wir"/„Gemeinde Gottes"-Parallele bedeutet entweder, dass Paulus die Praxis nie erlaubt hat und die Gemeinden seiner Führung folgten; oder dass Paulus und die Gemeinde in Ephesus (von der aus er schreibt) das „Wir" sind, die der Praxis nicht gefolgt sind, und die anderen Gemeinden wiederum haben diese Einstellung übernommen. Ob so oder so, wir wissen, dass, wenn Paulus denselben Ton woanders anschlägt (siehe besonders 14,33b.36), er dann von der Leitung *einer Versammlung* spricht. (1.4) Die sogleich folgenden Verse (11,17-34) sind mit Sicherheit als Verordnung bestimmt, die für eine Versammlung gedacht ist. (1.5) Wenn jemand herausstellt, dass 11,2-16, anders als 14,33b-36, den Begriff *„in der Gemeinde"* nicht einbezieht, dann muss auch beachtet werden, dass 11, 2-16 nicht den Treffpunkt auf das Privathaus oder auf die kleine Gruppe *beschränkt*. (1.6) Ob die Einschränkung in 11,2-16 eine Art Hut erfordert oder eine bestimmte Frisur, wird es, im Verhältnis zu dem ins Auge gefassten Privatumfeld, langsam ein wenig lächerlich. Wenn die Einschränkung zu jedem Treffen *außer* der Gemeindeversammlung gehört, bedeutet das dann, dass die christliche Ehefrau ihr persönliches Gebet zurückstellen muss, bis sie in ihre Kammer geeilt ist und ihre Kopfbedeckung genommen hat? Die Einschränkung macht nur dann Sinn, wenn sie in der Öffentlichkeit gilt. (1.7) Außerdem, die Universalität der Verheißung des Joel, zitiert zu Pfingsten, dass der Heilige Geist auf Männer und Frauen ausgegossen würde, sodass beide als vollmächtige Glieder der Gemeinschaft des Neuen Bundes weissagen, scheint irgendwie weniger verständlich zu sein, wenn die Frauen ihr Erbe nur außerhalb der versammelten messianischen Gemeinschaft zeigen könnten.

Die zweite Möglichkeit, wie einige das Verbot von 14,33b-36 als absolute Regel verstehen (was wiederum kreative Maßnahmen in der Exegese von 11,2-16 fordert) ist dies: die Erlaubnis im späteren Abschnitt wird als eine bloße Konzession verstanden. Frauen mögen in der Tat beten und weissagen (mit der Einschränkung der Kopfbedeckung, was das auch immer ist); aber dies wird mit extremem Widerstreben jenen zugestanden, die es nicht schaffen, sich der Regel von Kapitel 14 unterzuordnen.[15] Aber das Beten und Weissagen, das in Kapitel 11 von Frauen ausgeübt wird, wird nicht als Konzession

präsentiert. Außerdem, die Gemeinde freute sich an dem Erbe von Pfingsten und der Erfüllung der Verheißung aus Joel, wie wir gesehen haben, der verheißen hatte, dass auf beide, Männer *und Frauen*, der Heilige Geist ausgegossen würde und sie als Konsequenz weissagen würden (Apg 2,16 ff.).

(2) Einige sind bereit, einen Widerspruch stehenzulassen, und sagen nichts mehr.[16] Aber abgesehen davon, was immer dies für die Lehre der Schrift bedeuten mag, ist es schwer zu glauben, dass Paulus sich so kühn widersprechen könnte, wie manche denken, dass er es innerhalb von wenigen Seiten getan hat.

(3) Gleichermaßen unwahrscheinlich ist die Sicht von Kähler im Blick auf den Effekt, dass die Unterordnung, die Paulus im Sinn hat, nicht derer der Frau unter den Mann entspricht, sondern der Frau unter die Gottesdienstordnung, die er einsetzt.[17] Aber wir müssen überlegen, warum nur die Frauen herausgegriffen werden. Mussten sich die Männer nicht auch den Gemeindestrukturen unterordnen, die Paulus darlegt? Außerdem, das Verb „unterordnen" beinhaltet normalerweise die Unterordnung einer Person oder von Personen unter eine Person oder unter Personen; nicht die Unterordnung einer Ordnung, eines Vorgangs oder einer Institution.

(4) Fiorenza weist darauf hin – was für sie spricht –,[18] dass die Begründung hinter vieler solcher Beurteilungen auf theologischen Vorurteilen basiert. Sie ist hingegen bereit, Paulus Paulus sein zu lassen. Was auch immer die Einschränkung ist, sie denkt, sie gilt nur für Ehefrauen. Schließlich entfaltet 1.Korinther 7 die paulinische „asketische Vorliebe für den unverheirateten Stand",[19] somit ist „ersichtlich, dass Paulus hier ‚spießbürgerliche Moralkonzepte übernimmt, die nicht absolute, sondern konventionelle Werte bezeichnen'".[20] Fiorenza findet die Haltung des Paulus überraschend, nachdem wir von *Missionsehepaaren* im Neuen Testament wissen. Paulus leitet seine Haltung von der „jüdisch hellenistischen Propagandatradition" ab, die „die Forderung zur Unterordnung der Ehefrauen in den Gesetzeskontext platziert".[21] Vers 36 verrät die Tatsache, dass Paulus von der Gemeinde diesen Einschränkungen gegenüber starke Reaktionen erwartet; denn in der Tat anerkennt Paulus: Sein Argument „klingt absurd" und „geht gegen die akzeptierte Praxis der missionarischen Gemeinden in den hellenistischen städtischen Zentren. Darum beruft er sich im Blick auf seine Regulierungen auf die Autorität des Herrn (V. 37)."[22]

Hier haben wir Paulus nicht nur in eine spießbürgerliche Mentalität eingebunden, sondern auch für die schlimmste Art religiösen Chauvinismus als schuldig befunden: er weiß, was er sagt, ist absurd und er bereitet den Gegenschlag vor mit Berufung auf die Autorität des Herrn! Ich gestehe, ich hege den Verdacht, dass Fiorenzas Exegese uns mehr über sie als über Paulus sagt.

(5) Eine andere Ansammlung von Interpretationen argumentiert, dass die Probleme hinter der Forderung des Paulus im Blick auf das Schweigen lokal sind, vermutlich die Lehre oder die Kultur betreffend.[23] Diese Positionen werden mit variierenden Schritten der Gewandheit verteidigt. Das Argument, dass einige der Frauen zu laut waren,[24] kann nicht sehr ernst genommen werden, denn dann müssen wir fragen, warum Paulus dann *allen* Frauen das Reden verbietet. Und gab es *keine* lauten Männer? Es ist auch nicht plausibel, dass die Frauen schweigen sollen, weil sie nicht gebildet sind; denn wieder müssen wir fragen, warum Paulus nicht alle ungebildeten *Personen* schweigen lässt, sondern nur die Frauen. Und nachdem die paulinische Regel *allen* Gemeinden gilt (V. 33b-34), wäre es

notwendig festzuhalten, dass *alle* christlichen Frauen des ersten Jahrhunderts ungebildet waren – was eindeutig Unsinn ist.[25]

Eine noch raffiniertere Version dieses Herangehens argumentiert, dass die Frauen ihre Emanzipation ausnutzten, indem sie die Regel von Vers 29 ablehnten und in verschiedenste Irrlehren verfielen. Das „Gesetz", auf das sich Paulus in Vers 34 beruft, ist seine eigene frühere Regel, die wieder in Vers 37 erwähnt wird. Außerdem macht Vers 36 klar, dass das entscheidende Thema, das auf dem Spiel steht, das Wort Gottes ist: „Die Korinther behaupteten, die göttliche Botschaft ins Leben gerufen zu haben, und dabei haben ihre Frauen eine führende Rolle gespielt."[26] Der lehrmäßige Irrtum kann auf 15,12 bezogen sein – ein Anspruch, dass sie bereits auferstanden sind und dieser Anspruch „mag – von Seiten der Frauen – eine stillschweigende Leugnung ihres verheirateten Standes zur Folge gehabt haben aufgrund der Tatsache, dass sie als ‚Auferstandene' nicht länger eheliche Treue schuldeten".[27]

Doch nichts davon ist überzeugend, und einiges davon weist in die falsche Richtung. Es gibt *keinen* Beweis dafür, dass Paulus jemals das Wort *Gesetz* gebraucht hat, um sich auf seine eigenen Regeln zu beziehen. Es gibt, wie wir sehen werden, eine viel natürlichere Interpretation dieses Wortes. Sicherlich ist die Betonung von Vers 36 eine Beschuldigung, weil die Korinther versuchten, von den anderen Gemeinden Abstand zu halten (siehe 14,33b). Mit anderen Worten, Vers 36 *definiert* das Problem nicht, sondern *beschreibt* die Haltung, die das Problem stützt. Und welcher Beweis ist hier damit gegeben, dass die Frauen „eine führende Rolle gespielt [haben]"? Außerdem, der Versuch, diese Situation mit einer ähnlichen in 1.Timotheus zu verbinden, regt dieselbe Art von Einwänden zur Exegese von 1.Timotheus an.

Es gibt einen grundsätzlicheren Einwand: Diese Auslegungen sind untragbar sexistisch. Sie setzen voraus, dass es eine große Irrlehre gab, in der eins von Folgendem stimmte: (5.1) *nur* Frauen waren hinters Licht geführt worden, doch Paulus bringt *alle* Frauen willkürlich zum Schweigen, ungeachtet dessen, ob sie Irrlehrer waren oder nicht; (5.2) sowohl einige Männer als auch einige Frauen waren hinters Licht geführt worden, aber Paulus bringt nur die Letzteren zum Schweigen und beweist damit, ein Chauvinist zu sein; oder (5.3) Paulus hatte mit seinen Regeln völlig Recht, weil *alle* Frauen, und *nur* Frauen in *allen* paulinischen Gemeinden, hinters Licht geführt worden waren – was ich, man mag mich entschuldigen, kaum glauben kann. Ist das in der Kirchengeschichte jemals passiert? Die Wahrheit ist, dass dieser Abschnitt Irrlehre gar nicht erwähnt, und selbst wenn er dies täte, wäre immer noch eine Erklärung fällig, warum Paulus als Reaktion Frauen zum Schweigen bringt und nicht Irrlehrer.

(6) Doch eine weitere Gruppe von Interpretationen versucht, die Schwierigkeit dadurch zu beheben, indem sie die Verse 34-35 der Position der Korinther zuschreiben, oder einige Teile davon, vielleicht sogar dass sie ein Zitat aus ihrem Brief seien.[28] Es gibt viele Variationen, aber im Wesentlichen geht es darum, die Teile, die nicht mit Paulus' Theologie zusammenzupassen scheinen, wie sie anderswo gelehrt wird, der Korinthischen Position zuzuschreiben, die Paulus widerlegen will. Wenn das Gesetz (V. 34) das Alte Testament meint, dann muss man einen Ort finden, wo den Frauen gesagt wird, dass sie schweigen sollen, und (so wird uns gesagt) es gibt keinen. Darum muss sich das *Gesetz* auf etwas anderes beziehen. Eine übliche Ansicht ist, dass es die *Tora* darstellt, was in erster Instanz „Lehre" bedeutet, aber gewöhnlich benutzt wurde, um sowohl die Schrift als auch die damit verbundene jüdische Tradition abzudecken. So bezieht sich das Gesetz hier auf die jüdische

Tradition, die die Korinther unweise angenommen hatten. Die Verse 34-35 fassen diese Position zusammen. Die entsetzte Reaktion des Paulus ist in Vers 36 wiedergegeben, und die Tatsache, dass das Wort „allein" *(monous)* maskulin ist, mag darauf hinweisen, dass Paulus in der Tat sagt: „Ist es (das Wort Gottes) zu *euch Männern allein* gekommen?" Außerdem wurde argumentiert, dass das erste Wort von Vers 36 hier nicht als Vergleich – „oder" (Komparativ) – verstanden werden soll, sondern als Kontrast (Disjunktiv), was Erschrecken und Bestürzen über das, was soeben vorausging, ausdrückt: „*Was!* Ist es zu euch Männern allein gekommen?").[29]

Und wieder, die Argumente sind nicht so überzeugend, wie sie zunächst scheinen. Die Antwort lässt sich einfach in vier Teile aufteilen:

(6.1) Dass das Wort für „allein" maskulin ist, ist irrelevant: Gewöhnlich verwendet man im Griechischen die Maskulinform für Menschen, generell betrachtet.[30] Es ist natürlicher, Vers 36 als an die Gemeinde adressiert zu lesen, nicht nur an die Männer in der Gemeinde.

(6.2) Es ist sehr zweifelhaft, dass die Verse 34-35 ein Zitat bilden, vielleicht aus einem korinthischen Brief. Während der letzten anderthalb Jahrzehnte ist ein Trend in Studien über die Korintherbriefe festzustellen: Es wird an immer mehr Stellen vermutet, dass Paulus die Korinther zitiert – gewöhnlich an Stellen, wo der Kommentator nicht mag, was Paulus sagt! Dass Paulus aus dem Brief der Korinther zitiert, ist unbestritten. Aber die Beispiele, die fast von allen als Zitate anerkannt werden (z.B. 1.Kor 6,12; 7,1b; 8,1b), haben gewisse allgemeine Charakteristika: (a) sie sind kurz (z.B. *„Alles ist mir erlaubt"* in 6,12); (b) gewöhnlich folgen ihnen längere Abschnitte, in denen Paulus sie relativiert (z.B. in 6,12 macht er weiter mit *„aber nicht alles ist nützlich … aber ich will mich von nichts beherrschen lassen"* – und dann, einem weiteren kurzen Zitat aus ihrem Brief folgend, widmet er etliche Verse dem Prinzip, das er erklärt); (c) die Reaktion des Paulus ist unzweideutig, sogar scharf. Wenn wir davon ausgehen, dass die Verse 34-35 ein Zitat aus dem Brief der Korinther sind, so erfüllt er die ersten beiden Kriterien überhaupt nicht.[31]

(6.3) Außerdem, obwohl Paulus das Wort *Gesetz* auf verschiedene Weise anwendet, benutzt er es *nie* in Bezug auf die jüdische Tradition, und der vollständige Ausdruck, der hier zu finden ist, *„das Gesetz sagt"*, erscheint nur zweimal an anderer Stelle bei Paulus (Röm 3,19; 1.Kor 9,8), beide Male mit Bezug auf das mosaische Gesetz. In Römer 3,19 bedeutet das Wort „Gesetz" soviel wie „Schrift" (was wir das AT nennen würden), wenn man nach den Zitaten urteilt, die in 3,10-18 aufgelistet sind (so auch in 1.Kor 14,21). Fee argumentiert, dass die Verwendung von „das Gesetz" hier vermutlich nicht paulinisch ist, weil keine Textstelle ausdrücklich zitiert ist, und Paulus normalerweise einen Text liefert.[32] Aber die Anzahl der Stellen, wo diese These geprüft werden kann, ist gering. Wichtiger ist, wie ich später argumentieren werde, dass der Grund, warum Paulus keinen Text zitiert, der ist, dass er bereits den Text erwähnt hat, auf den er sich bezieht, als er sich mit der Rolle der Frau beschäftigt hat. Wenn Fee hinzufügt: „Nirgendwo sonst beruft er sich in dieser absoluten Weise auf das Gesetz als bindend für christliches Verhalten",[33] dann scheint er zwei Themen zu verwechseln. Es ist wahr, dass sich Paulus nicht einfach *auf den mosaischen Bund* beruft – „das Gesetz" in diesem Sinne als eine Basis für christliches Verhalten. Wenn es so scheint, dass er es tut, dann sind da gewöhnlich mildernde Faktoren: z.B. in Römer 13,8-10 steht, dass christliche Liebe die *Erfüllung* des Gesetzes ist, wobei „Erfüllung" im heilsgeschichtlichen Sinn verstanden sein muss. Aber Paulus kann sich auf die *Schrift* berufen – „das Gesetz" in diesem Sinne als eine Basis für christliches Verhalten –, und wo er das tut (wie auch hier), korrespondiert dies meistens mit dem, was

er gerade sagt (wie z.B. in 1.Kor 9,8 und 14,21). Kurz, weder die Vermutung, dass sich „das Gesetz sagt" hier auf die außer-biblische mündliche Tradition bezieht, noch die Ansicht, dass es hier in unpaulinischer Weise angewandt wurde, kann vernünftig begründet werden.

(6.4) Obwohl es wahr ist, dass das erste Wort in Vers 36 vermutlich ein disjunktives Zeichen ist, folgt aber die vorgebrachte Erklärung nicht. Odell-Scott und Manus verstehen die Verse 33b-35 als die Aussage, gegen die das disjunktive Zeichen „ist etwa" (Einheits) reagiert. Mit anderen Worten, Paulus zitiert angeblich die korinthische Ansicht, dass die Frauen schweigen sollen, und erwidert mit einigem Ärger: *„Oder ist von euch das Wort ausgegangen?"* Dabei weist er das, was in den Versen 34-35 formuliert wurde, zurück. Bilezikian möchte das Wort (das bei Schlachter als erstes Wort mit *„oder"* übersetzt ist) mit „Unsinn" auslegen.[34] Kaiser beruft sich ausdrücklich auf Thayers *Lexikon*, das 1.Korinther 14,36 als ein Beispiel des Prinzips auflistet, dass dieses disjunktive Zeichen (in Kaisers Zitat von Thayer) „vor einem Satz, der im Gegenstatz steht zu dem vorangegangenen …" erscheinen kann.[35] Kaiser hat allerdings nicht genug von Thayers Kontext zitiert, um seine Bedeutung treffend zu vermitteln. Um das Ganze zu zitieren, Thayer sagt, dass dieses Zeichen erscheinen kann „vor einem Satz, der im Gegenstatz zu dem vorangegangenen steht, um damit anzuzeigen, dass wenn der eine verneint oder widerlegt wird, der andere bleiben muss: z.B. Matthäus 20,15 (d.h., *Oder,* wenn du dieses Argument nicht gelten lässt, *blickst du darum neidisch* usw.)" Mit anderen Worten, Thayer sagt nicht, dass das disjunktive Element, um das es geht, hier benutzt wird, um dem vorangegangenen Satz zu *widersprechen* und ihn somit *aufzuheben*, sondern dass dies geschieht, um einen „Satz, der im Gegenstatz steht zu dem vorangegangenen" einzuleiten, *nicht* um das Vorausgegangene aufzuheben, sondern um „anzuzeigen, dass wenn der eine verneint oder widerlegt wird, der andere bleiben muss". Um es anders herum zu sagen, er sagt, dass die Konstruktion eine Form logischer Argumentation ist, die zur *Verstärkung* des vorausgegangenen Satzes verwendet wurde, so wie Thayers Beispiel von Matthäus 20,15 zeigt. Da heißt es im ersten Teil, dass der Herr des Weinbergs den murrenden Arbeitern sagt: *„Oder habe ich nicht Macht, mit dem Meinen zu tun, was ich will?"* So, wie Jesus fortfährt, will er sicher nicht das Prinzip aufheben, das mit dieser rhetorischen Frage artikuliert wurde; *natürlich* hat der Weinbergbesitzer die Macht. Aber nachdem die Arbeiter dieses Prinzip nicht akzeptiert haben, leitet Jesus einen „Satz [ein], der im Gegenstatz [zu diesem] steht", um die Arbeiter zu drängen, die widersinnige Art ihrer Kritik zu sehen. Um die Sprache Thayers zu gebrauchen (der die Übersetzung in Kursivschrift setzt und gewöhnliche Beschriftung einfügt, um die wahre Aussagekraft des disjunktiven Zeichens zu zeigen) und wenn wir die Worte einfügen, die sich hinter seinem „usw." verbergen: *„ … Oder,* wenn du dieses Argument nicht gelten lässt, *blickst du darum neidisch, weil ich gütig bin?"* Wenn wir die gleichen Veränderungen im Schriftbild bei der Einheitsübersetzung vornehmen, so sagt der Text: *„Oder,* wenn du nicht gewillt bist, die Wahrheit zuzugeben, die ich bekräftige, *bist du neidisch, weil ich (zu anderen) gütig bin?"* Mit anderen Worten, wenn die Arbeiter den ersten Satz „verneinen oder widerlegen" (den sowohl der Weinbergbesitzer als auch Jesus bekräftigen), dann hätten sie sich zumindest dem zweiten zu stellen (um Thayers Ausdruck zu gebrauchen, „damit anzuzeigen, dass wenn der [der erste] verneint oder widerlegt wird, der andere bleiben muss").

Thayer geht dann weiter und listet etliche andere exemplarische Passagen auf: Römer 3,29; 1.Korinther 9,6; 10,22; 11,14 (er stellt heraus, dass es da eine Textvariante gibt); 14,36 (der vorliegende Abschnitt). Betrachten Sie Römer 3,29. Im vorausgehenden Vers

betont Paulus: *„So kommen wir nun zu dem Schluss, dass der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt wird, ohne Werke des Gesetzes."* Das nächste Wort zu Beginn des Verses 29 ist das disjunktive Zeichen, deren Bedeutung wir analysieren: *„**Oder** ist Gott nur der Gott der Juden und nicht auch der Heiden? Ja freilich, auch der Heiden! Denn es ist ja ein und derselbe Gott …"* Bestimmt möchte weder Paulus noch Thayer (und vermutlich auch Kaiser nicht) das aufheben, was Paulus in Vers 28 schrieb. Vielmehr wendet Paulus einen rhetorischen Kunstgriff an und sagt nachher, in etwa: „Wenn ihr diese Wahrheit verneinen oder wiederlegen wollt, dann stellt euch mindestens dieser Überlegung: der Monotheismus selbst fordert, dass Gott nicht nur der Gott der Juden ist, sondern aller."

Genau dieselbe Art der Logik geschieht in den anderen Passagen, die Thayer zitiert. *Als Teil desselben Artikels* fügt er *in seinem Lexikon* zwei Weiterführungen dieses Gebrauchs der disjunktiven Zeichen hinzu: (a) *ē agnoeite*, *„oder wisst ihr nicht"*, Zitat aus Römer 6,3; 7,1 (vgl. 6,14); (b) *ē ouk oidate*, *„oder wisst ihr nicht"*, Zitat aus Römer 11,2; 1.Korinther 6,9.16.19. In jedem Fall fordert der Argumentationsfluss, dass die Worte, die der Aussage folgen, *vielmehr nachdrücklich verwendet wurden, um den Satz zu bekräftigen, der diesen vorausgeht, was einige unter den Lesern in Gefahr sind zu leugnen oder zu widerlegen.* Kurz, Kaiser hat Thayers Punkt nicht verstanden.

Noch schlimmer ist Bilezikians Diskussion einiger relevanter Passagen bei Paulus. Zum Beispiel schreibt er: „In [1.Korinther] 6,1-2 fordert Paulus die Korinther heraus wegen ihrer Neigung, gegeneinander vor heidnischen Gerichten zu prozessieren, anstatt ihre Streitereien den Mitgläubigen zu unterbreiten. Er kontert auf diese Situation mit: ‚(Unsinn!) wisst ihr nicht, dass die Heiligen die Welt richten werden?'"[36] Und wieder ist es wichtig, auf den Text selbst zu hören. In Vers 1 schreibt Paulus: *„Bringt es jemand von euch, der einen Rechtsstreit mit dem anderen hat, über sich, vor den Ungerechten zu streiten, und nicht vor den Heiligen?"* (revElb). Es ist unbestreitbar, dass die Formulierung *„**bringt es jemand … über sich**"* in dieser rhetorischen Frage beweist, dass die vermutete Antwort ein „Nein" ist. Mit anderen Worten, *die Frage selbst* ist ein rhetorisches Stilmittel, solch einen Prozess zu verbieten. Vers 2 beginnt dann mit dem disjunktiven Zeichen: *„Oder wisst ihr nicht, dass die Heiligen die Welt richten werden?"* (revElb). Daher, indem wir genau dieselbe Beweisführung wie Thayer anwenden, kommen wir zu dem Schluss, dass Vers 2 die Wahrheit von Vers 1 *bekräftigt*; die Wahrheit, dass Christen im Zweifelsfall *nicht* in einen Prozess eintreten sollen. Bilezikian hat einfach nicht verstanden, was durch die Wirkung der rhetorischen Frage bestätigt wird.

Noch weniger an Entschuldigung gibt es für dieses Fehlverständnis, wenn er sich 1.Korinther 6,15-16 zuwendet, denn Paulus selbst setzt nach der rhetorischen Frage vor dem disjunktiven Zeichen die Worte ein: *mē genoito*. „Niemals" (HfA), „das sei ferne" (Schl 2000). Noch einmal, Vers 16 bestärkt nachdrücklich die Wahrheit des Verses 15, wenn die rhetorische Frage nur in irgendeiner Weise verantwortungsbewusst gelesen wird.

Bilezikian hat noch nicht einmal eine rhetorische Frage, aufgrund derer er argumentieren kann, wenn er 1.Korinther 6,8-9 kommentiert. Um ihn wieder zu zitieren: „In 6,9 kontert [Paulus], nachdem er das Fehlverhalten von Brüdern, die Unrecht getan und einander betrogen hatten, bloßstellte, mit: ‚(Unsinn!) wisst ihr denn nicht, dass Ungerechte das Reich Gottes nicht erben werden?'"[37] Und wiederum sollen wir Paulus sprechen lassen. In den Versen 7-8, als Teil seiner Denunzierung derselben korinthischen Praktiken, schreibt er: *„Warum lasst ihr euch nicht lieber Unrecht tun? Warum lasst ihr euch nicht lieber übervorteilen? Stattdessen übt ihr Unrecht und übervorteilt, und dies gegenüber Brüdern."* Paulus möchte dies jetzt nicht umkehren und sagen, dass sie so *nicht* gehandelt haben. Es ist

doch offensichtlich, dass sie es getan haben, und der Schwerpunkt seiner Anmerkung ist der, dass sie es nicht tun sollten. Gleichermaßen klar ist allerdings, dass einige Korinther nur langsam seine Denunzierung akzeptieren würden. Sie würden es vorziehen, die Behauptungen des Paulus „zu verneinen und zu widerlegen" (Thayers Begriffe). So fährt Paulus fort: *„**Oder** wisst ihr nicht, dass Ungerechte das Reich Gottes nicht erben werden?"* (revElb). Mit anderen Worten, wenn ihr dagegen angehen wollt, was ich in den Versen 7-8 schreibe, sollt ihr unbedingt das schlucken, was ich jetzt in Vers 9 schreibe – und natürlich wird so der Schwerpunkt der Verse 7-8 mit Nachdruck bekräftigt.

In jedem Abschnitt, den er in dieser Angelegenheit behandelt, demonstriert Bilezikian erstaunlicherweise, dass er nicht versteht, was er zitiert hat. In einem Beispiel (1.Kor 11,13) bezieht er sich auf das Zeichen „*ē*", obwohl keine griechische Ausgabe, die mir bekannt ist, dieses Zeichen enthält.[38]

Alle Gelehrten machen Fehler, ich nicht weniger als andere. Aber allein die Vehemenz, die sich in den letzten Jahren um die Anwendung dieses Zeichens herum gebildet hat, zeigt, dass wir mehr als einem gelegentlichen Lapsus exegetischer Fähigkeiten gegenüberstehen. Wir haben es mit einer Ideologie zu tun, die ihrer selbst so gewiss ist, dass zumindest in den Händen mancher der Text nicht mehr für sich selbst sprechen darf.[39] Die unwiderlegbare Tatsache ist: *in jedem neutestamentlichen Beispiel, wo das besagte disjunktive Zeichen in einer Weise analog zu dem Abschnitt gebraucht wird, um den es geht, geht es um die Bekräftigung der Wahrheit des vorausgehenden Satzes oder Verses.* Paulus geht es in 14,36 darum, dass einige Korinther „verneinen oder widerlegen" wollten, was Paulus in den Versen 34-35 gesagt hatte. So fährt er fort: *„Oder [wenn ihr es schwer findet, dieses Argument gelten zu lassen, dann bedenkt:] ist von euch das Wort Gottes ausgegangen? Oder ist es zu euch allein gekommen?"* Das ist der wesentliche Bestandteil des häufigen Drängens von Paulus in diesem Brief, dass die korinthische Gemeinde zur üblichen Praxis und Perspektive der anderen Gemeinden zurückkehrt (1,2; 4,17; 7,17; 11,16; 14,33) und sich der apostolischen Autorität mit ganzem Herzen unterordnet (14,37-38).[40]

(7) Zusätzlich gibt es noch eine Vielzahl von Interpretationen, die mehr oder weniger ihren eigenen Weg gehen. Zum Beispiel sieht Ellis[41] die Einschränkung nur auf Ehefrauen bezogen. In Anbetracht der Rollenunterscheidung denkt er, Paulus erwarte, dass dies in den christlichen Häusern beibehalten würde. Vielleicht waren es diese Frauen, die sogar die Weissagung ihrer eigenen Männer in Frage stellten und damit sehr peinliche Situationen provozierten. Aber vielfach bedeutete die Ehe in der Antike eine *Verbesserung* der Frauen im Blick auf Freiheit und sozialen Status. Selbst wenn diese Verse in erster Linie den *verheirateten* Frauen galten, dann vermute ich, dass sowohl Paulus als auch seine Leser die *a fortiori*-Schlussfolgerung voraussetzen würden: wenn verheirateten Frauen das Schweigen auferlegt wurde, wie viel mehr dann den unverheirateten? Nebenbei, denkt Ellis wirklich, dass christliche Frauen in der Gemeinde volle Freiheit und vollkommene Gleichheit in der Funktion genossen, solange sie unverheiratet waren, und dann vom Tag ihrer Heirat an still wurden, aus Angst, ihre Männer zu brüskieren, denen sie untergeordnet waren? Diese Erwägungen zeigen deutlich, dass solche Interpretationen abgelehnt werden sollen, nämlich die, die zugeben, dass Paulus auf gewissen Rollenunterschieden zwischen den Geschlechtern bestand, solche Unterschiede aber auf das Zuhause beschränkte und leugnete, dass sie irgendeine Tragweite für die Gemeinde hätten.

Alle diese Interpretationen teilen eine weitere entscheidende Schwäche. Sie erklären nicht angemessen, warum diese Worte hier in diesem Kontext zu finden sein sollen, der

sich mit Weissagung und Zungenreden beschäftigt. Schließlich hat Paulus das Thema noch nicht beendet (wie aus den Versen 37-40 deutlich wird). Wenn wir den Text so akzeptieren, wie er dasteht, dann müssen wir fragen, warum scheint Paulus seinen Gedankengang zu unterbrechen, um diesen kleinen Abschnitt mit einem eigenen Thema seinem Kapitel hinzuzufügen.

4. Eine Auslegung, die vom Kontext her nötig ist

Eine weitere Interpretation ist von verschiedenen Schreibern dargelegt worden und ist fähig, sich gegen die Einwände, die man ihr entgegenbringt, zu verteidigen. Die Sicht ist anderswo gekonnt verteidigt worden.[42] Ich kann sie hier nur skizzieren. Paulus hatte nur gefordert, dass die Gemeinde in Korinth die ihr vorgetragenen Weissagungen sorgfältig prüfte. Und Frauen sollten natürlich an solchen Weissagungen teilhaben; das war in Kapitel 11 festgelegt. Paulus geht es hier allerdings darum, dass sie *nicht* an dem mündlichen Beurteilen solcher Weissagungen teilhaben sollten. Das ist in jeder anderen Gemeinde auch nicht erlaubt. In diesem Zusammenhang ist es ihnen nicht erlaubt zu sprechen – *„wie es auch das Gesetz sagt"*. Anscheinend in Übereinstimmung mit der Sicht, die die Berufung auf „das Gesetz" als die *korinthische* Position versteht, behauptet Evans, eine solche Berufung wäre „merkwürdig anders" als Paulus' Stil.[43] Das ist eine ziemlich seltsame Einschätzung, nachdem Paulus sich in diesem Kapitel bereits einmal auf „das Gesetz" berufen hat (siehe 14,21), womit er die alttestamentlichen Schriften meinte. Mit diesem Satz bezieht sich Paulus vermutlich nicht auf 1.Mose 3,16, wie viele vorschlagen,[44] sondern auf die Schöpfungsordnung in 1.Mose 2,20b-24,[45] denn es ist die Schriftstelle, der sich Paulus bei zwei anderen Gelegenheiten zuwendet, wenn er die Rolle der Frau diskutiert (1.Kor 11,8-9; 1.Tim 2,13). Die Stelle in 1.Mose 2 auferlegt natürlich nicht das Schweigen, aber sie weist darauf hin, dass darin eine Art Ordnung vorgelegt wurde im Blick auf die Rolle, die Mann und Frau erfüllen, weil der Mann zuerst geschaffen und die Frau für den Mann geschaffen wurde. Paulus versteht aus dieser Schöpfungsordnung, dass die Frau dem Mann untergeordnet ist – oder zumindest die Ehefrau ihrem Ehemann untergeordnet sein soll. Im Kontext der Korinther, die die Weissagung prüfen sollten, konnte die Unterordnung nicht gewahrt werden, wenn die Frauen teilnahmen: der erste Ehemann, der eine Weissagung aussprach, würde das Problem heraufbeschworen haben.

Noch allgemeiner, es spricht sehr viel dafür, dass Paulus es ablehnte, irgendeiner Frau eine von der Gemeinde anerkannte Lehrautorität über die Männer zu gestatten (1.Tim 2,11 ff.),[46] und das sorgfältige Abwägen der Weissagungen fällt unter diese Leitungsfunktion. Das bedeutet nicht, dass die Frauen nicht lernen sollten: lasst sie ihre Männer fragen im Blick auf verschiedene Aspekte dieser Weissagungen, sobald sie zu Hause sind. Was sollte der Grund sein, dass die Korinther nicht nur gegen die Praxis der anderen Gemeinden angingen (V. 33b), sondern auch gegen die Schrift selbst (V. 36)? Sind sie so verliebt in die Offenbarungen, die sie empfangen haben, dass sie sie zu messen wagen an dem authentischen Pfand, das in der Schrift und in der apostolischen Tradition zu finden ist? Und wenn sie meinen, dass sie diese Tradition bloß unter den Eingebungen des Geistes interpretieren, sind sie dann nicht beunruhigt, wenn sie sehen, dass alle Gemeinden denselben Text und dasselbe Evangelium in ganz unterschiedliche Gemeindepraktiken umgesetzt haben? Seid ihr die einzigen, zu denen das Wort Gottes gekommen ist (siehe V.

36b)?[47]

Etliche abschließende Beobachtungen dieser Interpretation mögen sich als hilfreich erweisen. *Erstens*, diese Interpretation passt in den Textfluss von Kapitel 14. Obwohl der Schwerpunkt im zweiten Teil des Kapitels auf Zungenreden und Weissagung liegt, wird die Ordnung, die sich die Gemeinde bei aller Freude an solchen Gnadengaben erhalten muss, noch stärker betont. Die Verse 33b-36 passen glücklicherweise zu diesem Thema. Die direkt vorausgegangenen Verse handeln von der Auswertung der Propheten; diese Verse (33b-36) verfeinern die Diskussion. Das generelle Thema von 1.Korinther 12-14 wurde nicht verlassen, wie die abschließenden Verse von Kapitel 14 zeigen. Es gibt keine andere Interpretation dieser diskutierten Verse, die so treffend in den Argumentationsfluss hineinpasst.

Zweitens, diese Interpretation macht nicht nur Sinn im Blick auf den Fluss, sondern auch auf die Struktur des Abschnitts. Kapitel 14 wird beherrscht von der Diskussion, welchen Platz Zungenreden und Weissagung entsprechend einnehmen sollten. Das meiste dieses Kapitels braucht uns jetzt nicht weiter beschäftigen. Die Verse 26-40 behandeln allerdings klar die praktischen Richtlinien für die Anordnung dieser beiden Gaben in der Versammlung. Vers 26 ist ziemlich allgemein. Die Verse 27-28 behandeln praktische Beschränkungen für die Zungenredner. In Vers 29 wendet sich Paulus der Weissagung zu und schreibt: *„Propheten aber sollen zwei oder drei reden, und die anderen sollen es beurteilen."* Die beiden Teile dieses Verses würden dann getrennt erklärt: der erste Teil *(„Propheten aber sollen zwei oder drei reden")* ist in den Versen 30-33a behandelt, wo den *Äußerungen* der Propheten Beschränkungen auferlegt werden; der zweite Teil *(„und die anderen sollen es beurteilen")* ist in den Versen 33b-36 behandelt, wo den *Auswertungen* der Propheten Beschränkungen auferlegt werden.[48]

Drittens, als Haupteinwand wurde dem entgegengesetzt, dass es für Paulus inkonsequent sei, Frauen das Weissagen zu erlauben und ihnen dann zu verbieten, die Weissagungen zu beurteilen. Aber der Einwand hat wenig Gewicht, wenn man davon ausgeht, dass solche Weissagung nicht denselben Autoritätsstatus hat, den die großen Schriftpropheten des Alten Testaments genossen (ob solche Autorität sofort anerkannt wurde oder nicht). An anderer Stelle habe ich ausführlich argumentiert, dass die „Prophetie" im Neuen Testament eine außerordentlich breite Kategorie ist, die sich vom Hervorbringen der heidnischen Muse (Tit 1,12) bis hin zum alttestamentlichen prophetischen Kanon durchzieht. Im gewöhnlichen Gemeindeleben war sie eine anerkannte, vom Geist gewirkte Äußerung, aber ohne Garantie göttlicher Autorität in jedem Detail und darum nicht nur der Auswertung bedürftig (1.Kor 14,29), sondern zwangsläufig von geringerer Autorität als die Sammlung an Wahrheit, die der Apostel Paulus vermittelte (14,37-38).[49] Darum ist es in gewisser Hinsicht für Paulus völlig in Ordnung, die Lehre über die Prophetie zu stellen. Das gilt besonders, wenn die Lehre als Teil des unantastbaren „apostolischen Erbes" betrachtet wird, das teilweise als einer der Prüfsteine dient, der die Gemeinde befähigt, die Weissagung, die der Gemeinde gegeben werden, zu beurteilen. Vor allem trifft das zu, wenn die Weissagungen selbst, anders als das „Erbe der Apostel", der gemeindlichen Bewertung unterliegen. Das bedeutet natürlich nicht, dass man die Äußerungen irgendeines Lehrers nicht erwägen müsste. Folglich will ich nicht behaupten, man müsse lediglich Weissagungen beurteilen, nicht aber die Lehre. Das Neue Testament enthält zu viele Passagen, die die Gemeinde ermutigen, die Verantwortung zur Beurteilung der Lehrer und Lehren zu übernehmen (1.Tim 1,3; 6,3-5; Tit 1,9-14; Hebr 13,9; 2.Petr 2,1 usw.). Aber es

bedeutet, dass die Weissagung sich solch einer Beurteilung nicht entziehen kann, und es setzt voraus, dass es ein „Erbe apostolischer Lehre" gibt; einen Inhalt, der unantastbar ist und der als Kriterium für weitere Lehre und Weissagung dienen kann.

Viertens, dies ist nicht alles, was die Bibel über die Beziehung zwischen Männern und Frauen in Christus zu sagen hat. Ich habe zum Beispiel nichts gesagt über das Gebot für die Männer, ihre Frauen zu lieben, wie Christus die Gemeinde liebte – ein ausgesprochen hoher Standard, charakterisiert durch uneingeschränkte Selbsthingabe. Noch habe ich die vielen Dinge aufgelistet, die Paulus von den christlichen Frauen zu tun erwartet. Und vor allem habe ich der Tatsache keinen Raum gewidmet, dass es den Frauen in einer griechischen *ekklēsia*, d.h. in einer öffentlichen Versammlung, nicht erlaubt war, überhaupt zu sprechen.[50] Im Gegensatz dazu wurden Frauen in der christlichen *ekklēsia* – geleitet von dem Geist – *ermutigt*, es zu tun. In diesem Sinne ließ sich Paulus nicht durch die sozialen Bräuche von Korinth in die Schranken weisen: aus seiner Sicht befreit das Evangelium Frauen wahrhaft von bestimmten kulturellen Einschränkungen. Aber das bedeutet nicht, dass damit *alle* Rollenunterschiede aufgehoben sind. Ich würde aufgrund der breiteren neutestamentlichen Lehre argumentieren, dass die Rollenunterschiede, die verbleiben, nach der Ansicht von Paulus ein wesentlicher Bestandteil im Leben dieser geschaffenen Ordnung sind, und zwar in der Spannung zwischen dem „schon jetzt" und dem „noch nicht" – in der Zeitspanne zwischen der Verleihung des eschatologischen Geistes und der Vollendung aller Dinge, wenn es weder Heiraten noch Verheiratet-Werden gibt.

Und *fünftens*, wenn diese Interpretation korrekt ist und es einige Rollenunterschiede zwischen Mann und Frau zu beobachten gibt, dann ist es wesentlich, anzuerkennen, dass diese Lehre zu unserem Besten ist, nicht zu unserer Versklavung. Das ist ein Thema, was ich liebend gern ausdehnen würde; aber ich muss es lassen.

Endnoten zu Kapitel 6

Kapitel 7

Rollenunterschiede in der Gemeinde

Galater 3,28

S. Lewis Johnson, Jr.

„26 … denn ihr alle seid durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus; 27 denn ihr alle, die ihr in Christus hinein getauft seid, ihr habt Christus angezogen. 28 Da ist weder Jude noch Grieche, da ist weder Knecht noch Freier, da ist weder Mann noch Frau; denn ihr seid alle einer in Christus Jesus. 29 Wenn ihr aber Christus angehört, so seid ihr Abrahams Same und nach der Verheißung Erben" (Gal 3,26-29).

Einführung

Niemals hätte sich der Apostel Paulus die Stelle von Galater 3,28 in der gegenwärtigen evangelikalen Literatur vorstellen können. Die Fragen der geschlechtlichen Gleichberechtigung und der gesellschaftlichen Rollen in der modernen Gesellschaft haben dennoch bewirkt, was Paulus sich nicht hätte träumen lassen.

In der Tat hat der Text in der Gemeinde Jesu Christi einen großen, und für einige einen wesentlichen Platz in der Diskussion über die Rolle der Geschlechter eingenommen. Während traditionelle Kommentatoren die Worte von Paulus in Verbindung mit dem Kontext der biblischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben diskutiert haben, ist das inzwischen eine zweitrangige Angelegenheit. Man kann dies bis zu einem gewissen Grad verstehen, da die heftige Debatte über die Rolle der Geschlechter ihn tatsächlich aus seiner exegetischen Untermauerung herausgehoben und als einsamen Text hingestellt hat, und zwar als eine Art kontext- und zusammenhangsloser „Beweisstelle" inmitten stürmischer theologischer Debatten. Dies geschieht nicht ganz zu Unrecht, aber auch nicht ohne Gefahr. Ich beziehe mich auf die menschliche Tendenz, gesunde Hermeneutik zu vergessen und Dinge zu finden, die sich nicht wirklich im Text finden. Achten Sie auf einige der Kommentare zu dem Text, wie sie von Vertretern beider Seiten bei der Debatte kommen. Ronald und Beverly Allen nennen Galater 3,28 „das feministische *Credo* der Gleichberechtigung".[1] In ihrem neuesten Buch bezeichnet Mary Hayter den Text als „den

springenden Punkt" und „den locus classicus" für diejenigen, die glauben, dass die Schrift nicht zwischen Mann und Frau unterscheidet.[2] George Knight, ein Langzeitverteidiger der historisch orthodoxen Interpretation des Textes, verweist trotzdem auf die Aussage des Paulus als „bedeutsame Worte".[3]

Paul King Jewett, Professor für systematische Theologie am Fuller Theological Seminary, beginnt seine Diskussion über den Text in einem gut geschriebenen, sorgfältigen und wissenschaftlichen Buch, indem er es „die Magna Carta der Menschheit" nennt.[4] Jewett glaubt nicht, dass Paulus seine „herrliche Aussage" vollständig umsetzte, aber er machte wenigstens einen Anfang, indem er weiter als die Rabbis ging und mit Frauen zusammenarbeitete.[5] In dieser Sache ist Paul Jewett nicht so kühn wie Robert Jewett, der über diesen Text sagt, dass damit der Boden für einen paulinischen Durchbruch vorbereitet wird. Im Blick auf den Text betitelt er einen Aufsatz „The Sexual Liberation of the Apostle Paul" (Die geschlechtliche Befreiung des Apostels Paulus).[6]

Vertreter beider Seiten bei der Debatte geben zu, dass Galater 3,28 nicht immer verantwortungsbewusst ausgelegt wurde. Klyne R. Snodgrass hat in seinem bedeutsamen Artikel gesagt: „Dieser Text, wie einige andere, ist ein ‚hermeneutischer Generalschlüssel' geworden, mit dem wir durch jede Tür gehen können, die wir auswählen möchten. Meistens ist Galater 3,28 zu einem Stück Kunststoff geworden, den die Leute entsprechend ihrer vorgefassten Meinung formen."[7] James B. Hurley, der eine andere Sicht zu diesem Text vertritt, stimmt dem zu und behauptet, dass vieles in der Debatte durch „einen Missbrauch von Galater 3,28" entstanden ist.[8]

Ein erneuter Versuch, einige der Fragen zu lösen, mag durch die übereifrigen Erwartungen entstanden sein, aber ich glaube, es ist ein lohnendes Ziel. Meine Methode wird einfach sein. Nach einem kurzen Überblick über die Auslegungen der frühen Kirche, wird die Aussage des Apostels in Galater 3,26-29 zusammengefasst. Der letzte Teil des Kapitels wird der wichtigeren Interpretation des Begriffs „Mann noch Frau" gewidmet sein.

1. Einige Auslegungen der frühen Kirche zu Galater 3,28

Die folgenden Anmerkungen erheben nicht den Anspruch auf Vollständigkeit oder Tiefe. Sie sind lediglich ein Überblick über einige der Auslegungen von Galater 3,28, wie sie im frühen Christentum vorkommen. Nebenbei gesagt hat der Text in jener Welt keine große Rolle gespielt, und während ich meine begrenzte Kenntnis jener Zeit zugebe, habe ich noch keine ausführliche Abhandlung des Textes gefunden. Ich kann nur daraus schließen, dass die frühe Kirche Galater 3,28 als einen Text betrachtete, der eindeutig und klar war.

Ignatius (98-117), der Bischof von Antiochien, schrieb auf seinem Weg ins Martyrium in Rom zur Zeit der Regierung von Trajan in Troas einen Brief an die Gemeinde in Philadelphia. Es gibt in der Kurzfassung des Briefes, der grundsätzlich als authentisch bezeichnet wird, keine Andeutung auf Galater 3, 28. In der längeren Fassung dagegen ist ein Hinweis zu finden. Nach der Ermahnung an die Frauen, dass sie „dem Ehemann in der Furcht Gottes untertan" (vgl. Eph 5,22) sein sollen, erscheint dort die Aussage: „Ihr Herren, seid freundlich zu euren Sklaven, wie der heilige Hiob euch gelehrt hat; denn es gibt eine Natur und eine Familie der Menschheit. Denn ‚in Christus gibt es weder Gefangene noch Freie'." [9] Die neue Beziehung zu Christus findet ihre Anwendung im täglichen Leben.

Justin der Märtyrer (ca. 100-165), ein christlicher Apologet, vergleicht in seinem *Dialog*

mit Trypho seine Bekehrung mit dem symbolischen Bild des Hohenpriesters Jeschua in Sacharja 3,1-10. Einige sehen in diesem Text eine Anspielung auf Galater 3,28: „So auch wir, die durch den Namen Jesu wie ein Mensch an Gott den Schöpfer aller geglaubt haben." Aber Justin bietet keine weitere Erklärung an zu der Aussage „wie ein Mensch".[10]

Klemens von Alexandria (ca. 155-220), der erste bekannte christliche Gelehrte, spricht in seinem „*Protrepticos*" oder in seiner *Empfehlung an die Heiden* (xi) von dem großen Segen, der dem Menschen durch das Kommen Christi zuteil wurde und nimmt Galater 3,28 als Unterstützung für die Einheit derer, die die Weisheit in Christus empfangen haben. Es gibt einen neuen Menschen, in dem es weder Barbaren, noch Juden, noch Griechen, noch Mann noch Frau gibt. Der Stand der Gläubigen in Christus ist der leitende Gedanke.[11]

Hippolytus (gestorben 236), ein Ältester und Lehrer der Kirche in Rom, verweist in der Diskussion über die Lehrmeinung der Naassener mit seiner Schrift *„Die Widerlegung aller Häresien"* auf den Galatertext. Die Naassener haben ihn zur Stützung ihrer Behauptung für eine ewig währende Stofflichkeit im Himmel genommen, und zwar in Form eines Zwitterwesens, das beide Naturen besitzt und sowohl männlich als auch weiblich wäre.[12]

Gregor von Nyssa (ca. 330-395), der Kappadozische Vater und Bischof von Nyssa, weist in seinem Beitrag „Über die Jungfräulichkeit" auf den Text hin, um zu zeigen, dass beide, Mann und Frau, Kandidaten für eine Ehe mit der wahren Weisheit, Christus, sind, nämlich in geistlicher Jungfräulichkeit, d.h. einer Ungebundenheit des Herzens vom Weltlichen zum Geistlichen.[13]

Johannes Chrysostomus (ca. 344/354-407), Bischof von Konstantinopel, behandelt ausführlich den Text in seinem Kommentar und behauptet, dass der Apostel leidenschaftlich wünscht, uns die Tiefe unserer Einheit mit Christus zu vermitteln. Wir „haben alle eine Form und eine Gestalt, selbst die des Christus", sagt er. „Er, der ein Grieche war, oder ein Jude, oder gestern ein Sklave war, trägt an sich die Gestalt, nicht eines Engels, oder Erzengels, sondern des Herrn über alle, ja, er stellt in seiner eigenen Person den Christus dar." [14] Er bezieht sich nicht auf die Formel „Mann noch Frau", weil er dies offenbar nicht so sachdienlich findet wie die zwei anderen Gegensätze.

Überraschend weist Augustinus (354-430), der Bischof von Hippo und der größte unter den lateinischen Vätern, sehr wenig in seinen Schriften auf Galater 3,28 hin. In seiner Zweiten Rede (Predigt) zu Psalm 26 macht er eine Anspielung. In seiner Anmerkung zum Warten auf den Herrn schreibt er: „Wer die Ausdauer verloren hat, ist schwach und weibisch geworden. Beide, Männer und Frauen, sollten dies bedenken, denn Mann und Frau sind eins in dem einen Menschen. Wer in Christus lebt, ist nicht länger Mann oder Frau."[15] Dieser Hinweis ist eindeutig und es ist klar, dass er an das Einssein denkt, eine Einheit in der Stellung in Christus. Er sagt nichts darüber, wie sich dieser Status zu den Funktionen in der Kirche verhält.

Martin Luther (1483-1546), der große deutsche Reformator, widmet Galater 3,28 drei Seiten in seinem wichtigen Kommentar zum Galaterbrief. Er erinnert die Frau daran, „ihrem Mann zu gehorchen", und er warnt, „falls die Frau der Mann wäre", dann würde es nichts als „Verwirrung" geben. Alle Gläubigen haben „denselben Christus", den alle Heiligen haben. Luther erkennt ganz klar den Text in seiner Bedeutung, dass alle Gläubigen dieselbe Stellung in Christus haben, aber in anderen Bereichen, wie in der Familie, ist eine Unterordnung innerhalb der Gleichheit, die alle in Christus haben, biblisch.[16]

Johannes Calvin (1509-1564) weist als biblischer Theologe und Kommentator viele Male

auf Galater 3,28 hin bzw. bezieht sich darauf. In seinem Kommentar zum Galaterbrief unterstreicht er die Einheit der Gläubigen in dem einen Christus. In seiner *Institutio* betont er, obwohl er wieder die Freiheit der Gläubigen, die sie in Christus haben, anerkennt, dass die Freiheit aller in Christus ihre Grenzen hat, denn „wie kann es kommen, dass der nämliche Apostel, der uns gebietet, standzuhalten und uns nicht dem Joch der Knechtschaft zu unterwerfen (Gal 5,1), doch an anderer Stelle den Knechten verbietet, über ihren Stand bekümmert zu sein (1.Kor 7,21)? Das kann doch nur daher kommen, dass *geistliche Freiheit* und *bürgerliche Knechtschaft* sehr wohl miteinander bestehen können!"[17] Mit anderen Worten, der führende Lehrer von Genf lehrte, dass Freiheit innerhalb der Grenzen und Einschränkungen unter einer anderen Ordnung wirklich existiert.

Nach diesem kurzen Überblick scheint es so, dass keiner der bedeutenden Lehrer in der Kirchengeschichte dachte, dass Galater 3,28 den Unterschied der Rolle von Mann und Frau in Ehe oder Kirche abschaffen wollte.

2. Das paulinische Argument in Galater 3,26-29

2.1 Der allgemeine Kontext

Der Brief an die Galater, wahrscheinlich der erste Brief des Paulus, zentriert die Aufmerksamkeit des Lesers auf zwei dominierende Themen: (1) Die Rechtfertigung des an den Herrn Jesus Christus Gläubigen, getrennt von den Gesetzeswerken, und (2) den Dienst des Heiligen Geistes als die innewohnende Kraft zu einem geistlichen Leben in Christus.

Die enge Beziehung der Galater zu den Römern ist allgemein anerkannt. „Der Galaterbrief", sagte Bischof Lightfoot vor vielen Jahren, „steht (im Verhältnis) dem Römerbrief gegenüber wie das rohe Modell der vollendeten Statue; oder vielmehr, wenn ich die Metapher ohne ein Missverständnis umformulieren darf, es ist die erste Studie einer einzelnen Figur, die in dem späteren Brief die ganze Gruppe beschreibt".[18] Der eine ist geschrieben aus der ersten entrüsteten Reaktion gegenüber der Irrlehre, während der andere in Ruhe und Muße geschrieben wurde.[19] Das ist wahrscheinlich das, was mein alter NT-Lehrer, Professor Everett Harrison, veranlasst hat zu sagen: „Der Römerbrief sagt uns, was das Evangelium ist; der Galaterbrief sagt uns, was es *nicht* ist."[20]

Kommentatoren des Briefes haben im Allgemeinen zugestimmt, dass er sich in drei Teile gliedert. Die einführenden zwei Kapitel sind größtenteils persönlich und beinhalten eine Verteidigung seines Evangeliums und seines Apostelamtes. Der folgende Teil, mit ebenfalls zwei Kapiteln, enthält die Auslegung in einer stark streitlustigen Weise über das Herzstück seines Evangeliums, die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben und nicht aus Gesetzeswerken. Die zwei letzten Kapitel schließen den Brief mit einem ermahnenden Aufruf ab, die Grundsätze und die Verantwortung für das christliche Leben durch die Kraft des innewohnenden Geistes Gottes zu praktizieren.

2.2 Der unmittelbare Kontext

Das Argument, in dem Galater 3,28 erscheint, ist Paulus' Auslegung über den Zweck des Gesetzes, nämlich, ein Lehrmeister auf dem Weg zur Reife und zum unbegrenzten Genuss der Kindschaft zu sein (vgl. 3,24; 4,1-7).[21] Mit der Kindschaft ist eine herrliche Freiheit vor Gott gekommen und entlässt alle Gläubigen – ob Heiden, Sklaven oder Frauen – aus einem Leben unter dem Joch des Alten Bundes. Die Heiligen, die reich gemacht sind durch die Freude an den Verheißungen Abrahams, sind bekleidet mit den Kleidern Christi, der Freiheit,

der Familienmitgliedschaft und Erbschaft. Das entwickelt Paulus dann weiter, indem er jeden Anspruch der Judaisten ablehnt, dass das Leben im Alten Bund ein besseres Leben sei.

2.3 Die exegetische Analyse

Der Vers 26, der mit dem erklärenden „denn" beginnt, rechtfertigt den neuen Status. Der Apostel schreibt: *„Denn ihr alle seid durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus."* Die Kinder haben ihre Volljährigkeit erlangt und sind Söhne, freie Menschen Gottes durch einen Glauben, der sie mit Christus vereint hat.[22] Die zweite Person Plural des Subjekts „ihr seid" mit dem modifizierenden Adjektiv „alle" unterstreicht die Teilnahme der Galater an diesem neuen Status. Das universale Vorrecht der Kindschaft im gegenwärtigen Zeitalter durch die Vereinigung mit Christus ist der springende Punkt bei Paulus und dieser ist tonangebend für den Kontext, um Vers 28 auszulegen. Paulus legt den Nachdruck auf den geistlichen Stand in Christus, „das geistliche Vorrecht, Söhne Gottes zu sein".[23]

In Vers 27 fährt Paulus mit seiner Auslegung fort und erklärt, wie die Beziehung der Kindschaft hervorgerufen wurde. Er schreibt: *„Denn ihr alle, die ihr in Christus hinein getauft seid, ihr habt Christus angezogen."* „Denn" erklärt, dass die Galater durch die Taufe Christus angezogen haben, nämlich durch eine Eingliederung, die sie mit ihm vereint (vgl. Röm 6,3-5,1; 1.Kor 12,13).

Die Diskussion über die Beziehung von Glaube und Taufe, die dadurch entsteht, dass „Glaube" und „Taufe" nebeneinander erwähnt werden, als auch die Tatsache, dass die Vereinigung mit Christus auf beides zurückgeführt wird, kann an dieser Stelle aus Platzgründen nicht behandelt werden. Die Diskussionen von Calvin,[24] Ridderbos,[25] Fung,[26] Betz,[27] Bruce,[28] und Dunn[29] vermitteln ein breites Spektrum an Ansichten. Ich möchte nur Bruce' Argument wiedergeben, dass der Apostel, der so klar und pointiert in seinem Bekehrungserlebnis die Unzulänglichkeit seines Vertrauens in den Alten Bund und dessen Ritus der Beschneidung erfahren hat, niemals eine rettende Wirkung, eine Übertragung der Gnade durch die Ausführung des Ritus der Wassertaufe, der Ordnung des Neuen Bundes zugeschrieben hätte.[30] „Es ist absurd zu sagen", kommentiert Calvin in Harmonie mit Bruce, „dass die Gnade des Heiligen Geistes auf diese Weise an ein äußerliches Zeichen gebunden sein soll."[31]

Wenn der Apostel an die Realität, die hinter der Wassertaufe liegt, gedacht hätte, das heißt die Taufe mit dem Heiligen Geist, durch welche die Gläubigen durch den Glauben mit Christus vereint sind (vgl. 1.Kor 12,13), dann macht der Text Sinn. Um es mit Calvin zu formulieren: Er würde das Zeichen benutzen, um den Sinn mit der Wahrheit zu verbinden, die das Zeichen ausdrückt, das heißt, die geistliche Realität hinter dem Zeichen. Das ist, so behauptet er, der Sinn, wenn er von Gläubigen spricht.

Die abschließenden Worte *„habt Christus angezogen"* sind eine Metapher, die wahrscheinlich aus der hebräischen Tradition stammt (vgl. Jes 61,10; 64,6; Sach 3,3-4) und mögen in Verbindung gebracht worden sein mit dem Ablegen der Kleider vor der Taufe und dem Anziehen danach.[32] Wenn der Apostel an eine römische Metapher gedacht hätte, würde er allenfalls an die römische Sitte gedacht haben, in der ein Jugendlicher, als er die Volljährigkeit erreichte, die karmesinrot gesäumte „Toga *Praetexta*", das Gewand der Kindheit, ablegte und die „Toga *Virilis*", das Gewand eines Mannes, anlegte. Zu diesem Zeitpunkt sollte der junge Mann seinen Platz im Familienrat einnehmen und die

Verantwortung der Reife übernehmen und sich an der Freiheit erfreuen, die mit dieser neuen Position einherging. Weil der Apostel gerade gesagt hatte, dass die Galater den Stand der erwachsenen Sohnschaft erreicht haben und die Erbschaft gleich danach hinzufügen wird (V. 29), sollte diese „heidnische" Sitte (so Bruce) nicht leichtfertig abgetan werden.

Vers 28 weist auf einen zweiten Punkt der allgemeinen Kindschaft der Gläubigen hin: *„Da ist weder Jude noch Grieche, da ist weder Knecht noch Freier, da ist weder Mann noch Frau; denn ihr seid alle einer in Christus Jesus."* Die menschliche Bestimmung der Rasse, des sozialen Rangs und des Geschlechts sind in einem gewissen Sinn in Christus null und nichtig. Die entscheidende Frage lautet: In welchem Sinn? Betz bezeugt: „Es gibt keinen Zweifel, dass die Aussagen des Paulus soziale und politische Implikationen oder gar eine revolutionäre Dimension haben."[33] Wenn ein Neutestamentler den Ausdruck benutzt „da gibt es keinen Zweifel", ist das oft ein Signal an die exegetische Gemeinschaft, dass es einen guten Grund gibt, die Aussage anzuzweifeln. Lassen Sie uns sehen, ob das hier zutrifft.

Die drei Gegensätze wurden angesichts der grundlegenden Unterschiede in der antiken Gesellschaft gewählt. Tatsächlich, wie des Öfteren bemerkt wird, scheint der Apostel an das Morgengebet der jüdischen Männer gedacht zu haben, welches bis in das Jahr 150 n.Chr. zurückverfolgt werden kann, in dem die Männer Gott dankten, dass sie nicht als Heide, Sklave oder Frau geboren wurden. Offenbar beabsichtigten die jüdischen Männer keine Herabsetzung der Heiden, Sklaven oder Frauen, wie sowohl Bruce als auch Snodgrass erklären. Diese Klassen waren einfach begrenzt in bestimmten geistlichen Privilegien, die für jüdische Männer offen waren.[34] Tatsächlich existierten ähnliche Formeln unter den Heiden.[35]

Die drei Unterschiede, die im jüdischen Leben wichtig waren, wurden von Paulus in Christus für ungültig erklärt. Der erste Unterschied zwischen Juden und Griechen sollte vorrangig in einem religiösen Sinn verstanden werden, der sich auf den Bund Abrahams und den Ritus der Beschneidung konzentriert. Ohne die Beschneidung konnte ein Heide nicht an den Verheißungen Anteil nehmen, wäre geistlich verworfen und verloren und ohne Gott in dieser Welt (vgl. Eph 2,11-13), aber jetzt sind die Heiden durch das Blut des Messias nahegebracht worden durch die souverän vergebende Gnade und sind Erben der Verheißung Abrahams geworden. Es ist natürlich in der Literatur des Apostels ganz klar, dass der nationale Unterschied zwischen Israel und den Heiden sowohl in der Welt (vgl. 1.Kor 10,32) als auch in der gläubigen Gemeinde (vgl. Röm 9,1-11;[36] Gal 6,16) noch existiert. In Christus sind jedoch beide Erben der verheißenen Segnungen, wie Paulus bereits aufgeführt hat (vgl. 3,14) und wie er in Kürze unterstreichen wird (Vers 29).

Der zweite Gegensatz berührt die Minderwertigkeit der Sklaven, wie sie in der antiken Welt und in der israelitischen Gesellschaft gesehen wurde. Für Paulus erbt ein christlicher Sklave die Verheißungen gleichberechtigt, denn er ist *„ein Freigelassener des Herrn"* (1.Kor 7,22). Der Brief an Philemon bietet dazu eine lebendige Illustration (Phlm 8-20; vgl. Kol 4,9) und bietet im Prinzip auch einen gerechten Grund für die Abschaffung der Sklaverei selbst. Dennoch existiert hier wiederum der Unterschied zwischen Sklaven und Freien in der Gemeinde (vgl. 1.Kor 7,17-24). Tatsächlich vertritt die große Mehrheit der neutestamentlichen Kommentatoren die Position, dass, obwohl der Apostel die Irrelevanz der Einrichtung von Sklaverei für Status und Beziehung innerhalb der Gemeinde bestätigte, er es nicht für notwendig hielt, die Frage der Abschaffung in der Gesellschaft jener Zeit anzuschneiden (vgl. 1.Kor 7,21-24; Kol 3,22-25). Es ist schwierig, hier eine „revolutionäre

Dimension" in der Erklärung des Paulus zu sehen.

Der dritte Gegensatz, *„es ist nicht männlich und weiblich"* (Bengel, vgl. Grundtext) enthält eine kleine Veränderung in der Konstruktion des Textes, vermutlich aufgrund des Einflusses von 1.Mose 1,27.[36] Die Unterscheidung der Geschlechter hat auch keine Bedeutung im Blick auf den Status der Gläubigen in Christus Jesus. Der Grund, den Paulus angibt, der durch das „denn" im letzten Satzteil vorgestellt wird, ist der, dass Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Frau „eine Person in Christus Jesus" sind (vgl. Vers 29).

In Bezug auf den letzten Gegensatz bemerkt Bruce: „Es ist nicht ihre Unterschiedlichkeit, sondern ihre Ungleichheit in der religiösen Rolle, was ‚in Christus Jesus' aufgehoben wird."[37] Professor Bruce klagt, dass Paulus andere Verbote der rassistischen oder sozialen Diskriminierung *„au pied de la lettre"* (buchstäblich), oder *„litteratim ac verbatim"*, um den lateinischen Ausdruck zu verwenden, akzeptiert worden sind, während diesem mit Einschränkungen begegnet wird, weil die Menschen sie nur mit „dem allgemeinen Zugang von Männern und Frauen zur Taufe und mit der Einführung in ihre neue Existenz ‚in Christus' in Verbindung gebracht haben".[38] Er besteht darauf, dass die Ablehnung der Diskriminierung für die neue Existenz „in Christus in seiner Ganzheit" gültig ist. Bruce gibt jedoch zu, dass die Beschneidung, die eine Form der Diskriminierung gegen Frauen impliziert, weggenommen wurde, indem sie nicht mehr als religiöses Gesetz galt. Diese Degradierung wurde vom Rang des religiösen Gesetzes her abgeleitet. Es gab auch andere Ungleichheiten unter den jüdischen und besonders unter den heidnischen Frauen.

Bruce argumentiert: Falls den Heiden und den Sklaven in der Gemeinde die Leitung übergeben werden darf, warum dann nicht den Frauen? Kann ein überlegener oder unterlegener Status Platz in einer Gesellschaft haben, von der unser Herr sagt: *„Wer von euch der Erste werden will, der sei aller Knecht"* (Mk 10,44)?[39] Selbstverständlich heißt Paulus den Dienst der Frauen in der Heidenmission willkommen (Phil 4,3 etc.) und erlaubt, wie viele glauben, ihre Ausübung durch Gebet und Weissagung in Gemeindeversammlungen. Aber bedeutet das, dass der Apostel Frauen in Gemeindeämtern bejaht und ihr Lehren in Gemeindezusammenkünften erlaubt? Professor Bruce scheint zuzugeben, dass andere paulinische Passagen eine Einschränkung für weibliche Aktivitäten bieten, aber er betont, dass solche Passagen „im Blick auf Galater 3,28 und nicht *umgekehrt* zu verstehen sind".[40] Wir sparen uns eine vollständigere Diskussion der Fragen um die dritte Antithese für den dritten Teil dieses Kapitels auf, aber vielleicht sollten drei Punkte hier angemerkt werden. Erstens sind die Antithesen nicht parallel zu sehen, denn der Unterschied zwischen Mann und Frau ist ein Unterschied, der durch die Schöpfung entstanden ist; ein Unterschied, der noch in der Familie und im Gemeindeleben des Neuen Testaments fortgesetzt wird. Zweitens muss daran erinnert werden, dass in diesem Kontext Paulus nicht von der Beziehung in der Familie und in der Gemeinde spricht, sondern vom Stand der Gerechtigkeit aus Glauben vor Gott. Und drittens stellt der Apostel in seinen späteren Briefen, wie im 1.Korinther- und im 1.Timotheusbrief, genau die Einschränkungen heraus, die Bruce erwähnt.

Vers 29: *„Wenn ihr aber Christus angehört, so seid ihr Abrahams Same und nach der Verheißung Erben."* Das bildet ein triumphales Fazit aus dem Argument des Apostels. Das Volk Christi besteht aus Söhnen Gottes, die durch den Geist getauft wurden in die geistliche Einheit mit ihm, dem Sohn, Abrahams Samen. Und wenn Gläubige zu Abrahams Samen gehören, dann sind sie in ihrem Repräsentanten Erben der bedingungslosen Bundesverheißungen. Somit ist die Erbschaft im Glauben begründet und unabhängig von den

Werken des Gesetzes. Jene, die durch die Werke des Gesetzes gerechtfertigt werden möchten, werden verworfen. Welch eine wirkungsvolle Widerlegung der Judaisten und ihrer Lehre von der Rechtfertigung und der Erbschaft durch Werke des Gesetzes! Die volle und vollständige Gleichheit, die alle in Christus besitzen, ist als eine gewaltige Sache zu sehen, und der Bezug zur Diskussion über die Mann-Frau-Beziehung darf nicht übersehen werden. Der Reichtum der Einheit ohne irgendeine Leugnung der Rollenunterschiede ist das hervorragende Anliegen des Abschnitts, den wir betrachtet haben. Gerechtfertigt durch den Glauben in Christus; beide – Mann und Frau – sind *„Söhne Gottes"* (Vers 26); beide sind *„in Christus Jesus"* (Vers 26), vereint in ihm in ewiger Verbindung durch die Taufe des Heiligen Geistes (Vers 27); beide haben sich mit Christus bekleidet und sind eins in ihm (Vers 28). Wir gehören zu Christus und, als wenn das noch nicht genug wäre, fügt der Apostel hinzu, dass wir alle, beide – Mann und Frau –, des Patriarchen gläubige Nachkommen und Erben der phantastischen Verheißungen sind, die ihm zuteil werden (Vers 29). Der Kontext enthält überhaupt keine Leugnung der Rollenunterschiede, und an dieser Stelle das feministische Programm einzuführen, würde tatsächlich den Glanz dieser großen Wahrheiten dämpfen.

3. Moderne Interpretationen von Galater 3,28

3.1 Das feministische Argument

Sich mit modernen Interpretationen von Galater 3,28 auseinanderzusetzen, wurde durch die Unmenge an schriftlichem, sowohl volkstümlichem als auch wissenschaftlichem, Material und Artikeln, was in den letzten Jahren zum Vorschein kam, zu einer schwierigen Aufgabe. Um meine Anmerkungen einzugrenzen, will ich mich auf die Position von Paul King Jewett und Klyne R. Snodgrass beschränken; Gelehrte, die zwei ausführliche und weitgehend akzeptierte Stellungnahmen zur Bedeutung von Galater 3,28 gegeben haben, deren Perspektive keine Begrenzung der Frauenrolle in der Gemeinde vorsieht.

Jewetts Grundeinstellung in seiner gut formulierten, wohldurchdachten und wissenschaftlichen Arbeit *„Man as Male and Female: A Study in Sexual Relationships from a Theological Point of View"* („Der Mensch als Mann und Frau – Eine Studie zur Beziehung der Geschlechter aus theologischer Sicht") beinhaltet, dass die Bibel grundsätzlich in der Frage der Beziehung von Männern und Frauen in Christus und der Gemeinde Widersprüche enthält. Die biblischen Erzählungen und die Einstellung Jesu zu den Frauen stehen nicht in Einklang mit der weiblichen Unterordnung; aber Paulus, der der rabbinischen Auslegung folgt, lehrt die Unterordnung in gewissen neutestamentlichen Passagen, wie in 1.Korinther 11 und 1.Timotheus 2.[41] Der Apostel zeigt in seiner Auslegung des Alten Testaments ein etwas „beunruhigtes Gewissen", trotzdem bekräftigt er noch immer die weibliche Unterordnung.[42]

Bis zu einem gewissen Grad macht der Apostel selbst alles wieder wett, denn er ist in seiner bemerkenswerten Erklärung zu Galater 3,28 der Autor eines hervorragenden Beitrags biblischer Einsicht. Dies ist in der Tat der Weisheit letzter Schluss zum Thema weiblicher Gleichheit, und selbst Jesus hat nicht mehr dazu gesagt, weder durch Wort noch Tat.[43] Allerdings führte Paulus seine christliche Ansicht nicht gründlich genug aus, was uns mit dem Problem der Mann/Frau-Frage zurückgelassen hat. Die Gemeinde muss danach streben, seine Einsicht, die in Galater 3,28 enthalten ist, voll umzusetzen, wobei sie seine Unzulänglichkeit in seinen anderen Briefen natürlich stehen lassen muss.

Kritik: Was können wir Jewett als Antwort sagen? Erstens gibt Jewett zu, dass Paulus in den drei Gegensatzpaaren – Juden/Griechen, gebunden/frei und Mann/Frau – „vorrangig

coram Deo denkt", nämlich an den Menschen vor Gott.[44] Ferner gibt er später zu, dass dies „über alle Zweifel erhaben" die grundsätzliche Sorge der Gemeinde sein sollte. Die historische Orthodoxie würde gewiss zustimmen, und ich bin dankbar für seine klare Formulierung an dieser Stelle.

Zum ersten Gegensatz, Jude/Grieche, erklärt Jewett, dass Paulus die „gesellschaftlichen Hintergründe" des Textes klar genug sah. Er schildert dies angesichts des Widerstands von Paulus gegenüber Petrus in Antiochien und nimmt Bezug auf das Handeln des Petrus, als die Männer von Jakobus in Jerusalem herkamen und Petrus in Bezug auf das Essen mit den Heiden zur Lehre des Judaismus umkehrte (vgl. Gal 2,11-14). Jewetts will darauf hinaus, dass Paulus nicht sagte, wie die Männer aus Jerusalem es gesagt haben müssen, dass nämlich „Juden und Griechen zwar eins sind in Christus, aber in anderer Hinsicht, nämlich in der Gemeinschaftstradition bei Tisch, anders sind und sie der Diskriminierungstradition folgen müssen. Wir dürfen uns an der geistlichen Gemeinschaft mit den Heiden erfreuen, müssen aber die gesellschaftlichen Traditionen trotzdem halten."

Das ist nicht ganz die Sichtweise des Apostels. So wie Paulus fortfährt, weist er Petrus nicht zurecht, weil er versäumt hat, die „gesellschaftlichen Hintergründe" der Einheit in Christus zu sehen, sondern weil er sie gesehen hatte und nun zu *„den schwachen und armseligen Grundsätzen"* zurückkehrte (vgl. 4,9). Paulus sah das Handeln des Petrus als einen klaren Angriff auf die Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben allein an. Die jüdische Speiseordnung zu beachten, war einfach ein Schritt in Richtung Beschneidung als Notwendigkeit zur Rettung; ein weiterer Schritt auf dem Wege zur Ansicht, dass, wenn heidnische Gläubige nicht in der Lage sind, *als gläubige Heiden* Tischgemeinschaft mit jüdischen Gläubigen zu haben, ihr Christentum dann zweitklassig wäre.[45]

Wir mögen Jewetts Behauptung akzeptieren, dass das Wesentliche in der Verkündigung des Evangeliums von der Einheit oder Gleichheit in Christus einen Wandel in Übereinstimmung mit dieser Einstellung verlangte. Wir dürfen trotzdem zu Recht fragen, ob die Rollenunterschiede der Gläubigen innerhalb dieser Gleichheit zwangsläufig diese Gleichheit stört, besonders nachdem der Apostel später in einigen Einzelheiten die Rollenunterschiede darstellt, wie die Aufgaben und Gaben in der Familie (vgl. Eph 5,22-6,9; Kol 3,18-4,1) und in der Gemeinde (vgl. 1.Kor 11,2-16; 12,1-31; 1.Tim 2,9-15) und das mit keinerlei Hinweis auf einen Verlust der Gleichheit in Christus.

Jewett findet die Sicht des Paulus im zweiten Gegensatz Knecht/Freier nicht so klar. Während Philemon einen Hinweis enthält, dass Paulus Onesimus von seinem Herrn befreit sehen möchte, hat der Apostel den Philemon nicht mit einer Forderung zur Freiheit konfrontiert. Paulus wird von Jewett herabgestuft zu jener schändlichen Haltung von Kirchenmännern während der Zeit des amerikanischen Bürgerkrieges, die den Schwächling spielten und nicht für die Abschaffung der Sklaverei kämpften.

In dem Gegensatz Mann/Frau war der Apostel noch viel vorsichtiger. Jewett behauptet, dass Paulus von den Frauen sprach, als wären sie untergeordnet und ungleich. Für einen früheren Rabbi führte er allerdings in beachtenswerter Weise die Wahrheit von „nicht männlich und weiblich" aus. Er grüßte Frauen mit ihrem Namen (vgl. Röm 16,6.12.15), und er nannte Priscilla vor ihrem Mann (vgl. Röm 16,3), nachdem er Phöbe als eine Dienerin der Gemeinde in Kenchreä lobend erwähnt hatte (Röm 16,1-2).[46]

Jewetts Behauptung, dass diese Dinge ein bemerkenswertes Handeln aus der Wahrheit der Einheit von Mann/Frau heraus darstellen, ist überzogen. Ausreichend ausgeführt ist in all dem die Tatsache, dass alle Gläubigen in Christus Jesus eins geworden sind; sie teilen

die Gleichheit der Erlösung, die Christus durch sein Sühneopfer bewirkte. Mit anderen Worten, die Implikationen der Erlösung, die Einheit mit unserem Herrn im neuen Bund, die beide genießen, erklären das Handeln des Paulus. Wie Jewett sagt: „Wie viele Rabbis haben jemals gesagt, dass ein Mann seine Frau lieben soll, *wie Jahwe Israel liebte*."[47] Die prominenten Frauen in Thessalonich und Beröa, die auf Paulus' Predigt reagierten, mögen „die profunde Würde" geschätzt haben, „die sie *als Personen* in der Beziehung zu dem Heiland hätten, den er predigte",[48] aber es ist wahrscheinlicher, dass sie in erster Linie reagierten, weil sie ihre Sünde erkannten und sich an der Erlösung durch die souveräne Gnade erfreuten.

Eine letzte Frage interessiert mich. Professor Jewett legt großen Wert auf die Tatsache, dass Männer und Frauen lernen müssen, in Partnerschaft zu leben, anstatt in irgendeiner Form von Hierarchie. Er beschreibt allerdings nicht im Detail, was das speziell bedeutet und wie geschlechtlicher Egalitarismus funktionieren soll. Heißt das, dass er bereit ist, dies jedem Einzelnen unter den Christen zu überlassen und für sich selbst zu entscheiden? Gibt uns die Schrift keine klare und normative Richtlinien über den Grundsatz von Galater 3,28 hinaus?[49]

Die Position von Klyne Snodgrass, Professor für biblische Literatur im North Park Theological Seminary, ist der von Jewett ähnlich, obwohl seine Herangehensweise anders ist.

Snodgrass bestätigt „die Einheit und Gleichheit, die alle Menschen in Christus erfahren", und er gibt überraschend zu, dass Gleichheit und Hierarchie „nicht notwendigerweise gegensätzliche Ideen sind".[50] Aber sein Zugeständnis führt zu einer ungewöhnlichen Definition von Hierarchie.[51]

Snodgrass beruft sich, wie auch Jewett, auf Galater 2,11-14 und behauptet, dass Galater 3,28 „gesellschaftliche Implikationen" hat. Für Snodgrass führen die gesellschaftlichen Implikationen des Galaterbriefes zum Dienst der Frauen, wie sie ihn im Neuen Testament taten. Er stellt später klar, das dies „kirchliche Gleichheit" bedeutet, ein Begriff jedoch, den er nicht sorgfältig definiert.[52]

Mit erfrischender Offenheit gibt Snodgrass zu, dass Galater 3,28 nicht alle unsere Fragen über die Rolle der Frau in der Gesellschaft beantwortet. Er sieht 1.Korinther 14,33b-36 und 1.Timotheus 2,11-15 als eine starke Herausforderung zu seiner Sicht von der „*kirchlichen* Gleichheit". Er versteht sie als Aussagen, die „bestimmte Probleme in Korinth und Ephesus notwendig machten". Es sind Texte, die „in ihrer Anwendung weniger direkt" sind.[53]

Snodgrass behauptet, dass das Weissagen der Frauen in 1.Korinther 11,5 nicht getrennt werden kann von dem „autoritativen Lehren und Predigen".[54] Diese Sicht erklärt Aspekte seiner Einstellung zur „ecclesiastischen Gleichheit", aber unglücklicherweise kann sie den Test der biblischen Exegese nicht bestehen.[55]

Kritik: Wir dürfen beiläufig erwähnen, dass Snodgrass die „eiserne Haltung"[56] der Traditionalisten in Bezug auf die Schrift beklagt, nämlich, dass die Schrift nicht der Schrift widersprechen kann. Aber mit Sicherheit ist es nicht legitim, die Verpflichtung zur nicht-widersprüchlichen Einheit der Schrift als „eiserne Haltung" zu bezeichnen. Es ist die Sicht unseres Herrn und seiner Apostel. Es würde mir gefährlicher erscheinen, subjektiv nach weniger zuverlässigen Normen zwischen konkurrierenden Texten zu wählen.

Erstens betrachtet Snodgrass fünf Stellen im paulinischen Korpus parallel zu Galater 3,26-28: 1.Korinther 7,17-27; 11,11-12; 12,13; Kolosser 3,9-11 und Römer 10,12-13, die für seine Position „von besonderer Bedeutung" sind.[57] Trotzdem erwähnt nur eine der fünf explizit den Mann/Frau-Gegensatz. Womöglich gab Paulus dieser nicht die „explosive" Kraft, die Snodgrass in ihr sieht. Die anderen beiden Gegensätze scheinen für ihn von größerer Bedeutung zu sein und Snodgrass bezeichnet das Juden/Heiden-Thema als *das* (Betonung von Snodgrass) Thema, das für Paulus die beherrschende Sorge in seinem ganzen Dienst war.

Zweitens denkt Snodgrass, dass Hierarchie erst aus der Zeit von 1.Mose 3 stammt, aber eine gründlichere Exegese platziert den Grundsatz früher, worauf 1.Korinther 11 und 14, Epheser 5 und 1.Timotheus 2 hinweisen.[58] Was 1.Mose 3 darlegt, ist die Auswirkung des Sündenfalls auf eine bereits vorbestimmte Beziehung (siehe 1.Mose 2,7.18-25 und die Anwendung des Apostels im Abschnitt seines Briefes).

Drittens betont Snodgrass den Konflikt zwischen Paulus und Petrus in Antiochien, um anzudeuten, wie weitreichend die sozialen Implikationen seiner Aussage im Galaterbrief sind (vgl. Gal 2,11-14). Wir haben dies in der Kritik an Jewetts Behauptung behandelt.

Viertens scheint Snodgrass zu denken, weil die Frauen gewisse legitime Formen neutestamentlicher Dienste ausführten, wie der persönliche Dienst für unseren Herrn und für Paulus und der Dienst für die christliche Gemeinde – wie jeder Bibelleser sicher anerkennt –, müsse die Gemeinde den Frauen, welche die volle Gleichheit in Christus haben, auch das Amt des Ältesten gewähren, die Gemeinde zu leiten und auch die Freiheit, die versammelte Gemeinde zu lehren. Nicht unbedingt. Der christliche Dienst liegt in der Verantwortung aller Gläubigen, aber das bestätigt nicht, dass das Amt des Ältesten für alle offen ist. Christliches Lehren ist ein souveränes Geschenk des Geistes, das nicht alle haben (vgl. Röm 12,6-8; 1.Kor 12,6.11.29; 1.Petr 4,10-11).[59]

Mit anderen Worten, und um diesen Abschnitt abzuschließen, muss man nicht versuchen, alle Fragen des christlichen Amtes und Dienstes mit Galater 3,28 zu beantworten, wie Snodgrass an einer Stelle bestätigt.[60]

„Es scheint bedenklich", erklärt Fung weise, „sich auf diesen Vers zu berufen, um Unterstützung für irgendeine Sicht über die Rolle der Frauen in der Gemeinde zu bekommen. Und das aus zwei Gründen: 1. Die Erklärung des Paulus betrifft nicht die Rolle der Beziehung von Männern und Frauen innerhalb des Leibes Christi, sondern vielmehr ihre gemeinsame Aufnahme in die Gemeinde durch (Glaube und) Taufe; 2. die Mann/Frau-Unterscheidung, nicht wie die andern beiden, hat ihre Wurzeln in der Schöpfung, sodass die Parallelität zwischen dem Gegensatzpaar von Mann/Frau und den anderen Paaren nicht unnötig strapaziert werden darf."[61] Ich finde das ausgesprochen biblisch und vernünftig.

3.2 Das historisch orthodoxe Argument

Historische Orthodoxie, wie sie in dem kurzen Überblick der Ansichten der Väter ausgeführt wurde, ist damit einverstanden, dass Galater 3,28 die volle Gleichheit von Männern und Frauen „*in Christus*" bekräftigt, wie Paulus sagt. Alle sind gleich in Christus, in der Gemeinde und in der Familie, aber die Formel „in Christus" bezieht sich auf die geheimnisvolle und universale, die repräsentative und bündnishafte Vereinigung aller Gläubigen in dem Herrn. Im Kontext des Galaterbriefes bekräftigt der Apostel ganz schlicht, dass jeder Gläubige in Christus die vollen abrahamitischen Verheißungen durch Gnade und unabhängig von den Gesetzeswerken erbt.

Der Ausdruck „in der Gemeinde", wenn das Thema von Amt und Funktion im Blick ist, bezieht sich auf den sichtbaren Leib der Gläubigen. In dem sichtbaren Leib koexistiert die Gleichheit mit dem heiligen Mandat der Führung und der Unterordnung, gerade so wie es in der Familie geschieht (vgl. Eph 5,22-6,9). Dies darf nicht zum Missbrauch, zum Ärgernis oder zur Ausnutzung führen, denn wir alle sind wesentlich und gleichermaßen wichtig in unserer Position und Funktion innerhalb des Leibes, wie Paulus betont (vgl. 1.Kor 12,12-30). Die Existenz der Ältesten in der Gemeinde, die durch den Heiligen Geist berufen sind, um den Leib zu führen, zerstört nicht die Gleichheit in Christus (vgl. Apg 20,28; 1.Thess 5,12-13; 1.Tim 5,17; Hebr 13,7.17.24).

Der ultimative und entscheidende Beweis, dass Gleichheit und Unterordnung in herrlicher Harmonie koexistieren können, befindet sich in der Mittlermission des Sohnes Gottes – „Gott von Gott, Licht von Licht, wahrer Gott vom wahren Gott" (Nizäa) –, die in der wahren Freiheit der Unterordnung unter seinen Vater vollendet wurde (vgl. Joh 8,21-47; 1.Kor 15,24-28; vgl. 11,3).

Es bedarf keiner Menge an Fußnoten, um zu dokumentieren, dass dies die Sicht der historischen Orthodoxie bis in die Gegenwart hinein gewesen ist, und es in der Tat immer noch die mehrheitliche Sicht ist, obwohl sie gegenwärtig unter kräftigem Beschuss steht. Die Tatsache, dass ihre Gegner die Sicht der historischen Orthodoxie „die traditionelle Sicht" nennen, bestätigt ihren geschichtlichen Vorrang.

An dieser Stelle entsteht allerdings eine Frage, die eine ernsthafte Überlegung wert ist: Wenn die christliche Kirche diese Sicht über Jahrhunderte mit der Bibel in der Hand gehalten hat, dürfen wir annehmen, dass es für diese Tatsache einen guten Grund gibt. Der Herr Jesus Christus versprach der Gemeinde die Gabe des permanent innewohnenden Geistes, um das Verständnis für die Schrift zu bereiten (vgl. Joh 16,12-15; Ps 36,10). Wir haben guten Grund zu glauben, dass diese Verheißung eingehalten wurde und dass die Gemeinde Licht zum Verständnis des Wortes Gottes erhalten hat. Die weit verbreitete Anerkennung solch eines Verständnisses durch orthodoxe Gläubige sollte nicht preisgegeben werden ohne eine besonders sorgfältige Beachtung von Einsprüchen, sowohl exegetisch als auch theologisch.

Das historische Verständnis der Gemeinde von der Schrift leichtfertig zu behandeln, heißt zu vergessen, dass es der Leib der Gläubigen ist, der durch Jahrhunderte mit dem Wort in der Hand und begleitet durch den erleuchtenden Geist das theologische Unternehmen trägt. Somit kommt der größte Teil jeder theologischen Arbeit aus der ehrfürchtigen Betrachtung und Reaktion auf christliche theologische Tradition. Die Bekenntnisse der Kirche, die Ergebnisse von ernsthaftem und theologischem Streit sind wichtiger als die Sicht der Individualisten. Wir sollten unsere Diskussionen mit der Annahme beginnen, *dass die Gemeinde wahrscheinlich Recht hat*, es sei denn, exegetische und theologische Studien belehren uns eines Besseren. „Die Proklamation neuer Entdeckungen", schrieb Abraham Kuyper, der berühmte Gründer der Freien Universität von Amsterdam, „ist nicht immer der Beweis für die Hingabe an die Wahrheit; es ist manchmal ein Tribut der Selbstachtung".[62]

Schluss

Es gibt keinen Grund zu behaupten, dass Galater 3,28 einen Egalitarismus bezüglich der Funktion in der Gemeinde unterstützt. Der Vers lehrt ganz einfach einen Egalitarismus des Privilegs in der Bündniseinheit der Gläubigen in Christus. Die abrahamitische Verheißung in

ihrem Aufblühen durch des Erlösers rettende Tat gehört universal zur Familie Gottes. Die Fragen der Rollen und Funktionen in dem Leib können nur unter Berücksichtigung von anderer und späterer neutestamentlicher Lehrunterweisung beantwortet werden.

ENDNOTEN ZU KAPITEL 7

Kapitel 8

Ehemänner und Ehefrauen – eine Parallele zu Christus und der Gemeinde

Epheser 5,21-33 und Kolosser 3,18-19

George W. Knight III

Die längste Erklärung im Neuen Testament über die Beziehung von Ehemann und Ehefrau finden wir in Epheser 5,21-33. Die Parallelstelle, Kolosser 3,18-19, erklärt kurz die Hauptpunkte der Lehre von Paulus. Wir werden die Epheserstelle als Grundlage für dieses Kapitel nehmen und den Inhalt vom Kolosserbrief dazu in Beziehung bringen.

Bevor wir die speziellen Wahrheiten erforschen, die der Apostel in Epheser 5,22-33 zum Ausdruck bringt, sollten wir seinen Argumentationsfluss ermitteln. Paulus verbindet seine vorangegangene Diskussion der Behandlung von Mann und Frau mit einer zusammenfassenden Vorschau: *„ … ordnet euch einander unter in der Furcht Gottes“* (V. 21).[1] Danach spricht er die entsprechenden Personen an: Frauen (V. 22-24) und Männer (V. 25-31). Er sagt den Ehefrauen, dass sie sich ihren Ehemännern als ihrem Haupt unterordnen sollen, wie die Gemeinde sich Christus als ihrem Haupt unterordnet. Er sagt den Ehemännern, dass sie ihre Frauen lieben sollen, wie Christus die Gemeinde liebt. Paulus vergleicht die Beziehung von Mann und Frau mit der Beziehung zwischen Christus und der Gemeinde (beachten Sie die Komparative „wie“ und „wie auch“ in den Versen 22.23.24.25, LÜ 84).

Paulus vergleicht nicht nur die Ehe mit der Beziehung zwischen Christus und seiner Gemeinde, sondern weitet letztere noch aus. Darum weisen einige Verse fast ausschließlich auf Christus und die Gemeinde hin (z.B. die Verse 26-27). Nach diesen Anweisungen und Vergleichen zitiert Paulus 1.Mose 2,24 im Vers 31 und erwähnt abschließend die Beziehung zwischen Christus und seiner Gemeinde in Vers 32. In seiner Zusammenfassung schließt er seine Anweisungen in Vers 33 mit zwei Schlüsselkonzepten: der Ehemann muss seine Frau lieben, und die Ehefrau muss ihren Mann respektieren.

Dieser Abschnitt ist reich an Anweisungen für die Ehe. Der Schlüsselgedanke erscheint im Zuge des Argumentationsflusses: sich einander unterordnen in der Furcht des Herrn (V. 21); Unterordnung der Ehefrau unter ihren Mann als ihr Haupt, so wie die Gemeinde sich Christus, ihrem Haupt, unterordnet (V. 22-24); die Liebe des Ehemannes zu seiner Frau, wie

Christus die Gemeinde liebt (V. 25-30); die Berufung auf 1.Mose 2,24 (V. 31); und die abschließende Zusammenfassung (V. 33) mit ihrem Nachdruck auf die Liebe des Ehemannes und die Achtung der Ehefrau.

Wir werden jedes einzeln untersuchen, um die jeweilige spezielle Bedeutung sowohl isoliert für sich als auch im Beitrag zu dem gesamten Abschnitt feststellen zu können. Platzgründe und der Fokus unserer Studien machen es erforderlich, dass Details über Christus und die Gemeinde außerhalb des Vergleichs mit der Ehe bei unserer Betrachtung ausgelassen werden.

Ordnet euch einander unter in der Furcht Gottes

Vers 21 bietet einen Übergang von den vorhergehenden zu den nachfolgenden Versen. Auch wenn das Verb „unterordnen" als Imperativ gesehen werden kann, wie andere vorausgehende Verben („redet" und „singt und spielt", V. 19), so ist es ein Partizip, das die Reihe von Ermahnungen beendet, die Paulus in Vers 18 mit dem reinen Imperativ „werdet voll Geistes" begonnen hat. „Ordnet euch einander unter" beschließt die Liste der Dinge, die ein geisterfülltes Leben der Erlösten charakterisieren sollte. Nebenbei bemerkt, in ein paar wichtigen Manuskripten erscheint kein Verb in Vers 22, sodass „unterordnen" von Vers 21 auch in Vers 22 genauso als Tätigkeit verstanden werden muss. In anderen wichtigen Manuskripten erscheint das Verb in Vers 22 ebenfalls.[2] Beide Lesarten binden die beiden Verse zusammen, zumal dasselbe Verb entweder verstanden oder wiederholt wird. Darum muss Vers 21 in seiner Rolle als Überleitung betrachtet werden.

Drei Gedanken sind so verbunden mit der Aussage dieses Verses, dass wir sie betrachten müssen, damit wir diesen Vers und seine Bedeutung für den ganzen Abschnitt richtig verstehen. Dies sind (1) die Bedeutung von „einander unterordnen", (2) die Bedeutung des näher zu bestimmenden Begriffs „in der Furcht Christi" (revElb, LÜ 84) und (3) wie sich dieser Aufruf zur gegenseitigen Unterordnung auf die spezielle Anweisung an Ehefrauen und ihre Männer bezieht.

Was ist mit „einander unterordnen" gemeint?

In der Ermahnung *„ordnet euch einander unter"*[3] hat das Verb (*hypotassō*) die grundlegende Bedeutung „untertan sein" oder „unterordnen". An dieser Stelle gebraucht Paulus das Medium und weist auf das hin, was man selbst tut: man ordnet sich selbst anderen unter. Das Bauer-Arndt-Gingrich-Danken *Griechisch-Englisch Lexikon* beschreibt dies zu Recht als „Unterordnung im Sinne von freiwillig nachgebend in Liebe" (S. 848, Sektion 1bb). Dieses freiwillige Nachgeben anderen gegenüber ist ein Charakteristikum der christlichen Gemeinschaft und wird an anderer Stelle im Neuen Testament nachdrücklich betont. Vergleiche z.B. *„ … in Demut achte einer den anderen [allēlous, dasselbe Wort wie im Epheserbrief] höher als sich selbst"* (Phil 2,3).[4] Diese Ermahnung basiert auf dem Beispiel Jesu (Phil 2,5), das eine Dienermentalität verlangt, wenn ihn jemand nachahmen wollte: *„ … wer unter euch groß werden will, der sei euer Diener, und wer unter euch der Erste sein will, der sei euer Knecht, gleichwie der Sohn des Menschen nicht gekommen ist, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen"* (Mt 20,26-28; vgl. Mk 10,43-45; vgl.a. Lk 22,26-27).

Außerdem haben sowohl der Apostel Petrus als auch der Apostel Paulus nachdrücklich betont, dass sich bestimmte Leute (junge Männer) sich bestimmten Menschen (Ältesten) und alle sich untereinander unterordnen sollen: *„Ebenso ihr Jüngeren, ordnet [hypotagēte] euch den Ältesten unter; ihr alle sollt euch gegenseitig unterordnen [wieder: allelōn] und mit*

Demut bekleiden!" (1.Petr 5,5) Ähnlich erörtert Paulus den Herren gegenüber: *„... handelt* ***in gleicher Weise*** *gegen eure Sklaven"* (*ta auta*, Eph 6,9; EÜ), wie ihre Knechte sie behandeln sollen, d.h. *„... mit Furcht und Zittern, in Einfalt eures Herzens"* (V. 5). Dies schließt Gegenseitigkeit zwischen Herren und Knechten ein. Die Ermahnung an Christen in Epheser 5,21 ist darum wie in diesen anderen Abschnitten eine grundsätzliche Ermahnung zu gegenseitiger Unterordnung „untereinander".

Unterordnung in der Ehrfurcht Christus gegenüber

Die Motivation für die Unterordnung untereinander soll die *„Furcht [phobō] Christi"* sein (Eph 5,21, revElb, LÜ 84). Ehrfurcht oder Furcht *(phobos)* ist hier nicht Gegenstand des Schreckens, denn die Schrift lehrt an anderer Stelle, dass Gottes Liebe in uns die Furcht austreibt (1.Joh 4,18; vlg.a. Röm 8,15). Es ist vielmehr eine respektvolle Ehrfurcht Christus gegenüber in der Erkenntnis dessen, der dies von uns fordert, und in dem Wissen, dass er uns für unser Handeln verantwortlich machen wird (vgl. in diesem Zusammenhang Paulus in 2.Kor 5,11; 7,1). Diese Erklärung erinnert uns daran – weil wir in unserer sündhaften Rebellion dem Herrn nicht gehorchen würden –, dass wir uns erst einander unterordnen, wenn Christus uns dazu gebracht hat, dass wir uns ihm unterordnen, dann *werden* wir uns einander unterordnen, weil er darauf besteht, dass wir es tun. Paulus betont dies an anderer Stelle sehr stark, wenn er über Beziehungen untereinander schreibt und dabei die von Männern und Frauen einschließt: *„ ... dass die Dinge, die ich euch schreibe, Gebote des Herrn sind"* (1.Kor 14,37). Darum bestimmt Vers 21, der ausdrücklich verlangt, dass die Gläubigen sich einander unterordnen, den Ton für den ganzen Abschnitt.

Warum Vers 21 ein Übergang ist

Nun entsteht natürlich die Frage, in welcher Beziehung der Inhalt von Vers 21 zu den Versen 22-33 steht. Es gibt mindestens zwei Antworten. Erstens kann man antworten, dass dieser Vers eine grundsätzliche Erklärung darstellt, in der das Spezifische für Frauen, Kinder und Knechte zur Sprache kommt. Das bedeutet, dass bestimmte Beziehungen, in denen Christen sich anderen unterordnen sollen, spezifiziert werden.[5] Es wird argumentiert, dass das Schlüsselwort „*unterordnen*" in den Versen 22 und 24 in Bezug auf die Frauen aufgegriffen wird, und in Bezug auf Kinder und Knechte durch das Prinzip des Gehorsams (6,1.5). Außerdem erscheint es wie eine Parallele zu den Ausführungen von Petrus, wenn er die Christen drängt: *„Ordnet euch deshalb aller menschlichen Ordnung unter um des Herrn willen ..."* (1.Petr 2,13), und dies im Blick auf die Unterordnung, die Knechten (2,18 ff.) und Frauen geboten ist (3,1 ff.). Auch wenn die folgende Antwort passender ist, muss dieser Hinweis nicht abgelehnt werden, solange er nicht das umfassendere Verständnis ausschließt.

Zweitens mag man antworten, dass die Beziehung von Vers 21 zu den Versen 22-23 bedeutet, dass Vers 21 ein allgemeines und umfassendes Prinzip beschreibt, bevor Paulus zu den spezifischen Rollen von Ehemännern und Ehefrauen, Eltern und Kindern, Herren und Knechten übergeht, sodass das Spezifische im Licht des Allgemeinen betrachtet wird. Nach diesem Verständnis erinnert Paulus alle in der Gemeinde an die Notwendigkeit zu gegenseitiger Unterordnung im Leib Christi, bevor er von den spezifischen Pflichten schreibt, die jeder in seiner besonderen Situation hat. Das scheint der Anwendung des ausschließlich wechselseitigen Pronomens „einander" (*allēlōn*) mehr gerecht zu werden. Außerdem stimmt es überein mit dem Verständnis des Kontextes, wie es sich auch an anderen Stellen bei Paulus und Petrus findet, wo eine ähnliche Ermahnung gegeben wird (Phil 2,3: *„ ...in Demut achte einer den anderen höher als sich selbst."* 1.Petr 5,5: *„ ... ihr alle*

sollt euch gegenseitig unterordnen und mit Demut bekleiden!").[6]

1.Petrus 5,5 ist besonders lehrreich, denn dort drängt Petrus „euch alle", demütig zueinander zu sein, und zwar gleich nach der Anweisung, dass die Jüngeren sich ihren Ältesten unterordnen sollen. Folglich ruft Petrus die Ältesten unter „euch allen" auf, den jungen Männern gegenüber demütig zu sein, wenn er gleichzeitig die jungen Männer aufruft, sich denselben Ältesten unterzuordnen. So wie Petrus beide Gedanken in einem Vers zum Ausdruck bringt (1.Petr 5,5), so drückt Paulus den allgemeinen Hinweis auf die gegenseitige Unterordnung im Vers 21 aus, gefolgt von der spezifischen Unterordnung der Frauen gegenüber ihren Ehemännern, zum Beispiel in den Versen 22 ff. Ebenso möchte Paulus alle Christen, Männer und Frauen, an ihre Pflicht erinnern, einander untertan zu sein, bevor er die Frauen an ihre spezielle Verantwortung in der Ehe ihren Männern gegenüber erinnert. Das stellt die besondere, generelle Unterordnung in den Kontext der allgemeinen gegenseitigen Unterordnung und verbindet spezielle Pflichten, Rollen und Verantwortungen mit dem generellen christlichen Prinzip der gegenseitigen Unterordnung.

Manchmal wird behauptet, dass es im Abschnitt über Ehefrauen und Ehemännern nur um die gegenseitige Unterordnung geht und darum die Frauen nicht zu einer besonderen oder klaren Unterordnung ihren Ehemännern gegenüber aufgerufen sind.[7] Da jedoch Vers 21 einen Übergangsvers zu dem gesamten Verantwortungsbereich im Hause darstellt, wäre es erforderlich, dass die Verse über Kinder und Eltern und über Knechte und Herren ebenfalls nur von gegenseitiger Unterordnung sprechen und nicht von verschiedenen Rollen. Weil dies selbstverständlich nicht so für den Bereich von Kindern und Eltern auf der einen Seite und Herren und Knechten auf der anderen zutrifft, ist es klar, dass bestimmte Rollen und spezielle Unterordnung auch im Abschnitt von Ehemännern und Ehefrauen gelehrt werden. Natürlich könnte argumentiert werden, dass das Gebot, das den Ehemännern gegeben ist, nämlich ihre Frauen zu lieben, nur eine andere Art und Weise ist, sie zur gegenseitigen Unterordnung aufzurufen. Aber selbst wenn dem so wäre, nennt Paulus den Ehemann doch „das Haupt" der Frau, und darum den einen, dem sie sich in allem unterordnen soll (Verse 22-24). Folglich kann dieser Abschnitt nicht nur gegenseitige Unterordnung lehren, sondern vielmehr die spezielle Unterordnung der Frauen ihren Ehemännern gegenüber in dem umfassenden Kontext gegenseitiger Unterordnung. Die gegenseitige Unterordnung, zu der alle aufgerufen sind und die im größeren Kontext definiert wird und den Ton angibt, schließt nicht die speziellen und unterschiedlichen Rollen und Beziehungen aus, zu denen Ehemänner und Ehefrauen in den an sie gerichteten Versen gerufen sind.

Unterordnung und Hauptsein

Im Hauptteil des Abschnitts, der sich an die Ehefrauen und Ehemänner richtet (V. 22-30), und in der abschließenden Zusammenfassung (V. 33) beschreibt Paulus seine Lehren anhand von drei Bereichen: (1) die Rolle, die Mann und Frau haben (Hauptsein, Unterordnung), (2) die Haltung, mit der Mann und Frau ihre Rollen erfüllen (Liebe, Achtung) und (3) der Vergleich der Ehe mit der Beziehung zu Christus und seiner Gemeinde.

Die Rolle von Ehefrauen und Ehemännern

Paulus befiehlt: *„Ihr Frauen ordnet euch euren eigenen Männern unter als dem Herrn"* (22). Das aktive Verb „sich unterordnen" oder „sich unterwerfen" *(hypotassō)* erscheint wieder in Vers 24, wo Paulus schreibt, dass sich *„auch die Frauen ihren Männern unterordnen [sollen] in allen Dingen"* (LÜ 84), *„wie nun die Gemeinde sich Christus unterordnet"*. Das ist die

Substanz der apostolischen Lehre gegenüber den Frauen, nachdem in Kolosser 3,18 die Gesamtheit seines Auftrags steht: *„Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter [hypotassō], wie sich's gebührt im Herrn!"*[8] Weiterhin ist diese spezielle Ermahnung an die Frau, sich ihrem Mann unterzuordnen, die umfassende Lehre des Neuen Testaments. Jeder Abschnitt, in dem es um die Beziehung der Frau zu ihrem Mann geht, sagt ihr, wie sie sich ihm „unterordnen" soll und verwendet dazu dasselbe Verb (*hypotassō*): Epheser 5,22; Kolosser 3,18; 1.Petrus 3,1; Titus 2,4-5.[9] Sampley fasst den Punkt zusammen, wenn er im Blick auf Anweisungen innerhalb der Familie für die Frauen sagt, dass die Form, „auf ein Minimum reduziert, einschließen würde: Frauen, seid untertan den (möglicherweise ‚euren eigenen') Männern".[10]

Die Bedeutung von *hypotassō* in Bezug auf die Verantwortung der Frau, ist dieselbe wie in Vers 21, nämlich: „Unterordnung in dem Sinne, sich dem anderen freiwillig in Liebe zu ergeben".[11] Dies ist keine Preisgabe der großen neutestamentlichen Wahrheit, die auch von dem Apostel Paulus gelehrt wird, dass da *„weder Mann noch Frau [ist]; denn ihr seid alle einer in Christus Jesus"* (Gal 3,28). Vielmehr ist es ein Aufruf an jemanden, der durch Schöpfung und Erlösung gleich gemacht wurde, sich der Autorität unterzuordnen, die Gott eingesetzt hat. Die Gleichheit der Frau ist in der Form des Verbs bewiesen, das immer in dieser Ermahnung verwendet wird und durch die Tatsache, dass es an Ehefrauen gerichtet ist und nicht an Ehemänner. (Das Neue Testament befiehlt niemals den Männern, die Frauen unterzuordnen, d.h. sie zu zwingen, sich unterzuordnen.) Das Genus des Verbs ist nicht aktiv, sondern medium-passiv, mit der Bedeutung, entweder sich selbst unterzuordnen (medium) oder sich selbst zu gestatten, untergeordnet zu werden (passiv), hier wahrscheinlich mit dem medium genus. Folglich ist die Ermahnung ähnlich der Bitte im Hebräerbrief: „Ihr Christen (die in Schöpfung und Erlösung einander gleich sind, darum auch gleich sind den Ältesten), *‚gehorcht euren Führern und fügt euch ihnen'"* (Hebr 13,17). So auch die Anweisung von Petrus: *„ … ihr Jüngeren, ordnet euch den Ältesten unter [hypotagēte]"* (1.Petr 5,5). So sicher den Männern Autorität in der Gemeinde gegeben werden kann, was weder Überlegenheit noch Unterlegenheit für jene einschließt, die ihnen untergeordnet sind, so können auch Frauen gebeten werden, sich ihren Männern ohne den Gedanken an Überlegenheit/Unterlegenheit unterzuordnen. Der Apostel Petrus macht das klar, wenn er darauf besteht und Ehemännern sagt, deren Frauen er gebeten hat, sich unterzuordnen: *„Ihr Männer sollt … eurer Frau als dem schwächeren Gefäß … Ehre erweisen, weil ihr ja gemeinsam Erben der Gnade des Lebens seid …"* (1.Petr 3,7).

Die Art der Unterordnung der Frau.

Die Unterordnung, die Frauen leisten sollen, wird durch vier Schlüsselkonzepte skizziert: (1) „euren eigenen Männern", (2) „als dem Herrn" (diese beiden Konzepte erscheinen in Vers 22; für das zweite vgl. auch Kol 3,18 „wie sich's gebührt im Herrn"), (3) „denn der Mann ist das Haupt der Frau" (Vers 23) und (4) „wie nun die Gemeinde sich dem Christus unterordnet" (Vers 24).[12] Paulus verlangt nicht von jeder Frau, sich jedem Mann unterzuordnen, sondern er verlangt vielmehr von den Frauen, sich ihren eigenen *(idiois)* Männern unterzuordnen. Paulus besteht nicht darauf, dass jede Beziehung zwischen einer Frau und einem Mann Unterordnung und Hauptsein bedeutet, sondern dass sich dort, wo Führung Bestandteil des Verhältnisses ist, wie in der Ehe, die Frau der Führung (dem Hauptsein) des Mannes unterordnen soll. Ähnlich ist es zum Beispiel in der Familie Gottes, der Gemeinde, wo Führung eingeschlossen ist. Paulus besteht darauf, dass Frauen nicht die

Führungsrolle übernehmen, sondern sich der Führung des Mannes unterordnen sollen (vgl. 1.Tim 2,11-12; 1.Kor 14,34 ff. und die Kapitel in diesem Band, die sich mit diesen Abschnitten beschäftigen). Speziell an dieser Stelle befiehlt er jeder Frau, sich dem Hauptsein ihres eigenen Mannes unterzuordnen.

Die Art des Hauptseins des Mannes.

Paulus legt die Grundlage dafür mit seiner Anweisung an die Frauen in Vers 23: *„Denn [hoti] der Mann ist das Haupt [kephalē] der Frau."* Es wurde bereits angenommen, dass dieses Wort Haupt *(kephalē)* Autorität einschließt. Nicht alle stimmen dem zu. Einige sagen, es bedeute „Ursprung". Ich weise den Leser auf das Kapitel von Wayne Grudem über dieses Thema hin, ebenso auf die griechischen Standardlexika im Blick auf diesen Eintrag. Es genügt hier zu sagen, dass Paulus die Bedeutung von „Haupt" *(kephalē)* andeutet, wenn er sagt: *„Der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch der Christus das Haupt der Gemeinde ist"* (V. 23). Es ist nachgewiesen, dass Christus das Haupt der Gemeinde ist, und zwar als Autorität über sie, denn der folgende Vers spricht von der Gemeinde, die Christus untergeordnet ist. Die beiden Konzepte erklären einander wechselseitig: die Gemeinde ordnet sich Christi Autorität unter, denn er ist das Haupt oder die Autorität über sie.

Diesem Bezug auf Christus als dem Haupt gehen zwei Stellen voraus, wo der Hinweis auf Autorität gleichermaßen gegenwärtig ist. In der ersten Stelle, in Epheser 1,22, schreibt Paulus, dass Christus das Haupt über „alles" ist und Gott *„**alles** seinen Füßen **unterworfen** [hypotassō] … **hat**"*. Im zweiten Vers, in Epheser 4,15, ist Christus das designierte Haupt der Gemeinde, seines Leibes, und es ist seine Autorität und Kraft, die das Wachstum des Leibes zur Selbstauferbauung in Liebe hervorruft. Es ist so gut wie sicher, dass in dem Vergleich des Hauptseins eines Ehemannes über die Ehefrau mit dem Hauptsein Christi über die Gemeinde der Apostel den Begriff *kephalē* für den Ehemann benutzt, wie er es auch für Christus tut, nämlich als jemand, der Autorität hat und der Führer ist.

Wenn wir fragen, wie dieses Hauptsein begründet wurde, wird uns durch Paulus in seiner Behandlung dieser Frage in 1.Korinther 11,1 ff. geholfen, wo er ausschließlich das Hauptsein eines Mannes über eine Frau mit dem von Christus über jeden Mann und von Gott über Christus verknüpft. In diesem Kontext verweist Paulus auf 1.Mose 2,21-24 und erklärt, dass die Schöpfungsordnung im Blick auf Mann und Frau und die Tatsache, dass die Frau geschaffen wurde, um dem Mann zu helfen (und nicht umgekehrt), anschaulich macht, dass Gott nach seinem heiligen Willen und der damit verbundenen Absicht den Mann als das Haupt über die Frau eingesetzt hat (1.Kor 11,8-9). Folglich bestätigt Paulus, dass das männliche Hauptsein eine heilige Bestimmung ist. Dieses Verständnis durchdringt natürlich seine Verwendung desselben Begriffs *kephalē* im Epheserbrief und ist darum die Grundlage, auf der er die Frau anweist, sich ihrem Mann als ihrem Haupt unterzuordnen. In Epheser 5 ist es sogar offensichtlich, dass Paulus an 1.Mose 2 und dessen Grundsätze denkt, denn er zitiert 1.Mose 2,24 in Epheser 5,31. Was er ausdrücklich in 1.Korinther 11,8-9 gesagt hat, bestätigt seine Erklärung in Epheser 5,23, und sein Zitat von 1.Mose 2,24 in Epheser 5,31 macht deutlich, dass die Grundsätze von 1.Mose 2 seine Aussagen im Epheserbrief bestätigen.

Das Ausmaß der Unterordnung der Frau

Paulus beschließt diesen Abschnitt an die Frauen in den Versen 22-24, indem er erkennen lässt, dass sich die Frauen ihren Männern „in allem" *(en panti)* unterordnen sollen. Der Ausdruck ist allumfassend: Unterordnung muss alle Bereiche des Lebens umfassen. Das beseitigt das Missverständnis, das einige gehabt haben mögen oder andere noch haben

mögen, dass Paulus ganz einfach nur über die Unterordnung in der Sexualität oder in irgendeinem anderen begrenzten Bereich spricht. Da durch Gottes Anordnung die verheirateten Partner „ein Fleisch" sind, möchte Gott, dass sie zusammen unter einem Haupt handeln und nicht als zwei autonome Individuen, die zusammenleben. Da Paulus um die Einheit besorgt ist, sollten auch wir darum besorgt sein.

Paulus findet es nicht notwendig, zu dem Ausdruck „*in allem*" hinzuzufügen, dass jeder Ungehorsam Gott gegenüber ausgeschlossen ist (vgl. Apg 5,29: *„Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen!"*; vgl.a. Apg 4,19-20).[13] Das steht außer Frage. Er denkt auch nicht daran, das Denken und Handeln der Frau zu ersticken. Vielmehr möchte er, dass das Denken und Handeln ihrem Ehemann mitgeteilt wird (wie er ihr auch das seine mitteilt), und er erwartet von ihr, dass sie willig ist, sich seiner Führung „in allem" unterzuordnen. Die Frau sollte nicht einseitig handeln. So wie die Gemeinde sich willig in allen Dingen Christus unterordnen sollte und, wenn dies geschieht, Wachstum und Freiheit nicht als erdrückend, erniedrigend oder lähmend empfindet, so sollen auch die Frauen sich willig ihren Ehemännern in allen Dingen unterordnen und, wenn sie es tun, werden sie es nicht als erdrückend, erniedrigend oder lähmend empfinden.

Aber bedeutet dies, dass die Ehemänner über ihre Frauen in einer gefühllosen Weise herrschen sollen? Natürlich nicht! Paulus schließt an anderer Stelle den Gedanken aus, dass sich irgendjemand mit Autorität über diejenigen „als Herr aufspielt", die er leitet (2.Kor 1,24), genauso, wie Petrus darauf besteht, dass die Ältesten, denen sich die jungen Männer unterordnen sollen, sich nicht als Herren über sie aufspielen sollen (1.Petr 5,3). Paulus betrachtet das als selbstverständlich. Er behandelt die Frage des Gebrauchs (oder Missbrauchs) der Autorität des Ehemanns in Kürze mit seinen Worten an ihn. Wir werden uns dem gleich zuwenden. Für die Ehefrau ist es wichtig zu wissen, dass sie sich ihrem Ehemann „in allem" unterordnen soll, das heißt, dass ihre Unterordnung in allen Bereichen ihrer Beziehung des Miteinanders geschieht.

Mit den Begriffen *„untertan sein"* (vgl. Schl, LÜ 12) und *„Haupt"* erklärt der Apostel die grundsätzliche Rolle der Ehefrauen beziehungsweise der Ehemänner. Gott begründete diese Rolle in der Schöpfung, und sie hat ihre Entsprechung in Christus und seiner Gemeinde. Darum kann Paulus diese besondere Beziehung von Ehefrau und Ehemann mit Nachdruck behandeln, denn Gott richtete sie in seiner Schöpfung ein, und Christus hat in seiner erlösenden Liebe der Gemeinde gegenüber die Beziehung für die erlöste Gemeinschaft gestaltet und begründet. W.J. Larkin legt diese Überlegung meisterhaft dar, wenn er sagt: „Die Anweisung zur Führung in der Ehe in Epheser 5,22-33 wird ohne Frage bindend, wenn sie als eine Reflektion auf die Beziehung von Christus zur Gemeinde gesehen wird".[14]

Anweisungen für Ehemänner und Ehefrauen konzentrieren sich im Neuen Testament immer zuerst auf die Ehefrauen und deren Verantwortung, ihren Ehemännern untertan zu sein (Eph 5,22-24; Kol 3,18; 1.Petr 3,1 ff.). Sowohl Petrus als auch Paulus bestätigen das Rollenverständnis, das Gott durch die Schöpfung eingesetzt hat, bevor sie sich damit befassen, wie Männer und Frauen sich in der Beziehung zueinander verhalten sollen. *Die von Gott eingesetzte Norm muss zuerst genannt werden, bevor man darüber spricht, wie man darin lebt.* Dies ist eine dauerhafte bedeutsame Lektion.

Weiter spricht Paulus immer diejenigen an, die unter der Autorität stehen, bevor er sich an diejenigen wendet, die die Autorität haben: Ehefrauen vor Ehemännern, Kindern vor Eltern, Diener vor Herren (Eph 5,22-6,9; Kol 3,18-4,1). Die logische Grundlage für die ersten beiden Beziehungen[15] scheint zu sein, dass eine göttlich eingeführte Beziehung am besten

erhalten wird, wenn die damit verbundene göttliche Ordnung so verständlich gemacht wird, indem zuerst die Einwilligung derer gefordert wird, die unter der Autorität sind, bevor die angesprochen werden, die die Autorität haben. Der Apostel kann dann die Autoritätspersonen anweisen, ihre Autorität in liebevoller Haltung auszuüben und diejenigen, die unter der Autorität stehen, nicht rücksichtslos zu überfahren, sodass diese am Ende nicht versucht sind, die göttlich eingeführte Beziehung in Frage zu stellen. Nachdem der von Gott gegebene Charakter der Institution Ehe und die von ihm gegebenen göttlichen Rollen festgelegt sind, beschreibt der Apostel nun die Einstellung, mit der diejenigen, die in dieser Institution leben, ihre entsprechenden Rollen ausfüllen sollen.

Die Haltung der Liebe und Achtung

Vor diesem Hintergrund sagt Paulus den Ehemännern: *„Ihr Männer, liebt eure Frauen …“* (Eph 5,25; Kol 3,19). Das Schlüsselwort *„Liebe“* erscheint in Epheser 5,25-33 sechsmal. Es zeigt die Pflicht des Ehemanns gegenüber seiner Frau an. Es ist äußerst bemerkenswert, dass seine Rolle, sein Hauptsein, im Abschnitt, der an die Frauen gerichtet ist, erklärt wird (V. 23) und nicht in dem Abschnitt, der an ihn gerichtet ist. Paulus sagt nicht zu den Ehemännern: „Sei das Haupt über deine Frau!“ Stattdessen befiehlt er ihnen zweimal, ihre Frauen zu lieben (V. 25 und 28): *„Ihr Männer, liebt eure Frauen“* und *„ … sind die Männer verpflichtet, ihre eigenen Frauen zu lieben wie ihre eigenen Leiber“*. Der Befehl wird durch den Hinweis zur Analogie der Liebe Christi zu seiner Gemeinde erläutert (V. 25 ff.) und auf welche Weise man seinen eigenen Leib liebt (V. 28), nämlich indem man diesen nährt und pflegt (V. 29). Durch den Vergleich mit der Liebe Christi zur Gemeinde betont Paulus den selbstlosen Charakter dieser Liebe (V. 25) und deren Anliegen, den andern zu beschenken, sodass das gemeinsame Leben wunderbar sein wird (V. 26-27).

Lieben wie Christus liebte

Die direkte Anweisung von Paulus an die Ehemänner lautet: *„Ihr Männer, liebt eure Frauen, gleichwie auch der Christus die Gemeinde geliebt hat und sich selbst für sie hingegeben hat …“* (V. 25). Dies macht die Forderung des Apostels deutlich, dass der Ehemann seine Führung in allem als das Haupt seiner Ehefrau ausübt. Er soll sie lieben „gleichwie“ (*kathōs*) Christus die Gemeinde liebte. So, wie die Gemeinde in ihrer Unterordnung unter Christus das Vorbild für die Frau war, sich ihrem Ehemann als ihrem Haupt unterzuordnen (V. 23-24), so ist jetzt Christus in seiner Liebe zur Gemeinde das Vorbild für den Ehemann in seiner Liebe zu seiner Frau. Der Charakter und die Beschreibung dieser Liebe wird in der folgenden Aussage erklärt: *„ … und sich selbst für sie hingegeben hat“* (V. 25). In diesen wenigen Schlüsselworten ist die Beschreibung enthalten, welche Liebe der Ehemann zu seiner Frau haben soll.

Erstens gibt der liebende Ehemann sich selbst. In seiner Führungsrolle als Haupt ist er bestrebt, seine Frau durch seine Hingabe auf vergleichbare Weise zu leiten, wie Christus sich selbst für seine Braut hingab. Christi Selbsthingabe war persönlich und opfernd. Dieser große Grundsatz der Selbsthingabe bestimmt den Ton und zeigt die vielen Möglichkeiten auf, wie diese Liebe manifestiert und verwirklicht werden kann.

Zweitens war Christi Selbsthingabe ein Gewinn für seine Braut. Er gab sich selbst „für sie“ hin. Ebenso soll die Selbsthingabe des Ehemanns ein Gewinn für seine Frau sein. Kurz gesagt, wir können von dieser Liebe als von einer Selbsthingabe zum Gewinn anderer sprechen.

Paulus spezifiziert das angestrebte Resultat der Selbsthingabe Christi für die Gemeinde in den Versen 26-27: *„ … damit er sie heilige, nachdem er sie gereinigt hat durch das Wasserbad*

im Wort, damit er sie sich selbst darstelle als eine Gemeinde, die herrlich sei, sodass sie weder Flecken noch Runzeln noch etwas Ähnliches habe, sondern dass sie heilig und tadellos sei." Wir sehen hier zwei Kräfte am Wirken. Als Erstes schreibt Paulus von Christi erlösendem Werk für uns. Paulus ist stets hoch-erfreut, dies zu erklären, und darum ergreift er die Gelegenheit, um diese Gedanken auszuführen. Dennoch bedeutet die Einzigartigkeit der erlösenden Tat Christi, dass diese Aspekte vom Ehemann nicht exakt nachgeahmt werden können. Nichtsdestoweniger gebraucht Paulus als Zweites das Bild der Ehe, um über Christus und die Gemeinde zu sprechen: Christus dient ihr, *„damit er sie sich selbst darstelle als eine Gemeinde, die herrlich sei"* (V. 27). Ist es darum nicht wahrscheinlich, dass er lehren wollte, dass die Liebe des Ehemannes ein Gewinn für die Ehefrau sein soll, ebenso wie es die Liebe Christi für die Gemeinde ist?[16] Wenn wir bedenken, wie Christus daran arbeitet, seine Gemeinde als eine herrliche Braut für sich selbst in einer herrlichen Ehe darzustellen, sollte nicht der Ehemann ebenfalls genauso daran arbeiten, seine Frau und deren Ehe herrlich darzustellen?

Die Bedeutung davon, ein Fleisch zu sein

Der Apostel fährt mit Nachdruck fort, über die Liebe des Ehemanns zu seiner Frau zu sprechen und wiederholt die Forderung in Vers 28. Dieses Mal erklärt er sie in den Begriffen eines Ehemannes, der seine Frau wie seinen eigenen Körper liebt, und somit, wie er sich selbst liebt. Darum macht er nicht nur eine neue Dimension dieser Liebe bekannt, sondern verbindet sie wieder mit dem Bild der Liebe Christi zu seiner Gemeinde, seinem Leib.

Das neue Element bedeutet für den Ehemann: *„Wer seine Frau liebt, der liebt sich selbst"* (V. 28b). Viele Kommentatoren haben gemeint, dass dies das Gebot, den Nächsten wie sich selbst zu lieben, widerspiegelt (3.Mose 19,18; vgl. das reflexive „sich selbst" in Eph 5,33).[17] Wichtiger noch, Paulus erklärt zunächst das Gebot, indem er von der Liebe der Ehemänner für „ihre eigenen Leiber" spricht (V. 28a). Die Verwendung von „Leiber" anstelle von „ihnen selbst" mag durch den Einfluss von 1.Mose 2,24 herrühren, der in Vers 31 zitiert wird und von dem Ehepaar als „ein Fleisch" spricht. Die Analogie zwischen Christus und der Gemeinde mag ebenso die Wahl der Worte beeinflusst haben, da es in Vers 28 *Leib* (*sōma)* statt *Fleisch* heißt, was Paulus bereits im Epheserbrief benutzt hat, um die Gemeinde zu bezeichnen (Eph 1,23; 2,16; 4,4.12.16, und besonders wichtig am Anfang seines Beitrags in Eph 5,23) und was er in Kürze wiederholt (5,30). Daher spiegelt der Befehl an die Männer, *„ … ihre eigenen Frauen zu lieben wie ihre eigenen Leiber"*, die Liebe Christi zu seiner Gemeinde, seinem Leib, wider (V. 30). Zur gleichen Zeit bietet der Begriff *Leib* eine Verbindung zu dem Ein-Fleisch-Konzept von 1.Mose 2,24, ein Vers, den Paulus in Vers 31 zitiert.

Paulus unternimmt all dies, während er das Hauptgebot von 3.Mose 19,18, *„ … du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst"*, in einer sehr direkten Art für die Liebe anwendet, die der Ehemann zu seiner nächsten und liebsten Nächsten haben soll, nämlich zu seiner Frau. Indem er das tut, bindet Paulus den Schöpfungsauftrag bezüglich der Ehe (1.Mose 2,24), das große Gebot bezüglich der Liebe zum Nächsten (3.Mose 19,18) und das erhabene Beispiel von Christi Liebe zu seiner Braut, der Gemeinde, zusammen. Eine größere Kombination könnte nicht entwickelt werden, als die Kombination von Gottes Zustimmung in der Schöpfung, seinem Gebot und seiner Erlösung.

Nachdem der Apostel Paulus diese Konzepte miteinander verbunden hat, zeigt er, wie diese Liebe zum Ausdruck kommt, indem er den Ehemann daran erinnert, dass er sein

eigenes Fleisch „nährt und pflegt" (V. 29). Mit diesen beiden Verben, *ektrephei* und *thalpei*, gebraucht Paulus eine emotionale Sprache pflegender Fürsorge, um mitzuteilen, was es bedeutet, die eigene Frau zu lieben. Das Wort *thalpō* bedeutet wörtlich „warm halten" oder im übertragenen Sinne „wertschätzen" und „erquicken". Dieses Verb kommt bei Paulus nur noch in 1.Thessalonicher 2,7 vor, wo er in einem kraftvollen Bild von seiner Liebe zu den Thessalonichern spricht: *„ … wir waren liebevoll in eurer Mitte, wie eine stillende Mutter ihre Kinder pflegt [thalpō]."* Er führt diesen Gedanken im nächsten Vers aus, wo er sagt: *„Und wir sehnten uns so sehr nach euch, dass wir willig waren,* [18] *euch nicht nur das Evangelium Gottes mitzuteilen, sondern auch unser Leben, weil ihr uns lieb geworden*[19] *seid"* (1.Thess 2,8). Im Thessalonicherbrief sehen wir wieder dieselben Elemente, die wir im Epheserbrief finden, wenn auch in einem anderen, aber doch ähnlichen Zusammenhang. „Erquickt" ist derjenige, dem man nicht nur das höchste Gut, das Evangelium, anvertraut, sondern auch das eigene Leben, denn der Betreffende ist „geliebt". Weil ein Ehemann seine Frau liebt, so sagt der Epheserbrief, wird er ihr sein Leben ganz und gar geben und ihr, seiner Geliebten, gegenüber seine Liebe durch Fürsorge und Wertschätzung zum Ausdruck bringen. Die Begriffe „*nähren*" und „*pflegen*" vermitteln diese Wahrheiten mit einem angenehmen Duft, der in zahllosen, bunten, klitzekleinen Situationen des Lebens erarbeitet und angewandt sein will.

Die Zärtlichkeit eines gottgefälligen Hauptseins

Paulus beschreibt auch die Gefahr, wenn Ehemänner ihre Frauen unterdrücken oder „bitter gegen sie" sind (Kol 3,19). Paulus weist im Epheserbrief mit seiner Bemerkung auf diese Haltung hin, dass *„niemand … je sein eigenes Fleisch gehasst"* hat (Eph 5,29) und in der Begründung an die Kolosser (wo er nicht das Konzept der Liebe in der Weise ausführt, wie er es an die Epheser tut), fordert er ausschließlich das Parallelgebot *„ … seid nicht bitter gegen sie"* (Kol 3,19) als eine Folge des Gebots: *„Ihr Männer, liebt eure Frauen"* (Kol 3,19).

Indem er das tut, betont Paulus, dass das Hauptsein des Ehemanns gegenüber seiner Frau nicht negativ, unterdrückend oder reaktionär sein soll. Dagegen muss es ein Hauptsein in der Liebe sein, in der der Ehemann sich selbst seiner Frau ganz und gar hingibt, um die Geliebte, die sich auf gleicher Stufe mit ihm freiwillig seinem Hauptsein unterordnet, zu pflegen und zu erquicken. Paulus hat somit zwei große Wahrheiten im Blick auf den Mann weitergegeben: erstens, dass er das Haupt seiner Frau ist, und zweitens, dass er sein Hauptsein in Liebe ausüben muss.

Unterordnen, wie sich die Gemeinde unterordnet

In ähnlicher Weise hat Paulus zwei große Wahrheiten unter Rücksichtnahme auf die Rolle der Frau und deren Ausübung weitergegeben. Die einführenden Verse dieses Abschnitts, mit dem wir uns schon im Einzelnen befasst haben, bestehen darauf, dass ihre Rolle bedeutet, sich (als Ebenbürtige) ihrem Mann als ihrem Haupt unterzuordnen (V. 22-24). Wir haben vorübergehend die Anweisung des Paulus, wie dies getan werden soll, beiseitegelassen, außer dem Hinweis auf den hilfreichen Vergleich zur Unterordnung der Gemeinde unter Christus. Nun müssen wir zu diesem Thema zurückkehren.

Die Schlüsselaussagen in diesem Abschnitt zu den Anweisungen des Paulus an die Ehefrauen sind folgende: *„als dem Herrn"* (Eph 5,22), *„wie sich's gebührt im Herrn"* (Kol 3,18), *„in allem"* (Eph 5,24, was oben unter dem Punkt über die Rolle selbst bedacht wurde) und *„die Frau aber erweise dem Mann Ehrfurcht"* (Eph 5,33).

Weil das Hauptsein des Mannes von Gott angeordnet ist, handelt der Ehemann, der diese Rolle erfüllt, als Diener Gottes, und die Führung, die ihm in dieser Rolle übertragen

wurde, drückt Gottes Autorität in der Ehe aus. Darum findet Paulus es angemessen, die Ehefrau anzuweisen, sich ihrem Ehemann *„als dem Herrn“* (Eph 5,22) unterzuordnen. „Wie“ (LÜ 84 – „als“, Schl 2000, revElb = *hōs*) beschreibt die Art ihrer Unterordnung. Sie soll sich ihrem Ehemann unterordnen, wie sie sich dem Herrn unterordnet. Der Komparativ *„als dem Herrn“* bringt hervor, was sein soll und was die göttliche Unterordnung, die ein Christ dem Herrn Jesus erweist, charakterisiert. Diese eine Voraussetzung sagt alles, obwohl Paulus es in den folgenden Versen weiter ausführt. (Angesichts der Anweisung des Paulus, sich *„als dem Herrn“* unterzuordnen, gewinnen wir ein besseres Verständnis von der Anerkennung des Petrus Sarah gegenüber, die Abraham ihren „Herrn“ nannte, und das besonders durch die Tatsache, dass Sarah als Beweis für ihre Unterordnung unter ihren Ehemann *„Abraham gehorchte“* [1.Petr 3,6]).

Die Aussage „in allem“ (Eph 5,24)[20] deutet das Umfassende ihrer Unterordnung an. Angesichts der vorangegangenen Verwendung des Wortes *„Herrn“* mit dem besonderen Hinweis auf Christus (V. 20), ist „der Herr“ in Epheser 5,22 ohne Zweifel Jesus Christus, eine Tatsache, die durch die Schriften des Paulus mit der Führung der Gemeinde durch Christus und die Unterordnung der Gemeinde unter sein Hauptsein als Vorbild dargestellt wird, wie die Frau sich ihrem Ehemann unterordnen soll.

Die Worte in Kolosser 3,18: *„Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter“*, werden durch die Worte *„wie sich's gebührt im Herrn“* untermauert (im Griechischen steht für „im Herrn“ *„en kyriō“*[21]). Hier wird wieder *„wie“* (*hōs*) benutzt. Darum bedeutet es, dass sich eine solche Unterordnung „gebührt“.[22] *„Wie sich's gebührt im Herrn“* bedeutet, dass sie unter der Herrschaft Christi[23] angemessen ist, oder – um es anders auszudrücken – als ein Christ zu leben.[24] Darum behauptet der Apostel, dass eine solche Unterordnung für christliche Ehefrauen angemessen ist, weil es unser Herr erwartet. Die beste Illustration dafür ist ein anderer Abschnitt, der diese Unterordnung gebietet, nämlich Titus 2,4-5. Auch dort werden die Ehefrauen angewiesen, *„sich ihren Männern unterzuordnen“*[25] (V. 5). Paulus besteht darauf, dass diese Ermahnung *„der gesunden Lehre entspricht“* (Tit 2,1). Darum ist die Unterordnung der Frauen unter ihre Ehemänner nicht ein Zugeständnis zeitgenössischen Sitten gegenüber, sondern eine bleibende Lehre der Schrift für die Christenheit (einschließlich der Lehre, dass es in Christus weder Mann noch Frau gibt, was Paulus in Gal 3,28 gelehrt hat).

Wenden wir uns wieder Kolosser 3,18 zu. *„Ordnet euch euren Männern unter, wie sich's gebührt.“* Das ist angemessen für den Stand der Ehefrauen *„im Herrn“*. Um es theologisch auszudrücken: Die Erlösung in Christus bestätigt und befürwortet die Unterordnung der Ehefrau unter ihren Ehemann nach dem Schöpfungsplan Gottes vielmehr als die Forderung einiger Feministen nach der Aufhebung von Unterordnung, was seine Wurzeln nur im Sündenfall hat. Weil Paulus die Ehemänner vor einem sündhaften Missbrauch ihres Hauptseins durch Härte (Kol 3,10) warnt, ist vielleicht diese Mahnung an die Frauen, sich unterzuordnen, *„wie sich's gebührt im Herrn“*, nicht nur eine Ermutigung für sie, freiwillig Unterordnung zu entbieten, sondern auch eine Warnung, nicht anzunehmen, ihre Stellung im Herrn rechtfertige ihr Handeln, als ob es keine unterscheidbaren Rollen für Ehefrauen und Ehemänner „im Herrn“ gäbe.[26]

Das Hauptsein des Ehemannes respektieren

Die letzte Ermahnung an die Ehefrauen wie sie sich ihren Ehemännern unterordnen sollen,

finden wir in Epheser 5,33: *„ … und dass die Ehefrau ihren Mann achten und respektieren soll“* (NLB). Das Schlüsselwort ist hier das Verb „respektieren“ (so in einer Reihe von modernen englischen Übersetzungen wiedergegeben).[27] Diese Wiedergabe des griechischen *phobeō* ist angebracht. Paulus benutzt „Respekt“ an dieser Stelle im Sinne von „der Führung des Ehemannes mit pflichtbewusster Anerkennung und Ehrerbietung begegnen“. Das griechische Verb wird in vergleichbaren Situationen ähnlich benutzt, wo ein Mensch angehalten wird, einem andern Respekt oder Ehrerbietung zu gewähren (3.Mose 19,3 in der LXX: *„Lass jeder von euch seinen Vater und seine Mutter respektieren“* [o. „Reverenz erweisen“]). Dort wie hier im Epheserbrief wird der Respekt vorrangig mit der Rolle der Person verbunden, die sie einnimmt, und nicht mit den speziellen Verdiensten einer Person.

Paulus wählte *phobeō* möglicherweise in seiner letzten Anweisung an die Ehefrauen, um seine Ermahnungen mit den Ermahnungen an alle Christen in Übereinstimmung zu bringen: *„Ordnet euch untereinander unter in der Furcht [phobō] Gottes“* (Eph 5,21). Indem er einen Begriff benutzt, den er vorher für den Herrn Jesus Christus verwendet hat, verbindet er diese abschließende Ermahnung an die Frauen mit seiner ersten (V. 22), die zum Ausdruck brachte, dass sie sich ihren eigenen Ehemännern „als dem Herrn“ unterordnen sollen.

Die von einer Frau geforderte Ehrfurcht erkennt den gottgegebenen Charakter des Hauptseins ihres Ehemanns an und behandelt ihn darum mit pflichtbewusster Anerkennung und Ehrerbietung. Genauso, wie Ehemänner aufgefordert wurden, ihr Hauptsein ähnlich dem Hauptsein Christi im Blick auf seine Gemeinde zu entfalten, d.h. durch eine Liebe, die pflegt und nährt (V. 25.28-29), werden die Frauen jetzt aufgefordert, ihre Unterordnung auf eine Weise zu gewähren, die der Unterordnung der Gemeinde unter Christus sehr ähnlich ist, also eine wahrhaft ehrfürchtige Unterordnung, denn sie wird freiwillig von Herzen gewährt. Die Achtung der Frau gegenüber ihrem Mann und seinem Hauptsein schließt darum ein, dass ihre Unterordnung nicht nur das betrifft, was sie tut, sondern auch ihre Einstellung, mit der sie es tut. Wie beim Ehemann, so zählt auch bei der Frau eine Herzenseinstellung von dankbarer Anerkennung der Rolle, die Gott jedem zugeordnet hat, und von Entschlossenheit, diese besondere Rolle, die Gott gibt, mit aller Dankbarkeit auszuüben, die Paulus sowohl den Ehefrauen als auch den Ehemännern in diesen letzten Versen seiner Anweisungen dringend nahelegt.

Die Analogie zu Christus und der Gemeinde

Bevor diese Diskussion beendet wird, müssen wir auf einen bemerkenswerteren Aspekt in diesem Abschnitt achten. Nachdem Paulus 1.Mose 2,24 zitiert hat – *„darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und sie werden ein Fleisch sein“* (Eph 5,31) –, folgt eine Auslegung, die zeigt, was Gott mit der Ehe bezweckt: *„**Dieses Geheimnis ist groß**; ich aber deute es auf Christus und die Gemeinde“* (V. 32).

Den Menschen in den Tagen Moses unbekannt (es war ein „Geheimnis“), war die Ehe *von Gott* von Anfang an dazu *entworfen*, ein Bild oder ein Gleichnis für die Beziehung zwischen Christus und der Gemeinde zu sein. Als Gott damals den Entwurf einer Ehe ausgestaltete, plante er sie zu einem erhabenen Zweck: sie sollte ein wunderschönes irdisches Bild von der Beziehung darstellen, die eines Tages zwischen Christus und seiner Gemeinde sichtbar würde. Das war den Menschen über viele Generationen unbekannt, und genau das ist es, was Paulus ein „Geheimnis“ nennen kann. Doch jetzt im Zeitalter des Neuen Testaments lüftet Paulus dieses Geheimnis, und es ist phantastisch.

Das bedeutet, wenn Paulus den Ephesern von der Ehe erzählen wollte, hat er nicht nur nach einem passenden Vergleich gesucht und plötzlich gedacht, dass „Christus und die

Gemeinde" eine gute Lehre und Illustration sein könnte. Nein, es war viel fundamentaler als das: Paulus erkannte, dass *Gott, als er ursprünglich die Ehe entwarf, bereits Christus und die Gemeinde im Sinn hatte*. Dies ist eine der großartigen Begründungen Gottes für die Ehe: sie soll die Beziehung zwischen Christus und seinem erlösten Volk für immer darstellen!

Doch wenn dem so ist, dann ist die Ordnung, von der Paulus hier spricht (Unterordnung und Liebe) nicht zufällig oder zeitgemäß oder kulturell bestimmt. Sie ist ein Teil der *Substanz der Ehe*, ein Teil von Gottes ursprünglichem Plan für eine vollkommene, sündlose, harmonische Ehe. Dies ist ein starkes Argument für die Tatsache, dass christusähnliches, liebevolles Hauptsein und gemeindeähnliche, willige Unterordnung verwurzelt sind in der Schöpfung und in Gottes ewigem Plan und nicht erst in dem vorübergehenden Trend der Kultur.

Frauen, Kinder und Sklaven?

Manchmal wird argumentiert, dass die Auflistung der Pflichten und Verantwortungen einfach nur die kulturelle Annäherung an diese Punkte zur Zeit des Neuen Testaments widerspiegelt, und dass der Apostel einfach nur Übereinstimmung forderte mit den Gebräuchen jener Zeit, damit dem Evangelium nicht durch die Verletzung des damaligen Sittenkodex' durch Christen geschadet würde. Das Argument wird dann noch durch folgende Aussage bekräftigt: Wenn wir heute keine Sklaverei mehr aufgrund von Epheser 6,5-9 vertreten, dann sollten wir mit diesem Abschnitt auch nicht über die unterschiedlichen Rollen von Ehefrauen und Ehemännern argumentieren, denn wir wissen jetzt (besser als die Christen des ersten Jahrhunderts und Paulus), dass sie ebenbürtig sind. Das heißt, dass die Existenz von Sklaverei und die Unterordnung der Sklaven unter ihre Herren und die Unterordnung der Frauen unter ihre Ehemänner miteinander steht und fällt.[28]

Es würde den Rahmen sprengen, hier vollständig auf dieses Argument einzugehen,[29] aber einige Anmerkungen sind notwendig. Es ist wahr, dass diese drei Beziehungen (Ehemänner und Frauen, Eltern und Kinder, Herren und Sklaven) in einer Art Einheit behandelt werden. Sie werden eine nach der andern als verschiedene Beziehungen in einem größeren Haushalt betrachtet und bewegen sich von der zentralsten (Ehemänner und Frauen) über die nächst bedeutsame (Eltern und Kinder) zu der erweiterten Beziehung, die in manchen Haushalten bestehen mag (Herren und Sklaven). Wenn jedoch das oben vorgebrachte Argument stimmt, dann trifft dies allgemein für alle zu. Nicht nur die Lehre im Blick auf Ehemänner und Ehefrauen wäre nicht mehr maßgeblich und würde mit der Sklaverei wegfallen, sondern ebenso die Lehre im Blick auf Eltern und Kinder, die zwischen den anderen beiden Beziehungen positioniert wurde! Wenn man auf dem Argument bestehen würde, hätte das zur Folge, dass diese drei absolut miteinander vergleichbar sind. Aber der Aspekt dieses Arguments hat einen Schwachpunkt. Man geht davon aus, dass diese Beziehungen, die in diesem Abschnitt nacheinander behandelt werden, dadurch auf dieselbe Ebene gestellt werden und von Paulus wahrscheinlich gleich betrachtet werden. Die weitere Reflektion dieser verschiedenen Beziehungen zeigt, dass dies nicht so ist.

Nehmen wir zum Beispiel Eltern und Kinder. Paulus weist auf das Gebot hin: *„Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren"* (2.Mose 20,12, zitiert in Eph 6,2), um sein Gebot zu untermauern: *„Ihr Kinder, seid gehorsam euren Eltern in dem Herrn, denn das ist recht"* (Eph 6,1). Somit geht Paulus zurück auf ein bleibendes moralisches Gebot Gottes (viel früher und an einem völlig anderen Ort als im Epheserbrief gegeben) als Stütze für seine Anweisung an die Kinder. Somit macht die Beendigung der Sklaverei nicht dieses bleibende

moralische Gebot für die Kinder zunichte, denn die beiden Beziehungen sind nicht untrennbar aufgrund ihres Wesens verbunden, sondern existierten Seite an Seite, weil die Sklaverei zu einem größeren Haushalt jener Zeit gehörte.

Die darin eingeschlossenen Unterschiede sind auch zu sehen, wenn man bedenkt, dass kein bleibendes moralisches Gebot oder irgendeine andere moralische absolute Aussage in Bezug auf Sklaverei in den Anweisungen des Paulus an die Sklaven zu finden ist. Er gibt ganz einfache Anweisungen, wie die angemessenen Dienstverpflichtungen und Beziehungen mit angemessenem christlichen Verhalten erfüllt werden sollen, so wie sie sich in der damals gültigen Institution der Sklaverei finden. Dies entspricht der Art, wie Mose durch Jesus bei der Anweisung dafür repräsentiert wurde, was ein Mann zu tun hat, wenn er seine Frau entlässt („wegen der Härtigkeit eures Herzens"), ohne dadurch anzudeuten (so wie einige damals und dort Jesus unterstellten), dass Mose die Scheidung bestätigte oder dazu ermutigte (siehe Mt 19,7-8). Des Weiteren lässt Paulus an anderer Stelle erkennen, dass ein Sklave ordnungsgemäß freiwerden kann (1.Kor 7,21), und darum behandelt er die Sklaverei nicht als eine göttlich eingesetzte Ordnung, wie er es bei Eltern und Kindern und bei Ehemännern und deren Frauen tut. Sowohl bei der Existenz der Ehe als auch bei der Rolle, die von jedem Ehepartner eingenommen werden soll, bezieht sich Paulus im Epheserbriefe (und an anderer Stelle) auf die Schöpfung und auf Gottes entschiedenes Handeln und seine Anweisungen in diesem grundsätzlichsten und fundamentalsten Geschehen. Folglich besteht ein großer Unterschied zwischen den Ehemännern und ihren Frauen sowie Eltern und Kindern auf der einen Seite der Liste der Beziehungen innerhalb eines Haushalts und den Herren und Sklaven auf der anderen Seite.

Wir sehen also, dass die Berufung auf die Tatsache, dass die Sklaverei neben der Beziehung von Ehemännern und Frauen und Eltern und Kindern behandelt wird und deshalb in gleicher Weise betrachtet werden müsse, genauso ein Irrtum ist, wie der übliche Vergleich von „Äpfeln mit Birnen" oder der Fehler, jemanden schuldig zu sprechen, nur weil dieser einer bestimmten Gruppe angehört. Jede Beziehung muss an den Begriffen anhand des Maßes der Absolutheit und Beständigkeit, die der Apostel damit beabsichtigte, beurteilt werden. Auf jeden Fall steht fest, dass er sowohl die Ehe als eine bleibende und absolute Institution behandelte, die von Gott eingesetzt wurde, als auch die jeweilige spezielle Rolle für die Ehefrau und den Ehemann als eine göttlich angeordnete Aufgabe für jeden von beiden lehrte.

Zusammenfassung

Die Anweisung für Ehefrauen und Ehemänner, die wir im Epheser- und Kolosserbrief ausgedrückt finden durch die Schlüsselbegriffe „seid untertan" für die Ehefrauen und „Haupt" für die Ehemänner, lehrt bestimmte Rollen für Ehefrauen und Ehemänner. Die Anweisung kann sowohl als eine göttlich verordnete Führungsrolle für Ehemänner in der Ehe und eine göttlich verordnete Unterordnung der Frauen gegenüber dieser Führung zusammengefasst werden. Die Tatsache, dass Paulus sich im Epheserbrief in Bezug auf Ehemänner und Ehefrauen auf die Schöpfungsordnung Gottes beruft und in 1.Korinther 11 das Hauptsein der Männer in jener Schöpfungsordnung Gottes begründet, zeigt, dass der Apostel diese Rollen und das Vorbild des Rollenverhältnisses als von Gott gegeben betrachtet. Seine Anweisungen erfordern auch, dass die entsprechenden Rollen zum Ausdruck kommen und im Vergleich zur Beziehung zwischen Christus als dem Haupt und der Gemeinde als dem Leib erfüllt werden. Folglich sollen die Rollen das Handeln und das

Verhalten analog zu jener wunderbaren Beziehung zwischen Christus und seiner Gemeinde widerspiegeln. Die Ehemänner müssen darum ihr Hauptsein mit einer „Liebe", die „hegt und pflegt", ausüben und alle „Bitterkeit" zur Seite legen. Die Frauen müssen sich freiwillig ihren Ehemännern „als dem Herrn" mit „allem Respekt" unterordnen, denn das geschieht im Gleichklang mit ihrer Stellung „in dem Herrn".

Der Apostel hat im Epheserbrief (5,21-33) und im Kolosserbrief (3,18-19) das gleiche Muster gewählt, das auch sonst im Neuen Testament gefunden wird (1.Kor 11,1-3.8-9; Tit 2,4-5; 1.Tim 2,11-14; 1.Petr 3,1-7). Und er hat ähnlich wie der Apostel Petrus (1.Petr 3,1-7) gefordert, dass die entsprechenden Rollen erfüllt werden in Dankbarkeit darüber, dass die erlösende Gnade Christi jedem gebracht wurde und weiterhin in jedem bei der Erfüllung seiner Rolle als Ehefrau und als Ehemann wirkt. Kurz gesagt, analog zu Christus und seiner Gemeinde wird der Ehemann aufgefordert, sein Hauptsein über seine Frau in Liebe auszuüben, und die Frau wird aufgefordert, sich ihrem Ehemann mit Respekt unterzuordnen.

Endnoten zu Kapitel 8

Kapitel 9

Was bedeutet es, „nicht zu lehren“ oder „über den Mann zu herrschen“?

1.Timotheus 2,11-15

Douglas Moo

Das Neue Testament macht deutlich, dass christliche Frauen ebenso wie Männer geistliche Gaben empfangen haben (1.Kor 12,7-11). Frauen wie Männer sollen diese Gaben anwenden, um dem Leib Jesu zu dienen (1.Petr 4,10); ihre Dienste sind zum Leben und Wachstum der Gemeinde unverzichtbar (1.Kor 12,12-26). Es gibt viele Beispiele im Neuen Testament von Diensten von begabten gläubigen Frauen (siehe Kapitel 5 in diesem Buch). Um dem Neuen Testament gerecht zu werden, muss die gegenwärtige Gemeinde jenen verschiedenen Diensten von Frauen Wertschätzung entgegenbringen und sie ermutigen, nach diesen zu streben.

Aber grenzt das Neue Testament den Dienst der Frauen ein? Von der frühesten Zeit der apostolischen Kirche an haben die meisten orthodoxen Christen so gedacht. Ein wichtiger Grund für diese Haltung ist die Lehre von 1.Timotheus 2,8-15:

> „8 So will ich nun, dass die Männer an jedem Ort beten, indem sie heilige Hände aufheben ohne Zorn und Zweifel. 9 Ebenso will ich auch, dass sich die Frauen in ehrbarem Anstand mit Schamhaftigkeit und Zucht schmücken, nicht mit Haarflechten oder Gold oder Perlen oder aufwendiger Kleidung, 10 sondern durch gute Werke, wie es sich für Frauen geziemt, die sich zur Gottesfurcht bekennen. 11 Eine Frau soll in der Stille lernen, in aller Unterordnung. 12 Ich erlaube aber einer Frau nicht, zu lehren, auch nicht, dass sie über den Mann herrscht, sondern sie soll sich still verhalten. 13 Denn Adam wurde zuerst gebildet, danach Eva. 14 Und Adam wurde nicht verführt, die Frau aber wurde verführt und geriet in Übertretung; 15 sie soll aber davor bewahrt werden durch das Kindergebären, wenn sie bleiben im Glauben und in der Liebe und in der Heiligung samt der Zucht.“

Lag die Kirche richtig mit dem Gedanken, dass dieser Abschnitt gewisse bleibende Einschränkungen für den Dienst der Frauen vorschreibt? Genau das ist es, was der Text oben zu sagen scheint. Frauen sollen nicht lehren oder Autorität über Männer ausüben. Sie sollen es nicht aufgrund der Ordnung, nach der Gott Mann und Frau geschaffen hat und weil Mann und Frau in Sünde gefallen sind. Allerdings denken viele in unserer Zeit, dass dieser Abschnitt von der gegenwärtigen Gemeinde nicht fordert, den Dienst der Frauen einzuschränken. Andere denken, er mag nur bestimmte Frauen in bestimmten Diensten und unter bestimmten Umständen einschränken.

Viele Menschen lehnen es heute ab, diesen Abschnitt in der Gemeinde anzuwenden, weil sie in Frage stellen, ob er für uns verbindlich ist. Zum Beispiel glauben nicht-evangelikale Lehrer des Neuen Testaments im Allgemeinen, dass alle drei pastoralen Briefe (1.Timotheus, 2.Timotheus und Titus) von einer unbekannten Person im Namen von Paulus lange nach seinem Tod geschrieben wurden. Während dieser unbekannte Autor Paulus schätzte und sich seine Autorität aneignete, widersprach er zugleich Paulus. Wenn also irgendjemand in der Lage ist, zur Gemeinde heute mit Autorität zu sprechen, dann ist es der „wahre Paulus" und nicht der „Pseudo-Paulus" der pastoralen Briefe. Und der „wahre Paulus" lehrte, dass es in Christus weder Mann noch Frau gibt (Gal 3,28).

Wir sind hier jedoch nicht an denen interessiert, die diese oder eine ähnliche Sicht vertreten,[1] denn solch eine Sicht kann nur auf einer grundsätzlich kritischen und theologischen Ebene widerlegt werden. Wir möchten zeigen, warum Paulus als Autor der pastoralen Briefe zu sehen ist; wie die Lehre dieser Briefe, wenn sie sich auch im Ton und im Schwerpunkt von den andern Briefen des Paulus unterscheiden, dennoch mit deren Lehre übereinstimmt; und, besonders wichtig, warum Christen alles, was die Schrift sagt, als unbestrittene Autorität für die Gemeinde von heute ansehen und anerkennen sollten.

Es gibt jedoch viele ernsthafte Christen, die mit allem übereinstimmen, was wir gerade gesagt haben, aber dennoch nicht denken, dass 1.Timotheus 2,8-15 irgendeine allgemeine Einschränkung für den Dienst der Frauen in der gegenwärtigen Gemeinde darstellt. Haben sie Recht? Ist die Position der christlichen Kirche in dieser Frage in zwanzig Jahrhunderten das Produkt einer kulturellen Angleichung gewesen, von der wir endlich in der Lage sind, uns zu befreien?

Das glauben wir nicht. Wir denken, 1.Timotheus 2,8-15 schreibt zwei Einschränkungen für den Dienst der Frauen vor: sie sollen Männer keine christlichen Glaubensgrundsätze lehren und nicht direkte Autorität über die Männer in der Gemeinde ausüben. Diese Einschränkungen sind bleibend und maßgeblich für die Kirche aller Zeiten und an allen Orten und unter allen Umständen, solange Männer und Frauen von Adam und Eva abstammen. In dieser Abhandlung wollen wir versuchen, diese Schlussfolgerungen zu begründen. Dabei möchten wir besonders darauf hinweisen, warum die Argumente für alternative Auslegungen nicht überzeugend sind.

Der äußere Rahmen

Paulus schreibt diesen ersten Brief an seinen Jünger und Mitarbeiter Timotheus, um ihn zu erinnern, *„wie man wandeln soll im Haus Gottes, welches die Gemeinde des lebendigen Gottes ist"* (1.Tim 3,15). Paulus muss daran erinnern, weil die Gemeinde in Ephesus, wo Timotheus geblieben war, um die Aufgabe des Dienstes weiterzuführen, von falschen Lehren heimgesucht wird (siehe 1,3). Gewisse Leute innerhalb der Gemeinde haben sich von der wahren Lehre des Evangeliums entfernt, sind zänkisch und streitsüchtig geworden und

verbreiten Irrlehren. Viele Ausleger von 1.Timotheus 2,11-15 berufen sich hauptsächlich auf die Art der falschen Lehre in Ephesus, um zu erklären, was Paulus in diesen Versen meint. Grundsätzlich ist das nicht verkehrt. Gute Exegese bezieht immer den größeren Kontext ein, in dem ein Text erscheint. Allerdings erzählt Paulus uns bemerkenswert wenig über die Besonderheiten dieser Irrlehre, wahrscheinlich weil er weiß, dass Timotheus mit dem Problem gut vertraut ist. Das bedeutet, dass wir uns über die genaue Art dieser Irrlehre und besonders über den Einfluss auf die Frauen in der Gemeinde überhaupt nicht sicher sein können – man beachte die vielen, oft gegensätzlichen, wissenschaftlichen Rekonstruktionen dieser Irrlehre.[2] Allerdings bedeutet das, dass wir uns davor hüten müssen, einem bestimmten Rekonstruktionsversuch – zwangsläufig provisorisch und unsicher –, eine zu große Rolle in unserer Exgese beizumessen.

Wir wollen uns darum vorsichtig dieser Sache nähern. In unserer Exegese werden wir nur jene Aspekte der Irrlehre verwenden, die klar aus den pastoralen Briefen abgeleitet werden können und neutestamentliche Abschnitte betreffen, um ein Licht auf den Text zu werfen. Einige der Aspekte, die in Bezug auf 1.Timotheus 2,11-15 besonders wichtig sind:

1. Die Irrlehrer säten Zwietracht und waren mit Banalitäten beschäftigt (1.Tim 1,4-6; 6,4-5; vgl. 2.Tim 2,14.16-17.23-24; Tit 1,10; 3,9-11).

2. Die Irrlehrer betonten Askese als Mittel zu Geistlichkeit. Sie lehrten Abstinenz von bestimmten Nahrungsmitteln, von der Ehe und wahrscheinlich generell in der Sexualität (1.Tim 4,1-3). In Übereinstimmung mit der Askese haben sie wahrscheinlich auch körperliche Ertüchtigung als Mittel zu Geistlichkeit gelehrt (4,8).

3. Die Irrlehrer hatten viele Frauen überzeugt, ihren Lehren zu folgen (1.Tim 5,15; 2.Tim 3,6-7).

4. Die Irrlehrer ermutigten die Frauen, ihre, wie wir heute sagen würden, traditionelle Frauenrolle aufzugeben, zugunsten einer annähernden Gleichheit im Rollenverständnis von Mann und Frau. Das wird in den pastoralen Briefen nicht ausdrücklich als Punkt der Irrlehrer genannt. Dennoch ist diese Schlussfolgerung aus folgenden Gründen wahrscheinlich:

Erstens: die Ermutigung, von der Ehe abzusehen, was wir als Teil des Programms von Irrlehrern kennen, sollte wahrscheinlich eine allgemeinere Verunglimpfung der traditionellen Frauenrolle einschließen.

Zweitens: Der Rat in 1.Timotheus 5,14 an junge Witwen, dass sie *„heiraten, Kinder gebären, den Haushalt führen“* sollten, das heißt die traditionelle Frauenrolle zu belegen, wurde erteilt, *„denn etliche haben sich schon abgewandt, dem Satan nach“* (Vers 15). Da Paulus die Irrlehre als dämonisch bezeichnet (1.Tim 4,1), ist es wahrscheinlich, dass dieses Abwenden *„dem Satan nach“* bedeutet, den Irrlehrern zu folgen, und dass sie das Gegenteil von dem lehrten, was Paulus in 5,14 anordnete.

Drittens: die Irrlehre, die die Gemeinde in Ephesus bedrängt, klingt sehr ähnlich wie das allgemeine Problem, das sich hinter dem 1.Korintherbrief zu verbergen scheint. In beiden Situationen entstand das Problem innerhalb der Gemeinde, einschließlich der Leugnung einer zukünftigen, leiblichen Auferstehung zugunsten einer gegenwärtigen „geistlichen“ Auferstehung (siehe 2.Tim 2,18; 1.Kor 15, verbunden mit 1.Tim 4,8) und führte zu falschen Einstellungen bezüglich Ehe und Sexualität (1.Kor 7; 1.Tim 4,3), Nahrung (1.Kor 8,1-13; 1.Tim 4,3, obwohl die speziellen Fragen ein wenig anders sind) und, besonders wichtig, der Tendenz auf seiten der Frauen, ihre entsprechende Rolle zu vernachlässigen, besonders ihren Ehemännern gegenüber (siehe 1.Kor 11,2-18; 14,33b-36; 1.Tim 2,9-15; 5,13-14; Tit 2,3-5).

Auch wenn wir dessen nicht sicher sein können, gibt es einen guten Grund anzunehmen, dass das Problem in beiden Fällen in dem falschen Glauben verwurzelt war, die Christen befänden sich bereits in der vollendeten Form des Reiches Gottes und sie dementsprechend geistlich „aus der" Welt herausgenommen seien, und so die Aspekte der Schöpfung, wie Sexualität, Nahrung und die Unterscheidung zwischen Mann und Frau, sie nicht länger beträfen.[3] Es mag durchaus sein, dass diese Überzeugungen durch eine unausgewogene Betonung der eigenen Lehre des Paulus entstanden sind, dass Christen „mit Christus auferstanden" sind (Eph 2,6; Kol 2,12; 3,1) und dass es in Christus weder „Mann noch Frau" gibt (Gal 3,28). Paulus versuchte sowohl im 1.Korintherbrief als auch in den Pastoralbriefen die richtige Balance wiederherzustellen, indem er die Wichtigkeit der Schöpfungsordnung wieder geltend machte und die anhaltende Bedeutsamkeit jener Rollenbestimmungen zwischen Mann und Frau, die er in der Schöpfung verwurzelt sah. Ob diese spezielle Auslegung der Angaben im 1.Korintherbrief und in den Pastoralbriefen korrekt ist oder nicht, die Ähnlichkeit zwischen der Menge der Probleme in beiden Situationen weist sehr darauf hin, dass in Ephesus wie in Korinth die Tendenz der Aufhebung der Rollenunterschiede von Mann und Frau einen Teil der falschen Lehre darstellte.[4] Sehr wahrscheinlich wurde darum die Lehre von Paulus über die Rolle von Männern und Frauen im Gemeindedienst in 1.Timotheus 2,11-15 wegen der Notwendigkeit veranlasst, den Irrlehrern in diesem Punkt entgegenzutreten.

Das angemessene Verhalten für christliche Frauen (Verse 5-11)

Um 1.Timotheus 2,11-15 zu verstehen, müssen wir zurückblenden und mit Vers 8 beginnen, wo Paulus fordert, dass *„die Männer überall beim Gebet ihre Hände in Reinheit erheben, frei von Zorn und Streit"* (EÜ). Das Wort *„überall"* (s.a. GNB) würde besser mit „an jedem Ort" (vgl. Schl 2000, revElb) übersetzt werden *(en panti topō)*. Paulus bezieht sich wahrscheinlich auf die verschiedenen „Orte" (Hausgemeinden), an denen sich Christen in Ephesus zum Gottesdienst trafen. Mit dem Wort *„ebenso"* (*hōsautōs*, V. 9) verbindet Paulus diesen Vers mit seinen Ermahnungen bezüglich des Verhaltens der christlichen Frauen. Dies mag ein Hinweis für Paulus' Absicht sein, dass der Leser sowohl das Verb *„wollen" (boulomai)* als auch das Verb *„beten"* von Vers 8 mit hinübernimmt. Dann wäre der Sinn: „Ebenso (will ich) auch, dass Frauen in bescheidener Kleidung (beten) …" Aber es ist wahrscheinlicher, dass wir nur das Verb *„wollen"* hinübernehmen, um den Vers 9 zu einer unabhängigen Mahnung zu machen, die an die Frauen gerichtet ist: *„Ebenso will ich auch, dass sich die Frauen in ehrbarem Anstand … schmücken."* Diese Lesart ist aus zwei Gründen vorzuziehen. Der erste Grund dafür ist der Satzbau. Da die beiden Verben *„beten"* (V. 8) und *„schmücken"* (V. 9) im Infinitiv stehen, denkt man zwangsläufig, dass sich beide auf das Verb *„wollen"* beziehen. Der zweite Grund für die Lesart ist der Kontext. Am Ende von Vers 8 hat Paulus seinen Blick auf das „angemessene Verhalten" gerichtet („ohne Zorn und Zweifel") und kommt nicht noch einmal auf das Thema Gebet zurück.

Diese Warnung vor Zorn und Zweifel während des Gebets ist mit ziemlicher Sicherheit bedingt durch den Einfluss der Irrlehre in der Gemeinde, denn eines der offensichtlichsten Ergebnisse jener Irrlehre war Spaltung und Zwietracht (siehe 1.Tim 6,4-5). Paulus' Ermahnung an die christlichen Frauen in den Versen 9-10, *„sich … in ehrbarem Anstand mit Schamhaftigkeit und Zucht [zu] schmücken"* und mehr durch *„gute Werke"* als mit *„Haarflechten … oder aufwendiger Kleidung"*, mag auch gegen den Einfluss der Irrlehre in Ephesus gerichtet sein. Denn auffällige Kleidung konnte in der alten Welt manchmal als ein

Signal für leichtfertige Moral und Unabhängigkeit vom eigenen Ehemann gedeutet werden. Diese Verbindungen werden deutlich in einer Passage des zwischentestamentlichen jüdischen Buches[5] *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Ruben 5: „Meine Kinder, Frauen sind böse, und aufgrund fehlender Autorität oder Macht über den Mann, planen sie heimtückisch, wie sie ihn durch ihre Aufmachung anlocken können … Sie schmieden in ihren Herzen Pläne gegen die Männer; danach schmücken sie sich und führen die Sinne der Männer in die Irre … Dementsprechend, meine Kinder, flieht vor sexueller Promiskuität und ordnet euern Frauen und euern Töchtern gegenüber an, nicht ihre Köpfe und ihr Äußeres zu schmücken, um nicht die gesunden Sinne der Männer zu verführen."[6] Das Problem, das in 1.Korinther 11,2-16 angesprochen wird, ist von derselben Art wie das, dass christliche Frauen einen Kleidungsstil (oder Haarstil) übernahmen, um ihre Unabhängigkeit von ihren Ehemännern kundzutun. Wie wir gesehen haben, ist die Situation in Ephesus der von Korinth einige Jahre später sehr ähnlich.

Nachdem Paulus den Timotheus erinnert hat, dass sich die christlichen Frauen „mit guten Werken" schmücken sollen, warnt er sie jetzt vor bestimmten Aktivitäten, die nicht unter diese Kategorie fallen. In Vers 11 weist er sie an, *„in der Stille [zu] lernen, in aller Unterordnung"*. Paulus' Anliegen, dass die christlichen Frauen lernen, ist ein wichtiger Punkt, denn diese Praxis wurde von den Juden im Allgemeinen nicht gefördert. Aber das bedeutet nicht, dass es hier hauptsächlich um den Wunsch des Paulus geht, dass Frauen lernen. Denn es geht nicht um *die Tatsache*, dass sie lernen sollen, sondern Paulus ist *die Art und Weise* des Lernens wichtig – „in der Stille" und „in aller Unterordnung". Die Situation mag mit einer Bitte an meine Frau verglichen werden: „Bitte sorge dafür, dass die Kinder still und ohne Streit fernsehen." Meine Frau oder ich mögen, oder mögen auch nicht, den Kindern bereits erlaubt haben, fernzusehen, aber in diesem Satz liegt die Betonung nicht auf der Aufforderung fernzusehen, sondern auf der Art und Weise, wie dies getan werden soll.

Wie sollen denn die Frauen lernen? Zunächst sagt Paulus: „in der Stille". Das Wort, das Paulus benutzt *(hēsychia)*, kann Stille im absoluten Sinn bedeuten, oder aber „Ruhe" im Sinne von „friedevoll" (ein verwandtes Wort, *hēsychion*, finden wir in 1.Tim 2,2: *„…damit wir … ungestört und* ***ruhig*** *leben können* …" [EÜ]).[7] Wenn auch die Aussage in beiden Fällen sehr ähnlich ist, gibt es einen guten Grund, dass das Wort in diesem Kontext mit „Stille" übersetzt werden sollte, da es das Gegenteil von „lehren" ist. Offensichtlich ist es Paulus wichtig, dass die Frauen das Lehren in der Gemeinde „friedlich", d.h. ohne Kritik und ohne Streit annehmen. Zweifellos ermahnt Paulus die Frauen in Ephesus, „weise Schüler" zu sein, wie Aida Besançon Spencer argumentiert.[8] Aber die Ermahnung ist nicht aus der Luft gegriffen – mit Sicherheit ist die Ermahnung notwendig, weil zumindest *einige* Frauen *nicht* „in der Stille" lernten. Diese Frauen hatten wahrscheinlich die Streitgewohnheiten von den Irrlehrern übernommen, und Paulus muss sie darum ermahnen, die Lehre der ordentlich berufenen Gemeindeleiter ohne Kritik anzunehmen. Aber sicherlich liegt das Problem tiefer. Es gibt einen guten Grund, anzunehmen, dass die unterschwellige Frage in Vers 11 nicht nur die Unterordnung unter das Lehren in der Gemeinde betrifft, sondern die Unterordnung der Frauen unter ihre Ehemänner und vielleicht unter die männliche Leitung der Gemeinde. Dies wird durch die Anwendung des Wortes *Unterordnung (hypotagē)* von Paulus angedeuted. Unterordnung ist die angemessene Antwort der Christen denen gegenüber, die die Leitung ausüben (vgl. Unterordnung gegenüber der Regierung [Tit 3,1] und der Sklaven ihren Herren gegenüber [Tit 2,9; die Absicht von Eph 5,21 wurde in Kapitel 8 in diesem

Buch besprochen]). Das Wort (oder sein zugehöriges Verb) ist in den Abschnitten über die angemessene Reaktion der Frauen ihren Ehemännern gegenüber ein durchgängiges Kennzeichen (siehe Eph 5,24; Kol 3,18; Tit 2,5; 1.Petr 3,1.5; möglicherweise 1.Kor 14,34). Aufgrund der Tatsache, dass dieser Vers nur an Frauen gerichtet ist und die Verse 12-14 (und vielleicht auch 9-10) auf die Beziehung von Männern und Frauen hinweisen, denken wir, dass die Unterordnung, die hier ins Blickfeld rückt, auch die Unterordnung von Frauen gegenüber der männlichen Führung einschließt. (Gründe für den Gedanken, dass diese Unterordnung in diesem Kontext nicht nur unter die Ehemänner gilt, sondern auch generell unter die Gemeindeleiter, werden unten gegeben.) So wie wir die Art der Irrlehren in Ephesus verstehen, können wir vermuten, dass die Frauen in Ephesus ihre „Freiheit" vor ihren Ehemännern oder vor anderen Männern in der Gemeinde zum Ausdruck brachten, indem sie kritisierten und sich gegen die männlichen Leiter stellten. (Das Grundproblem mag darum im Groben dasselbe gewesen sein wie in 1.Kor 14,33b-36). Paulus ermutigt Timotheus, dieser Tendenz zu begegnen, indem er dem Prinzip der Unterordnung der Frauen unter eine angemessene männliche Leitung Nachdruck verleiht.

Die Tatsache, dass Frauen lernen sollen, so argumentiert Spencer weiter, schließt mit ein, dass sie irgendwann einmal lehren sollten, zumal viele alte Texte den Gedanken unterstützen, dass der Grund des Lernens als Vorbereitung für das Lehren gedacht ist.[9] Zwei Antworten können auf diese Begründung gegeben werden. Erstens können wir dem Punkt zustimmen, ohne unserer Textauslegung zu schaden, weil wir meinen, Paulus verbietet den Frauen nur, Männer zu lehren. Frauen, die sich vorbereiten, andere Frauen zu lehren (siehe Tit 2,3-4), sollten natürlich lernen und zwar gut lernen. Zweitens, können wir wirklich voraussetzen, dass das Lernen zum Lehren führen muss? Natürlich, sofern wir unter *„lehren"* eine offiziell anerkannte Auslegung und Anwendung eines Schriftabschnitts verstehen. Aber das ist hier nicht der Fall. Die Texte, die Spencer zitiert, bestätigen dies auch nicht. Alle jüdischen Männer wurden ermahnt, das Gesetz zu studieren. Aber wurden sie alle Rabbis? Ähnlich werden alle Christen ermahnt, die Schrift zu studieren. Doch Paulus beschränkt das „Lehren" ausdrücklich auf eine begrenzte Anzahl, die die Gabe des Lehrens haben (vgl. 1.Kor 12,28-30). Wenn wir aber das *Lehren* in einem weiteren Sinne definieren, wie zum Beispiel das Mitteilen christlicher Wahrheiten in persönlichen Gesprächen oder bei Familienandachten, dann mögen wir daraus schließen, dass in der Tat alle Christen „lehren".

Dies ist jedoch nicht die Art des Lehrens, von der Paulus in diesem Kontext spricht. Es scheint auch nicht das zu sein, was Spencer meint, denn ihr Punkt ist der, dass dieser Vers Frauen sogar als Lehrerinnen in führenden Positionen in der Gemeinde bestätigt. Es steht darum fest, dass die Ermahnung der Frauen zu lernen keinen Grund für die Annahme liefert, Männern biblische Wahrheit auszulegen und anzuwenden.

Dienst-Verbot für Frauen (Vers 12)

Der Begriff „in aller Unterordnung" stellt die Verbindung zwischen dem Gebot in Vers 11 *(„Eine Frau soll in der Stille lernen, in aller Unterordnung")* und dem Verbot in Vers 12 dar *(„Ich erlaube aber einer Frau nicht, zu lehren, auch nicht, dass sie über den Mann herrscht")*. Das Wort, das diese Verse verbindet, ist ein Partikel *(de)*, das gewöhnlich eine leicht gegensätzliche („aber") Bedeutung besitzt. Aber, wie so oft bei diesem Wort, entsteht die leicht gegensätzliche Bedeutung eher durch die Überleitung von einem Punkt zum anderen, als durch den inhaltlichen Gegensatz.[10] In diesem Fall besteht die Überleitung von einer

Aktivität (dem Lernen), was die Frauen in der Unterordnung ausüben, zu zwei anderen Aktivitäten, die verboten sind, um ihre Unterordnung beizubehalten (dem Lehren und der Ausübung von Autorität). Wir dürfen deshalb die Überleitung folgendermaßen umschreiben: „Lass die Frauen lernen … in aller Unterordnung; *aber (de)* ‚in aller Unterordnung' bedeutet auch, dass ich einer Frau nicht erlaube, einen Mann zu lehren oder über ihn Autorität auszuüben."

Das Hauptaugenmerk bei der Betrachtung dieses Abschnitts liegt auf Vers 12, denn dort verbietet Paulus den Frauen in Ephesus, gewisse Dienste in Bezug auf die Männer zu übernehmen. Es gibt sechs unterscheidbare wesentliche Punkte, die exegetisch festgelegt werden müssen: (1) die Bedeutung des Verbs *„erlauben" (epitrepō)* in der Gegenwartsform; (2) die Bedeutung von *„lehren" (didaskein)*; (3) die Frage, ob das Wort *„Mann" (andros)* das Objekt des Verbs *„lehren"* ist; (4) die Bedeutung des Verbs, das in der NIV mit „Autorität haben" übersetzt wird (*authentein* – „herrschen", Schl 2000, revElb); (5) die syntaktische und logische Beziehung zwischen den zwei Worten *„lehren"* und *„Autorität haben"* (sie sind verbunden mit *oude* – „weder", „noch" oder „auch nicht"); und (6) die Frage, ob die griechischen Wörter *gynē* und *anēr* „Frau" und „Mann" beziehungsweise „Ehefrau" und „Ehemann" bedeuten.

1. Das Wort „erlauben"

Wenn Paulus das Wort *„erlauben"* zum Beispiel anstelle eines Imperativs gebraucht und das Wort in der Gegenwartsform verwendet, wird dies oft als Hinweis angesehen, dass Paulus den darauf folgenden ausdrücklichen Befehl als eingeschränkt und vorübergehend ansieht.[11] Tatsache ist jedoch, dass man aus diesem Wort nicht eindeutig etwas schließen kann. Es besteht kein Zweifel, dass Paulus seine Lehrtätigkeit für die Gemeinden, denen er schrieb, als verbindlich verstand. Die Anweisung des Paulus an Timotheus ist das Wort eines Apostels, bevollmächtigt von Gott, und in der inspirierten Heiligen Schrift enthalten. Was die Gegenwartsform des Verbs betrifft, so erlaubt uns dies lediglich, daraus zu schließen, dass Paulus *zur Zeit des Schreibens* auf diesen Verboten besteht. Ob er damit sagen möchte, dass diese Verbote *nur* zur Zeit seines Schreibens gelten, weil es sich um eine besondere Situation handelt, oder ob es (wie Römer 12,1 *„Ich ermahne [Gegenwartsform] euch nun, ihr Brüder, angesichts der Barmherzigkeit Gottes, dass ihr eure Leiber darbringt als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer …"*) auf jede Gemeinde zu jeder Zeit angewandt werden soll, ist nicht am Verb *„erlauben"* erkennbar, sondern muss durch den Kontext, in dem es vorkommt, entschieden werden.[12] Es ist sicherlich *nicht* korrekt zu sagen, dass die Gegenwartsform an sich zeigt, dass das Gebot zeitlich begrenzt zu verstehen ist. Das ist nämlich nicht der Fall.

2. Die Bedeutung von „lehren"

Wenn Paulus den Frauen das Lehren verbietet, was genau verbietet er dann? Gilt das nur für das Lehren von *Männern*, oder bei jeglichem Lehren? Das Wort *„lehren"* und die entsprechenden Substantive *„Lehren" (didaskalia)* und *„Lehrer" (didaskalos)* werden im Neuen Testament hauptsächlich angewandt, um auf die sorgfältige Weitergabe der Überlieferung in Bezug auf Jesus Christus und die maßgebliche Verkündigung des Willens Gottes an die Gläubigen angesichts dieser Überlieferung hinzudeuten (siehe besonders 1.Tim 4,11: *„Dies sollst du gebieten und **lehren**!"*; 2.Tim 2,2; Apg 2,42; Röm 12,7). Während das Wort viel breiter eingesetzt werden kann, um den allgemeinen Dienst der Erbauung zu beschreiben, der auf verschiedene Weise geschieht (z.B. durch lehren, singen, beten, die

Schrift lesen [Kol 3,16]), ist die Aktivität, die gewöhnlich durch die *Lehre* gekennzeichnet ist, offensichtlich auf bestimmte Personen beschränkt, die die Gabe der Lehre haben (siehe 1.Kor 12,28-30; Eph 4,11). Das macht deutlich, dass nicht alle Christen lehren.[13] In den Pastoralbriefen hat das Lehren immer diesen begrenzten Sinn von maßgeblicher Lehrunterweisung. Im Blick auf sein eigenes nahes Lebensende und als Reaktion auf die Irrlehre möchte Paulus sichergehen, dass diese gesunde Lehre in den Gemeinden aufrechterhalten wird. Eine der Hauptaufgaben des Timotheus ist zu lehren (1.Tim 4,11-16; 2.Tim 4,2) und andere vorzubereiten, diesen wichtigen Dienst auszuüben (2.Tim 2,2). Obwohl das Lehren vielleicht nicht auf die Ältesten-Aufseher begrenzt war, so war das „Lehren" in diesem Sinne jedoch eine wichtige Aktivität dieser Personen (siehe 1.Tim 3,2; 5,17; Tit 1,9).

An dieser Stelle kommt man um die Anwendung nicht herum. Welcher Dienst in der Gemeinde gilt als Lehren in diesem Sinn? Einige behaupten, dass wir heute keine Entsprechnung dazu haben und, so argumentieren sie weiter der neutestamentliche Kanon habe die Lehrer des ersten Jahrhunderts als Autorität ersetzt.[14] Dennoch scheint die Behauptung richtig zu sein, dass unser Lehren im Wesentlichen dasselbe ist, das Paulus hier im Sinn hatte, als er die Gemeinde im ersten Jahrhundert ermahnte. Es ist unwahrscheinlich, das das Hinzufügen eines autoritativen, geschriebenen Maßstabs die Art des christlichen Lehrens bedeutend verändert hat. Zweifellos beruhte der jüdische Ablauf des Lehrens, der wahrscheinlich als Vorbild für die Anfänge christlichen Lehrens diente, ständig auf der Vermittlung und Anwendung der Wahrheit, den alttestamentlichen Schriften, und der sich entwickelnden jüdischen Überlieferung.[15] Vor den neutestamentlichen Schriften hatten die ersten christlichen Lehrer auch eine maßgebliche christliche Überlieferung, auf die sie ihren Dienst gründeten, und die logische Schlussfolgerung von Abschnitten wie 2.Timotheus 2,2 bedeutet, dass das Lehren im Sinne des Neuen Testamentes für die Gemeinde weiterhin von großer Bedeutung sein würde. Außerdem sollten die Schriften als Ablösung für die Apostel betrachtet werden, die sie geschrieben haben, und nicht als Ablösung für die Lehrer, die sie ausgelegt und angewendet haben. Natürlich wird jede Autorität, die ein Lehrer besitzt, von der biblischen Wahrheit abgeleitet, die er verkündigt, mehr als von seiner Person. Aber das Lehren, besonders weil es an Gottes Volk mit der Autorität von Gott und seinem Wort gerichtet ist, muss als autoritativ bezeichnet werden.

Im Lichte dieser Überlegungen argumentieren wir, dass das Lehren, das den Frauen hier verboten ist, einschließt, was wir „predigen" nennen würden (beachte 2.Tim 4,2: *„Verkündige das Wort … ermahne mit aller Langmut und Belehrung"* [Lehre – *didachē*]) und die Lehrtätigkeit über Bibel und Lehre in der Gemeinde, in Universitäten und Seminaren. Andere Aktivitäten, beispielsweise das Leiten eines Bibelstudiums, können eingeschlossen sein, sind aber abhängig davon, wie sie durchgeführt werden. Anderes dagegen, wie evangelistisches Zeugnisgeben, Seelsorge, das Lehren von Themen, wenn es sich dabei nicht um die Bibel und biblische Lehre handelt, bedeutet nach unserer Meinung an dieser Stelle nicht Lehren im Sinne von Paulus.

3. Ist jede Art zu lehren verboten oder nur das Lehren von Männern?

Verbietet Paulus den Frauen jegliches Lehren? Wir meinen nicht. Das Wort *„Mann" (andros)*, das eindeutig das Objekt des Verbs *„Autorität haben"* bzw. *„herrschen" (authentein)* ist, sollte auch als das Objekt des Verbs *„lehren"* ausgelegt werden. Diese

Auslegung ist grammatisch einwandfrei[16] und passt als einzige zu dem Kontext, in dem Paulus die Verbote von Vers 12 mit den geschaffenen Unterschieden zwischen Mann und Frau (V. 13) begründet. Allerdings durchzieht diese Unterscheidung zwischen Mann und Frau , wie wir dargelegt haben, diesen Abschnitt und wird direkt ausgedrückt in dem Wort, das dem Vers 12 unmittelbar vorausgeht – *Unterordnung*. Die Haltung des Paulus in den Pastoralbriefen ist somit einheitlich. Er erlaubt Frauen, andere Frauen zu lehren (Tit 2,3-4),[17] verbietet ihnen aber, Männer zu lehren.

4. Die Bedeutung von „Autorität haben"

Das Wort, das in der NIV mit *„Autorität haben" (authentein)* übersetzt wird, hat einen erheblichen Teil der Diskussion verursacht. Wir wollen uns auf die drei unserer Meinung nach wichtigesten Punkte beschränken. Erstens, der häufige Verweis auf die Etymologie – die Wortstämme, aus denen die Wörter gebildet werden –, um dieses Wort zu erklären, ist verständlich. Es wird zwar eine begrenzte Anzahl an relevanten Vorkommen aufgeführt, aber es bleibt immer eine unsichere Grundlage für Schlussfolgerungen. Es wird nicht nur die Etymologie des Wortes debattiert, sondern die Verwendung von Worten weicht oft von ihrer etymologischen Bedeutung ab (vgl. das Wort *„Windhose"*). Zweitens, bei den Vorkommen des Verbs, die bezüglich Zeit und Eigenschaft dem 1.Timotheusbrief am nächsten kommen, bedeutet es „Autorität haben über" oder „herrschen" (im neutralen Sinne von „Herrschaft haben über", nicht im negativen Sinn von „beherrschen").[18] Drittens, der Einwand, dass Paulus das Wort *exousiazō*[19] gebraucht hätte, wenn er hätte sagen wollen: „übe Autorität aus", kann einer Überprüfung nicht standhalten. Durch die drei weiteren Verwendungen dieses Verbs durch Paulus fällt das Wort kaum unter die Kategorie seines Standardvokabulars, und von dem Vokabular der Pastoralbriefe ist bekannt, dass es sich vom Vokabular des Paulus an anderer Stelle unterscheidet. Aus diesen Gründen denken wir, dass „Autorität haben über" die beste Übersetzung ist.

Wiederum müssen wir nach der Anwendung fragen. Welche der heutigen Gemeindepraktiken würde Paulus den Frauen durch seine Aussage verbieten, sie dürften keine Autorität über den Mann haben? Natürlich müssen wir zunächst erkennen, dass es sich nicht um eine Frau handelt, die oberste Autorität über einen Mann ausübt (weder zur Zeit des Neuen Testaments noch in unseren Tagen); Gott und die Heilige Schrift stehen in einer Weise über jedem Christen, wie es kein Geistlicher oder eine menschliche Autorität jemals könnte. Aber in diesen Bereichen von Autorität dürfen wir trotzdem berechtigt über eine bestimmende oder leitende Funktion sprechen, die *unter* Gott von einigen Christen über andere ausgeübt wird (siehe 1.Thess 5,12; Hebr 13,17). In den Pastoralbriefen werden die Leitungsaufgaben den Ältesten zugeschrieben (siehe 1.Tim 3,5; 5,17). Es ist daher verständlich, dass das Verbot des Paulus für die Frauen, Autorität über einen Mann zu haben, eine Frau davon ausschließt, Älteste zu werden, so wie dieses Amt in den pastoralen Briefen beschrieben ist. In der Fortführung dieses Gedankens wären darum Frauen in einer bestehenden örtlichen Gemeinde immer von dem Besetzen irgendeines Amtes ausgeschlossen, das dem eines in den Pastoralbriefen beschriebenen Leitungsältesten entsprechen würde (viele Gemeinden nennen diese Personen zum Beispiel Diakone). Dies wäre selbst dann der Fall, wenn der Ehemann seiner Frau erlauben würde, eine solche Position zu bekleiden, denn die Sorge des Paulus gilt nicht dem unabhängigen Handeln einer Frau gegenüber ihrem Ehemann, oder dass sie *seine* Autorität an sich reißt, sondern dem Ausüben von Autorität in der Gemeinde durch eine Frau über *irgendeinen*

Mann.

Auf der anderen Seite meinen wir nicht, dass das Verbot des Paulus die Frauen davon ausgrenzen sollte, zusammen mit anderen Männern und Frauen während einer Gemeindeversammlung zu wählen, denn während die Gemeinde als Ganzes als letzte Autorität gesehen werden kann, so ist dies nicht dieselbe Sache, wie die z.B. den Ältesten zugeschriebene Ausübung von Autorität. Wir meinen auch nicht, dass Paulus beabsichtigte, den Frauen die meisten administrativen Aufgaben der Gemeinde zu verbieten. Wie steht es aber mit Frauen, die lehren oder Autorität über Männer bei anderen allgemeinen gesellschaftlichen Aktivitäten ausüben (z.B. in der Regierung, im Geschäftsleben oder im Bildungswesen)? Während dieses breiter angelegte Thema in anderen Artikeln dieses Buches behandelt wird (siehe Seite 61-64, 107-108 und 475-482), ist es angebracht, hier anzumerken, dass Paulus' Anliegen in 1.Timotheus 2,11-15 speziell der Rolle von Männern und Frauen bei Diensten *innerhalb der christlichen Gemeinde* gilt, und wir stellen in Frage, ob die Verbote in diesem Text wirklich zu Recht außerhalb dieses Rahmens angewandt werden können.

5. Sind „Lehren" und „Autorität haben" ein und dasselbe oder zwei unterschiedliche Dinge?

Bis hierher haben wir davon gesprochen, dass Paulus zwei besondere Dinge verbietet, nämlich Männer zu „lehren" und „Autorität zu haben über" Männer. Dennoch wird behaupet, dass die beiden Verben zusammengenommen werden sollten, grammatikalisch als Hendiadyoin bezeichnet (d.i. die Ausdruckskraft verstärkende Verbindung zweier synomymer Wörter) sodass nur ein Dienst verboten wäre, nämlich auf autoritative *(authentein)* Weise zu lehren.[20] Wenn *authentein* „Autorität ausüben" bedeuten würde, dann würde diese Auslegung das oben genannte erste Verbot nicht wesentlich verändern, denn das Lehren, das Paulus hier im Sinn hat, enthält, wie wir dargelegt haben, in sich selbst eine gewisse Autorität, aber es würde das zweite Verbot („Autorität zu haben über" einen Mann gänzlich aufheben. Für uns ist diese Auslegung jedoch unwahrscheinlich. Während das fragliche Wort *oude* („und nicht", „weder", „noch") mit Sicherheit „zwei *eng miteinander verwandte* Begriffe"[21] zusammenfügt, verbindet es gewöhnlich nicht Wörter, die dasselbe erneut formulieren oder die sich gegenseitig erklären, und manchmal verbindet es Gegensätze (z.B. Heiden und Juden, Sklaven und Freie; Gal 3,28).[22] Wenn auch „lehren" nach dem Verständnis von Paulus an dieser Stelle in und aus sich selbst autoritativ ist, geschieht das Ausüben von Autorität in der Gemeinde nicht immer durch „Lehren", und Paulus betrachtet die beiden Dienste an den weiteren Stellen im 1. Timotheusbrief über die Aufgabe von Ältesten in der Gemeinde (3,2.4-5; 5,17) als verschiedene Dienste. Dass „lehren" und „Autorität haben" eng miteinander verwandt sind, ist natürlich richtig, aber hier und an anderer Stelle sind sie dennoch voneinander getrennt, und in 1.Timotheus 2,12 verbietet Paulus den Frauen jeden dieser Dienste in Bezug auf Männer, egal ob gemeinsam oder getrennt.

6. Sind nur Ehemänner und Ehefrauen im Blickfeld?

Der letzte Punkt auf unserer Liste der exegetisch bedeutsamen Fragen in Vers 12 ist die Beziehung, die durch die Wörter *gynē* und *aner* beabsichtigt ist. Die Schwierigkeit entsteht durch die Tatsache, dass die Wörter sowohl die Ehebeziehung (Ehefrau/Ehemann) als auch die Geschlechterbeziehung allgemein (Frau/Mann) beschreiben. Wenn Paulus hier, wie viele denken,[23] die Worte im erstgenannten Sinn verwendet, dann verbietet er nicht das Lehren

oder Ausüben von Autorität durch Frauen über Männer im Allgemeinen, sondern nur durch Ehefrauen über ihre eigenen Ehemänner. Allerdings sprechen sowohl die Wortwahl als auch der Kontext für einen umfassenderen Bezug. Wenn Paulus beabsichtigt hätte, sein Verbot in Vers 12 auf die Ehefrauen bezüglich ihrer Ehemänner zu beschränken, dann hätten wir von ihm erwartet, den bestimmten Artikel oder das besitzanzeigende Fürwort mit dem Wort *„Mann“* zu verwenden: *„Ich erlaube einer Frau nicht zu lehren oder Autorität auszuüben über **ihren** Mann.“* (Paulus hat bereits eine ähnliche Unterscheidung an anderer Stelle im Blick auf Beziehungen zwischen Mann und Frau vorgenommen. Er sagt, Frauen sollen *„ihren eigenen [idiois] Ehemännern“* untertan sein [Eph 5,22; vgl. Kol 3,18]). Und der Kontext (V. 8-9) spricht Männer und Frauen im Allgemeinen als Gemeindeglieder an und nicht (wie in Eph 5,22-33; Kol 3,18-19) als Ehemänner und Ehefrauen, als Mitglieder einer Familieneinheit; nicht nur Ehemänner sollen heilige Hände zum Gebet aufheben, sondern alle Männer, und nicht nur Ehefrauen sollen sich bescheiden kleiden, sondern alle Frauen (V. 9-10). Darum sind die Verbote von Vers 12 auf alle Frauen in der Gemeinde in Bezug auf alle Männer in der Gemeinde anzuwenden.

Die Grundlage der Anweisung: Die Schöpfung und der Sündenfall (Verse 13-14)

In Vers 12 verbietet Paulus den Frauen in der Gemeinde von Ephesus Männer zu lehren und Autorität über sie zu haben. Aber jetzt begegnen wir der entscheidenden Frage. Gilt dieses Verbot für die christliche Kirche von heute?

Wir können nicht einfach davon ausgehen, dass dies der Fall ist. Das Neue Testament enthält viele Vorschriften, die nur für eine besondere Situation gedacht sind, und wenn sich die Situation verändert, kann sich die Vorschrift ändern oder ihre Gültigkeit verlieren. Die meisten Christen sind sich zum Beispiel einig, dass wir uns nicht mehr *„untereinander mit dem heiligen Kuss“* grüßen müssen (1.Kor 16,20). Die Grußformen haben sich verändert und in unserer Zeit können wir als Gehorsam gegenüber dieser Vorschrift, wie J.B. Phillips es überträgt, „allen um uns herum als Zeichen christlicher Liebe die Hand schütteln“.

Auf der anderen Seite ist es nicht einfach nur das Erkennen, dass ein Text örtlichen oder zeitlichen Umständen gilt, und die Schlussfolgerung, dass der Text deshalb auf eine begrenzte Anwendung beschränkt ist. Beinahe das ganze Neue Testament wurde mit Blick auf spezielle Umstände geschrieben – um gewisse Irrlehren zu korrigieren, spezielle Fragen zu beantworten oder als Versuch, bestimmte Gruppen in der Gemeinde zu vereinen usw. –, aber das bedeutet nicht zwangsläufig, dass die Texte *nur* in jenen Umständen angewendet werden können. Zum Beispiel entwickelt Paulus im Galaterbrief seine Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben als Antwort auf bestimmte Lehrer des Judaismus, die eine bestimmte Gruppe von Christen im ersten Jahrhundert lehrten. Diese besonderen Umstände beschränken jedoch keineswegs die Anwendung seiner Lehre. Wir können sagen, dass die Umstände zu dieser Unterweisung führten, sie damit aber nicht einschränken. Dieser Punkt ist besonders wichtig, weil einige Studien von 1.Timotheus 2,12 beinhalten, dass, wenn jemand lokale oder temporäre Umstände erkennen kann, gegen die sich der geschriebene Abschnitt wendet, schlussfolgern kann, dass der Text nur eine begrenzte Anwendung hat. Dies ist offenbar nicht richtig. Darum muss man sich zu 1.Timotheus 2,2 die Frage stellen, ob wir Umstände erkennen können, die die Anwendung auf bestimmte Zeiten und Orte beschränken.

Viele denken so und es wurden unzählige Vorschläge zu den örtlichen Umständen

gemacht. Da wir aus Platzgründen nicht alle behandeln können, konzentrieren wir uns auf die beiden, die in der neuesten Literatur am weitesten verbreitet sind und von denen wir glauben, dass sie am akzeptabelsten sind: Paulus wendet sich nur an Frauen, die der falschen Lehre in Ephesus erlegen sind; und er fordert nur Anpassung an die bestehenden kulturellen Auffassungen von der Rolle der Frau.

Der erste Vorschlag zielt darauf ab, dass der 1.Timotheusbrief durchweg der Irrlehre in Ephesus gilt und 1.Timotheus 2,9-15 deshalb vor diesem Hintergrund ausgelegt werden muss. Obwohl wir denken, dass die Behauptung übertrieben ist, dass „der ganze 1.Timotheusbrief … von diesem einen Anliegen bestimmt ist [d.h. die Irrlehre]",[24] möchten wir diesen Punkt stehen lassen, ohne der Frage weiter nachzugehen. Viel wahrscheinlicher ist, dass die Anweisungen von Paulus in 2,9-15[25] eine Folge der Irrlehre sind. Aber die entscheidende Frage ist, wie sich das auf seine Anweisungen auswirkt? Wie wir oben erwähnten, denken wir, dass Paulus die von den Irrlehrern verbreiteten falschen Ansichten über die Stellung der Frau gegenüber dem Mann korrigiert (trotzdem sind unsere Schlüsse davon nicht abhängig), und Vers 12 die übliche Haltung des Paulus zu diesem Thema als Reaktion auf die Irrlehre erneut nennt. Mit anderen Worten, es war die Haltung von Paulus in jeder Gemeinde, dass die Frauen nicht lehren oder Autorität über die Männer ausüben sollten. Er muss an dieser Stelle ausdrücklich dieses Thema lehrmäßig behandeln, einfach weil es in dieser Gemeinde als Problem ans Tageslicht kam. Es war jedoch seine Haltung in jeder Gemeinde, egal ob Irrlehre es erforderte, darüber zu schreiben, oder nicht. Wir meinen, dass dieses Verständnis der Situation in dem vorliegenden Beleg von 1.Timotheus gut begründet wird, und jedes andere Verständnis Gedanken hineinlesen muss, die einfach nicht vorhanden sind.

Aber die Vertreter der Sicht, die wir jetzt noch betrachten wollen, gehen darüber hinaus, indem sie darauf bestehen, dass Vers 12 nur gegen die Frauen gerichtet ist, die der Irrlehre zum Opfer gefallen sind. Die Absicht des Paulus besteht dann nicht darin, alle Frauen zu allen Zeiten vom Lehren oder „Dominieren über" Männer auszuschließen, sondern den Frauen , die der Irrlehre nachgegeben haben, zu verbieten, diese zu lehren und zu verbreiten. In unserer Zeit gehorchen wir der Anweisung des Paulus, indem wir Frauen, die schlecht ausgebildet sind und unter den Einfluss falscher Lehre geraten sind, daran hindern, solche Lehren zu verbreiten.[26]

Was sind die Gründe für die Annahme dieser speziellen Interpretation der Situation, die Paulus anspricht? Die Vertreter dieser Sicht, die bei Weitem der am meisten verbreitete Denkansatz unter denen geworden ist, die 1.Timotheus 2,12 nicht allgemein anwendbar sehen, verweisen besonders auf Vers 14. An dieser Stelle, so argumentieren sie, zitiert Paulus Eva als typisch für das, was die Frauen in Ephesus taten, nämlich Irrlehren zu verbreiten und zwar ohne entsprechende Vorbereitung. Eva lehrte den Mann, von dem Baum zu essen, und bewirkte so das Verderben durch den Sündenfall; die Frauen in Ephesus sollten den Fehler Evas durch das Verbreiten von Irrlehren, die die Gemeinde verderben, nicht wiederholen.

Aber dieses Argument ist völlig unzureichend, um überzeugend zu sein. Die Bezugnahme von Paulus auf Eva in Vers 14 ist schwierig zu erklären, aber es gibt zwei Schwerpunkte in dem Vers, die in einer entsprechenden Auslegung berücksichtigt werden müssen: die Konzentration auf die Beziehung zwischen Mann und Frau *(„**Adam** wurde nicht verführt, **die Frau** aber wurde verführt …")* und die Konzentration auf die Irreführung. Der letzte Punkt weist darauf hin, dass Eva nicht als ein „Typus" für jene Frauen in Ephesus

steht, die Irrlehren *lehrten*, sondern als ein Typus all jener Frauen in Ephesus, die *durch* die Irrlehre *verführt worden sind*. Deshalb ist es notwendig, sie zu ermahnen, *„in der Stille"* und *„in aller Unterordnung"* zu lernen (V. 11). Paulus sagt hier nichts von Evas Lehren gegenüber Adam, was er leicht hätte tun können, wenn dies seine Absicht gewesen wäre. Außerdem gibt es keinen Anhaltspunkt in den Pastoralbriefen, dass die Frauen diese Irrlehren verbreitet hatten.[27] Wenn es sich also um Irreführung handelt, dann könnte Paulus damit andeuten wollen, dass alle Frauen, so wie Eva, empfänglicher sind als Männer, irregeführt zu werden, und sie deshalb keine Männer lehren sollten! Obwohl diese Auslegung nicht unmöglich ist, erscheint sie uns doch unwahrscheinlich. Zum einen gibt es weder in 1.Mose noch anderswo in der Heiligen Schrift einen Hinweis dafür, dass die Verführung von Eva stellvertretend für die Frauen im Allgemeinen stünde. Aber zum anderen, und das ist der wichtigere Punkt, passt diese Auslegung nicht zum Kontext. Wie wir gesehen haben, ist es Paulus' Anliegen, Frauen das Lehren von *Männern* zu untersagen; der Fokus liegt auf der Aufgabenverteilung zwischen Männern und Frauen. Aber eine Erklärung über das Wesen der Frau an sich würde die Diskussion von der zentralen Frage wegbewegen und sich ernstlich und befremdlich auswirken. Sorgt sich Paulus letztlich nur darum, dass die Frauen den *Männern* nicht Irrlehren vermitteln? Sorgt er sich nicht darum, dass sie die Irrlehren andern Frauen vermitteln? Darum ist es wahrscheinlicher, dass Vers 14 in Verbindung mit Vers 13 die Frauen in Ephesus daran erinnern soll, dass Eva durch die Schlange im Garten verführt wurde (1.Mose 3,13) und gerade durch das Ergreifen der Initiative über den Mann, der ihr von Gott gegeben worden war, um für sie zu sorgen. Wenn die Frauen in der Gemeinde von Ephesus in gleicher Weise ihre Unabhängigkeit von den Männern in der Gemeinde proklamieren und es ablehnen, *„in der Stille ... in aller Unterordnung"* zu lernen (V. 11) und nach den Aufgaben streben, die in der Gemeinde den Männern übertragen wurden (V. 12), dann werden sie denselben Fehler wie Eva machen und ein ähnliches Unheil über sich und die Gemeinde bringen.[28] Diese Erklärung von der Aufgabe von Vers 14 in diesem Abschnitt passt am besten zu dem, was uns als allgemeine mangelnde Unterordnung der Frauen in Ephesus bekannt ist, und erklärt Paulus Schwerpunkt in diesem Vers besser als jede Alternative.

Es gibt bei dieser Sichtweise, bei der Vers 12 nur für Frauen angewandt werden sollte, die danach streben, Irrlehren zu verbreiten, ein gravierenderes Problem, nämlich Vers 13. Es ist sehr aufschlussreich, dass die meisten Befürworter dieser landläufigen Ansicht den Vers 13 sehr schnell übergehen, indem sie ihn einfach zu einer „Einführung" zu Vers 14[29] erklären oder ihn gänzlich ignorieren. Dieser Vers liefert jedoch die erste Begründung („denn" – *gar*[30]) für die Verbote in Vers 12. Paulus unterstreicht, dass der Mann „zuerst" geschaffen wurde und „danach" Eva; die Zeitbestimmung wird stark betont (*protos* – „zuerst" und *eita* – „danach"). Worum geht es bei dieser Erklärung? Sowohl die Logik dieses Abschnitts als auch die Parallele in 1.Korinther 11,3-10 machen Folgendes deutlich: für Paulus ist die Priorität des Mannes in der Schöpfungsordnung ein Hinweis auf die Herrschaft, die der Mann über die Frau haben soll. Dass die Frau nach dem Mann als Gehilfin geschaffen wurde, zeigt die Position der Unterordnung, welche in der Beziehung der Frau zum Mann inbegriffen ist und die von Gott so beabsichtigt ist; eine Unterordnung, die von einer Frau missachtet wird, wenn sie lehrt oder Autorität über einen Mann ausübt. Einige beschuldigen Paulus, oder den „unbekannten Autor" der Pastoralbriefe, die Stelle aus dem Schöpfungsbericht für diesen Zweck ungerechtfertig anzuwenden.[31] Die Auslegung von Paulus kann jedoch als gerechtfertigte Weiterführung von 1.Mose 2 (siehe Kapitel 3 in

diesem Band)[32] betrachtet werden. Das ist ein äußerst wichtiger Hinweis dafür, wie Paulus die Verbote in Vers 12 verstand. Denn dadurch dass diese Verbote eher mit den Umständen der Schöpfung verwurzelt sind als mit den Umständen des Sündenfalls, zeigt Paulus, dass er diese Beschränkungen nicht als Ergebnis des Fluchs betrachtet und sie vermutlich deshalb nicht durch die Erlösung auslaufen würde.[33] Indem Paulus eher die Schöfpung denn örtliche oder kulturelle Umstände als Grund für seine Verbote anführt, macht er klar, dass diese örtlichen und kulturellen Belange den Kontext bilden können, aber sie dienen nicht als Grund für seine Ermahnung. Seine Begründung der Verbote in Vers 12 ist die Rollenbeziehung zwischen Mann und Frau durch die Schöpfung, und wir dürfen zu Recht schlussfolgern, dass diese Verbote solange gelten, wie diese Begründung wahr bleibt.

Im Gegensatz zu dieser Denkweise wird manchmal gesagt, dass sogar ein Hinweis auf die Schöpfung nicht erfordert, dass das behandelte Verbot dauerhaft gilt.[34] Dies kann in dem Sinn eingeräumt werden, dass sich neutestamentliche Autoren manchmal auf die Schöpfung oder das Alte Testament allgemein berufen, um ein Prinzip zu begründen, aufgrund dessen eine bestimmte Verhaltensform gefordert wird. Während in diesen Fällen das Prinzip stets gültig bleibt, ist das bei der bestimmten Verhaltensform nicht der Fall. Dies scheint zum Beispiel in 1.Korinther 11,2-16 der Fall zu sein, wo mit Berufung auf die Schöpfung das Hauptsein des Mannes als ein theologisches Prinzip begründet wird, das dann wieder auf das spezielle Thema der Kopfbedeckung der Frauen angewandt wird.[35] Aber der Unterschied zwischen diesem und 1.Timotheus 2,12-13 ist ganz einfach der, dass in 1.Timotheus 2,12-18 das Prinzip nicht von der Verhaltensweise getrennt werden kann. Mit anderen Worten bedeutet das per Definition, dass eine Frau, die einen Mann lehrt oder Autorität über einen Mann hat, das Prinzip aufzuheben, für das Paulus den Schöpfungsbericht anführt. Selbst wenn wir dies zugestehen würden und auch das völlige Fehlen von eindeutig zeitlichen oder kulturellen Hinweisen in dem ganzen Abschnitt, können die Verbote von Vers 12 nur durch das Verwerfen des theologischen Prinzips selbst ignoriert werden.

Dieser letzte Punkt stellt auch die anderen wichtigsten Versuche infrage, das Lehren von Vers 12 auf eine örtliche oder begrenzte Situation zu beschränken. Gemäß dieser Sicht wünscht Paulus, dass die Frauen es unterlassen zu lehren oder Autorität über die Männer auszuüben, denn das hätte die große Mehrheit der Leute in Ephesus als abstoßend angesehen.[36] Das Anliegen, dass Christen Verhaltensweisen vermeiden sollten, die das Evangelium in Verruf bringen, wird in den Pastoralbriefen erwähnt (siehe 1.Tim 6,1; Tit 2,5), und, wie wir gesehen haben, verbreiteten die Irrlehrer eine der Überlieferung entgegenstehende Sicht von der Stellung der Frau. Aber bei der Reaktion auf eine derartige Irrlehre in 2,9-18 müssen wir die entscheidende Frage stellen: schränkt Paulus die Tätigkeit der Frauen *nur* deshalb ein, weil diese in jener Kultur anstößig wären? Es leuchtet zweifellos ein, dass Paulus in den Pastoralbriefen viele Verhaltensweisen fordert, die sowohl im Einklang mit der damaligen Kultur stehen *und* auch Teil von Gottes ewigem Willen für sein Volk sind. Dass das in 1.Timotheus 2,11-12 geforderte Verhalten in diese Kategorie fällt, erkennen wir (1) an den mangelnden Hinweisen in Bezug auf eine kulturelle Anpassung im Kontext und (2) aufgrund des Bezugs auf die Schöpfungsordnung – ein offenkundig interkultureller Gesichtspunkt – als ausdrückliche Grundlage für das Verhalten.

Eine weitere Variante dieser letzten Auslegung behauptet, dass Paulus die Unterordnung der Frauen unter die Männer als einen dauerhaften Bestandteil des christlichen Lebens verlangt und die alttestamentlichen Hinweise in den Versen 12-14 diese allgemeine

Forderung nur begründen. Das Prinzip der Unterordnung wäre im ersten Jahrhundert missachtet worden, wenn Frauen Männer gelehrt oder Autorität ausgeübt hätten, was aber in unserer Zeit aufgrund unserer unterschiedlichen Auffassung von Unterodnung nicht zuträfe.[37] Allerdings ist nicht nur die Forderung nach Unterordnung ein wenig weiter entfernt (Vers 11) als wir erwarten könnten, wenn Verse 13-14 die Grundlage dafür bilden, sondern wir müssen fragen, ob die veränderte Auffassung von der Stellung des Mannes und der Frau die Art der Dienste betrifft, die Paulus hier verbietet. Wie eine Gesellschaft diese Dinge auch immer sehen mag, wenn jemand in dem Sinn lehrt, wie Paulus es hier im Sinn hat, und offensichtlich auch jemand, der Autorität über jemanden ausübt, ist per Definition in einer Position von Autorität einer anderen Person gegenüber. Das bedeutet für jede Frau in jeder Kultur, die Männer in dieser Weise lehrt (oder leitet), dass sie das biblische Prinzip der Unterordnung missachtet.

Die Rolle der Frau in einem positiven Licht (Vers 15)

Vor der Zusammenfassung müssen wir etwas über den offenkundig schwierigen Vers 15 sagen. Obwohl wir nicht denken, dass die Auslegung dieses Verses für die vorangegangenen Verse ausschlaggebend ist, beschließt der Vers den Abschnitt und kann etwas Licht auf das Ganze werfen.

Laut einer Ansicht verheißt Paulus in Vers 15, dass Frauen während der Geburt körperlich bewahrt werden und diese Auslegung scheint sich in einer Fußnotenanmerkung der *Neuen Genfer Übersetzung* widerzuspiegeln: *„Doch sie wird beim Kindergebären bewahrt bleiben."* Allerdings ist dies eine ungewöhnliche Bedeutung für *„retten" (sōzō)*, was sich bei Paulus stets auf die Errettung im theologischen Sinne bezieht und nicht gut zu der nachfolgenden Einschränkung passt: *„… wenn sie bleiben im Glauben und in der Liebe und in der Heiligung samt der Zucht."* Eine zweite Auslegung verbindet diesen Vers eng mit dem Text über Eva, der direkt vorausgeht. Ebenso, wie der Fluch, der auf Eva kam, in Vers 14 erwähnt wird, bezieht sich Vers 15 auf die Errettung, die Eva (und andere Frauen) *„durch **das** Kindergebären"* erfahren, das heißt die Geburt des „Samens", was der Frau in 1.Mose 3 verheißen ist.[38] Diese Auslegung wird der Aussage von Paulus und dem Kontext mehr gerecht, aber wir müssen hinterfragen, ob die Geburt von Christus normalerweise mit *„Geburt eines Kindes"* oder *„Gebären von Kindern" (teknogonias)* bezeichnet wird, gerade wenn ein Artikel vorangestellt ist. Die Verbform (Infinitiv) dieses Wortes wird in 1.Timotheus 5,14 (jedoch ohne Artikel) verwendet, um das Gebären und Aufziehen von Kindern im Allgemeinen anzudeuten, und das ist die Bedeutung, die wir in 2,15 ebenfalls annehmen würden.

Eine weitere Auslegung von Vers 15 bezieht sich auf Eva in Vers 14, dass das „Gebären von Kindern" die Belastung oder das Hindernis ist, wodurch *(dia)* Frauen die Errettung erfahren werden.[39] Wir müssen jedoch fragen, ob das Kindergebären als ein Hindernis für die Errettung der Frauen in Betracht kommt. Für uns ist das Verständnis von Vers 15 vorzuziehen, dass dieser die Umstände[40] nennt, in denen gläubige Frauen ihre Errettung erfahren werden („verwirklichen", „bewirken" – vgl. Phil 2,12) – indem sie vorrangig diese Schlüsselrollen beibehalten, die Paulus in Übereinstimmung mit anderen Bibelstellen aufzeigt, nämlich treue, nützliche Ehefrauen zu sein, Kinder großzuziehen, damit sie Gott lieben und ehren, und den Haushalt zu führen (vgl. 1.Tim 5,14; Tit 2,3-5).[41] Damit sagen wir natürlich nicht, dass Frauen nicht gerettet werden können, ohne dass sie Kinder

gebären. Die Frauen, mit denen sich Paulus in diesem Abschnitt beschäftigt, sind zweifellos fast alle verheiratet, sodass er eine Hauptaufgabe erwähnen kann, nämlich das Gebären und Großziehen von Kindern, um so ganz allgemein die entsprechenden Aufgaben einer Frau zu nennen. Wahrscheinlich erwähnt Paulus diesen Punkt, weil die Irrlehrer behaupteten, dass Frauen nur dann *wirklich* erleben könnten, was Gott für sie bereit hält, wenn sie ihr Haus verlassen und sich aktiv an Lehr- und Führungsaufgaben der Gemeinde beteiligen. Falls diese Auslegung stimmt, dann passt Vers 15 genau mit dem Schwerpunkt des gesamten Textes zusammen. Entgegen des Versuchs der Irrlehrer, die Frauen in Ephesus dazu zu bewegen, freiheitliche, unbiblische Einstellungen und Verhaltensweisen einzunehmen, bestätigt Paulus erneut das biblische Modell einer gläubigen Frau, geschmückt mit guten Werken statt mit äußerlichem, verlockendem Schmuck; in Stille und Unterordnung zu lernen, keine Stellungen mit Autorität über Männer einzunehmen und jene Aufgaben zu erledigen, zu denen Gott speziell die Frauen berufen hat.

Zusammenfassung

Wir möchten noch auf einen abschließenden sehr wichtigen Punkt bezüglich aller Versuche, die Anwendungen von 1.Timotheus 2,12 einzugrenzen, hinweisen. Wer die Schrift auslegt, darf zu Recht fragen, ob ein Gebot oder eine Lehre über die Situation hinaus angewandt werden soll, wofür es ursprünglich gegeben wurde. Aber die Kriterien zur Beantwortung dieser Frage müssen sorgfältig formuliert werden. Es reicht zweifellos nicht aus, einfach auf örtliche oder kulturelle Faktoren hinzuweisen, die die Anwendung eines Textes einschränken können, denn mit solch einer Methode könnte jede Lehre der Schrift abgelehnt werden. Im Fall von 1.Timotheus 2,12 wird keiner der Faktoren, die wir oben betrachtet haben, noch wird irgendeiner der vielen anderen vorgebrachten (Frauen waren nicht genügend ausgebildet, um lehren zu können; für Juden wäre dies anstößig gewesen usw.) im Text genannt oder auch nur angedeutet. Ist es nicht gefährlich, solche Faktoren ohne eindeutige Rechtfertigung durch den Text einzuführen? Selbstverständlich gibt es Gebote in der Schrift, die wir ohne ausdrückliche Einschränkung im Kontext nicht mehr für unsere Zeit gültig betrachten. Die bereits zitierte Stelle in 1.Korinther 16,20 ist ein Beispiel *(„Grüßt euch untereinander mit einem heiligen Kuss“)*. Und wir gehorchen Titus 2,9-10 heute grundsätzlich statt buchstäblich. Aber es gibt einen zweifachen Unterschied zwischen solchen Texten und 1.Timotheus 2,12. Die Aufgaben in 1.Timotheus 2,12 sind per Definition interkulturell im Sinn von bleibenden Aufgaben der christlichen Kirche, und die Verbote von 1.Timotheus 2,12 sind theologisch begründet. Wenn wir zu diesen Faktoren die Tatsache hinzufügen, dass die neutestamentliche Lehre zu diesen Themen beständig ist (siehe weitere Artikel in diesem Band), dann ist es gerechtfertigt, dass wir wirklich gute Gründe *vom Text selbst* verlangen, um die Anwendung dieses Textes in irgendeiner Weise einzuschränken. Wir erkennen keine Gründe, die dafür sprechen. Darum müssen wir daraus schließen, dass die Einschränkungen durch Paulus im 1.Timotheusbrief für Christen an allen Orten und zu allen Zeiten gültig sind.

ENDNOTEN ZU KAPITEL 9

Ehefrauen wie Sarah und Ehemänner, die ihre Frauen ehren

1.Petrus 3,1-7[1]

Wayne Grudem

> „1 Gleicherweise sollen auch die Frauen sich ihren eigenen Männern unterordnen, damit, wenn auch etliche sich weigern, dem Wort zu glauben, sie durch den Wandel der Frauen ohne Wort gewonnen werden, 2 wenn sie euren in Furcht keuschen Wandel ansehen. 3 Euer Schmuck soll nicht der äußerliche sein, Haarflechten und Anlegen von Goldgeschmeide oder Kleidung, 4 sondern der verborgene Mensch des Herzens in dem unvergänglichen Schmuck eines sanften und stillen Geistes, der vor Gott sehr kostbar ist. 5 Denn so haben sich einst auch die heiligen Frauen geschmückt, die ihre Hoffnung auf Gott setzten und sich ihren Männern unterordneten, 6 wie Sarah dem Abraham gehorchte und ihn „Herr" nannte. Deren Töchter seid ihr geworden, wenn ihr Gutes tut und euch keinerlei Furcht einjagen lasst. 7 Ihr Männer sollt gleichermaßen einsichtig mit eurer Frau als dem schwächeren Gefäß zusammenleben und ihr Ehre erweisen, weil ihr ja gemeinsam Erben der Gnade des Lebens seid, damit eure Gebete nicht verhindert werden" (1.Petr 3, 1-7).

Dies ist ein großartiger Text, um Gottes Plan für eine vorbildliche Ehe zu verstehen. In wenigen Versen beschreibt Petrus die sich einander ergänzenden Verantwortungsbereiche von Ehemännern und Ehefrauen und beugt allgemeinen Missbrauch vor.

1. Anweisungen für Ehefrauen

1.1 Was Unterordnung nicht bedeutet

Weil es heute viele Missverständnisse darüber gibt, was die Bibel damit meint, dass sich

die Ehefrauen ihren Ehemännern unterordnen sollen, ist dieser Text eine große Hilfe, um falsche Verständnisse und Handlungsweisen zu korrigieren. Während Petrus den Frauen sagt, dass sie sich ihren Ehemännern „unterordnen" sollen, gibt der Text auch mehrere Hinweise, was diese Unterordnung nicht bedeutet.

1.1.1 Unterordnung bedeutet nicht, den Ehemann an die Stelle Christi zu setzen.
Der gesamte Kontext setzt voraus, dass die Treue Christus gegenüber Vorrang vor aller Treue Menschen gegenüber hat. Der größere Abschnitt beginnt mit: *„Ordnet euch deshalb aller menschlichen Ordnung unter um des Herrn willen"* (1.Petr 2,13) und bestätigt, dass das Leben als Christ vor allem bedeutet, dass man auf Christus sieht und seinen „Fußstapfen nachfolgt" (2,21).

1.1.2 Unterordnung bedeutet nicht, selbständiges Denken aufzugeben.
Petrus spricht direkt zu den Ehefrauen und nicht zu den Ehemännern, damit diese nicht ihren Frauen erzählen müssen, was Petrus sagt. Petrus setzt voraus, dass sie selbst Gottes Wort hören, darüber nachdenken, es verstehen und darauf antworten werden. Außerdem weiß Petrus, dass einige Frauen Christus angenommen hatten – und sie taten gut daran, dies zu tun –, obwohl ihre Ehemänner das noch nicht taten. Sie hatten dies sorgfältig durchdacht und entfernten sich von der Denkweise ihrer Ehemänner zu diesem Thema, das im Leben höchste Wichtigkeit besitzt.

1.1.3 Unterordnung bedeutet nicht, dass eine Ehefrau ihre Bemühungen aufgibt, auf ihren Ehemann einzuwirken und ihn zu lenken.
Die christliche Ehefrau soll versuchen, auf ihren Ehemann einzuwirken, damit er Christ wird. Petrus unterstützt sie dabei; er untersagt es ihr nicht.

1.1.4 Unterordnung bedeutet nicht, dass eine Ehefrau allen Forderungen ihres Ehemannes nachgibt.
Sollte er sagen: „Hör auf, ein Christ zu sein; sei wie ich", wird sie demütig sagen müssen: „Ich kann nicht. Mein Gewissen muss sich vor einer höheren Autorität verantworten." Sollte er sagen, sie solle stehlen, lügen oder sonst etwas tun, das der klaren moralischen Lehre der Schrift widerspricht, dann muss sie dies ablehnen und damit den Anweisungen von Petrus folgen, um einen guten Wandel unter den Heiden zu bewahren (1.Petr 2,12). Außerdem bedeutet das Wort *hagnos* neben „keusch" auch „rein, frei von moralischer Befleckung" zu sein, und dient als eine weitere Erinnerung, dass die von Petrus geforderte Unterordnung niemals so weit gehen darf, dass sie Befehlen gehorcht, etwas Unmoralisches zu tun.

Dies stimmt mit anderen Stellen der Schrift überein, wo Gottes Volk mancher menschlichen Autorität nicht gehorcht und Gott sie darin bestätigt hat. Denken Sie zum Beispiel an die hebräischen Hebammen in Ägypten (2.Mose 1,17), an Ester vor dem König Xerxes (Est 4,16), an Sadrach, Mesach und Abednego (Dan 3,13-18), an den Propheten Daniel (Dan 6,10-14), an die Apostel (Apg 4,18-20; 5,27-29) und an Moses Eltern (Hebr 11,23). Von diesen Stellen kann man den Grundsatz ableiten, zu gehorchen, *außer wenn dies bedeuten würde zu sündigen*. Dies stimmt mit der allgemeinen Aussage von Petrus überein, dass wir uns völlig *„um des Herrn willen"* (2,13) niedrigeren Autoritäten unterwerfen sollen.

1.1.5 Unterordnung beruht nicht auf geringer Intelligenz oder geringem Können.
In Wirklichkeit wurde einer gläubigen Frau mit einem ungläubigen Mann größere geistliche Einsicht gezeigt als ihm, sie hat die Wahrheit des Christentums im Gegensatz zu ihm

erkannt.

1.1.6 Unterordnung bedeutet nicht, furchtsam zu sein.
Petrus sagt den Ehefrauen, sich „keinerlei Furcht einjagen" zu lassen (V. 6). Darum kann der Hinweis auf die Ehefrau als „dem schwächeren Gefäß" (V. 7) nicht bedeuten, dass sie angesichts von Gefahr oder Bedrohung irgendeinen angeborenen Mangel an innerer Stärke oder an Mut hat.

1.1.7 Unterordnung steht nicht im Widerspruch zur Gleichheit in Christus.
Wir müssen daran denken, dass Unterordnung in Bezug auf Autorität oft im Einklang mit der Gleichheit an Einfluss, Würde und Ehre steht; Jesus war sowohl seinen Eltern als auch Gott dem Vater untertan, und Christen, die aus Gottes Sicht hoch geachtet sind, wird dennoch geboten, sich den ungläubigen Regierungsautoritäten und Vorgesetzten unterzuordnen. Folglich sollte das Gebot an die Ehefrauen, ihren Ehemännern untertan zu sein, niemals verwendet werden, um minderwertige Persönlichkeit oder Geistlichkeit oder geringeren Einfluss zu unterstellen. Vielmehr bekräftigt Petrus genau das Gegenteil: *„… weil ihr ja gemeinsam [Männer und Frauen] Erben der Gnade des Lebens"* seid (V. 7).

Es ist wichtig, die Beziehung zwischen diesem Abschnitt und Galater 3,28-29 zu beachten:

> „Da ist weder Jude noch Grieche, da ist weder Knecht noch Freier, da ist weder Mann noch Frau; denn ihr seid alle einer in Christus Jesus. Wenn ihr aber Christus angehört, so seid ihr Abrahams Same und nach der Verheißung Erben."

Dieser Text wird oft gegen die Unterordnung ausgespielt, als ob „weder Mann noch Frau" in Galater 3,28 irgendein Gebot für die Unterordnung in der Ehe ausschließt. 1.Petrus 3,1-7 zeigt, dass das apostolische Denkmuster in der Schrift keine Spannung kennt zwischen einer Forderung an Ehefrauen nach Unterordnung unter ihre Ehemänner (V. 1) und einer klaren Aussage, dass Ehemänner und Ehefrauen gemeinsam Erben der Gnade des Lebens sind (V. 7). Dies ist Petrus' Art zu sagen: *„Da ist weder Mann noch Frau … ihr seid alle einer in Christus Jesus."* Und der Kontext zeigt, dass es nicht im Widerspruch steht zur Unterordnung der Frau und dem Hauptsein des Mannes in der Ehe. Unterordnung in der Rolle und Gleichheit in Würde und Bedeutung stehen Seite an Seite im apostolischen Denken. Tatsächlich wird die Übereinstimmung zwischen Galater 3,28-29 und 1.Petrus 3,1-7 noch deutlicher, wenn wir das Thema *„Abrahams Same … nach der Verheißung"* (Gal 3,29) mit dem Thema in 1.Petrus 3,6, nämlich Töchter Sarahs zu sein, vergleichen.[2]

Die Unterordnung einer Frau unter ihren Ehemann ist darum eher mit der Unterordnung von Christus unter Gott den Vater zu vergleichen (1.Kor 15,28); die Unterordnung des einen unter den andern, während beide an Wichtigkeit und Wesen gleichwertig sind.

1.2 Was bedeutet Unterordnung?

1.2.1 Unterordnung ist eine innere Eigenschaft von Sanftmut, die die Führung des Ehemannes bestätigt.
„Ordnet euch euren Männern unter" bedeutet, dass eine Ehefrau sich willentlich der Autorität und Führung ihres Ehemanns in der Ehe unterordnet. Es bedeutet, sich zu entscheiden, den Ehemann innerhalb der Grenzen des Gehorsams Christus gegenüber als

Haupt zu bejahen. Es schließt ein Verhalten ein, das ihn als Haupt anerkennt, auch wenn sie anderer Meinung ist. Natürlich ist das eine Einstellung, die viel tiefer geht als schlichter Gehorsam,[3] aber der Gedanke, der Autorität des Ehemanns willig zu gehorchen, ist sicherlich Teil dieser Unterordnung, die aus 1.Petrus 3,5-6 deutlich hervorgeht. Dort veranschaulicht Petrus am Beispiel von Sarah, die *„dem Abraham gehorchte“*, was es heißt, wenn Frauen sich *„ihren Männern unterordneten“*. Auf diese Weise zeigt er, dass gehorchen *(hypakouō)* die Art und Weise ist, mit der sich Sarah unterordnete (*hypotassō* – dasselbe Wort wie in Vers 1). Außerdem ist diese Unterordnung eine respektvolle Bestätigung, denn Petrus erinnert daran, dass Sarah Abraham gehorchte *„und ihn ‚Herr‘ nannte“* (V. 6).

Ein weiteres Verständnis von der Art dieser Unterordnung wird aus der Beschreibung des Petrus gewonnen; diese Unterordnung wird von der Schönheit eines *„sanften und stillen Geistes, der vor Gott sehr kostbar ist“* (V. 4) begleitet. Das Adjektiv *sanft (praus)* kommt nur an drei weiteren Stellen im Neuen Testament vor; zweimal in Bezug auf Christus (Mt 11,29; 21,5; auch 5,5), aber sein verwandtes Substantiv, das mit „Sanftmut“ oder „Milde“ übersetzt wird, begegnet uns häufiger (Gal 5,22; 6,1; Jak 3,13; etc.). Es bedeutet, „nicht auf seinem Recht zu bestehen“; oder: „nicht aggressiv, nicht selbstsüchtig bestimmend“ und „nicht auf seinen eigenen Weg beharrend“. Solch ein sanfter und stiller Geist wird von anderen Menschen als schön empfunden, sogar von ungläubigen Ehemännern (V. 1-2), aber noch wichtiger ist ein Geist, *„der vor Gott sehr kostbar ist“*. Warum? Zweifellos deshalb, weil solch ein Geist das Ergebnis eines stillen und beständigen Vertrauens in den Gott ist, der die Bedürfnisse erfüllt; ein Vertrauen, das Gott erfreut (vgl. 1.Petr 1,5.7-9.21; 2,6-7.23; 5,7).

Bei der Beschreibung der Dinge, die diese Unterordnung begleiten, konzentriert sich Petrus auf die innere Einstellung des Herzens. Wenn er sagt, dass die Quelle der Schönheit einer Frau *„der verborgene Mensch des Herzens“* (V. 4) sein soll, spricht er von ihrem inneren Wesen, ihrer wahren Persönlichkeit. Diese selbst ist nicht sichtbar, aber sie wird schnell erkannt durch Worte und Taten, die ihre innere Einstellung offenbaren. *„Unvergänglich“* (V. 4, griechisch *aphthartos*) ist ein Adjektiv, das im Neuen Testament konsequent angewandt wird, um die himmlischen Realitäten zu beschreiben; Dinge, die nicht abhängig sind von Alter oder Verfall; Dinge, die nicht mit der jetzigen Welt vergehen werden.[4] Petrus benutzt dieses Adjektiv ohne ein folgendes Substantiv, sodass das Substantiv, das er im Sinn hat, vom Leser im Kontext gesucht werden muss. Verschiedene Vorschläge wurden gemacht („unvergängliches Juwel“, RSV; „unvergängliche Schönheit“, NLB; „unvergängliches Wesen“, Menge), aber in allen ist der Sinn im Großen und Ganzen derselbe: Ein sanfter und stiller Geist ist etwas, das eine Schönheit besitzt, die in Ewigkeit bleibt, ganz im Gegensatz zur vergänglichen Schönheit von Juwelen oder Kleidern.

1.2.2 Unterordnung schließt Gehorsam ein, wie er bei Sarah sichtbar wird.

Es gibt mehrere Versuche, die Schlussfolgerung zu umgehen, dass christliche Frauen heute Sarahs Gehorsam gegenüber Abraham nachahmen sollen, den Petrus hier als Beispiel der *„heiligen Frauen … die ihre Hoffnung auf Gott setzten“* (V. 5) nennt. Gilbert Bilezikian verwendet einen bekannten Ansatz bei seinem Versuch, die Kraft von Sarahs Vorbild auf zweifache Weise zu leugnen: (1) Er interpretiert die Aussage des Petrus offensichtlich als Witz, denn er sagt: „Der Hinweis auf Sarah als ein Beispiel des Gehorsams zeigt, dass Petrus Sinn für Humor hatte. In 1.Mose wird Abraham als jemand gezeigt, der Sarah genauso oft gehorchte, wie Sarah dem Abraham gehorchte“, und er verweist auf 1.Mose 16,2.6; 21,11-12.[5] (2) Bilezikian leugnet auch, dass Sarah ein Vorbild ist, dem christliche Ehefrauen folgen sollen, denn „der Hinweis des Petrus auf Sarah bedeutet, dass Ehefrauen

im neuen Bund von ihren geistlichen Vorfahren lernen können … die auf der ‚Schattenseite' der Kompromisslösung des Alten Bundes lebten, als sie ihrem Ehemann ‚gehorchen' mussten … Sarah gehorchte Abraham, aber christlichen Ehefrauen … wird niemals gesagt, ihren Ehemännern ‚gehorchen' zu müssen, weder hier noch an anderer Stelle in der Bibel".[6]

Diese Aussagen sind sehr beunruhigend. (1) Zu sagen, dass eine direkte biblische Anweisung ein Beispiel für Humor ist, ist lediglich eine einfache Art und Weise, die Aussagekraft eines Verses zu umgehen, dessen klare Bedeutung im Widerspruch zur eigenen Position steht. Aber widerspiegelt diese Art von Argumentation eine Haltung der Unterordnung unter die Heilige Schrift? Was das „Gehorchen" Abrahams Sarah gegenüber betrifft, ist 1.Mose 16,2 ein klassisches Beispiel für die Rollenumkehrung, die zum *Ungehorsam* gegenüber Gott führt. Denn in diesem Vers gibt Abraham Sarahs Drängen nach und hat einen Sohn mit Hagar. In 1.Mose 16,6 gehorcht Abraham nicht der Sarah, sondern ist ganz eindeutig die Familienautorität, die (erneut zu Unrecht) Sarahs Gegenbeschuldigung nachgibt und ihr erlaubt, Hagar und Ismael schlecht zu behandeln. Warum weist Bilezikian auf diese Beispiele der Sünde als positive Beispiele eines Ehemanns hin, der seiner Frau gehorcht? Wer so vorgeht, widerspricht der Aussagekraft dieser Abschnitte.

In 1.Mose 21,11-12 sagte Gott zu Abraham: *„Höre in allem, was Sarah dir sagt, auf ihre Stimme"*, aber dies bezog sich speziell auf die Vertreibung von Hagar und Ismael. Dies geschah nicht wegen eines allgemeinen Grundsatzes, dass Ehemänner ihren Ehefrauen gehorchen sollen, sondern aufgrund Gottes besonderer Absicht mit Isaak, denn der Vers fährt fort: *„**Denn in Isaak soll dir ein Same berufen werden**"* (1.Mose 21,12). Abraham tat hier nicht das, worum Sarah bat, weil er als Beispiel eines Ehemanns handelte, der seiner Frau gehorchte. Sondern an dieser bestimmten Stelle hieß ihm Gott, das zu tun, was Sarah sagte. Gott gebrauchte hier Sarah, um Abraham seinen Willen mitzuteilen, aber hier wurde nicht ein Verhaltensmuster eingeführt, dass Ehemänner ihren Ehefrauen gehorchen sollen. (Bedenken Sie zum Beispiel, dass ein Kind seinen Vater zum Essen rufen kann, ohne dass dies Autorität über ihn zur Folge hat). Vielmehr weist dieses außergewöhnliche Eingreifen Gottes hier darauf hin, dass Abraham normalerweise einer solchen Bitte seiner Frau nicht zustimmen würde.

(2) Obwohl Sarah nicht immer eine vorbildliche Ehefrau war, entschied sich Petrus dagegen, das auszuschlachten. Während jedoch Petrus Sarah als *positives Beispiel* für christliche Frauen zur Nachahmung nimmt, benutzt Bilezikian sie als *negatives Beispiel* und zeigt, was christliche Frauen *nicht* tun sollen. Petrus sagt den Ehefrauen, sich so zu verhalten, wie die *„heiligen Frauen … die ihre Hoffnung auf Gott setzten und sich ihren Männern unterordneten*" (V. 5), aber Bilezikian sagt, dies sei die „Schattenseite" der „Kompromisslösung des Alten Bundes". Petrus sagt den Frauen, so zu handeln wie Sarah, die „dem Abraham gehorchte" (V. 6), aber Bilezikian sagt, dass dieser Vers den Frauen nicht befiehlt, ihren Männern zu gehorchen.

Die Leser sollten das Resultat von Bilezikians Betrachtung von 1.Petrus 3,1-7 sorgfältig zur Kenntnis nehmen, denn an verschiedenen Punkten leugnet er letztlich, *was* der Text *sagt*, und vertritt eine gegenteilige Auffassung, *die* der Text *nicht aussagt*. Petrus sagt, dass sich Ehefrauen ihren Ehemännern unterordnen sollen, aber Bilezikian sagt, dass die Beweggründe für das Verhalten einer christlichen Ehefrau sein sollte: „Habt nichts gemein mit der Unterordnung, die als Gehorsam gegenüber Autorität definiert wird" (S. 190). Petrus sagt nicht, dass sich Ehemänner ihren Ehefrauen unterordnen sollen, aber Bilezikian sagt, dass sich Ehemänner ihren Ehefrauen unterordnen und eine „traumatische Rollenumkehrung" vollziehen sollen, wodurch sie ihren Frauen Ehre erweisen, „wie ein

Diener seinem Meister" (S. 192). Petrus sagt, dass Sarah Abraham gehorchte, aber Bilezikian unterstreicht seine eigene Behauptung, dass Abraham Sarah gehorchte. Petrus sagt, dass Ehefrauen dem Beispiel von Sarah, die ihrem Ehemann gehorchte, folgen sollen, aber Bilezikian sagt, dass Ehefrauen nirgendwo gesagt wird, ihren Ehemännern gehorsam zu sein. Wir fragen uns zurecht, ob dies länger nur als unterschiedliche Auslegung der Schrift genannt werden kann, oder ob es nicht eher die Weigerung ist, sich der Autorität der Schrift überhaupt unterzuordnen, die sich hinter dem Deckmantel „alternativer Auslegungen" versteckt, für die sich bei näherer Überprüfung keine legitime Grundlage in diesem Text findet.

1.2.3 Unterordnung erkennt eine Autorität an, die nicht auf völliger Gegenseitigkeit beruht. Obwohl Petrus in diesem Abschnitt besonders zu den Frauen spricht, lehnen heute viele Menschen jede Art von Unterordnung ab, die von den Ehefrauen, nicht aber von den Ehemännern erwartet wird. Um die Aussagekraft irgendeines Gebots zu vermeiden, das den Frauen sagt, sich der Autorität ihrer Männer unterzuordnen, sprechen die evangelikalen Feministen häufig von „gegenseitiger Unterordnung" in der Ehe. Der Ausdruck selbst ist mehrdeutig. Einerseits kann er einfach bedeuten, dass Ehemänner und Ehefrauen fürsorglich und rücksichtsvoll miteinander umgehen und die Interessen und Wünsche des anderen vor die eigenen stellen sollen. Wenn Menschen den Begriff für eine solche *gegenseitige Rücksichtnahme und Achtung* verwenden, sprechen sie von einem Gedanken, der mit der Lehre des Neuen Testamentes völlig übereinstimmt. Dieser Gedanke räumt dennoch dem Ehemann eine einzigartige Führungsrolle und der Ehefrau eine einzigartige Verantwortung ein, sich seiner Autorität oder Führung unterzuordnen. „Gegenseitige Unterordnung" würde dann bedeuten, dass der Ehemann selbstlos die Familie führen soll und die Ehefrau sich selbstlos dieser Führung unterordnet und sie unterstützt. Obwohl wir denken, dass das eine eher ungewöhnliche Verwendung des Wortes *Unterordnung* darstellt, würden wir wahrscheinlich zustimmen, dass dies eine mögliche Bedeutung von „gegenseitiger Unterordnung" ist. Wir würden dann sagen, dass es „gegenseitige Unterordnung" in *gewisser* Hinsicht in der Ehe gibt, aber nicht in *jeder* Hinsicht, denn die Frau hat sich dennoch der Autorität und Führung ihres Mannes auf eine Weise unterzuordnen, wie sich der Ehemann *auf keinen Fall* der Autorität und Führung seiner Ehefrau unterordnen sollte. Er hat eine einzigartige Führungsrolle in der Familie, die er nicht aufgeben sollte.

Aber die allgemeine Behauptung der evangelikalen Feministen heutzutage ist, dass „gegenseitige Unterordnung" in der Ehe etwas ganz anderes bedeutet. Sie wenden diesen mehrdeutigen Ausdruck in allen Texten an, die von der Unterordnung der Ehefrauen unter ihre Ehemännern sprechen, und *leugnen, dass irgendeine Unterordnung unter eine Autorität gemeint ist*. Auf diese Weise umgehen sie die Kraft des Gebotes des Petrus, dass *„die Frauen sich ihren eigenen Männern unterordnen"* sollen (V. 1), falls sie es überhaupt erörtern. Sie sagen, gegenseitige Unterordnung in der Ehe würde bedeuten, dass sich Ehefrauen ihren Ehemännern *und Ehemänner sich ihren Ehefrauen auf genau dieselbe Art und Weise unterordnen sollen*.[7] Nach dieser Sicht hat der Ehemann keine einzigartige Autorität oder Führungsverantwortung in der Ehe. Gewöhnlich wird Epheser 5,21 verwendet, um diese Sicht zu unterstützen: *„**Ordnet euch einander unter** in der Furcht Gottes!"*[8]

Aber evangelikale Feministen müssen, um dieses Argument anführen zu können, zwei Schritte in der Auslegung der Schrift vornehmen, die ganz einfach unkorrekt sind und zeigen, dass ihre Position der Heiligen Schrift widerspricht. Erstens erklären sie die Tatsache nicht, warum den Frauen im Neuen Testament mehrmals die Unterordnung unter

ihre Ehemänner geboten wird, aber dieses Gebot nicht umgekehrt wird, dass sich die Ehemänner ihren Ehefrauen unterordnen sollen. Warum? Es ist in der Tat sehr bedeutsam, dass die neutestamentlichen Autoren den Ehemännern niemals ausdrücklich sagen, sich ihren Ehefrauen unterzuordnen. Das Gebot, dass *ein Ehemann sich seiner Ehefrau unterordnen soll*, wäre höchst ungewöhnlich in jener von Männern dominierten Kultur gewesen, und falls die neutestamentlichen Schreiber daran gedacht hätten, eine christliche Ehe verlange, dass sich Ehemänner ihren Ehefrauen unterordnen sollen, dann hätten sie es in ihren Schriften sehr deutlich sagen müssen, weil sonst die frühen Christen niemals gewusst hätten, dass sie es tun sollen. Es ist überraschend, dass evangelikale Feministen diese Forderung im Neuen Testament finden, wo sie nirgends ausdrücklich genannt wird (mit der möglichen Ausnahme von Epheser 5,21, der wir uns jetzt zuwenden).

Was Epheser 5,21 betrifft, kommt es zu dem Missverständnis, wenn der Vers ohne den Kontext gelesen wird, der die Intention von Paulus deutlich macht. Er fährt mit der Erklärung fort, dass er damit sagen will, Ehefrauen sollen sich der Autorität ihrer Ehemänner unterordnen (V. 22-24), Kinder ihren Eltern (6,1-3) und Diener ihren Herren (6,4-8). In jedem Fall sagt Paulus denjenigen mit Vollmacht, wie sie handeln sollen, nämlich in Liebe, Rücksichtnahme und Gerechtigkeit (Eph 5,25-33; 6,4.9); aber er sagt ihnen nicht, sich ihren Frauen, Kindern oder Dienern unterzuordnen.[9]

Zweitens, die evangelikalen Feministen gehen in der Schriftauslegung einen weiteren unzulässigen Schritt, wenn sie die Bedeutung des Wortes *hypotassō* („unterordnen") ändern und ihm eine Bedeutung geben, die es sonst nirgends beansprucht, wie etwa: „Seid rücksichtsvoll und besorgt; handelt in Liebe" (zueinander), *ohne irgendeinen Hinweis auf Gehorsam einer Autorität gegenüber*.[10] Dies ist keine zulässige Bedeutung des Ausdrucks, der immer den Bezug zu Unterordnung unter eine Autorität voraussetzt.[11] An anderer Stelle wird der Ausdruck verwendet bei der Unterordnung Jesu unter die Autorität seiner Eltern (Lk 2,51); bei Dämonen, die den Jüngern untertan waren (Lk 10,17; zweifellos passt die Bedeutung „handelt in Liebe, nehmt Rücksicht" hier nicht); bei Bürgern, die der Obrigkeit untertan sind (Röm 13,1.5; Tit 3,1; 1.Petr 2,13); beim Universum, das Christus untertan ist (1.Kor 15,27; Eph 1,22); bei unsichtbaren geistlichen Mächten, die Christus untertan sind (1.Petr 3,22); bei Christus, der Gott dem Vater untertan ist (1.Kor 15,28); bei Gemeindemitgliedern, die der Gemeindeleitung untertan sind (1.Kor 16,15-16 [mit 1.Klemens 42,4]; 1.Petr 5,5); bei Ehefrauen, die ihren Ehemännern untertan sind (Kol 3,18; Tit 2,5; 1.Petr 3,5; vgl. Eph 5,22-24); bei der Gemeinde, die Christus untertan ist (Eph 5,24), bei Dienern, die ihren Herren untertan sind (Tit 2,9; 1.Petr 2,18) und bei Christen, die Gott untertan sind (Hebr 12,9; Jak 4,7).

Beachten Sie, dass keine dieser Beziehungen jemals umgekehrt wird; d.h. es wird nirgends gesagt, Ehemänner sollen sich ihren Ehefrauen unterordnen, noch die Regierung ihren Bürgern, die Herren ihren Dienern, die Jünger den Dämonen usw. Außerhalb des Neuen Testaments wird der Begriff vielmehr verwendet, um die Unterordnung und den Gehorsam der Soldaten in der Armee denen gegenüber zu beschreiben, die ihnen im Rang übergeordnet sind (Josephus, Jüdischer Krieg 2,566.578; 5,309; vgl. das Adverb in 1.Klemens 37,2; auch Liddell & Scott's *Greek-English Lexicon*, rev. Jones, S. 1897, das *hypotassō* (passiv) als „gehorsam sein" definiert).

Nun müssen wir anerkennen, dass Unterordnung unter verschiedene Autoritäten eine unterschiedliche Form annehmen kann. Die Unterordnung von Mitgliedern unter die Gemeindeleitung ist ganz anders als die Unterordnung der Soldaten unter den General in der

Armee, und beide sind völlig anders als die Unterordnung der Kinder unter ihre Eltern oder von Angestellten ihren Arbeitgebern gegenüber. In einer gesunden christlichen Ehe, wie wir dies auch an anderer Stelle in diesem Buch erklären, gibt es starke Elemente von gegenseitigem Austausch und der Suche nach Weisheit, und die meisten Entscheidungen werden in einem Konsens von Ehemann und Ehefrau entstehen. Die Unterordnung unter ihren Ehemann wird für eine Ehefrau wahrscheinlich nicht oft Gehorsam gegenüber tatsächlichen Befehlen oder Direktiven enthalten[12] (obwohl dies manchmal der Fall sein kann), stattdessen wird ein Ehemann seine Anliegen kundtun und den Rat und das Gespräch über die weitere Vorgehensweise suchen (vgl. 2.Kor 8,8; Phlm 8-9). Nichtsdestoweniger wird die Einstellung einer Ehefrau, die sich der Autorität ihres Ehemanns unterordnet, täglich in unzähligen Worten und Handlungen zu erkennen sein. Sie wird seine Führung und seine Verantwortung achten und anerkennen, wenn er – nach einem Gespräch, das nach Möglichkeit stattgefunden hat – Entscheidungen trifft, die die ganze Familie betreffen.

Was meint Petrus mit dem Wort *„gleicherweise“* in Vers 1? Einige haben an dieser Stelle der Lehre des Petrus widersprochen und sagen, dass er die Frauen in derselben Kategorie wie die Diener sieht, und meinen, dass Frauen gegenüber ihren Ehemännern wie Diener ihren Herren gegenüber handeln sollen. Aber damit werden die Worte des Petrus missverstanden. Das Wort *„gleicherweise“ (homoiōs)* bedeutet gewöhnlich „auf eine ähnliche Weise“, aber der Grad der angestrebten Ähnlichkeit kann weit variieren (vgl. Lk 10,32.37; 16,25; 1.Kor 7,22; Jak 2,25). Hier mag das Wort bedeuten (1) ähnlich dem Vorbild Christi (2,21-25) oder (2) ähnlich der Weise, in der sich Diener unterordnen sollen (2,18). Als (3) besteht die Möglichkeit, dass *homoiōs* ganz einfach „auch“ bedeutet, wenn ein neues Subjekt in denselben allgemeinen Bereich der Diskussion (Beziehungen zur Autorität) einbezogen wird, ohne eine Ähnlichkeit im Verhalten mit einzuschließen (vgl. Bauer-Arndt-Gingrich/Danker, *Greek-English Lexicon*, rev. Danker, S. 568 und 1.Petr 3,7; 5,5).

Die zweite Möglichkeit ist hier die beste. *„Gleicherweise“* schränkt „sich … unterordnen“ ein, und der Leser würde normalerweise die Verbindung zu 2,18 herstellen, wo Petrus das letzte Mal das Verb „unterordnen“ *(hypotassō)* verwendet: *„Ihr Hausknechte, seid … untertan … gleicherweise sollen auch die Frauen sich … unterordnen“* (2,18; 3,1). (Die Ausdrucksform ist genau dieselbe im griechischen Text mit der ungewöhnlichen Verwendung eines Partizips, um in beiden Fällen ein Gebot auszudrücken.) Der Vergleichspunkt mit Christus wäre die Nachahmung seiner Geduld im Leiden, aber das befiehlt Petrus nicht in diesem Satz. *Homoiōs* scheint auch niemals nur „auch“ zu bedeuten, wenn ein passender Hinweis auf eine tatsächliche Ähnlichkeit vorliegt (wie es hier der Fall ist), denn dann drängt sich dem Leser zwangsläufig ein Vergleich auf.

Nichtsdestoweniger gebraucht Petrus weder den stärkeren Begriff *kathōs* – „ebenso wie, auf dierselbe Art und Weise wie“ –, noch sagt er „in jeder Hinsicht (*kata panta*, Hebr 4,15) sei in deiner Unterordnung den Dienern gleich“. Die Ähnlichkeit liegt offensichtlich im Motiv (*„um des Herrn willen“*, 2,13), im Maß der Anwendung (gegenüber guten oder verkehrten Herren [2,18] oder Ehemännern[13] [3,1]) und in der Einstellung (mit angemessenem Respekt, 2,18; 3,2) genauso wie im Hauptgedanken der Unterordnung unter eine Autorität (2,18; 3,1).[14]

1.3 Alttestamentliche Beispiele für Unterordnung

Petrus illustriert seine Vorstellung von der Unterordnung mit dem Hinweis auf das Leben von heiligen Frauen, die auf Gott hofften. Obwohl er besonders Sarah in Vers 6 erwähnt, weist der Plural „Frauen“ generell auf die gottesfürchtigen Frauen des Alten Testaments

hin. Sie hofften während ihres Lebens auf Gott (Partizip Präsens bedeutet stetige Hoffnung über einen Zeitraum), und schmückten sich „auf diese Weise" (GNB) oder „so" (*houtōs* – „deshalb", was auf das Schmücken mit einem sanften und stillen Geist hinweist). Das Wort „schmücken" *(kosmeō)* ist das Verb, das mit dem Substantiv „Schmuck" *(kosmos)* in Vers 3 verwandt ist und im Imperfekt eine stetige oder wiederholte Handlung über einen Zeitraum in der Vergangenheit beschreibt: „Sie schmückten sich wiederholt oder stetig" auf diese Weise.

„Sie ordneten sich ihren Männern unter" (V. 5, ZÜ) bringt uns zurück zum Thema der Verse 1 und 2 und weist auf die Beziehung zwischen dieser Unterordnung und der inneren Schönheit der Verse 3-4 hin. Stilles Vertrauen in Gott entwickelt in einer Frau die unvergängliche Schönheit eines sanften und stillen Geistes, aber es macht sie auch fähig, sich der Autorität ihres Ehemannes unterzuordnen, ohne befürchten zu müssen, dass dies letztlich für ihr Wohlergehen oder für ihre Persönlichkeit schädlich sein wird.

Petrus verwendet Sarahs Unterordnung Abraham gegenüber als Vorbild für die Unterordnung unter den Ehemann. Ehefrauen sollen sich ihren Ehemännern unterordnen (V. 5), so wie Sarah Abraham gehorchte und ihn „Herr" nannte. Petrus scheint sich hier nicht auf ein besonderes Ereignis zu beziehen, denn das Hauptverb und beide Partizipien in Vers 5 beschreiben alle ein sich im Leben fortsetzendes Verhaltensmuster (siehe oben).[15]

Das Beispiel von Sarahs Gehorsam sollte eine angemessene Ermutigung für die Frauen sein, denen Petrus schrieb, denn Sarah wurde die Mutter des ganzen Volkes Gottes im Alten Bund (Jes 51,2; vgl. Gal 4,22-26), auch wenn es viele Zeiten gab, in denen Abraham zu folgen bedeutete, Gott in ungewissen, unschönen und sogar gefährlichen Situationen zu vertrauen (1.Mose 12,1.5.10-15; 13,1; 20,2-6 [vgl. Vers 12]; 22,3). Dennoch sagte Petrus, dass die gläubigen Frauen jetzt ihre Kinder (oder „Töchter") sind, die wahren Mitglieder ihrer geistlichen Familie.[16] Sarahs Tochter zu sein bedeutet, Miterbin der Verheißungen und der Ehre zu sein, die ihr und Abraham gegeben wurde.

Die Bedingung, Sarahs „Töchter" zu sein, lautet: *„Wenn ihr Gutes tut und euch keinerlei Furcht einjagen lasst"* (Vers 6). Beide Verben stehen wieder im Partizip Präsens und bedeuten eine beständige Lebensweise über einen Zeitraum. *„ … wenn ihr Gutes tut und euch keinerlei Furcht einjagen lasst"*, dann seid ihr (genauer: „seid ihr geworden") Sarahs Töchter. Der Nachdruck, den Petrus auf das rechte Tun legt, ist eine Erinnerung, dass keine Taten des Ungehorsams im Leben der Sarah von christlichen Frauen nachgeahmt werden sollen (vgl. 1.Mose 16,2.6; 18,15; vielleicht 20,5). Es ist ihre Unterordnung ihrem Ehemann gegenüber und ihr Vertrauen in Gott, das Petrus lobt. Die Bedingung, „wenn ihr … euch keinerlei Furcht einjagen lasst", ist eine andere Art, auf die Glaube zum Ausdruck kommt. Eine Frau mit einem sanften und stillen Geist, die fortgesetzt auf Gott hofft, wird sich nicht erschrecken lassen durch Umstände oder durch einen ungläubigen oder ungehorsamen Ehemann (vgl. 1.Mose 20,6).

1.4 Die Belohnungen für die Unterordnung

Petrus stellt eine Belohnung in Aussicht, die Ehefrauen gewöhnlich erwarten sollten, dafür dass sie ihren Männern untertan sind: der ungläubige Ehemann kann für Christus gewonnen werden.[17] Jene, die *„sich weigern, dem Wort zu glauben"* sind ungläubige Ehemänner; das Verb im Präsens *(apeithousin)* weist auf ein Leben hin, das durch Unglaube oder Ablehnung nicht nur gegen das Evangelium, sondern auch gegen Gottes Maßstäbe in anderen Lebensgebieten charakterisiert ist. Das Wort bedeutet nicht nur, „dem Wort nicht zu glauben" (Schl 2000), es ist eine viel stärkere Aussage über aktiven Ungehorsam gegenüber

den Maßstäben der Schrift und sogar eine Rebellion dagegen. Beachten Sie die Verwendung desselben Wortes *(apeitheō)* in Apostelgeschichte 14,2; 19,9; Römer 2,8; 10,21; 11,30-31; 15,31; Hebräer 3,18; 1.Petrus 3,20; 4,17.[18] Einige dieser ungläubigen, ungehorsamen Ehemänner (nicht alle) waren grob und unfreundlich zu ihren christlichen Ehefrauen, aber Petrus sagt, dass sogar solche Ehemänner für das Reich Gottes gewonnen werden können (achten Sie auf dasselbe Wort für „gewinnen" in 1.Kor 9,19-22 (fünfmal); auch Mt 18,15; und im geschäftlichen Sinn Mt 16,26; 25,20.22; Jak 4,13).[19]

Diese ungläubigen Ehemänner können ohne ein Wort gewonnen werden, d.h. nicht durch fortlaufendes Predigen oder Reden über das Evangelium, sondern vielmehr einfach durch das Verhalten ihrer[20] Ehefrauen, durch deren christlichen Lebensstil. Das Wort *Verhalten (anastrophē)* ist in den Schriften des Petrus geläufig (acht von dreizehn Mal im Neuen Testament kommt es im 1. und 2.Petrusbrief vor). Er verwendet es, um auf den schlechten Lebensstil von Ungläubigen hinzuweisen (1.Petr 1,18; 2.Petr 2,7) sowie auf den guten Lebensstil von Gläubigen, der zur Rettung anderer führen soll, die ihn beobachten. Petrus sagt nicht konkret, dass christliche Ehefrauen mit ihren Ehemännern niemals über das Evangelium sprechen sollen (man kann sich tatsächlich schwer vorstellen, dass die christlichen Frauen unter den Lesern des Petrus niemals ihren Ehemännern erklärt haben könnten, was es bedeutet, ein Christ zu werden), aber er sagt, dass die Mittel, durch die Gott im Allgemeinen die Ehemänner gewinnt, nicht die Worte der Ehefrauen sind, sondern ihr Verhalten. Dieses Wissen sollte das Gebet anregen, sowohl für die Gnade zum rechten Leben als auch für Gottes stilles Wirken im Herzen des Ehemannes.

Eine weitere Belohnung ist es, Töchter Sarahs zu sein (V. 6). Wie oben erklärt, bedeutet dies zweifellos, Mitglied des Volkes Gottes zu sein, ein Erbe all der Segnungen, die die Errettung mit sich bringt. Aber wahrscheinlich schließt es auch den Hinweis ein, an Sarahs besonderer Würde und Ehre teilzuhaben, das Vorbild der Unterordnung nachzuahmen und Gott so zu vertrauen, wie Sarah es vorlebte, um dann als Resultat auf ähnliche Weise Gottes besondere Anerkennung zu erhalten.

Schließlich wird die gemeinsame Freude, Gott zu ehren und sein Wohlwollen zu erlangen, die größte Belohnung sein. Dorothy Patterson sagt zu Recht von diesem Abschnitt: „Unterordnung ehrt in erster Linie den Herrn, der die Beziehung hergestellt hat."[21] Dennoch wird eine christliche Ehefrau, die den Herrn ehrt, auch um sein besonderes Wohlwollen wissen. Petrus sagt, dass der sanfte und stille Geist, der solch ein Verhalten der Unterordnung begleitet, *„vor Gott sehr kostbar ist"* (V. 4). Gott wird auf dieses Verhalten sehen, das aus einem gläubigen Herzen kommt, und sich an Sarahs Tochter erfreuen und ihr sein Wohlwollen zeigen.

1.5 Die allgemein gültige Richtigkeit von der Unterordnung einer Ehefrau ihrem Ehemann gegenüber

Wenn Petrus sagt, dass die ungläubigen Ehemänner für Christus „durch den Wandel der Frauen ... gewonnen werden" können, sofern sie ihren Ehemännern untertan sind, dann muss die entscheidende Frage folgen, ob solch eine Unterordnung für alle Kulturen und alle Zeiten angebracht ist. Die Anziehungskraft des Verhaltens einer Ehefrau einem *ungläubigen* Ehemann gegenüber, dem sie untertan ist, weist darauf hin, dass Gott allen Menschen die Richtigkeit und Schönheit dieser Rollenverteilung in der Ehe ins Herz geschrieben hat (einschließlich der männlichen Führung in der Familie und der weiblichen Annahme und dem Entgegenkommen dieser Führung). Jemand mag widersprechen, dass weibliche

Unterordnung für den ungläubigen Ehemann nur attraktiv ist, weil er egoistische Interessen hegt, um Macht für sich zu gewinnen, oder weil es zu seiner derzeitigen (und wahrscheinlich falschen) Sichtweise seiner Kultur von entsprechender Mann-Frau-Beziehungen passt, und in jedem Fall – würde man in dieser Haltung argumentieren – sind solche Rollenverständnisse trotzdem falsch oder stimmen mit Gottes *Idealvorstellung* von einer Ehe nicht überein. Ein ähnlicher Einwand würde von denen gemacht werden, die sagen, dass dieses Gebot nur als eine missionarische Strategie für jene Kultur gedacht war, um dem Evangelium Nichtchristen gegenüber die Schärfe zu nehmen, was aber heute nicht allgemein bindend ist.[22] In der Tat würden diejenigen, die widersprechen, oft sagen, dass es heute falsch wäre, von allen christlichen Ehefrauen zu verlangen, dass sie ihren Ehemännern untertan sein sollen – es würde dem Ideal Gottes für eine Ehe nicht entsprechen.

Allerdings ist diese Position nicht überzeugend, weil Petrus nicht dazu ermutigen würde, ein *moralisch fragwürdiges* Verhaltensmuster (weder in der Kultur oder im Ehemann selbst) fortzuführen, um jemanden zum Glauben zu bringen. Ein geheiligtes Verhalten zieht Ungläubige zu Christus, nicht ein Verhalten, das Gottes Ideal nicht entspricht (1.Petr 3,2). Und dieses geheiligte Verhalten (V. 2), sagt Petrus, schließt besonders die Frauen ein, die ihren eigenen Ehemännern untertan sind. Der ungläubige Ehemann sieht das Verhalten und tief im Inneren nimmt er dessen Schönheit wahr. In seinem Herzen wird ihm bezeugt, dass dies richtig ist und Gott die Beziehung zwischen Männern und Frauen in der Ehe so geplant hatte. Er kommt darum zu dem Ergebnis, dass das Evangelium, dem seine Frau glaubt, ebenfalls wahr sein muss.[23] Vielleicht sieht er die Unterordnung seiner Frau ihm gegenüber sogar im Gegensatz zu seiner eigenen Weigerung, sich Gott unterzuordnen, der die Unterordnung unendlich mehr verdienen würde, und wird dadurch seiner Sündhaftigkeit überführt.

Zwei weitere Versuche, die Schlussfolgerung zu umgehen, dass Ehefrauen sich der Autorität ihrer Ehemänner auch heute noch unterordnen sollen, werden durch Ruth Tucker und Walter Liefeld vertreten, die behaupten, dass die Anweisungen von Petrus kulturspezifisch sind und darum heute nicht mehr gelten. Sie erwähnen besonders die Behauptung von einigen, dass, „obwohl Sarah ihre Unterordnung Abraham gegenüber durch Gehorsam ihm gegenüber und ihre Anrede mit ‚Herr' (oder ‚Meister') ausgedrückt haben soll, es nicht zweifellos bedeutet, dass Unterordnung in jeder Kultur durch Gehorsam und durch die Anrede des Ehemanns mit ‚Herr' ausgedrückt werden muss. Wenige würden auf dem zweiten Teil der Unterordnung Sarahs bestehen."[24] Sie erwähnen als weitere Möglichkeit für die Argumentation für die Sichtweise, diese Vorschriften seien für Christen heute nicht mehr bindend, die Erkenntnis, dass sie zu einer Art von Vorschriften, sogenannten „Haustafeln", gehörten, die in der Antike üblich waren und von den neutestamentlichen Schreibern als Erinnerung einbezogen wurden, damit Christen Ungläubigen gegenüber unanstößig handeln, aber dass das Neue Testament nicht einschließt, dass diese „Haustafeln" von allen Christen in allen Kulturen befolgt werden sollten.[25] Obwohl beide Erklärungen nur als *mögliche* Auslegungen auf den Seiten 81 und 83 dargestellt werden, scheinen Tucker und Liefeld sie als ihre eigene Meinung in der Diskussion der exegetischen Fragen im Anhang B (S. 462 und 463) darzustellen.

Das Problem beim ersten Argument besteht darin, dass nicht verstanden wird, dass Petrus ein allgemeines Verhaltensmuster fordert (Unterordnung, die Gehorsam zur Folge hat), statt jedes Wort nachzuahmen, das Sarah sagte (wie zum Beispiel die Anrede

Abrahams mit „Herr" oder „Meister"). Es geht darum, dass Sarah Abraham voller Respekt gehorchte, sogar in den Worten, die sie ihm gegenüber gebrauchte, und so sollen die christlichen Frauen sich heute respektvoll verhalten (welche Worte auch immer in den unterschiedlichen Kulturen diesen Respekt kennzeichnen). Stattdessen zu sagen, dass Unterordnung selbst das allgemeine Verhaltensmuster ist und *Gehorsam der Autorität eines Ehemannes* gegenüber die besondere Form, die von Kultur zu Kultur unterschiedlich sein kann (wie Tucker und Liefeld es auf Seite 463 tun), bedeutet die Vernachlässigung der Tatsache, dass Unterordnung im Neuen Testament (ausgedrückt durch das Wort *hypotassō*) immer Unterordnung unter eine Autorität bedeutet und darum der Gedanke des Gehorsams einer Autorität gegenüber in diese Art von Unterordnung eingeschlossen zu sein scheint. Außerdem beachten sie nicht, dass es nicht Sarahs besondere Worte sind, sondern ihr genereller Gehorsam selbst, auf den Petrus hinweist, wenn er sagt, dass die alttestamentlichen Frauen, die auf Gott hofften, ihren Ehemännern untertan waren, wie Sarah Abraham *gehorchte* (V. 5-6). Für alle Frauen, auf die Bezug genommen wird, gehörte Gehorsam zur Unterordnung dazu, die Erwähnung von Sarahs Worten ist einfach eine Erinnerung an ein besonderes Beispiel in ihrem Leben .

Was die „Haustafel" betrifft, gab es in der Antike Listen mit erwarteten Verhaltensweisen für Ehemänner und Ehefrauen, Eltern und Kinder, sowie Dienern und Herren, aber eingehende Vergleiche der altertümlichen Listen mit denen des Neuen Testaments zeigen sehr wenige exakte Parallelen außer, dass diese verschiedenen Gruppen genannt sind.[26] Die „Form" (falls die neutestamentlichen Autoren sich überhaupt der Anwendung einer solchen Form bewusst waren) war umfassend „christianisiert", sodass wenige Ähnlichkeiten bleiben. Auf jeden Fall ist das, was wir jetzt in der Heiligen Schrift haben, die moralisch verbindliche Autorität von Gottes eigenen Worten. Wenn wir sagen, dass für einen Mann in der Ehe eine einzigartige Autorität oder Führung nicht das Ideal war, sondern dass Petrus den kulturellen Erwartungen nachgab und es versäumte, das Ideal zu lehren, würde dies den Mut und die Integrität des Petrus scheinbar in Frage stellen, weil es bedeutet, dass Petrus (und auch Paulus!) willens war, den Christen zu gebieten, einem sündigen, sub-christlichen Verhaltensmuster in ihren Häusern zu folgen – ein sehr unwahrscheinliches Handeln derer, die gewohnt waren, gegen den Strom zu schwimmen! Außerdem würde es bedeuten, dass Gott den Christen gebieten würde, einem sündhaften Ehemodell zu folgen, nur um Ungläubige zum Evangelium zu ziehen – etwas Widersprüchliches zu Gottes eigenem Vorbild, wenn er seinem Volk sagt, moralisch gerechte Mittel einzusetzen um gerechte Ergebnisse zu erhalten. Wir können daraus folgern, dass beide Versuche, den Nachdruck der Anweisungen des Petrus für heute zu umgehen, nicht überzeugend sind.

Eine andere Weise, wie Leute manchmal versucht haben, die Beständigkeit dieser Anweisungen zu umgehen, ist die Betrachtung der Anweisung bezüglich Haar und Schmuck, und die Feststellung, dass das heute nicht mehr bindend ist. Diese Sicht sagt, dass Petrus das Tragen von Gold oder Haarflechten verbietet, wenn er schreibt: *„Euer Schmuck soll nicht der äußerliche sein, Haarflechten und Anlegen von Goldgeschmeide oder Kleidung"* (V. 3). Diese Sicht folgert erstens, dass diese Gebote nur für jene Kultur galten und heute nicht mehr gelten kann, und deshalb zweitens das andere Gebot in diesem Abschnitt, dass eine Ehefrau sich ihrem Ehemann unterordnen soll, heute auch nicht mehr gilt.

Aber diese Sicht ist zweifellos falsch, weil sie Petrus missversteht. In diesem Abschnitt betont Petrus nicht äußerliche sichtbare Dinge, die vergehen, sondern die unsichtbaren geistlichen Wirklichkeiten, die ewig sind, so wie er es in diesem Brief bisher

häufig getan hat (siehe 1.Petr 1,1 [„Fremdlinge"].4.7-9.18-19.23-25; 2,2.5.9.11). *„Euer Schmuck soll nicht der äußerliche sein"* gibt den Sinn dieses Satzes gut wieder und bereitet den Leser auf den Kontrast des „inneren Schmucks" in Vers 4 vor. „Schmuck" bezieht sich auf das, was jemand verwendet, um sich für andere schön zu machen. Es geht darum, dass christliche Frauen im Blick auf ihre eigene Attraktivität *nicht* auf äußere Dinge wie Haarflechten, Goldgeschmeide und schöne Kleider angewiesen sein sollten. Stattdessen sollen sie auf die inneren Qualitäten des Lebens achten, besonders auf einen sanften und stillen Geist (V. 4). Außerdem enthält der griechische Text, entgegen einiger Übersetzungen (LÜ 84, EÜ; GNB), in denen von prächtigen Kleidern die Rede ist, kein Adjektiv, das die „Kleidung" *(himatiōn)* modifiziert, und der Text sagt wörtlich: „Lasst nicht euren Schmuck den äußerlichen Schmuck der Haarflechten und dem Tragen von Gold oder dem Anlegen von Kleidern sein". Es ist darum nicht richtig zu sagen, dass dieser Text den Frauen verbietet, ihre Haare zu flechten oder Goldschmuck zu tragen, denn aus demselben Grund müsste man das *„Anlegen von … Kleidung"* verbieten. Petrus geht es nicht darum, dass irgendetwas davon verboten ist, sondern dass dies nicht der „Schmuck" der Frauen, die Quelle ihrer Schönheit, sein soll.

Tatsächlich sollten wir eher festhalten, dass Petrus gerade in diesem Text den vorherrschenden Vorstellungen jener Kultur *widerspricht*. Wenn er den Einsatz von Haarpracht, Schmuckgegenständen oder Kleidung als einen Weg, um den ungläubigen Ehemann zu gewinnen, ablehnt, widerspricht Petrus dem Kulturverständnis.[27] Er empfiehlt nicht irgendein Verhalten oder ein Gewand, das von der Kultur anerkannt wurde, sondern einen sanften und stillen Geist, *der in Gottes Augen sehr kostbar ist* (V. 4). Petrus dringt direkt in das Herz des christlichen Glaubens vor – die Hoffnung auf Gott (V. 5) und der sanfte und stille Geist, der im Glauben seine Ursache hat und *„der vor Gott sehr kostbar ist"* (V. 4). Petrus fungiert hier von dem Zentrum des christlichen Glaubens her; er passt sich nicht einfach der Kultur an.

1.6 Die Schönheit der Unterordnung

In einer Zeit, in der die Unterordnung unter eine Autorität häufig verunglimpft wird und als Degradierung und unmenschlich angesehen wird, erinnern uns die Worte des Petrus daran, dass die Unterordnung unter die richtige Autorität in Gottes Welt schön und richtig ist. Christen sollen sich *„um des Herrn willen"* (2,13) den von Gott eingesetzten Autoritäten unterordnen, sei es der Regierung (2,13-17), am Arbeitsplatz (2,18-20), in der Familie (3,1-6) oder in der Gemeinde (5,5). Besonders in der Ehe ist die Schönheit der Unterordnung einer Frau unter ihren Ehemann für *Ungläubige* offensichtlich, die dadurch zu Christus gezogen werden (V. 1-2). Petrus erwartet auch, dass diese Schönheit den *gläubigen Ehemännern* und *anderen Menschen generell* offenkundig wird, denn dies ist die Schönheit, von der er den christlichen Frauen sagt, sich damit zu „schmücken" – die Quelle ihrer Schönheit (V. 4). Dies ist die Schönheit, die Frauen im Alten Testament schmückte, *„die ihre Hoffnung auf Gott setzten und sich ihren Männern unterordneten"* (V. 5). Diese Schönheit sollte auch von der *christlichen Frau selbst* gesehen und empfunden werden, denn sie ist nicht begleitet von Furcht (V. 6), sondern vom *„keuschen Wandel"* (V. 2), vom Gutestun (V. 6), von einem stillen Geist (V. 4) und der *„Hoffnung auf Gott"* (V. 5). Letztlich ist die Schönheit dieser Unterordnung offenbar vor *Gott*, denn der sanfte und stille Geist, der die Unterordnung begleitet, ist in Gottes Augen *„sehr kostbar"* (V. 4).

2. Anweisungen an die Ehemänner

2.1 Was rücksichtsvolle Führung nicht ist

Petrus sagt den Ehemännern, dass sie *„ … im Umgang mit [ihren] Frauen rücksichtsvoll sein“* sollen (V. 7; EÜ) oder wörtlicher: *„ … Ihr … sollt … einsichtig mit eurer Frau … zusammenleben“* (Schl 2000). Dies ist das Gegenstück des Ehemanns zur Unterordnung der Ehefrau, und Petrus warnt die Ehemänner hier vor einem möglichen Missbrauch ihrer Führungsrolle innerhalb der Ehe. Weil dieser Abschnitt das Gegenstück zur Anweisung des Petrus an die Ehefrauen ist, sich der Führung ihrer Ehemänner unterzuordnen, können wir von einer „rücksichtsvollen Führung“ als einer Zusammenfassung der Verantwortung des Ehemannes sprechen.

2.1.1 Rücksichtsvolle Führung bedeutet nicht einen groben oder dominanten Gebrauch der Autorität.

Petrus sagt den Ehemännern, ihren Frauen gegenüber „rücksichtsvoll“ zu sein und dass sie mit der „Frau als dem schwächeren Gefäß zusammenleben und ihr Ehre erweisen“ sollen (V. 7).[28] Petrus beschreibt nicht genau, wie er es versteht, dass die Frau das „schwächere Gefäß“ ist, aber im Kontext erscheint es angemessen, dass er irgendeine Art der Schwäche im Sinn hat, dass Ehemänner davor gewarnt werden müssen, diese zu missbrauchen. Dies schließt natürlich körperliche Stärke ein (die meisten Männer könnten, wenn sie es versuchten, ihre Frauen körperlich überwältigen). Aber der Kontext zeigt auch, dass Frauen im Blick auf die Autorität in der Ehe schwächer sind (V. 1.5-6), und Petrus sagt darum den Ehemännern, dass sie, statt ihre Autorität für selbstsüchtige Ziele zu missbrauchen, diese benutzen sollen, um ihre Ehefrauen mit Respekt zu behandeln. Trotzdem könnte es auch eine dritte Bedeutung für Schwäche geben, die in den Kontext passen würde (denn es ist etwas, was Ehemänner nicht ausnützen sollen), nämlich eine größere emotionale Sensibilität (vielleicht etwas versteckt in der Ermahnung des Petrus an *„heilige Frauen“*: *„ … euch keinerlei Furcht einjagen lasst“*, V. 6). Während das auch eine große Stärke ist, bedeutet es dennoch, dass Frauen möglicherweise öfter durch einen Konflikt in der Ehe oder durch rücksichtsloses Verhalten tief verletzt sind. Christliche Ehemänner, die dies wissen, sollen nicht „grob“ sein (Kol 3,19) oder ihre Ehebeziehung mit Kritik oder Konflikten anfüllen, sondern sie sollen vielmehr positiv sein und unterstützen, miteinander auf verständnisvolle Weise leben und ihre Ehefrauen ehren.

Das Wort *„Teil“*, wie z.B. „sie sind der schwächere Teil“ (EÜ, vgl. GNB), heißt *skeuos*, was oft „Gefäß, Glas, Behälter“ bedeutet, und wird im Neuen Testament auch benutzt, um von menschlichen Wesen als „Gefäßen“ zu sprechen, die von Gott erschaffen und für seinen Gebrauch bestimmt wurden (Apg 9,15; Röm 9,21: 2.Kor 4,7; 2.Tim 2,21). Es gibt hier keine abschätzende oder frauenfeindliche Nuance, weil die Tatsache, dass die Frau das „schwächere Gefäß“ genannt wird (d.h. das schwächere von zweien) einschließt, dass der Mann auch als ein „Gefäß“ gesehen wird. Der Begriff erinnert an Gottes Schöpfung aller Menschen – an beide, Männer und Frauen – und ist eine Erinnerung sowohl an menschliche Zerbrechlichkeit als auch an die Verpflichtung Gott unserem Schöpfer gegenüber.

2.1.2 Rücksichtsvolle Führung bedeutet nicht gleiche Führungsaufteilung in der Familie.

Obwohl Petrus den Ehemännern sagt, rücksichtsvoll und verständnisvoll ihren Ehefrauen gegenüber zu handeln, sagt er den Ehemännern niemals, sich ihren Ehefrauen unterzuordnen, und er weist auch nicht darauf hin, dass die Rollen in der Ehe austauschbar wären. Rücksichtsvolle Führung ist, *wie* der Ehemann die Führung in der Familie ausübt; das widerspricht nicht seinem Hauptsein.

Das Wort „gleichermaßen" in Vers 7 hat die Bedeutung „auch" oder „beim selben Diskussionspunkt bleibend" (siehe Anmerkung oben zu dem Wort in 3,1; auch bei Bauer-Arndt-Gingrich-Danker, S. 568 und 1.Petr 5,7), denn der Gedanke von der Gleichartigkeit in Bezug auf die Unterordnung ist durch die Tatsache ausgeschlossen (im Gegensatz zu 2,18; 3,1), dass Petrus hier nicht Unterordnung unter irgendeine Autorität befiehlt, sondern vielmehr den rücksichtsvollen Gebrauch der Autorität.

2.1.3 Rücksichtsvolle Führung bedeutet nicht geringeres Ansehen für eine Ehefrau.
Die Tatsache, dass Ehemänner ihre Ehefrauen „respektvoll" behandeln sollen, bedeutet nicht, dass die Ehefrau, die weniger Autorität besitzt, weniger wichtig ist. Das Wort des Petrus an die Ehemänner erinnert sie, dass ihre Ehefrauen Miterben der Gnade des Lebens sind und ihnen in dem geistlichen Vorrecht und in der ewigen Bedeutung gleich sind, auch wenn ihnen größere Autorität innerhalb der Ehe gegeben ist. Hier wie sonst verbinden die neutestamentlichen Autoren ihre Behandlung der Rollenunterschiede von Ehemann und Ehefrau mit einer impliziten oder expliziten Bestätigung ihrer Gleichheit in Status und Bedeutung (vgl. 1.Kor 11,3.7.12; Eph 5,22.33; Kol 3,18-19).

2.1.4 Rücksichtsvolle Führung bedeutet nicht, den Wünschen einer Ehefrau stets nachzugeben.
So, wie Ehefrauen ihren Ehemännern nicht gehorchen müssen, wenn ihnen Ungehorsam gegen Gott befohlen wird, so dürfen die Ehemänner niemals zulassen, dass die Liebe zu ihren Ehefrauen eine Entschuldigung für Sünde wird – ein Prinzip, das tragischerweise von Abraham selbst ignoriert wurde, als er Sarahs Drängen folgte und entschied, ein Kind mit Sarahs Magd Hagar zu bekommen (1.Mose 16,2.5). Das Prinzip wurde auch von Salomo ignoriert (1.Kön 11,1-3.8), von Ahab (1.Kön 21,25) und vielleicht sogar von Adam (1.Mose 3,6). Die schlichte Tatsache, dass eine Ehefrau – sogar eine gottesfürchtige, gläubige Ehefrau – etwas moralisch Falsches tun *möchte*, bedeutet nicht, dass ein Ehemann vor Gott frei ist, Unrecht gutzuheißen oder daran teilzuhaben. So zu handeln, wäre ein Aufgeben der Führungsrolle, die Gott dem Ehemann gegeben hat, und würde das Gegenteil einer gerechten Führung sein, die Gott von ihm verlangt. In der Praxis wird es für einen Ehemann oft viel Gebet und Kenntnis der Schrift erfordern, um den Unterschied zwischen einer moralisch falschen Entscheidung, zu der seine Ehefrau ihn drängt, und einer moralisch richtigen Entscheidung treffen zu können, die von seiner persönlichen Vorliebe oder Beurteilung abweicht, wie die Dinge getan werden sollen. Aber es wird in jeder Ehe Zeiten geben, in denen ein gottesfürchtiger Ehemann ganz einfach Entscheidungen treffen muss, die die ganze Familie betreffen, die den Wünschen und Vorlieben seiner Ehefrau entgegenstehen, und von denen er trotzdem vor Gott überzeugt ist, dass sie richtig sind.

2.1.5 Rücksichtsvolle Führung ist für Ehemänner keine bloße Möglichkeit.
So wie für christliche Frauen die Unterordnung gegenüber einem Ehemann keine bloße Möglichkeit darstellt, soll die rücksichtsvolle Führung, die Petrus befiehlt, für den christlichen Ehemann ebenfalls nicht nur eine Möglichkeit sein. Ehemänner können aus der Familienführung nicht rechtmäßig aussteigen und passive Teilhaber an Entscheidungen und Aktivitäten werden. Noch können sie zu Recht den gegenteiligen Fehler machen und grob, egoistisch und dominierend Autorität in ihren Familien ausüben. Sie sind vielmehr dazu da, rücksichtsvoll zu leben und Ehre zu erweisen. Aber indem sie dieses tun, können sie sich nicht aus der Verantwortung der Führung zurückziehen, denn das Gebot der Unterordnung der Frau schließt die Führung durch den Mann mit ein.

2.2 Was rücksichtsvolle Führung ist

„Ihr Männer gleicherweise, wohnet bei ihnen nach Erkenntnis“ (Elb), heißt buchstäblich, „miteinander leben entsprechend der Erkenntnis“.[29] Petrus beschreibt nicht, an welche Art von Erkenntnis er dabei denkt, darum sind allgemeine Ausdrücke wie „einsichtig“ (Schl 2000), „vernünftig“ (LÜ 84; Bruns) oder „verständig“ (Albrecht) eine gute Übersetzung. „Rücksichtsvoll“ in der Einheitsübersetzung ist allgemein akzeptabel, aber wahrscheinlich legt es zu viel Betonung auf eine rücksichtsvolle Haltung, während der Fokus auf der tatsächlichen „Erkenntnis“ oder die Information, die in den Worten des Petrus angedeutet ist, vernachlässigt wird. Die Erkenntnis, die Petrus hier meint, dürfte irgendein Wissen einschließen, das für die Beziehung zwischen Ehemann und Ehefrau von Gewinn ist: Gottes Absichten und Grundsätze für die Ehe; die Wünsche, Ziele und Enttäuschungen der Ehefrauen; ihre Stärken und Schwächen im physischen, emotionalen und geistlichen Bereich etc. Ein Ehemann, der entsprechend dieser Erkenntnis lebt, wird seine Ehe sehr bereichern – dennoch kann solch eine Erkenntnis nur durch regelmäßiges Bibelstudium und regelmäßige, stressfreie Gemeinschaft als Ehepaar gewonnen werden.[30]

„Gebt dem weiblichen Geschlecht als dem schwächeren seine Ehre“ (LÜ 84) bekräftigt ein Thema, das sich häufig im Neuen Testament findet. Gott gefällt es oft, jene zu ehren, die in den Augen der Welt schwächer oder weniger geehrt sind (vgl. Mt 5,3-12; 1.Kor 1,26-30; 12,22-25; Jak 2,5; 4,6; 1.Petr 5,5).[31] In diesem Fall kann Ehre freundliche und anerkennende Worte enthalten, sowohl unter vier Augen als auch öffentlich, ebenso auch das größte Vorrecht der Menschen, nämlich Zeit und Geld zur Verfügung zu stellen. (Der Ausdruck in der englischen NIV „behandelt sie mit Respekt“ ist zu schwach – man kann eine andere Person mit objektivem förmlichen Respekt behandeln und ihr doch keine besondere Ehre erweisen.)

Bei dem Ausdruck *„gebt dem weiblichen Geschlecht … seine Ehre“* (LÜ 84), ist *„dem weiblichen Geschlecht“* die Übersetzung des Griechischen *tō gynaikeiō*, ein seltenes Wort, das nur an dieser Stelle im Neuen Testament verwendet wird. Es bedeutet wörtlicher „die Weibliche“ und weist darauf hin, dass Petrus sich mit den charakteristischen Eigenschaften des Frauseins beschäftigt und es für angebracht hält, dafür Ehre zu empfangen. Es ist angemessen, dass diejenigen, die „weiblich“ sind, deren Charakter „Frausein“ ausdrückt, eine besondere Ehre erhalten sollen, denn das hat Gott angeordnet.

2.3 Die Gründe für rücksichtsvolle Führung

Der erste Grund für eine derart rücksichtsvolle Führung ist, dass es Unterschiede zwischen Ehemann und Ehefrau gibt: die Ehefrau ist das „schwächere Gefäß“ (Schl 2000) oder der „schwächere Teil“ (EÜ) und daher gefährdeter, durch einen egoistischen, dominierenden Ehemann verletzt zu werden.

Der zweite Grund für rücksichtsvolle Führung ist die Gleichwertigkeit von Ehemännern und Ehefrauen, *„die auch Miterben der Gnade des Lebens sind“* (revElb).[32] Wer denselben Stand im Königreich Gottes hat, verdient zweifellos dieselbe Ehre und fürsorgliche, liebende Aufmerksamkeit.

2.4 Die Belohnungen für rücksichtsvolle Führung.

Am Schluss dieses Abschnitts lässt Petrus eine Belohnung für Ehemänner erkennen, die rücksichtsvoll gegenüber ihren Ehefrauen leben, aber er tut dies verbunden mit einer Warnung über das, was geschehen wird, wenn sie nicht so leben: *„ … damit eure Gebete nicht verhindert werden.“* Die logische Schlussfolgerung ist, dass ihre Gebete nicht

verhindert werden, wenn sie in rücksichtsvoller Weise mit ihren Frauen leben; vielmehr helfen sie und Gott wird sie beantworten (vgl. 1.Petr 3,12, wo Petrus sagt: *„ … die Augen des Herrn sehen auf die Gerechten, und seine Ohren hören auf ihr Flehen“*).

Einige denken, dass „eure Gebete" in diesem Vers sich nur auf die Zeiten bezieht, wenn der Ehemann und die Ehefrau zusammen beten, aber diese Sicht ist nicht überzeugend, weil Petrus diesen Satz nur an die Ehemänner richtet und nicht an beide, Ehemänner und Ehefrauen. „Eure" muss sich auf „ihr" beziehen, an die Petrus schreibt: die Ehemänner. Der Hinweis gilt darum generell dem Gebet der Ehemänner. Diese Verhinderung der Gebete ist eine Form von Gottes väterlicher Züchtigung, die laut Hebräer 12,3-11 zu unserem Besten dient und denen dienen, die Gott liebt. Gott ist so darum besorgt, dass christliche Ehemänner auf verständnisvolle und liebevolle Weise mit ihren Ehefrauen zusammenleben, dass er seine Verbindung zu ihnen unterbricht, wenn sie nicht so handeln! Kein christlicher Ehemann sollte denken, dass er geistlichen Nutzen in seinem Leben hat ohne wirkungsvolles Gebet. Und kein Ehemann kann ein wirkungsvolles Gebetsleben erwarten, außer er lebt mit seiner Ehefrau „auf eine rücksichtsvolle Weise und erweist ihr Ehre". Sich Zeit zu nehmen, um eine gute Ehe zu führen, das ist der Wille Gottes; es bedeutet Gott zu dienen; es ist eine geistliche Aktivität, die ihn erfreut.

Endnoten zu Kapitel 10

Kapitel 11

Die wertvollen Dienste von Frauen im Rahmen männlicher Führung

Ein Überblick über alt- und neutestamentliche Beispiele und Lehren

Thomas R. Schreiner

Dieses Kapitel konzentriert sich auf die wertvollen Dienste von Frauen in der Heiligen Schrift. Dies ist aus mindestens drei Gründen ein wichtiges Thema. Erstens haben Männer Frauen oft verletzt. Sie haben sie als mindere Bürger im Reich Gottes behandelt, und einige Männer haben ihren Beitrag schlecht gemacht oder übersehen. Eine Betrachtung der Heiligen Schrift wird zeigen, dass Frauen im Dienst für Gott eine wesentliche Rolle gespielt haben. Einer der Gründe für die gegenwärtige feministische Bewegung ist, dass einige Frauen auf Männer reagieren, die sie unterdrückt und schlecht behandelt haben.

Zweitens sollen die Frauen heute durch die Frauen in der Heiligen Schrift ermutigt werden, die dazu beigetragen haben, dass die Botschaft vom Reich Gottes verbreitet wurde. Gott gebraucht nicht nur Männer, um seine Absichten zu erreichen. Beide Geschlechter sind im Bilde Gottes geschaffen und beide, Männer und Frauen, werden von Gott in sehr großem Maße gebraucht. Keine Frau, die Gott gefallen möchte, sollte denken müssen, dass ihr Dienst in der Gemeinde unerwünscht ist.

Drittens berufen sich heutige evangelikale Autoren auf die Dienste von Frauen in der Heiligen Schrift, um ihre Auffassung zu stützen, dass es für Frauen heute keine Einschränkungen für den Aufgabenbereich in der Gemeinde bzw. Kirche geben sollte. Sie behaupten, dass Männer und Frauen denselben Zugang zu jedem Dienst haben sollten und alle Einschränkungen für Frauen von der Kultur oder Tradition hergeleitet werden, nicht von der Bibel, die ihrer Meinung die völlige Einbeziehung von Frauen in jeden Dienst stützt.

Dieser dritte Bereich ist besonders wichtig. Wir werden ihn in diesem Kapitel sorgfältig betrachten, denn, wenn die Beispiele des Dienstes von Frauen in der Bibel darauf hinweisen, dass es keine Einschränkungen für den Dienst von Frauen geben sollte, dann sollte die Kirche den Frauen jeden Dienst ermöglichen. Wir sollten für die Möglichkeit offen sein, dass wir die Heilige Schrift missverstanden haben, indem wir den Frauen Beschränkungen auferlegt haben bezüglich des Dienstes. Vielleicht hat unsere Kultur oder Tradition eine Grenze gezogen oder Unterschiede gemacht, die von der Bibel nicht gestützt werden. Deshalb sollten wir den Argumenten derjenigen, die behaupten, der in der Bibel

dargestellte Dienst von Frauen würde zeigen, dass jeder Dienst sowohl Männern als auch Frauen offensteht, zuhören und sorgfältig beurteilen.

1. Dienst im Allgemeinen

Dieses Kapitel wird sich auf den dritten Punkt konzentrieren, denn das ist das Thema der speziellen Auseinandersetzung heute. Trotzdem sollten wir uns daran erinnern, dass Dienst ein weit gefasstes Wort ist, das von den griechischen Wörtern *diakonia, diakonos und diakoneō* abstammt, und diese bedeuten im weitesten Sinn *Dienst*. Martha wurde beispielsweise durch ihren *Dienst (diakonia)* abgelenkt, und der *Dienst*, der beschrieben wird, ist die Zubereitung eines Essens (Lk 10,40). In Lukas 22,27 wird der *„Dienende"* dem gegenübergestellt, *„welcher zu Tisch sitzt"* während des Essens. Der „Dienst" ist infolge dessen, am Tisch zu bedienen. Lukas 8,1-3 berichtet von einigen Frauen, die Jesus und den Aposteln dienten *(diakoneō)*. Ihr besonderer Dienst bestand nicht darin, das Evangelium zu predigen, sondern die finanziellen Mittel zur Verfügung zu stellen, damit Jesus seinen Dienst ausüben konnte. In 1.Petrus 4,10 lesen wir, dass alle geistlichen Gaben dazu verwendet werden sollen, um uns gegenseitig in der Kirche zu „dienen" *(diakoneō)*. Und Paulus sagt: *„Auch gibt es unterschiedliche Dienste, doch es ist derselbe Herr"* (1.Kor 12,5). In diesem weiteren Sinn ist alles ein Dienst, was ein Christ zur Gemeindearbeit beiträgt.

Weitere Beispiele für die Verwendung des Wortes *„Dienst"* in diesem allgemeinen Sinn könnten angeführt werden, aber es soll Folgendes herausgestellt werden: Nicht alle Dienste, die wertvoll sind, sind öffentlich oder förmlich. Nahrung zuzubereiten und damit andere zu versorgen ist äußerst wichtig und sollte nicht verachtet werden, selbst wenn jemand dafür keine öffentliche Anerkennung erhält. Viele ungenannte Männer und Frauen Gottes haben auf diese Weise still und demütig hinter der Bühne gearbeitet und haben darin große Freude und Segen gefunden. Ich behaupte nicht, dass das der einzige Dienst für Frauen ist. Dennoch ist es ein wichtiger Dienst, der nicht übersehen werden sollte. Diejenigen, die diese Aufgabe schlecht machen, spielen den Aufgabenbereich von vielen Männern und Frauen herunter, die darin mit Liebe gearbeitet haben.

Frauen haben sich außerdem in bedeutenden Diensten eingebracht, selbst wenn diese nicht offiziell waren. Man denke an Abigail in 1.Samuel 25. Sie war keine Prophetin und uns ist nicht bekannt, dass sie ein öffentliches Amt innehatte. Trotzdem bewegte ihr demütiger und sanfter Ratschlag David dazu, Nabal nicht zu töten. Wie viele Begebenheiten sind nicht aufgezeichnet, bei denen Frauen Männer überzeugt haben, demütig und sanft, einen rechtschaffeneren Weg einzuschlagen! Diese Geschichte ist ein gutes Vorbild für Traditionalisten, die der Meinung sind, ein Führer müsse immer die Wahrheit wissen und seine Meinung sei immer richtig. David war zweifellos der Führer in dieser Geschichte, aber seine Demut wird offensichtlich, indem er Abigail zuhörte und sich überzeugen ließ. Für Frauen ist Abigail ein Vorbild an demütiger und sanfter Überredung. Ihr Verhalten zeigte keine Schärfe oder Herrschsucht. Sie war gewinnend und dennoch mutig.

Die „inoffiziellen" Dienste von Frauen sind deshalb von großer Wichtigkeit und einige Männer, die wie die Heiden nach Führung aufgrund ihres Status und ihrer Macht streben (Mk 10,42 ff.), haben zu der Vorstellung beigetragen, dass diese Dienste unbedeutend sind. Eine solch säkulare Auffassung von Dienst hat in der Gemeinde Christi großen Schaden angerichtet.

2. Das Argument für eine volle Einbeziehung der Frauen in alle Dienste

Das restliche Kapitel wird sich auf die „förmlichen" oder öffentlich anerkannten Dienste von Frauen in der Bibel konzentrieren. Welche Dienste hatten sie inne und welche Auswirkungen hat der Dienst heute? Wir beginnen mit der Betrachtung des Beweises und des Arguments derer, die denken, für die Frauen gäbe es bezüglich der Dienste keine Einschränkungen.[1] Wir werden diese Argumente nicht beurteilen, bis alle Beweise für die völlige Einbeziehung von Frauen in den Dienst dargelegt wurden. Andernfalls würden wir uns schuldig machen, nicht beiden Seiten völliges und gerechtes Gehör zu schenken.

2.1 Prophetinnen

Wer keine Einschränkungen im Dienst für Frauen sieht, argumentiert, dass die Propheten sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments von Gott eingesetzte Botschafter waren. Frauen wirkten eindeutig als Prophetinnen, sowohl im Alten als auch im Neuen Testament. Mirjam wurde in 2.Mose 15,20 ausdrücklich als Prophetin berufen und führte die Frauen beim Lobgesang für den Triumph des Herrn über Ägypten an (2.Mo 15,21). Die Prophetin Hulda wurde in 2.Könige 22,14-20 von den Botschaftern des Josia um Rat gefragt. Andere Frauen des Alten Testaments wirkten wahrscheinlich ebenfalls als Prophetinnen, blieben aber ungenannt (vgl. Jes 8,3), und Hesekiel verkündet das Urteil über Töchter, die nicht recht weissagen (Hes 13,17-23). Vergleiche auch Nehemias Worte gegen die Prophetin Noadja (Neh 6,14). Hier war nicht das Problem, dass diese Frauen weissagten, sondern dass sie es nicht gemäß dem Wort Gottes taten.

Für unseren Zweck ist das maßgeblichste Beispiel einer Prophetin Debora (Ri 4,4-5). Evangelikale Feministen halten Debora für besonders bedeutend, weil sie als Richter über Israel wirkte, was das Richten von Männern einschließt, und sie übte Autorität über den Mann Barak aus, der ein Befehlshaber der israelischen Truppen war.

Auch im Neuen Testament weissagen Frauen und es kann sein, dass es für sie alltäglicher war. Die Prophetin Hanna dankte Gott und sprach von ihm, als Jesus zum Tempel gebracht wurde (Lk 2,36-38). Petrus zitiert Joels Prophezeiung, dass, wenn der Heilige Geist ausgegossen ist, sowohl *„eure Söhne und eure Töchter … weissagen [werden]… auch über meine Knechte und über meine Mägde werde ich in jenen Tagen von meinem Geist ausgießen, und sie werden weissagen"* (Apg 2,17-18; vgl. Joel 3,1-5).

Die vier Töchter des Philippus sind ein Hinweis darauf, dass diese Verheißung erfüllt wurde, denn sie haben alle geweissagt (Apg 21,9). Paulus ermutigt ebenfalls Frauen zur Weissagung, jedoch mit angemessenem Schmuck (1.Kor 11,5). Wer für die volle Einbeziehung von Frauen in jeden Dienst argumentiert, weist darauf hin, dass Paulus, wenn er solches Gebet und solche Weissagung für falsch gehalten hätte, er sich sicher nicht mit der Einzelheit ausführlich beschäftigt hätte, wie die Frauen geschmückt sein sollten, während sie sündigen!

Es wird dann sowohl vom Alten als auch vom Neuen Testament geschlussfolgert, dass Frauen als Propheten wirkten und sie diese Gabe für die Auferbauung des Volkes Gottes einsetzten. Außerdem ist laut den Befürwortern, dass es keine Einschränkungen für Frauen geben sollte, Weissagung eine autoritative Verkündigung [d.h. richtungsgebende, maßgebende Verkündigung von jemandem, der eine Stellung der Autorität inne hat; Anm. d. Hrsg.] des Wortes Gottes; deshalb können Frauen, wenn sie weissagen können, jeden Dienst ausüben. Sie argumentieren, dass Weissagung ebenso wichtig und autoritativ ist wie das Lehren. In 1.Korinther 12,28 wird die Gabe der Prophetie der Gabe des Lehrens *übergeordnet*. Nun stimmt beinahe jeder zu, dass Frauen als Propheten wirken können, weil der Beweis hier eindeutig ist. Wenn aber Frauen als Propheten wirken können, dann, so

scheint es, können sie heute auch als Lehrer wirken, weil Prophetie ebenso autoritativ ist wie das Lehren.

2.2 Weibliche Lehrer und Geistesgaben

Ferner argumentieren diejenigen, die behaupten, es gäbe keine Einschränkungen für Frauen im Dienst, dass Frauen als Lehrer wirken. Als Priscilla und Aquila Apollos lehren hörten, nahmen sie ihn beiseite und erklärten ihm das Evangelium genauer (Apg 18,26). Die Einbeziehung von Priscilla deutet an, dass sie Apollos ebenso gelehrt haben muss. Tatsächlich nennt Lukas sie an erster Stelle, und das sehen manche als Hinweis, dass sie die Hauptrolle beim Lehren spielte. Ein solcher Dienst scheint bei Priscilla kein Einzelfall gewesen zu sein. In Römer 16,3 grüßt Paulus sie und Aquila. Er bezeichnet die beiden als Mitarbeiter des Evangeliums, was andeutet, dass sie an seinem Dienst teilhatten. Ihre Mitwirkung wird auch durch 1.Korinther 16,19 bestätigt, denn dort sagt Paulus, dass die Gemeinde in ihrem Haus ist.

Weibliche Lehrer würden auch noch durch die geistlichen Gaben belegt. Lehren ist eine geistliche Gabe (1.Kor 12,28-29; Eph 4,11; Röm 12,7) und es gibt keinen Hinweis darauf, dass Frauen von dieser Gabe ausgeschlossen sind. Alle Christen sind aufgefordert, einander zu lehren (Kol 3,16) und mit der Gemeinschaft die Erkenntnisse zu teilen (1.Kor 14,26). Das muss sicherlich auch die Frauen einschließen. Tatsächlich scheint Priscilla, wie wir oben gesehen haben, die Gabe bei der Belehrung des Apollo eingesetzt zu haben. Paulus erwähnt in Titus 2,3 auch Frauen in der Funktion von Lehrerinnen.

Die Befürworter dessen, dass es keine Einschränkung für den Dienst von Frauen gibt, sagen, dass Abschnitte wie 1.Timotheus 2,11-15 und 1.Korinther 14,33b-36 nicht dazu verwendet werden sollten, den Frauen heute Beschränkungen aufzuerlegen. Paulus verbietet hier lediglich falsches Lehren durch Frauen, oder (laut anderen) unterbindet das Lehren von Männern durch ungebildete Frauen. 1.Korinther 14,33b-36 wurde wahrscheinlich geschrieben, um ein Problem in der Gemeinde zu lösen, wo Frauen die Zusammenkünfte durch Zungenreden oder mit Fragen unterbrachen. Oder vielleicht zitiert der Abschnitt ein Motto in Korinth oder eine Frage, die Paulus verwirft. Manche denken auch, dass die Verse 34-35 im Originaltext von 1.Korinther nicht stehen und erst durch spätere Schreiber hinzugefügt wurden. Diese beiden Abschnitte seien deshalb angeführt worden, um Missbrauch des Lehrens durch Frauen zu korrigieren und nicht, um jegliches Lehren von Männern zu verbieten. Die Tatsache, dass Frauen weissagen können, was, wie behauptet wird, nicht vom autoritativen Lehren unterschieden werden könne, sowie die Tatsache, dass Priscilla lehrt, zeige, dass die Verbote in diesen zwei Abschnitten nicht absolut sind.

2.3 Frauen als Mitarbeiter und Arbeiter

Es wurde bereits erwähnt, dass Paulus in Römer 16,3 Priscilla als „Mitarbeiter" *(synergos)* bezeichnet. Es ist aufschlussreich, andere von Paulus genannte Mitarbeiter zu betrachten: Timotheus (Röm 16,21; 1.Thess 3,2; Phlm 1), Apollos (1.Kor 3,6.9), Urbanus (Röm 16,9), Titus (2.Kor 8,23), Epaphroditus (Phil 2,25), Aristarchus (Kol 4,10; Phlm 24), Markus (Kol 4,10; Phlm 24), Jesus Justus (Kol 4,11), Epaphras (Phlm 23), Demas (Phlm 24) und Lukas (Phlm 24). Von einigen, die hier genannt werden, wissen wir sehr wenig, aber wir wissen, dass Timotheus, Apollos, Titus, Epaphroditus, Markus, Epaphras und Lukas das Evangelium verkündigten. Lässt sich daraus nicht ableiten – so die Befürworter der völligen Einbeziehung von Frauen in den Dienst –, dass Priscilla als Mitarbeiter nicht auch dasselbe tat? Außerdem ist Priscilla nicht die einzige Frau, die von Paulus „Mitarbeiter" geannnt wird. In Philipper 4,2 ermahnt er zwei Frauen, Euodia und Syntyche, *„eines Sinnes zu sein im*

Herrn". In 4,3 sagt er, dass sie mit ihm *„gekämpft haben für das Evangelium, samt Clemens und meinen übrigen Mitarbeitern"*. Die Folgerung ist, dass Euodia und Syntyche Mitarbeiter waren. Sie kämpften gemeinsam für das Evangelium, indem sie Paulus halfen, die Freudenbotschaft der Errettung zu verbreiten.

Der Punkt kann sogar noch präziser gefasst werden. In 1.Korinther 16,16 ermahnt Paulus die Korinther, sich dem Haus des Stephanas unterzuordnen und „jedem, der mitwirkt *(panti synergounti)* und arbeitet *(kopiōnti)*". Wir haben bereits gesehen, dass drei Frauen als Mitarbeiter bezeichnet werden: Priscilla, Euodia und Syntyche. Paulus sagt, dass die Korinther sich allen Mitarbeitern unterordnen sollen. Daraus könnte man scheinbar folgern, so diejenigen, die jede Einschränkung für die Frauen heute zurückweisen, dass diese Frauen, da Priscilla, Euodia und Syntyche Mitarbeiter waren, Führungspositionen in der Kirche innehatten und sich die Männer ihnen deshalb unterordneten.

Es wird ebenfalls angemerkt, dass Paulus gebietet, sich jedem unterzuordnen, *„der mitwirkt" (panti ... kopiōnti)*, so wie unter jeden *„Mitarbeiter"* (1.Kor 16,16, vgl. EÜ). Paulus verwendet für die Beschreibung seines Dienstes oft dasselbe Wort für arbeiten (1.Kor 4,12; 15,10; Gal 4,11; Phil 2,16; Kol 1,29; 1.Tim 4,10). Tatsächlich wird die Arbeit anderer Leiter ebenfalls mit Ausdrücken aus dem Arbeitsbereich beschrieben. Die Korinther sollen sich dem Haus des Stephanas unterwerfen, der für sie arbeitet (1.Kor 16,16). Die Thessalonicher werden ermahnt, *„dass ihr diejenigen anerkennt, die an euch arbeiten"* (1.Thess 5,12), und das sind eindeutig die Leiter, weil Paulus weiter sagt, dass sie „euch im Herrn vorstehen und euch zurechtweisen". *„Die Ältesten, die gut vorstehen"*, sollen laut 1.Timotheus 5,17 doppelte Ehre empfangen, *„welche im Wort und in der Lehre arbeiten"*. Damit ist deutlich, dass Paulus das Verb *„arbeiten"* oft verwendet, um autoritativen Dienst zu bezeichnen. Aber Paulus erwähnt auch Frauen, die gearbeitet haben. In Römer 16,6 weist er die Römer an, Maria zu grüßen, *„die viel für uns gearbeitet hat"*. Und in Römer 16,12 wird von drei Frauen gesprochen, Tryphena, Tryphose und Persis, die viel im Herrn gearbeitet haben. Manche schließen daraus, dass Frauen in den Versammlungen Leiter waren, denn das Wort „arbeiten" wird eindeutig im Sinn von 1.Korinther 16,16, 1.Thessalonicher 5,12 und 1.Timotheus 5,17 verwendet.

2.4 Weibliche Diakone

Weiter wird argumentiert, dass Frauen in offiziellen Ämtern der Kirche wirkten, weil sie das Amt des Diakons innehatten. Viele Gelehrte haben argumentiert, dass dies die wahrscheinlichste Auslegung von 1.Timotheus 3,11 ist. In 1.Timotheus 3,8-10.12 werden die erforderlichen Eigenschaften für einen Mann im Amt des Diakons genannt. In 3,11 sagt Paulus: *„Die Frauen sollen ebenfalls ehrbar sein, nicht verleumderisch, sondern nüchtern, treu in allem."* Das Wort für Frauen an dieser Stelle *(gynaikas)* kann auch mit *„ihre Frauen"* (LÜ 84) übersetzt werden, das ist auch die Sichtweise mancher Ausleger. Folgende Punkte sprechen dafür, dass Paulus von weiblichen Diakonen spricht:

(1) Paulus stellt die hier erwähnten Frauen auf dieselbe Weise vor wie die Männer in 1.Timotheus 3,8, z.B. verwendet er das Wort „ebenfalls". In 3,1-7 legt er die Eigenschaften für Älteste dar und nennt in 3,8 *„ebenfalls"* ähnliche Eigenschaften für Diakone. Das Wort *„ebenfalls"* in 3,11 deutet darauf hin, dass die Eigenschaften für männliche Diakone auch für die weiblichen Diakone gelten.

(2) Wenn Paulus hier von den Ehefrauen der Diakone sprechen würde, hätte er das ganz klar durch den Zusatz „Diakone" (*diakonōn* oder *autōn*) verdeutlichen können. Indem er das Wort *„Frauen"* ohne jeden Modifikator lässt, deutet er an, dass er von Frauen im Allgemeinen spricht und nicht einfach von den Ehefrauen der Diakone.

(3) Die Eigenschaften, die Paulus in 3,12 nennt, sind identisch mit oder ähnlich den erforderlichen Eigenschaften der Diakone, was andeutet, dass er ein Amt im Blick hat. [2]

Ein weiterer Beweis für das Wirken von Frauen als Diakone wird im Fall der Phoebe gesehen. In Römer 16,1 redet Paulus von Phoebe, *„eine Diakonin der Gemeinde von Kenchreä"* (NLB). Das Wort, das Paulus hier verwendet, ist tatsächlich dasselbe wie in 1.Timotheus 3,8 und Philipper 1,1, wo Paulus von Diakonen schreibt. Deshalb bezeichnet Paulus Phoebe nicht als *„Diakonin"*, sondern als *„Diakon"*, haben manche behauptet. Außerdem wird Phoebe in manchen englischen Übersetzungen in Römer 16,2 als *„Leiter" (prostatis)* bezeichnet. Die gebräuchlichsten Übersetzungen verwenden aber hier das Wort *„Hilfe"* oder *„Beistand"*, aber es wird behauptet, dass dies ein technischer Ausdruck ist, der für einen „juristischen Schutzherrn" oder „Leiter" verwendet wird. Wenn diese Auslegung stimmt, dann empfiehlt Paulus hier Phoebe als Diakon und Leiter von vielen.

2.5 Weibliche Älteste

Ebenso wird auch der Beweis erbracht, dass Frauen als Älteste wiken können. Der 2. Johannesbrief ist an „die auserwählte Frau" gerichtet und es wird behauptet, dass sich dies nicht auf die Gemeinde als Ganzes bezieht, weil die auserwählte Frau von ihren Kindern unterschieden wird (2.Joh 1,4). Die „auserwählte Frau" bezieht sich auf eine Frau, die Autorität über ihre Kinder hatte. Diese Autorität ist dem Amt von Ältesten ähnlich. Zudem behaupten manche, dass Paulus in Titus 2,3 von weiblichen Ältesten spricht. Obwohl dies durch die Übersetzung von *presbytidas* mit „ältere Frauen" verschleiert wird, ist klar, dass dieses Wort die weibliche Form von *presbyteros* („Ältester") ist, mit dem Paulus sich in Titus 1,5 auf das Amt in der Gemeinde bezieht.

2.6 Weibliche Apostel

Am bedeutendsten ist die häufige Behauptung, dass Frauen auch als Apostel wirkten. In Römer 16,7 schreibt Paulus: *„Grüßt Andronicus und Junias, meine Verwandten und Mitgefangenen, die unter den Aposteln angesehen ... sind."* Einige Ausleger haben gedacht, dass Junias ein Mann war und der Name an dieser Stelle eine Abkürzung von *Junianus* ist. Trotzdem gilt dies als nicht überzeugendes Argument, denn es gibt kein Beispiel in der griechischen Literatur, wo dieser Name abgekürzt worden wäre. So haben einige gesagt, dass der Name eher mit „Junia" (weiblich) übersetzt werden sollte, anstatt mit „Junias" (männlich), um zu zeigen, dass sich unter den Aposteln hier sehr wahrscheinlich eine Frau befand. Andere haben behauptet, dass das Griechische *(en tois apostolois)* „angesehen in den Augen der Apostel" bedeutet und nicht „angesehen unter den Aposteln". Natürlich würde solch eine Übersetzung Andronicus und Junia(s) aus dem Kreis der Apostel ausschließen. Der Text würde einfach besagen, dass die Apostel große Achtung vor ihnen hatten. Aber es wird behauptet, dass dies eine unnatürliche Art ist, das Griechische zu verstehen, und die wahrscheinlichste Übersetzung ist: „angesehen unter den Aposteln". Zusammenfassend scheint es sich hier um einen Beweis dafür zu handeln, dass eine Frau ein Apostel war, und das wirft eine gravierende Frage für diejenigen auf, die die völlige Einbeziehung der Frauen bei Führungspositionen in der Gemeinde verbieten möchten.

2.7 Zusammenfassung

Die Argumente für die völlige Einbeziehung der Frau in alle Dienste bauen aufeinander auf. Frauen wirkten als Propheten und dieser Dienst ist ebenso autoritativ wie Lehren. Frauen besitzen alle Geistesgaben und das beinhaltet auch die Gabe der Lehre und Leiterschaft. Tatsächlich gibt es im Neuen Testament Beweise dafür, dass Frauen die Ämter von

Diakonen, Ältesten und Apostel innehatten. Alle diese Beweise stehen im Einklang mit Paulus' Erwähnung von Frauen als Mitarbeiter des Evangeliums. Diejenigen Abschnitte, die den Dienst von Frauen einzuschränken scheinen, können mit den entsprechenden Umständen begründet werden, die Paulus anspricht, und deshalb sollten sie nicht dazu verwendet werden, Frauen Einschränkungen aufzuerlegen. Die Beweislast liegt demnach bei denen, die den Frauen für den Dienst Einschränkungen auferlegen wollen.

3. Das Argument für eine Einschränkung im Dienst der Frauen

Der vorhergehende Abschnitt hat zu Recht gezeigt, dass Frauen sowohl im Alten als auch im Neuen Testament an verschiedenen Formen des Dienstes teilhatten. Die Frage ist, ob dieses Argument die Sache begründet, dass der Dienst der Frau in keinerlei Weise eingeschränkt werden soll. Ich denke nicht. Ich werde weiter unten nachweisen, dass in der Heiligen Schrift Frauen am Dienst teilhatten, aber es war ein ergänzender und unterstützender Dienst; ein Dienst, der die männliche Führung in der Gemeinde unterstützte und wahrte. Darum war der Dienst der Frauen in der Gemeinde erwähnenswert und wichtig, aber er hat niemals die männliche Führung ersetzt. Vielmehr stellte er eine Unterstützung der männlichen Führung dar. Diese Sicht schließt nicht den gesamten Dienst der Frauen aus. Stattdessen wird der Dienst der Frauen als ergänzend und unterstützend gesehen.

3.1 Prophetinnen

Eines der überzeugendsten Argumente für die volle Einbeziehung von Frauen in autoritative Führungspositionen rührt von der prophetischen Aufgabe der Frauen in der Heiligen Schrift her. Wie wir gesehen haben, zeichnete sich Debora als autoritative Botschafterin des Herrn aus. Trotzdem deutet der Beweis aufgrund der Prophetie eigentlich auf eine unterstützende und ergänzende Rolle von Frauen hin. Er stützt die Unterscheidung der Aufgaben zwischen Männern und Frauen. Eine Betrachtung der Aussage wird zeigen, warum das so ist.

Dass Frauen Männern prophezeiten, wird im Fall von Debora, den anderen bereits zitierten Frauen und 1.Korinther 11,2-16 deutlich. Der zuletzt erwähnte Abschnitt ist jedoch absolut entscheidend für das richtige Verständnis der Beziehung einer Frau zum Mann, wenn sie weissagt. Was ist Paulus' Anliegen in 1.Korinther 11,2-16? Es geht darum, dass Frauen mit angemessenem Schmuck weissagen sollen. Warum ist Paulus darum besorgt, wie sie geschmückt sind? Weil der Schmuck einer Frau etwas über ihre Beziehung zu den Männern aussagt (11,3-10). Wie ich in Kapitel 5 dieses Buches gezeigt habe, ist 11,3 der Schlüssel zu diesem Abschnitt: *„Ich will aber, dass ihr wisst, dass Christus das Haupt jedes Mannes ist, der Mann aber das Haupt der Frau, Gott aber das Haupt des Christus."* Paulus möchte, dass die Frauen angemessen geschmückt sind, weil dieser Schmuck zeigt, dass eine Frau sich dem männlichen Haupt unterordnet, selbst während des Weissagens. Die Art und Weise, wie sie geschmückt ist, lässt erkennen, ob der Mann das Haupt, d.h. die Autorität ist.

Die Auswirkungen auf unsere Untersuchung ist klar. Paulus bestätigt, dass Frauen weissagen können, aber in einer Art und Weise und mit einer Haltung, die die männliche Leitung nicht missachtet. Paulus erlegt den Männern nicht dieselben Einschränkungen auf und so bestätigt er die Auffassung, dass die Führung durch den Mann in der Gemeinde von Gott eingesetzt ist. Beachten Sie aufmerksam, dass dies nicht bedeutet, dass Frauen in der Gemeinde nicht weissagen würden. Paulus bestätigt, dass Frauen prophetische Gaben haben, und er möchte, dass sie diese in der Gemeinde einsetzen, aber sie sollen die

männliche Leitung nicht aufheben.

Richter 4 ist der einzige Abschnitt, der bezüglich dieser unterstützenden und ergänzenden Ansicht Schwierigkeiten bereitet, wo Debora den Barak befehligt und Richter in Israel ist. Aber es gibt verschiedene Gründe, warum dies im Einklang mit der Auffassung männlicher Leitung gemäß 1.Korinther 11,2-16 steht: (1) Debora ist ein besonderer Fall, weil sie scheinbar der einzige Richter ist, der keine militärische Aufgabe hat. Die anderen Richter führten Israel in Schlachten, aber Debora empfängt ein Wort vom Herrn, dass Barak dies tun soll (Ri 4,6-7). Debora beansprucht die Führung nicht für sich selbst, sie gesteht dieses Vorrecht einem Mann zu. (2) Das deutet einen Tadel Baraks an, denn er ist nicht bereit, ohne Debora in die Schlacht zu ziehen (Ri 4,8). Aufgrund seines Unwillens wird die Ehre an diesem Tag einer Frau zuteil (Ri 4,9), aber diese Frau ist nicht Debora, sondern Jael (Ri 4,17 ff.). Mit anderen Worten, Debora verkündete das Wort Gottes, aber durch ihre Haltung beanspruchte sie nicht die Führung. Stattdessen übertrug sie die Leitung, im Gegensatz zu all den anderen Richtern, einem Mann.

(3) Sowohl Debora als auch Hulda (2.Kön 22,14-20) übten ihre Gabe der Prophetie anders als die Männer aus, die diese Gabe besaßen. Jesaja, Jeremia, Hesekiel und andere männliche Propheten übten einen öfentlichen Dienst aus, bei dem sie das Wort des Herrn verkündeten. Aber Debora weissagte nicht in der Öffentlichkeit.[3] Stattdessen scheint ihre Aufgabe als Prophetin auf persönliche Anweisung begrenzt zu sein. In Richter 4,5 heißt es: *„Und sie saß unter der Debora-Palme zu Gericht, zwischen Rama und Bethel, auf dem Bergland Ephraim, und die Kinder Israels kamen zu ihr hinauf vor Gericht.“* Beachten Sie, dass Debora nicht hinausging und das Wort des Herrn öffentlich verkündete. Stattdessen kamen Einzelpersonen unter vier Augen zu ihr, um ein Wort des Herrn zu erhalten. Der Unterschied zwischen dem prophetischen Dienst der Debora und dem männlicher Propheten des Alten Testaments ist deutlich. Sie übte ihren Dienst nicht in der Öffentlichkeit aus, wie diese es taten. Selbst als sie zu Barak redete, rief sie ihn und sprach zu ihm unter vier Augen (Ri 4,6.14). Und der Lobgesang in Richter 5,1 wurde von Debora und Barak gemeinsam gesungen. Ein bestätigendes Argument für diese Sichtweise findet sich im Fall der Hulda (2.Kön 22,14-20). Sie verkündete Gottes Wort nicht öffentlich. Im Gegenteil, sie erklärte das Wort des Herrn im Geheimen, als Josia Botschafter zu ihr sandte. Sie übte ihren prophetischen Dienst auf eine Weise aus, die männliche Leitung nicht behinderte. Der prophetische Dienst von Mirjam ist keine Ausnahme, denn sie diente nur Frauen. *„Und Mirjam, die Prophetin, Aarons Schwester, nahm das Tamburin in ihre Hand,* ***und alle Frauen folgten ihr*** *nach mit Tamburinen und im Reigen. Und Mirjam antwortete* ***ihnen*** *im Wechselgesang …“* (2.Mose 15,20-21, Hervorhebung hinzugefügt).

(4) Vielleicht ist es ebenso bedeutsam, dass die meisten der anderen bekannten Richter im Buch Richter ausdrücklich vom Herrn erweckt wurden[4]: Otniel (3,9), Ehud (3,15), Gideon (6,14), Jephtah (11,29) und Simson (13,25; 14,6). Nur bei Debora wird nicht ausdrücklich gesagt, dass der Herr sie erweckte: wir lesen lediglich: *„Und Debora, eine Prophetin, die Frau Lapidots, richtete Israel zu jener Zeit“* (Ri 4,4). Ich behaupte nicht, dass der Herr sie nicht erweckte, denn er brachte durch sie offensichtlich Segen über Israel, aber das könnte darauf hinweisen, dass sich das Wesen ihrer Funktion als Prophet und Richter von dem der andern Richter darin unterschied, dass sie keine Führungsposition über Männer ausübte, wie das die anderen Richter taten. Diese Beobachtung steht im Einklang mit den drei oben genannten Punkten.[5]

Außerdem unterscheidet sich Weissagung vom Lehren. Weissagung basiert auf

spontaner Offenbarung (1.Kor 14,29-33a), während Lehren das Darlegen von erhaltener Offenbarung ist. Ein Prophet hat deshalb nicht gleichzeitig das Amt des Lehrers inne. Propheten verkündigen Gottes Offenbarung, aber zur Zeit des Alten Testaments gehen die Menschen zu den Priestern, um verbindliche Anweisung, die auf der Tradition beruht, zu erhalten (3.Mose 10,11; 5.Mose 21,5; Mal 2,6-7). Es ist aufschlussreich zu beachten, dass es im Alten Testament einige Frauen gab, die Propheten waren, aber niemals Priester. Es sind die Priester, die die entscheidendere und etabliertere Führungsposition innehatten. Man kann nicht leugnen, dass die Propheten des Alten Testaments mit großer Autorität sprachen. Tatsächlich kritisierten sie Priester, die ihre Autorität missbrauchten. Der Punkt ist, dass Prophetie und Lehren unterschiedliche Gaben sind, und wenn Frauen als Propheten wirkten, so unterstützten sie durch ihre Haltung und ihr Verhalten die Führung der Männer.

Außerdem hat Wayne Grudem argumentiert, dass es sich bei der Gabe der Prophetie im Neuen Testament nicht um dieselbe Gabe wie im Alten Testament handelt.[6] Die Propheten des Alten Testaments sprachen das Wort des Herrn und was sie sagten, war absolut autoritativ – nichts davon konnte in Frage gestellt werden. Jedes Wort musste als Gottes direktes Wort angenommen werden. Aber die Worte der neutestamentlichen Propheten haben nicht diese absolute Autorität. Paulus fordert die Gemeinde auf, bei prophetischen Äußerungen das Gute vom Schlechten auszusondern: *„Die Weissagung verachtet nicht! Prüft alles, das Gute behaltet!“* (1.Thess 5,20-21; vgl. 1.Kor 14,29-33a). Wenn Paulus sagt: *„Propheten aber sollen zwei oder drei reden, und die anderen sollen es beurteilen“* (1.Kor 14,29), verwendet er ein Verb für *„beurteilen“ (diakrinō)*, das bedeutet „einige Dinge von anderen aussieben". Das deutet darauf hin, dass bei Weissagungen im Neuen Testament nicht jedes Wort als Gottes Wort verstanden wurde. Im Gegensatz dazu musste ein Prophet im Alten Testament getötet werden, wenn er etwas Unwahres sagte (5.Mose 13,2-6; 18,20-22). Dafür wurden neutestamentliche Weissagungen nicht als autoritative Worte von Gott angesehen, sondern als unmittelbare Eindrücke oder Erkenntnisse von Gott, die zutreffen können oder nicht, entweder als Ganzes oder teilweise. Deshalb muss die Gemeinde die Weissagungen beurteilen, um festzustellen, ob sie, als Ganzes oder teilweise, in Ordnung sind.

Warum ist diese Unterscheidung für unsere Erörterung von Bedeutung? Sie weist ferner nach, besonders im Hinblick auf die Prophetie im Neuen Testament, dass die Gabe der Prophetie nicht die gleiche Autorität beinhaltet wie die Gabe des Lehrens.[7] Lehren ist verbunden mit einer fortwährenden und systematischen Darlegung von bereits gegebener göttlicher Offenbarung, während Prophetie im Neuen Testament geschieht, wenn jemand eine spontane Offenbarung oder einen Eindruck hat, der ganz oder teilweise vom Herrn sein kann, oder auch nicht. Die Gemeinde nimmt solche Offenbarungen nicht ungeprüft an, sondern beurteilt sie sorgfältig. Deshalb bedeutet die Tatsache, dass Frauen sich in der Gemeinde weissagend äußern nicht automatisch, dass sie die Gabe der Lehre über Männer ausüben können, denn diese beiden Gaben unterscheiden sich deutlich voneinander.

Zusammenfassend übten die Frauen, die die autoritative Gabe der Prophetie im Alten Testament hatten, diese nicht in der Öffentlichkeit aus, wie es die männlichen alttestamentlichen Propheten taten. Der Grund dafür ist, dass eine solch öffentliche Ausübung von Autorität männlicher Führung widersprechen würde. Im Neuen Testament konnten Frauen in der Öffentlichkeit weissagen, aber Grudem hat gezeigt, dass die Prophetie im Neuen Testament nicht so autoritativ ist wie die Prophetie des Alten Testament oder das Lehren im Neuen Testament. Und selbst wenn jemand Grudems Auslegung ablehnt, macht 1.Korinther 11,2-16 deutlich, dass Weissagung von Frauen im

Neuen Testament auf eine Weise geschehen musste, die männliche Führung anerkennt und unterstützt. So widerspricht die biblische Lehre von Prophetinnen nicht der männlichen Führung in der Gemeinde, sondern unterstützt sie vielmehr.

3.2 Das Lehren und die Geistesgaben

Allerdings haben wir weiter oben angemerkt, dass Priscilla den Apollos lehrte (Apg 18,26) und Frauen alle geistlichen Gaben besitzen, einschließlich des Lehrens (Tit 2,3-4) und der Führung. Verschiedenes kann man darauf erwidern: (1) Aufgrund des Berichts in der Apostelgeschichte kann man schlecht sagen, in welchem Ausmaß Priscilla den Apollos lehrte, denn es werden sowohl Priscilla als auch Aquila genannt. Es ist bedenklich, sich zu sehr auf diesen Text zu berufen, denn die Behauptung, dass Priscilla der hauptsächliche Lehrer war, ist aus der Luft gegriffen. (2) Selbst wenn Priscilla allein lehrte, handelt es sich nicht um dasselbe wie öffentliches Lehren in einer autoritativen Führungsposition. Zweifellos „lehrte" Abigail den David in dem betrachteten Abschnitt in 1.Samuel 25, aber niemand würde sagen, dass sie eine Führungsposition gegenüber Männern innehatte. Mit dem Beispiel von Priscilla und Aquila wird häufig mehr begründet, als man vom Text ableiten kann.[8] (3) Paulus verwendet in Titus 2,4 nicht das gebräuchliche Wort für „lehren", sondern es stammt von *sōphronizō* ab, das „raten", „ermahnen" oder „drängen" bedeutet. Auf jeden Fall stüzt dieser Abschnitt nicht das Lehren von Männern durch Frauen, weil die Verse sagen, dass die älteren Frauen die jüngeren lehren sollen. Wenn überhaupt, dann stützt dieser Text die traditionelle Sichtweise, die eine ergänzende aber unterschiedliche Aufgabe für Frauen sieht. (4) Das Argument der geistlichen Gaben ist nicht ausreichend sorgfältig formuliert. Frauen haben sicherlich alle Geistesgaben, aber bedeutet das, dass es keine Einschränkungen bezüglich der Ausübung dieser Gaben gibt? Wenn unsere Auslegung von Abschnitten wie 1.Timotheus 2,11-15 zutrifft, dann können Frauen ihre Geistesgabe des Lehrens über Männer nicht öffentlich ausüben. Man kann nicht leugnen, dass Frauen die Gabe des Lehrens oder der Leitung haben. Der Punkt ist, dass sie in erster Linie diese Gaben unter Frauen ausüben sollen. Der Gedanke, dass Frauen ihre Gabe der Leitung und des Lehrens im Kreis anderer Frauen ausüben sollen, steht völlig im Einklang mit der Anweisung des Paulus in Titus 2,3 ff. an die älteren Frauen. Es ist hermeneutisch nicht angemessen, von Paulus' Lehre über die Geistesgaben schlusszufolgern, dass es keine Einschränkungen für den Dienst von Frauen gibt. Man muss alle Lehren von Paulus zu diesem Thema in Betracht ziehen und dann sollte sich alles, was er über die Geistesgaben sagt, mit seinen anderen Anweisungen ergänzen.

3.3 Die Frauen als Mitarbeiter und Arbeiter

Oben wurden verschiedene Texte zitiert, die von Frauen als Mitarbeiter und Arbeiter sprechen. Da diese Ausdrücke oft für Männer verwendet werden, die Leitung ausübten, und in 1.Korinther 16,16 die Gemeinde aufgefordert wird, sich solchen unterzuordnen, wurde daraus abgeleitet, dass Frauen Führungspositionen in der Gemeinde innehatten. Aber dieses Argument überzeugt nur dann, wenn diese Worte Fachbegriffe für Führungspositionen sind. Doch es ist nicht klar, dass es sich dabei um Fachbegriffe handelt. Dass Frauen eine wichtige Rolle im Dienst für das Evangelium spielten, wird durch den Gebrauch solcher Begriffe deutlich. Doch es ist nicht gerechtfertigt, aus diesen Begriffen allein das Wesen ihres Dienstes abzuleiten. Die Ausdrücke *„Mitarbeiter"* und *„Arbeiter"* sind ungenau. Es gibt viele Möglichkeiten, wie Frauen als Mitarbeiter und Arbeiter wirkten, ohne Führungspositionen über Männer einzunehmen. Die klare Lehre des Paulus an anderer Stelle (1.Kor 11,2-6; 14,33b-36; 1.Tim 2,11-15) muss als Richtlinie für das Verständnis der

Aufgaben von Frauen gelten. Man darf sich nicht auf solche Ausdrücke berufen, die zu ungenau sind, um den Gedanken zu stützen, dass Frauen sich die Leitung mit den Männern teilen sollen. Frauen konnten beispielsweise als Propheten wirken und vermutlich als Diakone (siehe im Folgenden), ohne die Leitung der Männer zu missachten, und dennoch waren diese Frauen sicherlich Mitarbeiter und Arbeiter.

Dennoch könnte der Einwand erhoben werden, dass Paulus sagte, sich jedem unterzuordnen, der mitwirkt und sich abmüht (1.Kor 16,16). In den Versen 15-16 heißt es: *„ … ihr Brüder: Ihr wisst, dass das Haus des Stephanas der Erstling von Achaja ist, und dass sie sich dem Dienst an den Heiligen gewidmet haben; ordnet auch ihr euch solchen unter und jedem, der mitwirkt und arbeitet."* Es ist ausschlaggebend zu sehen, dass der Befehl, sich jedem, der mitwirkt und arbeitet, unterzuordnen *(hypotassō),* in einem bestimmten Zusammenhang steht und so nicht verallgemeinert werden kann, um zu beweisen, dass Frauen Gemeindeleiter waren. Die Verse 15-16 machen deutlich, dass das Haus des Stephanas und weitere Mitarbeiter die Leiter der Gemeine in Korinth waren.[9] Es gibt im Kontext keinen Beweis dafür, dass einer dieser Mitarbeiter oder Arbeiter in Korinth eine Frau war. Tatsächlich ist der einzige Leiter, der erwähnt wird, Stephanas, eindeutig ein Mann. Da die Worte *„Mitarbeiter"* und *„Arbeiter"* (bzw. „jedem, der *mitwirkt* und *arbeitet*"; Schlachter 2000) ungenau sind und sich sowohl auf Männer als auch auf Frauen beziehen können, ist ein unstrittiger Beweis nötig, dass Frauen hier als Gemeindeleiter einbezogen waren, besonders weil eine solche Leitung an keiner weiteren Stelle festgelegt wird. Dasselbe Argument anders ausgedrückt: Die Worte *„Mitarbeiter"* und *„Arbeiter"* deuten nicht darauf hin, dass jemand Gemeindeleiter ist, obwohl es nicht bedeutet, dass diese Worte niemals für Gemeindeleiter verwendet werden. Alle Gemeindeleiter werden Mitarbeiter und Arbeiter sein, aber nicht alle Mitarbeiter und Arbeiter sind notwendigerweise Gemeindeleiter.[10]

Ein weiterer Einwand sollte noch betrachtet werden. Man könnte schlussfolgern, dass der Verweis auf das *„Haus des Stephanas"* zeigt, dass Frauen eingeschlossen sein müssen. Das geht jedoch zu weit. Bestimmt würde niemand sagen, dass die Kinder in Stephanas' Haus Gemeindeleiter waren, dennoch waren sie Teil seines Hauses. Wer beweisen möchte, dass Frauen Autorität über Männer hatten, muss das anhand von unumstrittenen Argumenten tun und nicht anhand der unklaren Worte von Paulus an dieser Stelle.

3.4 und 3.5 Weibliche Diakone und Älteste

Beweist die Einbeziehung von Frauen als Diakone, dass sie ein autoritatives Amt innehaben können? Wie wir gesehen haben, denken viele, Phöbe würde in Römer 16,1 als Diakon bezeichnet. Man sollte beachten, dass das Wort *diakonos* oft als allgemeiner Ausdruck verwendet wird, wie wir weiter oben schon betrachtet haben, und man deshalb nicht sicher sein kann, dass Phoebe ein Diakon war.[11] Und es ist sehr ungewöhnlich, dass das Wort *prostatis* (Röm 16,2) verwendet wird, um zu sagen, dass Phoebe eine Leiterin war, wie eine Betrachtung dieses Verses zeigt. Paulus empfiehlt Phoebe den Römern und sagt: *„ … damit ihr sie aufnehmt im Herrn, wie es sich für Heilige geziemt, und ihr in allen Dingen beisteht, in denen sie euch braucht; denn auch sie ist vielen ein Beistand* [dieses Wort sollte nach Meinung einiger mit *„Leiter"* wiedergegeben werden] *gewesen, auch mir selbst."* Dass Phoebe hier „Leiter" genannt wird, ist aus drei Gründen unwahrscheinlich. (1) Es ist höchst unwahrscheinlich, dass Paulus sagen wollte, Phoebe würde eine autoritative Stellung über ihn innehaben. Er sagt das von niemandem außer Christus, nicht einmal von den Aposteln in Jerusalem (Gal 1,6-7.11), so überzeugt war er von seiner Stellung als Apostel (vgl. 1.Kor 14,37-38; Gal 1,8-9; 2.Thess 3,14). (2) Es scheint sich in Römer 16,2 um ein Wortspiel

zwischen *prostatis* und dem vorausgehenden Verb *paristēmi* zu handeln. Paulus sagt, Phoebe beizustehen *(paristēmi)*, weil sie selbst für viele ein Beistand *(prostatis)* war, Paulus eingeschlossen. Es passt besser zum Kontext, wenn man Paulus' Aussage folgendermaßen versteht: „Helft Phoebe, weil sie eine große Hilfe für andere und auch für mich war." (3) Obwohl das verwendete männliche Substantiv *prostatēs* „Leiter" bedeuten kann, hat das vorliegende weibliche Substantiv *(prostatis)* nicht die Bedeutung von „Leiter", sondern von „Beschützerin, Helferin".[12]

In Bezug auf weibliche Diakone müssen wir nicht zu einer endgültigen Entscheidung kommen, denn selbst, wenn Frauen Diakone waren, widerlegt das nicht unsere These bezüglich der männlichen Führung in der Gemeinde.[13] Selbst wenn Frauen als Diakone eingesetzt wurden, galt das nicht für Älteste (1.Tim 3,1-7; Tit 1,5-9). Zwei notwendige Eigenschaften von Ältesten (fähig sein zu lehren [1.Tim 3,2] und die Gemeinde zu leiten [1.Tim 3,5]), fallen nicht in den Verantwortungsbereich von Diakonen (vgl. auch 1.Tim 5,17; Tit 1,9; Apg 20,17.28 ff.). Die Aufgabe der Diakone umfasst hauptsächlich praktischen Dienst hinsichtlich der Bedürfnisse der Gemeinde. Das lässt sich aus Apostelgeschichte 6,1-6 schließen, wo die Apostel sich dem Gebet und dem Dienst im Wort widmen (6,4), während sieben erwählt wurden, sich um die tägliche Versorgung der Witwen zu kümmern.[14] Ältesten wurde die Verantwortung der Leitung und Lehre der Gemeinde gegeben. Deshalb stützt die Einsetzung von Frauen in der unterstützenden und ergänzenden Stellung von Diakonen die Hauptthese dieses Kapitels, dass Frauen vom Ältestenamt ausgeschlossen sind. Was wir bisher gesehen haben, stimmt mit dem Vorbild des Alten Testaments überein. Frauen wirkten im Alten Testament gelegentlich als Propheten, aber nicht als Priester. Im Neuen Testament wirkten Frauen als Propheten und wahrscheinlich als Diakone, aber nicht als Älteste.[15]

Einige haben für weibliche Älteste argumentiert, wie wir weiter oben gesehen haben, aufgrund der *„auserwählten Frau"* in 2.Johannes und Paulus' Hinweis in Titus 2,3 ff. auf Frauen, die lehren. Mit *„erwählte Frau"* in 2.Johannes ist ziemlich sicher keine einzelne Frau gemeint, sondern es bezieht sich auf die Gemeinde.[16] (1) Johannes verwendet in den Versen 6, 8, 10 und 12 die zweite Person Plural. Das deutet darauf hin, dass er nicht nur an eine Person schreibt, er schreibt an eine ganze Gemeinde. (2) 2.Johannes ist viel allgemeiner und weniger spezifisch als 3.Johannes. 3.Johannes ist eindeutig an eine Einzelperson, Gajus, geschrieben, aber der Mangel an Spezifität in 2.Johannes weist darauf hin, dass der Brief eher an eine Gemeinde als an eine Einzelperson gerichtet ist. (3) Die Bezeichnung der Gemeinde als *„Frau"* stimmt mit der übrigen Schrift überein. Paulus und Johannes stellen beide die Gemeinde als Braut Christi dar (Eph 5,22-33; Offb 19,7). Das neue Jerusalem wird als Braut beschrieben (Offb 21,2). Im Alten Testament wird Israel oft als Frau dargestellt (Jes 54,1; Jer 6,23; 31,21; Klgl 4,3.22). (4) Die Unterscheidung zwischen der „*Frau*" und *„ihren Kindern"* in 2.Johannes weist nicht darauf hin, dass sie von ihren Kindern verschieden ist. Die *„Frau"* ist die Gemeinde als Ganzes; die *„Kinder"* sind schlicht die einzelnen Glieder der Gemeinde.

Wer in Titus 2,3 einen Hinweis auf weibliche Älteste sieht, liegt eindeutig falsch. Paulus verwendet hier das Wort *presbytidas*, das „alte Frauen" bedeutet. Das gewöhnliche Wort für „Älteste", die ein Gemeindeamt bekleiden, ist verwandt, aber doch unterschiedlich: *presbyteros* (Apg 11,30; 14,23; 15,2.4.6.22 ff.; 16,4, 20,17; 21,18; 1.Tim 5,17.19; Tit 1,5; Jak 5,14; 1.Petr 5,1.5). Nun könnte jemand sagen, dass Paulus diese unterschiedlichen Worte verwendet, weil er sich in Titus 2,3 auf weibliche Älteste bezieht.

Die Problematik dabei ist, dass das gewöhnliche Wort für *„Älteste“ (presbyteros)* ganz einfach in eine weibliche Form verändert hätte werden können *(presbytera)*, wenn Paulus sich hier auf weibliche Älteste hätte beziehen wollen. Paulus verwandte keine weibliche Form des Wortes *presbyteros* an dieser Stelle; er verwendet ein anderes Wort, das sich niemals auf Älteste bezieht.

Titus 2,2 legt deutlich klar, dass Paulus in Titus 2,3 nicht von weiblichen Ältesten spricht. In Vers 2 richtet sich Paulus an die *„alten Männer“*. Hier bezieht sich Paulus eindeutig nicht auf Älteste, die ein autoritatives Gemeindeamt innehaben, denn er verwendet nicht das Wort, das auf ein solches Amt hinweist. Stattdessen verwendet Paulus ein Wort, das immer auf *„alte Männer“* verweist: *presbytas* (vgl. Lk 1,18; Phlm 9). Paulus hätte in Titus 2,2 das Wort für Älteste verwenden können, das das Gemeindeamt vermitteln könnte, aber stattdessen gebrauchte er ein anderes Wort, das auf alte Männer verweist. Er verwendet in Titus 2,3 das verwandte Wort, das sich auf alte Frauen bezieht. Deshalb spricht Paulus in Titus zweifellos von alten Frauen und nicht von weiblichen Ältesten.

3.6 Weibliche Apostel

Wenn allerdings Junias ein weiblicher Apostel war (Röm 16,7), dann wird eine Spannung hervorgerufen zwischen dem Apostelamt von Junias (sofern Junias eine Frau war) und übrigen Argumenten in diesem Kapitel, denn Apostel waren zweifellos die autoritativsten Botschafter Gottes im Neuen Testament. Aber es sollte von vornherein gesagt werden, dass dieser Abschnitt unklar ist. Einige Gelehrte behaupten, dass der Mangel an Klarheit auch an Stellen wie 1.Korinther 11,2-16 und 1.Timotheus 2,11-15 Schwierigkeiten bereitet, aber die Abschnitte entsprechen sich in einem Gesichtspunkt nicht. Die Stellen in 1.Korinther und 1.Timotheus enthalten, obwohl sie auch schwierig zu verstehen sind, ein weitergeführtes Argument und die Hauptaussage ist klar. Hier haben wir allerdings nur einen einzelnen Vers und die Bedeutung dieses Verses ist völlig unklar. Der Abschnitt ist hinsichtlich dreier Punkte unklar. (1) Es kann nicht eindeutig festgestellt werden, dass Junias eine Frau war. Bei dem Namen könnte es sich um eine Abkürzung des Männernamens Junianus handeln.[17] Wenn das zutrifft, dann ist diese Stelle für die vorliegende Frage irrelevant. (2) Auch wenn einige Gelehrte behaupten, dass der Vers bedeutet, dass Andronicus und Junias unter den Aposteln angesehen waren, wäre auch die Bedeutung möglich, dass Andronicus und Junias in den Augen der Apostel angesehen waren. (3) Selbst wenn wir einräumen, dass Paulus von einer Frau spricht und sie als angesehenen Apostel bezeichnet, was bedeutet das Wort *„Apostel“* an dieser Stelle? Es ist auf keinen Fall deutlich, dass er Junias dieselbe Stellung wie sich selbst, den Zwölf und Jakobus zuspricht (1.Kor 15,7; Gal 1,19). Das Wort *„Apostel“* könnte von Paulus hier auf nicht formale Weise verwendet worden sein und einen „Gesandten" bezeichnen (2.Kor 8,23; Phil 2,25). Auf jeden Fall ist der Vers zu unklar, um die Auffassung zu begründen, dass es weibliche Apostel im formalen Sinn gab. (Siehe auch Kapitel 2, Frage 38 in diesem Band.)

Dagegen ist es auffallend, dass Jesus keinen einzigen weiblichen Apostel erwählte und die anderen eindeutig apostolischen Personen im Neuen Testament alles Männer sind: Paulus, Jakobus und Barnabas. Im Neuen Testament gibt es kein einziges unbestreitbares Beispiel eines weiblichen Apostels. G. Bielzikian sagt, dass Jesus zwölf Männer als seine Apostel aufgrund der „kulturellen Zwänge" wählte, durch die der Dienst von Frauen „unzulässig" gewesen sei.[18] Diese Sichtweise wirft mindestens zwei Probleme auf. (1) An keiner anderen Stelle gibt Jesus dem kulturellen Druck nach, wenn es um moralische

Punkte ging. Zu behaupten, dass er aus diesem Grund nachgab, bestreitet seinen Mut und seine Integrität. Jesus verkehrte mit Zöllnern und Sündern, heilte am Sabbat, lobte Heiden für ihren großen Glauben und tadelte die Schriftgelehrten und Pharisäer. Alle diese Handlungen verursachten beträchtlichen Druck Jesus gegenüber und dennoch tat er weiterhin, was er für richtig hielt. Deshalb ist es unwahrscheinlich, dass Jesus aus rein kulturellen Gründen keine Frauen als Apostel berief. (2) Wenn Junias ein Apostel war, wie Bilezikian behauptet, dann wäre die Zurückhaltung von Jesus bei der Ernennung einer Frau zum Apostel noch tadelnswerter. Denn nur einige Jahre nach der Auferstehung Jesu ist die Gemeinde laut Bilezikian willens, weibliche Apostel zu berufen. Hatte sich die Kultur innerhalb der wenigen Jahre seit Jesu Dienst so drastisch verändert, dass nun solche Berufungen zulässig waren? Bilezikians Sichtweise unterstellt, dass die frühe Gemeinde mutiger war als Jesus, und das ist mit Sicherheit falsch!

Es sollte auch gesagt werden, dass einige, die dafür eintreten, dass es für Frauen keine Einschränkungen im Dienst gibt, mit einzelnen, aus dem Zusammenhang gerissenen und unklaren Versen argumentieren, beispielsweise mit Römer 16,7 oder Priscillas Lehren von Apollos in Apostelgeschichte 18,26. Andere haben sich auf die Tatsache berufen, dass es Gemeinden in den Häusern von Frauen gab, aber das sagt nichts darüber aus, wer die Leiter der Gemeinden waren. Die Gemeinde versammelte sich in Apostelgeschichte 12,12 in Marias Haus, aber das ist kein Grund zu denken, dass Maria deshalb die Gemeinde leitete. Wenn heute eine Frau ihr Haus für einen Bibelkreis zur Verfügung stellt, ist das kein Hinweis dafür, dass sie die Leiterin dieses Kreises ist. Ebenso ist es unerheblich, sich auf die Tatsache zu berufen, dass Jesus die samaritische Frau ansprach, Frauen mit Würde behandelte und als Erstes nach der Auferstehung Frauen erschien. Natürlich behandelte er Frauen mit Würde und Achtung und wir sollten uns ein Beispiel daran nehmen. Aber diese Beispiele sind bei der Erörterung von Frauen in Leitungspositionen nicht direkt von Bedeutung.

3.7 Zusammenfassung

Männer sind manchmal über die Heilige Schrift hinausgegangen und haben die wertvolle Mitwirkung von Frauen im Dienst unterdrückt. Es gibt unzählige Dienste, mit denen eine Frau sich einbringen kann, um Gottes Königreich auf der Erde voranzubringen. Doch sollten die Dienste, bei denen Frauen beteiligt sind, die männliche Leiterschaft der Gemeinde ergänzen und unterstützen. Ein solcher unterstützender Dienst schließt nicht jeden öffenltichen Dienst von Frauen aus, wenn Männer anwesend sind. Bei vielen Grenzfällen kommt es auf die Haltung der Frau an.[19] Es gibt zwangsläufig einige Grauzonen bei der Anwendung jedes Grundprinzips der Heiligen Schrift. Nichtsdestotrotz schreiben die Verfasser der Bibel meines Erachtens die oberste Verantwortung für die Gemeindeleitung durchweg den Männern zu.

4. Der wertvolle Dienst der Frauen

Dieses Kapitel soll nicht mit einer negativen Anmerkung enden, denn selbst wenn es einige Einschränkungen für den Dienst von Frauen gibt, möchten wir die wertvollen Dienste von Frauen in der Gemeinde heute betonen. Man könnte von diesem Kapitel den Eindruck erhalten, es sei das Hauptanliegen der Heiligen Schrift, Frauen in ihrem Dienst einzuschränken. In Wirklichkeit legt die Heilige Schrift den Frauen nur einige wenige Einschränkungen auf. Eigentlich gibt es unzählige Möglichkeiten für den Dienst von Frauen.

Es ist nicht der Fall, dass es für Frauen nichts zu tun gibt und sie ihre Zeit genauso gut vor dem Fernseher vertrödeln können.

Eine Frau kann unmöglich sagen, dass es wegen einiger Einschränkungen im Dienst nichts Wertvolles für sie zu tun gäbe. Zweifellos gibt es mehr Arbeit, als von Männern allein bewerkstelligt werden kann. Milliarden Menschen müssen das Evangelium hören (die meisten davon sind Frauen und Kinder), viele Menschen in unserer Kultur leben ohne Christus oder leiden auf vielerlei Weise. Es gibt so viel zu tun, um das Evangelium Christi voranzutreiben, dass keine Frau befürchten sollte, es gäbe keinen Platz für ihren Dienst.

Einer der bedeutsamsten Dienste für Frauen (und auch für Männer!) ist das Gebet. Ohne Gebet wird die Arbeit von Gottes Königreich auf der Erde nicht voranschreiten. Wenn wir in der Praxis das Gebet auf unserer Prioritätenliste nach unten setzen, sagen wir damit eigentlich, dass es nicht wichtig ist. Wie sehr brauchen wir in der Gemeinde heute eine Wiederbelebung des Gebets und ein intensives und vertrauensvolles Verlangen nach Gott! Was für einen bedeutenden Dienst können Frauen durch das Gebet für das Werk Gottes auf der Erde tun![20] Sowohl Frauen als auch Männer sollten Gott bitten, seinen Heiligen Geist über uns auszugießen, damit die Botschaft des Evangeliums mit Kraft vorangeht.

Frauen haben das Evangelium in der Mission vorangetrieben, treiben es derzeit voran und werden es auch weiterhin vorantreiben. Eine Ehefrau kann ihren Ehemann auf unzählige Arten und Weisen beim Aufbau einer Missionsstation unterstützen. Und als Frau kann sie durch Worte und als Vorbild einen bemerkenswerten Einfluss auf eine gottlose Kultur ausüben, besonders da so viele Menschen in dieser Kultur Frauen und Kinder sein werden. Und ich denke, dass Frauen in diesen Kulturen den Männern das Evangelium verkünden können, denn 1.Timotheus verbietet nur autoritatives Lehren einer Gruppe von Christen innerhalb der Gemeinde, nicht das Evangelisieren derjenigen außerhalb der Gemeinde. Eine solche Verkündigung des Evangeliums ist nicht den Männern vorbehalten. Eine Missionarin sollte deutlich erklären, wie das viele Missionarinnen in der Vergangenheit getan haben, dass Männer die Führungspositionen in der Leitung und im Lehrdienst der Gemeinde übernehmen sollten, sobald diese gegründet ist.

Titus 2,3-5 zeigt, dass reife Frauen die Verantwortung haben, jüngere Frauen hinsichtlich eines gottesfürchtigen Lebens anzuleiten. In evangelikalen Gemeinden gibt es heute mehr Frauen als Männer, und wie sehr benötigt die Gemeinde gottesfürchtige Frauen, die jüngere Frauen zu einem christlichen Leben anleiten! Jede Frau mit der Gabe des Lehrens wird große Erfüllung darin finden, andere Frauen auf diese Weise anzuleiten. Die Gemeinde hat einen großen Bedarf an Frauen, die theologisch und biblisch gesund sind, um jüngere Frauen in Glaubensfragen anzuleiten.

Meiner Meinung nach können Frauen in mancherlei Hinsicht sowohl Männer als auch Frauen unterweisen, wenn dadurch keine autoritative Lehre an Männer weitergegeben wird. Deshalb ist es für Frauen angemessen, als Rednerinnen umherzureisen, um als wortgewandte und bedachte Vertreterinnen einer weiblichen Sichtweise vieler Lebenserfahrungen vor gemischtem Publikum zu sprechen. Man denke an den Dienst von Elisabeth Elliot, die von Gott auf bedeutsame Weise gebraucht wurde. Außerdem können Frauen ihre kreativen Gaben ausüben durch Schreiben, zum Beispiel des Schreibens eines christlichen Lehrplans, von Romanen, Sachliteratur und wissenschaftlichen Abhandlungen über die Heilige Schrift sowie das Lektorieren von Büchern. Viele der heute am meisten gelesenen christlichen Bücher wurden von Frauen geschrieben.

Es gibt heute so viele Dienste, durch die Frauen das Reich Gottes und die Sache Christi vorantreiben können! Ich werde einige wenige hier aufzählen, damit man ein Bild von dem

großen Spielraum bekommt: persönliches Zeugnis geben und sich Studentenorganisationen anschließen, um das Evangelium zu verbreiten; den Kranken und Älteren dienen; gegen Abtreibung und Pornografie kämpfen; Hilfe bei der Alphabethisierung; an die Regierung schreiben, um die Gerechtigkeit zu erhalten; Behinderten und Armen helfen; Gefängnisbesuche machen; Menschen mit Problemen und Verwirrung beraten und mit ihnen beten; Missionare und die Gemeinde finanziell unterstützen; Neulinge der Gemeinde besuchen; Einsamen Gastfreundschaft anbieten; künstlerische Gaben einsetzen im Dienst durch Musik, bildende Kunst, Schauspiel und Theater; Mithilfe in der Jugendarbeit, usw.

Einer der wahrscheinlich bedeutendsten Dienste von Frauen, wenn auch nicht ihr einziger, ist ihre Aufgabe als Ehefrau und Mutter. Paulus sagt, reife Frauen sollen *„die jungen Frauen dazu anleiten, ihre Männer und ihre Kinder zu lieben“* (Tit 2,4). Man denkt an die gottesfürchtigen Mütter in der Heiligen Schrift wie Sarah, Hanna, Ruth und Maria. Was für eine bedeutende Rolle spielten sie als Ehefrauen und Mütter in der Heilsgeschichte! Ihr Einfluss auf ihre Ehemänner und Kinder ist uns immer noch nicht vollständig bekannt. Unzählige unbekannte Ehefrauen und Mütter hatten einen gewaltigen Einfluss auf ihre Ehemänner und Kinder, der erst am Tag der Erlösung offenbar werden wird. Wie tragisch, dass die Aufgabe als Ehefrau und Mutter heute oft nur als zweite Wahl betrachtet wird! Gott hat bestimmt, dass die meisten Frauen ihre größte Erfüllung in genau dieser Berufung finden werden, und diejenigen, die dies tun, sollten auch erkennen, dass das Vorbild ihres Lebens in Treue mit *„dem unvergänglichen Schmuck eines sanften und stillen Geistes“* (1.Petr 3,4) einen bleibenden Eindruck bei vielen in ihrem Umfeld hinterlassen wird.

Ein weiterer Bereich für einen gewaltigen Dienst ist die Kinderarbeit in der Gemeinde. Natürlich sind nicht alle Frauen dazu berufen, mit Kindern zu arbeiten. Aber die Gemeinden heute rufen nach Frauen, die mit ihren Kindern arbeiten, und es wird immer schwieriger, Frauen dafür zu finden. Ich denke, teilweise liegt der Grund dafür darin, dass in unserer Kultur, selbst in unseren Gemeinden, ein solcher Dienst nicht als sehr ehrenwert oder bedeutsam erachtet wird. Wir brauchen auch Männer, die mit Kindern arbeiten, aber wie andere Teile dieses Buches gezeigt haben, sind Frauen von Gott im Besonderen für die Arbeit mit Kindern ausgestattet. Wie sehr brauchen wir Frauen, die Kinder lieben und durch ihr Lehren und ihr Vorbild dazu beitragen, unsere Kinder in den Gemeinden und Schulen zu prägen!

Natürlich könnten weitere Beispiele bedeutsamer Dienste genannt weren, aber, wie wir erwähnt haben, sind die Möglichkeiten in einer leidenden und verlorenen Welt endlos. Gott hat Frauen für besondere Dienste ausgestattet zu ihrer eigenen Erfüllung und Zufriedenheit und zu seiner eigenen Ehre. Ein solcher Dienst erbaut den Leib Christi, sodass die Gemeinde ihre Aufgaben in der Welt auch wirklich erfüllen kann.

ENDNOTEN ZU KAPITEL 11

Männer und Frauen im Bilde Gottes

John M. Frame

Die Vorstellung, dass wir im Bild Gottes geschaffen wurden, gibt vielen Trost und moralischen Ansporn. Aber was bedeutet das? Der Grundgedanke ist einfach.[1] Ein *„Bild“* ist ein Gemälde oder eine Statue. Israel durfte keine Bildnisse anbeten, aber die Heilige Schrift lehrt überraschenderweise, dass es tatsächlich ein Abbild Gottes gibt, uns selbst.

Ein Bild *ähnelt* dem, den es darstellt, und *verkörpert* ihn.[2] Wir wollen nacheinander jede dieser Aufgaben betrachten.

1. Die Ähnlichkeit

Wenn wir sagen, dass wir nach Gottes Bild geschaffen sind, dann heißt das, dass wir Gott ähnlich sind. Natürlich unterscheidet sich Gott auf vielfältige Weise von uns (Jes 46,5; 55,8 f.). Aber die Heilige Schrift vergleicht Gott oft mit Menschen, sogar von unserem Körperbau her, wie Gott ist (Ps 94,9). In welcher Hinsicht sind wir wie Gott?

1.1 Die menschliche Natur als solche

Als Erstes ist *alles, was wir sind*, wie Gott. Wir *sind* Gottes Bild (1.Kor 11,7). Wenn wir sagen, dass wir *im* Bild Gottes sind, heißt das, dass wir geschaffen sind, um Gottes Bild *zu sein*.[3]

Ich würde daraus schließen, dass alles an uns Gott auf irgendeine Weise widerspiegelt, obwohl sich natürlich alles an uns ebenso von Gott unterscheidet! Unsere Seele, unser Körper, unsere Vernunft, unser Wille, unsere Güte sind Gott ähnlich, aber gleichzeitig auch so verschieden, denn er ist der Schöpfer, das unbegrenzte Vorbild dieser Eigenschaften. Sogar die Sünde bildet Gott auf verdrehte Weise ab. Durch die Sünde wollte Eva sein wie Gott (1.Mose 3,5), nicht indem sie Gottes Güte nachahmte, sondern indem sie seine Vorrechte begehrte. Jede Sünde ist eine moralische Entscheidung, eine Fähigkeit, die wir einzig mit Gott und den Engeln teilen.

So ist die menschliche Natur an sich Gottes Bild. Aber dazu muss noch etwas gesagt werden. Die Tatsache, dass wir in der Gesamtheit unseres Wesens Gott abbilden, entmutigt uns nicht, sondern ermutigt uns eher dazu, weitere genaue Entsprechungen zu finden.[4] Darum gehen wir weiter.

1.2 Moralische Vortrefflichkeit

Wenn die Heilige Schrift besondere Arten erwähnt, auf die Menschen Gott oder Jesus Christus ähneln, dann richtet sich der Fokus normalerweise auf moralische Eigenschaften wie Gerechtigkeit (Eph 4,24), ethische Vollkommenheit (Mt 5,48), Reinheit (1.Joh 3,2 ff.), Liebe (Joh 13,14.35 ff.; Tit 3,4; 1.Joh 3,10.16-18; 4,7-10), Vergebung (Mt 6,14 ff.; Kol 3,13), Demut (Phil 2,3-11), Heiligkeit (Eph 4,24; 3.Mose 19,2) und Erkenntnis (Kol 3,10).[5] In Anlehung an John Murray bezeichne ich diese Eigenschaften als moralische Vortrefflichkeit, indem ich sie unterscheide von der bloßen Tatsache (siehe Punkt 1.3), dass wir imstande sind, moralische Entscheidungen zu treffen.[6] Moralische Eigenschaften sind in der Bibel wichtig, weil die Heilige Schrift die Geschichte ist, wie Gott seine Gerechtigkeit in der Welt wiederherstellt.

Gott erneuert sein Volk. Und diese Erneuerung erfolgt in das Bild Jesu Christi (1.Kor 15,49; 1.Joh 3,2 ff.). Christliche Liebe wird bestimmt von der Nachahmung der Liebe Christi, besonders sein Sühneopfer (Joh 13,34 ff.; 15,12; 2.Kor 3,18; Eph 5,2; Phil 2,5-11; 3,21; 1.Joh 3,11-16; 4,10 ff.). Christus ist das Bild Gottes (2.Kor 4,4; Kol 1,15; Hebr 1,3; vgl. Joh 1,18; 12,45; 14,9). Adam entstellte das Bild Gottes, in dem er erschaffen wurde, aber Jesus ehrte und verherrlichte Gott, den er aufs Höchste darstellte und verkörperte. Die Erlösung versetzt uns von dem alten Menschen, der in Adam gestorben ist, zu einem neuen Menschen, der lebendig ist in Christus (Röm 5,12-19; 1.Kor 15,22.45-49). Wie Adam Söhne im entstellten Bilde Gottes zeugte (1.Mose 5,1 ff.), so tragen Christi Kinder sein reines Bild.[7] Auf diese Weise nimmt der Herr die Entstellungen, die durch die Sünde verursacht wurden, von uns und führt uns zum vollkommenen Bild Gottes.

Veranschaulichung: Beim Fotokopieren kann man von einer Kopie so lange Kopien machen, wie diese vollkommen ist. Wenn man versucht, von einer entstellten Kopie eine Kopie zu machen, bekommt man ein entstelltes Bild. Um dennoch eine vollkommene Kopie anzufertigen, kann man nur noch entweder auf das Original oder auf eine vollkommene Kopie zurückgreifen. Um in Gottes Bild wiederhergestellt zu werden, muss Gott uns von unserer gefallenen Natur in Adam befreien und uns in Jesus Christus neu schaffen, der sowohl das Original ist (Joh 1,1), als auch eine vollkommene Kopie (Hebr 1,3).

Die Schreiber des Alten Testaments sagten niemals ausdrücklich, dass das Bild Gottes durch die Sünde entstellt war und eine göttliche Erneuerung erforderte. Dieses Thema taucht zum ersten Mal deutlich im Neuen Testament auf, denn die Schreiber des Neuen Testaments sahen in Jesus, wie das Bild Gottes wirklich sein sollte.[8]

1.3 Moralisches Handeln

Einige Theologen haben die Auffassung vertreten, dass Adam das Bild Gottes völlig eingebüßt haben muss, als er in Sünde fiel, weil das Bild Gerechtigkeit und Heiligkeit einschließt.[9] Der unerlöste Sünder ist sicherlich der ethischen Erkenntnis,[10] der Gerechtigkeit und Heiligkeit beraubt (1.Mose 6,5; 8,21; Röm 3,10-18; 8,5-8).[11] Die Heilige Schrift spricht allerdings davon, dass der Mensch nach dem Sündenfall das Bild Gottes trägt (siehe 1.Mose 5,1 ff.; 1.Kor 11,7; Jak 3,9).[12] Wir sollten aufgrund des vorher Gesagten annehmen: hätten wir nach dem Sündenfall das Bild Gottes eingebüßt, hätten wir unsere ganze Menschlichkeit eingebüßt.

Wenn das der Fall ist, dann besteht das Bild offensichtlich nicht nur aus den im letzten Abschnitt betrachteten Eigenschaften moralischen Vorzugs, obwohl die Heilige Schrift, wie

wir gesehen haben, wichtige Gründe für deren Betonung hat. Auf welche weitere Weise spiegeln wir Gott wider? Zweifellos unterscheiden wir uns durch unser Denkvermögen, unsere Kreativität, unsere Fähigkeit der Sprache, unsere Fähigkeit, moralische Unterschiede zu erkennen und eine moralische Wahl zu treffen, und vor allem unsere religiöse Kompetenz unterscheidet uns von den Tieren (1.Mose 27-30) und macht uns Gott ähnlich. Aber erinnern wir uns darüber hinaus an den wesentlichen Grundsatz: Alles an uns bildet Gott ab.

Sünde zerstört und verzerrt dieses Bild, aber sie zerstört nicht unsere Menschlichkeit. Es ist erbaulich (und in diesem Buch angemessen!), die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen mit der Beziehung zwischen einem Ehemann und seiner Ehefrau zu vergleichen. Ebenso wie die Heilige Schrift die Ähnlichkeit zwischen Gott und dem Menschen betont, so gilt das auch für die Ähnlichkeit zwischen Mann und Frau (1.Mose 2,23). Menschen sollen Gott helfen (1,28);[13] die Frau soll dem Mann helfen (2,20; vgl. meine spätere Erörterung von 1.Kor 11,7). Beide Beziehungen sind durch die Sünde beschädigt, aber die grundsätzliche Ähnlichkeit, auf welcher sie beruhen, bleibt bestehen.

1.4 Der Körper

Unser wesentlicher Grundsatz, dass alles an uns Gott abbildet, erfordert von uns die Behauptung, dass auch der menschliche Körper Gott abbildet. Einige Theologen haben dementiert, dass der Körper Gottes Bild trägt, erstens weil Gott keinen Körper hat, und zweitens, weil das Gebot gegen Götzendienst vorauszusetzen scheint, dass Gott kein physisches Erscheinungsbild hat. Aber das Verbot von Götzendienst gründet sich nicht auf das Fehlen eines göttlichen Erscheinungsbildes, sondern auf Gottes Eifersucht (2.Mose 20,5).

Bezüglich des Einwands, dass Gott keinen Körper hat: Das ist natürlich richtig, dennoch kann ein Körper in gewisser Weise den Geist abbilden. Psalm 94,9 fragt: *„Der das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht hören? Der das Auge gebildet hat, sollter der nicht sehen?“* Gott hat keine buchstäblichen Ohren oder Augen, aber unsere Ohren und Augen bilden seine Fähigkeit des Hörens und Sehens ab.

Der Körper ist eine wichtige Seite der menschlichen Natur. *Wir* (nicht nur unser Körper) wurden aus Staub gemacht (1.Mose 2,7; 3,19). Sünde betrifft den Körper ebenso wie den Geist (Röm 6,6). Selbst ein toter Körper ist eine Person, von seiner körperlichen Seite betrachtet (Mt 28,6; Joh 5,28; 11,11-43; 1.Kor 15,6.18; 1.Thess 4,13 ff.). Wir selbst werden zum Staub „zurückkehren“, aus dem wir gemacht sind (1.Mose 3,19). Der eingeborene Sohn Gottes ist sowohl Körper als auch Geist und seine körperliche Anwesenheit auf der Erde war entscheidend für das Erlösungswerk (1.Joh 1,1-3; 4,1-3). Ebenso auch seine körperliche Auferstehung, die uns als Vorbild für unsere Auferstehung dient (Röm 8,11.23; Phil 3,21). Die Trennung von Seele und Körper beim Tod eines Menschen ist etwas Unnatürliches, eine Folge des Sündenfalls.[16]

1.5 Unterschiedlichkeit zwischen den Geschlechtern

Wie es für diesen Band über biblisches Mannsein und Frausein angemessen ist, habe ich natürlich eine Grundlage geschaffen, um zu untersuchen, wie die Unterschiedlichkeit zwischen den Geschlechtern mit dem Bild Gottes zusammenhängt. Unser wesentlicher Grundsatz ist, dass alles an uns Gott abbildet. Deshalb (besonders weil der Körper selbst Teil des Bildes ist) würden wir erwarten, dass unsere geschlechtliche und soziale Unterschiedlichkeit Gott auch irgendwie abbildet.

1.5.1 Als Erstes muss gesagt werden, dass sowohl Männer als auch Frauen nach dem Bild Gottes geschaffen sind (siehe vor allem 1.Mose 1,27; 2,20.23; 5,1 ff.).
Hurley legt dar, dass *„Mensch“* in 1.Mose 1,26-27 ein kollektives Nomen ist (*adam* = „Menschheit“). Die plurale Mitgliedschaft dieses Kollektivs wird durch den Ausdruck *„als Mann und Frau“* in Vers 27 angedeutet und dann wird sowohl Mann als auch Frau die Aufgabe übertragen, die für solche angemessen ist, die im Bild Gottes erschaffen wurden (V. 28).[17] Jegliche Einschränkung des Bildes Gottes, die auf Geschlechtlichkeit beruht, würde auch im Gegensatz zu 1.Mose 9,6 und Jakobus 3,9 stehen: solche Einschränkungen würden besagen, dass nur Männer vor Mord und Verleumdung geschützt sind, weil nur sie Gottes Bild sind. Wiederherstellung in Gottes Bild gilt ohne geschlechtliche Unterscheidung (Kol 3,9-11; vgl. Gal 3,26 mit V. 28).

1.5.2 Sind Männer und Frauen gleicherweise im Bild Gottes geschaffen?
Einige haben das aufgrund der Aussage von Paulus in 1.Korinther 11,7 verneint: *„Denn der Mann darf das Haupt nicht bedecken, weil er Gottes Bild und Ehre ist; die Frau aber ist die Ehre des Mannes.“*

Ich stimme mit C.K. Barrett[18] überein, dass „Paulus in diesem Zusammenhang den Ausdruck *‚Bild‘* nur als Hinführung zum Ausdruck *‚Ehre‘* wertet“. Der Hinweis auf das *„Bild“* geschieht beiläufig im Hinblick auf die Absicht des Paulus und wird deshalb nicht auf die Frau bezogen; vielmehr signalisiert er seinen Lesern etwas von der Grundlage im Alten Testament, wie man sagen kann, dass der Mann die Ehre Gottes ist. „Ehre“ und „Bild“ sind nämlich in etwa, aber nicht völlig, gleichbedeutend.

„Ehre“ in diesem Zusammenhang ist die Ehre, die eine Person einer anderen entgegenbringt. Paulus sagt, dass der Mann erschaffen wurde, um Gott zu ehren. Natürlich wurde auch die Frau erschaffen, um Gott zu ehren, aber sie wurde zusätzlich mit einer zweiten Absicht erschaffen, und zwar, um den Mann zu ehren. Gott erschuf sie eigens als Gehilfin für Adam (1.Mose 2,18.20; vgl. Spr 12,4; Eph 5,25-29).[19] Der Mann ehrt oder verherrlicht Gott, indem er sein Haupt nicht bedeckt, denn das Bedecken des Hauptes bedeutet die Unterordnung unter ein anderes Lebewesen.[20] Eine solche Unterordnung unter Menschen ist besonders für einen Propheten unangemessen, dessen einzige Aufgabe es ist, für Gott zu sprechen, oder für einen Leiter öffentlichen Gebets, dessen einzige Aufgabe es ist, die Menschen vor Gottes Thron zu führen. Die Frau hingegen muss sogar beim öffentlichen Weissagen oder Beten nicht allein Gott ehren, sondern auch den Mann. Allerdings ehrt sie Gott, wenn sie die besondere Aufgabe der „Gehilfin“ anerkennt, für die Gott sie erschaffen hat. Anders als der Mann ehrt sie Gott am besten, wenn sie durch ein Zeichen ihre Mitmenschen ehrt.

Vermindert eine solche Unterordnung an sich die Aufgabe, Gott abzubilden? Das ist eine wichtige Frage, die wir uns an dieser Stelle stellen müssen. Aber die Antwort muss ganz klar ein Nein sein. (a) Männer werden auch immer in Beziehungen gestellt, in denen sie sich anderen Menschen unterordnen müssen (2.Mose 20,12; Röm 13,1; Hebr 13,17),[21] aber das beeinträchtigt nicht ihr Sein als Bild Gottes.

(b) Jesus selbst ordnete sich seinem Vater und sogar menschlichen Autoritätsstrukturen unter, um uns zu erlösen. Deshalb muss menschliche Autorität im Bild Jesu immer eine dienende Autorität sein (Mt 20,20-28). Die Bereitschaft, sich Gott zuliebe anderen unterzurodnen, ist allerdings ein Teil dieses Bildes, nicht eine Gefährdung davon. Gerade die Unterordnung unter eine ungerechte Autorität zeigt eine besondere Ähnlichkeit

mit Christus (1.Petr 2,12.19-25; 3,14-18).[22]

(c) Bei der Unterordnung anderen gegenüber zeigen wir oft am besten die moralischen Bestandteile des göttlichen Bildes. Wie könnten wir besser Gottes Liebe, Geduld, Sanftmut und Selbstbeherrschung darstellen, als durch die Unterordnung gegenüber anderen?

1.5.3 Ist die geschlechtliche Verschiedenheit an sich das Bild Gottes?

In Karl Barths bekannter Erörterung lautet die Antwort „Ja".[23] 1.Mose 1,27 könnte in drei Teile aufgegliedert werden: (a) *„Und Gott schuf den Menschen in seinem Bild"*, (b) *„im Bild Gottes schuf er ihn"*, (c) *„als Mann und Frau schuf er sie"*. Barth behauptet, dass (b) und (c) einen „synonymen Parallelismus" bilden, der typisch für die hebräische Poesie ist. Deshalb glaubte der Verfasser laut Barth, dass die Verschiedenheit zwischen Mann und Frau das Bild Gottes ist. Dennoch treten bei dieser Sichtweise einige Probleme auf:

(a) Wenn das die exakte Auslegung von 1.Mose 1,27 ist, wäre es merkwürdig, dass diese Auffassung des Bildes Gottes an keiner anderen Stelle vorkommt, noch darauf hingewiesen oder Bezug genommen wird. Allerdings beschreibt die Heilige Schrift, wie wir gesehen haben, das Bild auf andere Arten, die sich gelinde gesagt nur schwer in Barths Erklärung einfügen lassen.

(b) Obwohl es einen gemeinsamen Aspekt bezüglich des Bildes Gottes gibt (siehe unter 1.6), betrifft das Bild auch den einzelnen Menschen. Das ist in 1.Mose 5,3 offensichtlich, wo Adam sein *„Bild"* (das Bild von Gott, gemäß Vers 1) seinem Sohn Seth überträgt. Das wird u.a. auch in 1.Mose 9,6; 1.Korinther 11,7; Jakobus 3,9; Kolosser 3,10 deutlich. Aber einzelne Menschen sind entweder Mann oder Frau und nicht *„Mann und Frau"*, wie in 1.Mose 1,27c. Deshalb muss der Träger des Bildes Gottes nicht *„Mann und Frau"* sein, wie Barth behauptet.

(c) Die Heilige Schrift stellt Gott niemals als geschlechtlich unterschieden oder als jemanden dar, der mit sich selbst die Ehe eingeht, obwohl es eine Dreifaltigkeit innerhalb des einen göttlichen Wesens gibt. Deshalb wäre die Behauptung merkwürdig, dass die Geschlechtlichkeit das Wesentliche des göttlichen Bildes darstellt, obwohl ich glaube, dass es (gemeinsam mit dem Rest unseres Wesens) ein Merkmal davon ist.

(d) Meredith G. Kline legt eine vernichtende exegetische Kritik von Barths Standpunkt vor.[24] Er wendet ein, dass der Bezug auf *„Mann und Frau"* in 1.Mose 1,27 nicht das Wesentliche von Gottes Bild aussagen kann, (1) weil es in der Aussage über die Absicht Gottes in Vers 26 nicht vorkommt; (2) weil die Teile (a) und (b) von Vers 27 ohne (c) einen vollständigen synonymen Parallelismus bilden. Somit dient Vers 27c nicht als zusätzliche Parallele, sondern als weitere Beschreibung davon, wie der Mensch im Bild Gottes geschaffen wurde. Damit wird lediglich gesagt, dass sowohl Männer als auch Frauen im Bilde Gottes sind (ebenso in 5,1 ff.); (3) weil bei Klines Sichtweise Vers 1,27c und 5,2a auch auf den nachfolgenden Zusammenhang vorausweist. *„Mann und Frau"* in Vers 27c beschreibt die Voraussetzung für die Unterwerfung der Erde in Vers 28 ff. In Vers 5,2a legt es den Umfang der göttlichen Segnung in 5,2b dar.

(e) Barth sagt nicht nur, dass das Bild Gottes die geschlechtliche Verschiedenheit (s.o.) ist. Vielleicht aufgrund der Erkenntnis der Unwahrscheinlichkeit dieser Auffassung sagt er, dass die geschlechtliche Verschiedenheit die ursprünglich konkrete Form gesellschaftlicher Beziehungen ist, die die Bedeutung des göttlichen Bildes passender darstellt.[25] An diesem Gedanken ist etwas Wahres dran (siehe unter 1.6), aber: (1) Obwohl gesellschaftliche Unterscheidung ein Aspekt des Bildes Gottes ist, ist es nicht das Wesentliche oder die

Definition des Bildes (siehe unten). (2) Dieser Schritt vergrößert die exegetische Unwahrscheinlichkeit von Barths Vorschlag. Wenn es unwahrscheinlich ist, dass der Verfasser von 1.Mose das Bild Gottes mit geschlechtlicher Verschiedenheit identifiziert, dann ist es sogar noch unwahrscheinlicher, dass er den geschlechtlichen Unterschied als Art Ersatz für gesellschaftliche Verschiedenheit im Allgemeinen verwendet. Nichts in der Heiligen Schrift legt diese Vorstellung nahe.[26]

1.5.4 Ist die geschlechtliche Verschiedenheit ein Aspekt des Bildes?
Ja, denn alles, was wir sind, weist auf Gott hin. Das heißt nicht, dass Gott Mann, Frau oder beides ist. Denken Sie daran, dass die Aussage, dass unsere Augen Gott abbilden, nicht bedeutet, dass Gott Augen hat. Es heißt vielmehr, dass unsere Augen etwas Göttliches abbilden. Ähnlich verhält es sich mit unserer Geschlechtlichkeit, sie bildet Gottes Eigenschaften und Kompetenzen ab.

(a) Sie spiegelt Gottes Schöpferkraft wider, durch die er Söhne und Töchter hervorbringt (Joh 1,12; Röm 8,14 ff.; etc.).

(b) Die Liebe eines Ehemannes zu seiner Ehefrau ist ein Abbild der Liebe Gottes zu seinem Volk (Hes 16; Hos 1-3; Eph 5,25-33).

(c) Die Heilige Schrift beschreibt Gott sowohl mit männlichen als auch mit weiblichen Begriffen, obwohl die überwältigende Mehrheit der Bilder männlich ist. Der Grund dafür liegt meines Erachtens hauptsächlich darin, dass wir aufgrund der Heiligen Schrift Gott als Herrn sehen sollen (2.Mose 3,14; 6,3.7; 33,19; 34,5 ff.; 5.Mose 6,4 ff.; vgl. Röm 10,9-10; 1.Kor 12,3; Phil 2,11), und Herrschaft ist in der Heiligen Schrift immer mit Autorität verbunden.[27] Da sich aus biblischer Sicht die Frauen der männlichen Autorität zu Hause und in der Gemeinde unterordnen sollen,[28] ist es ungeschickt, von Gott mit weiblichen Begriffen zu sprechen. Meiner Meinung nach brauchen wir heute eine weitaus größere Anerkennung der Herrschaft Gottes und Christi.[29] Deshalb ist in meinen Augen die Bewegung, die in Bezug auf Gott geschlechtsneutrale oder weibliche Sprache verwendet, vom biblischen Standpunkt aus grundlegend verkehrt.

(d) Dennoch ist die völlige Unterordnung der Frau ein Abbild Gottes. Siehe unter 1.5.2. Gott der Herr ist sich nicht zu stolz, um unser „Gehilfe" zu sein. Christus der Herr ist bereit, unser Diener zu sein. Gottesfürchtige Frauen sind ein Vorbild, oft auch eine Ermahnung, für alle, die Leiter sein möchten (Mt 20,20-28).[30]

1.6 Gesellschaftliche Verschiedenheit

Wie wir bereits gesehen haben, betrachtet Barth das „geschlechtliche Bild" als eine Art Ersatz für das „soziale Bild". Er denkt, dass wir Gott in sozialen Beziehungen abbilden.[31] Aus angeführten Gründen lehne ich die Gleichsetzung des Bildes mit solchen Beziehungen ab. Nicht nur gesellschaftliche Gruppen, sondern bereits Einzelpersonen sind im Bild Gottes geschaffen. Auf der anderen Seite gibt es einen gesellschaftlichen Aspekt des Bildes, denn es enthält alles, was menschlich ist. Im Alten Testament spricht Gott als Vielzahl (1.Mose 1,26; 3,5.22; 11,7; Jes 6,8), was seine Dreieinigkeit widerspiegeln könnte, oder, was wahrscheinlicher ist, eine himmlische „Gesellschaft" oder „Gemeinschaft" Gottes mit seinen Engeln (Ps 89,7).[32] Das Neue Testament offenbart Gott als Dreieinigkeit, eine Gemeinschaft zwischen Vater, Sohn und Heilier Geist. Die Aufgabe, die mit dem Bild verbunden ist (1.Mose 1,28) kann ein einzelner Mensch nicht vollständig erfüllen. In der ganzen Heiligen Schrift ruft Gott nicht nur Einzelpersonen als seine Kinder zu sich, sondern

auch Familien, Nationen, Gemeinden. Wie gottesfürchtige Einzelpersonen, bilden auch gottesfürchtige Familien Gott ab (Eph 5,22-6,4; beachte 5,1; 1.Petr 3,1-7, beachte 2,21-25; 4,1.13-16). Gottesfürchtige Nationen bilden auch die Gerechtigkeit, den Frieden und die Herrlichkeit des Herrn ab. Vor allem ist das gesellschaftliche Bild von Christus in der Welt heute jedoch sein Leib, die Gemeinde. Beachten Sie Römer 12,4 ff.; 1.Korinther 12,12 ff.; Epheser 2,16; Kolosser 1,18, die das Korporative des Leibes im Neuen Testament zeigen.[33]

Bildet eine Gruppe Gott besser ab als eine Einzelperson? Gruppen ähneln Gott auf eine Weise, wie Einzelne es nicht könnten, beispielsweise bei gemeinsamer Beratschlagung oder bei gegenseitigen Liebeserweisen. Sogar die Einheit Gottes wird durch den vereinigten Leib abgebildet: Beachten Sie, wie in Johannes 17 die Einheit der Gläubigen die Einheit von Gott dem Vater und Gott dem Sohn abbildet. Allerdings bilden Einzelne in der Heiligen Schrift Gott oft genau ab, wenn sie sich einer Gruppe, der Masse entgegenstellten. Einzelpersonen tragen, wie wir gesehen haben, das Bild Gottes (1.Mose 9,6; 1.Kor 11,7; Kol 3,10; Jak 3,9). Ich denke, dass solche Vergleiche nicht von großem Nutzen sind. Gott ist einer und viele und wird sowohl durch Gruppen als auch durch Einzelpersonen auf die richtige Art und Weise abgebildet.

2. Die Verkörperung

Wir haben das Bild bezüglich der Ähnlichkeit erörtert. Nun betrachten wir es bezüglich der Verkörperung. Die Unterscheidung zwischen Ähnlichkeit und Verkörperung bezieht sich auf die Unterschiede zwischen dem Aufbau und dem Zweck und zwischen dem Wesen und der Aufgabe.

Bilder haben in der Antike oft diejenigen verkörpert, deren Bild sie trugen, wie das Bild von König Nubukadnezar (Dan 3,1-6). Ergebenheit gegenüber dem Bild war eine Art der Ergebenheit gegenüber demjenigen, dessen Bild es trug. Auf ähnliche Weise verkörperte Adam Gott in der Welt. Er erledigte die Arbeit Gottes, aber unter Gott: die Aufgabe, die Erde zu beherrschen und zu füllen (1.Mose 1,28). Gott ist Herr und Adam ist Gottes Gehilfe oder Lehnsherr.

An anderer Stelle habe ich Gottes Herrschaft mit den Begriffen Macht, Autorität und Gegenwart beschrieben.[34] „Macht" bedeutet das Ausführen von allem *„ … nach dem Ratschluss seines Willens"* (Eph 1,11). „Autorität" bedeutet, dass er der oberste Gesetzgeber des Universums ist, der Eine, dem alle Menschen und Dinge gehorchen *sollten*. „Gegenwart" ist Gottes Wunsch, auf unterschiedliche Weise bei seinen Geschöpfen zu sein. Er wählt Abrahams Familie, um sein Volk zu sein. Er wohnt bei ihnen in der Stiftshütte und im Tempel. Eigentlich wohnt er in der gesamten Schöpfung, sodass wir seiner Gegenwart nicht enfliehen können (Ps 139,7).

Als Lehnsherr soll Adam Gottes *Macht* über die Welt ausbreiten („unterwerfen" in 1.Mose 1,28). Er hatte das Vorrecht, den Tieren Namen zu geben, was in der damaligen Zeit ein Ausüben von *Autorität* bedeutet (1.Mose 2,19 ff.; vgl. 2,23; 3,20, wo er auch seiner Ehefrau einen Namen gibt!). Und er soll die Erde mit seiner *Gegenwart* „füllen".

Dieser Herrschaftsauftrag setzt sich nach dem Sündenfall fort (1.Mose 9,1-3). Aber die von Gottes Gnade getrennten Menschen sind unfähig, Gottes ursprüngliche Absicht auszuführen, die Erde *zum Ruhm Gottes* zu unterwerfen und zu füllen. Deshalb verkündete Jesus den sogenannten Missionsbefehl (Mt 28,19 ff.), ebenso ein Gebot zu füllen und zu unterwerfen, aber in diesem Fall durch das rettende Evangelium von Jesus Christus. Als Evangelisten sind wir in besonderer Hinsicht Gottes Stellvertreter auf Erden (Mt 5,14; 2.Kor

5,20; Phil 2,14 ff.).

Deshalb betont die Heilige Schrift die Lehre der Sohnschaft, der Annahme an Kindes statt und der Erbschaft (Joh 1,12; Röm 8,14 ff.; Gal 3,26 ff.; Hebr 2,10; 1.Joh 3,1 ff.). In dieser Hinsicht haben Mann und Frau gleichermaßen teil, denn die Heilige Schrift trifft diesbezüglich keine geschlechtliche Unterscheidung. Tatsächlich folgt Galater 3,26 *(„Denn ihr alle seid durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus“)* zwei Verse weiter der bekannte Vers *„da ist weder Mann noch Frau“*. Und wir haben gesehen, dass *„Mann und Frau“* gleichermaßen der ursprüngliche Herrschaftsauftrag erteilt wurde (1.Mose 1,27 ff.).

Folglich haben sowohl Männer als auch Frauen Autorität. Aber sie stehen auch unter einer Autorität. Das ist kein Widerspruch. Jesus selbst war sowohl Herr als auch Diener. Ein Mann bestimmt über seine Familie, aber er ordnet sich seinem Arbeitgeber und dem Staat unter. Eine Frau kann eine rechtmäßige Autorität über ihre Kinder ausüben (2.Mose 20,12), über ihr Haus (wahrscheinlich gehörten dazu sowohl die Kinder als auch die Diener, 1.Tim 5,14), über andere Frauen (Tit 2,4), über ein Unternehmen (Spr 31,10-31) und über die Erde als Teil des Leibes Christi (1.Mose 1,28; 1.Kor 3,21), sogar (in gewisser Weise) über jeden in ihrem Dienst als Prophetin Gottes (Ri 4,4; Apg 2,17; 21,9; 1.Kor 11,5.10).[35] Aber diese Tatsachen stehen nicht im Widerspruch mit der Vorschrift, dass sich eine Frau zu Hause ihrem Mann und in der Gemeinde männlichen Leitern unterordnen muss (vgl. 1.5.2.).

Indem Stephen B. Clark Matthäus 8,9 zitiert, beobachtet er deutlich, dass die eigene Autorität ihre Grundlage in der Unterordnung anderen gegenüber findet.[36] Sogar die Autorität von Propheten, Priestern und Königen in der Heiligen Schrift beruht auf ihrer Unterordnung gegenüber Gottes größerer Autorität. Deshalb ermöglicht das Bedecken des Hauptes (1.Kor 11,3-16) als Zeichen der Unterordnung einer Frau, in der Öffentlichkeit zu beten und zu weissagen.

Zusammenfassung und Fazit

Frauen und Männer spiegeln Gott gleichermaßen wider, auch durch ihre geschlechtliche Verschiedenheit, auch durch ihre Unterschiede bezüglich Autorität und Unterordnung. Der Grund dafür ist, dass das Bild Gottes alles Menschliche umfasst. Deshalb ähneln sowohl Männer als auch Frauen Gott und sind dazu berufen, ihn in der gesamten Schöpfung zu verkörpern, indem sie Macht, Autorität und Gegenwart in seinem Namen geltend machen. Diese Lehre steht keinesfalls im Widerspruch zur Unterordnung der Frau unter den Mann zu Hause und in der Gemeinde. Alle Menschen stehen unter einer Autorität, sowohl unter einer göttlichen als auch unter einer menschlichen. Ihre Unterordnung unter Autorität bildet Gott ebenso wie ihre eigene Autorität ab.

Anmerkung: Werden wir im Himmel Mann und Frau sein?

Die Heilige Schrift behandelt diese Frage nicht ausdrücklich, deshalb sollten wir beim Versuch sie zu beantworten nicht dogmatisch sein. Aber einige deutliche biblische Grundsätze können uns in die eine oder andere Richtung führen.

Wir mögen dazu neigen, diese Frage aufgrund der Aussage Jesu in Matthäus 22,30, dass die auferstandenen Heiligen nicht mehr heiraten oder verheiratet werden, mit Nein zu beantworten. In der Auferstehung werden irdische Familien in den Schatten der großen Familie Gottes gestellt werden (vgl. Lk 20,36).

Dennoch tendiere ich zu einem Ja: (1) Diejenigen, von denen in der Heiligen Schrift berichtet wird, dass sie nach dem Tode erschienen, taten das immer entsprechend ihrer irdischen Gestalt (1.Sam 28,11-15; Mt 17,1-13; 27,52 ff.; Offb 11,1-12). Ich vermute, dass die Männer weiterhin mit Bart erschienen (sofern sie auch auf der Erde Bärte trugen) und mit männlicher Stimme sprachen. Diese Tatsachen führen zu der Vermutung, dass wir nach dem Tod zumindest unsere geschlechtsspezifischen Merkmale behalten.

(2) Sogar Engel (von denen Jesus sagt, dss wir ihnen in der Auferstehung ähneln werden) treten in der Heiligen Schrift eher als Männer auf denn als Frauen oder geschlechtslose Wesen (1.Mose 18,2.16.22; Jos 5,13; Hebr 13,2).

(3) Jesu Auferstehungsleib ähnelte ebenfalls seiner irdischen Gestalt, sogar bis hin zu den Wunden in seinen Händen und in seiner Seite (Joh 20,25.27), obwohl seine neue Daseinsform auf vielerlei Weise geheimnisvoll ist. Ich zweifle nicht daran, dass die Jünger bei den Erscheinungen des Auferstandenen eine männliche Gestalt sahen.

(4) Wir haben gesehen, dass Geschlechtlichkeit ein Teil des Bildes Gottes ist, ein Teil dessen, was Menschsein bedeutet. Es ist möglich, dass diese Ähnlichkiet im ewigen Leben durch andere Arten von Ähnlichkeit ersetzt wird. (Erinnern wir uns, dass das *„Bild Gottes“* viele Bereiche abdeckt.) Wenn wir aber unsere Geschlechtlichkeit verlieren, warum sollten wir nicht auch unsere Arme, Augen und unseren Verstand verlieren?

(5) Unsere Geschlechtsorgane und unsere zusätzlichen geschlechtsspezifischen Merkmale haben neben der Zeugung noch andere Aufgaben. Sie bilden ebenfalls verschiedene Eigenschaften Gottes ab und drücken die Vielfalt menschlicher Persönlichkeit aus. Geschlechtsverkehr geschieht schließlich nicht nur zur Fortpflanzung. Mal abgesehen von den Klischees unterscheiden sich Männer und Frauen in ihrer Persönlichkeit und bei der Aufteilung ihrer Gaben. Der Körper einer gottesfürchtigen Frau dient oft als angemessene Begleiterscheinung ihrer Persönlichkeit, indem er unseren Eindruck von ihrer inneren Sanftmut und stillen Stärke bekräftigt. Bei Männern verhält es sich mit den nötigen Änderungen ebenso. Ich glaube, wir würden es als merkwürdig empfinden, wenn die Persönlichkeit von Mutter Teresa im Körper von beispielsweise Sylvester Stallone zu finden wäre, oder umgekehrt.

So ist hier eine schwache Stimme zugunsten des Ja: Ich halte es für möglich, dass wir nach der Auferstehung weiterhin Mann und Frau sein werden.

ENDNOTEN ZU KAPITEL 12

Kapitel 13

Die Gemeinde als Familie

Warum männliche Führung in der Familie eine männliche Führung in der Gemeinde erfordert

Vern Sheridan Poythress

Die Bibel lehrt uns, Gott mit „unser Vater" anzurufen (Mt 6,9). Wir, die wir durch Jesus Christus erlöst wurden, sind Kinder Gottes (Gal 4,1-7). Das sind nur zwei von vielen biblischen Bestätigungen, bei welchen die Bibel die menschliche Familie mit der Gemeinde vergleicht. Mit Hilfe dieser „Familienanalogie" gibt uns Gott einige seiner wertvollsten Verheißungen in Bezug auf seine gegenwärtige Liebe, unser zukünftiges Erbe und unsere innige Gemeinschaft mit ihm (z.B. Röm 8,12-17; Hebr 12,5-11; Offb 21,7).

Die praktischen Auswirkungen dieser „Familienlehre" sind so tiefgründig und so vielseitig, dass wir sie niemals völlig erforschen können. Wir wollen uns nur auf die Linie konzentrieren, die sich auf unser Verhalten untereinander in der christlichen Gemeinschaft auswirkt. Die Bibel fordert uns auf, aufgrund dieser Familienlehre einige bestimmte Rückschlüsse bezüglich der entsprechenden Aufgaben von Mann und Frau in der Gemeinde zu ziehen. Die Argumentation lautet in Kürze folgendermaßen: Wie Ehemänner und Väter ihre irdischen Familien gottesfürchtig leiten sollen, so sollen in der Gemeinde weise und reife Männer zu väterlichen Leitern berufen werden (1.Tim 3,1-7). Eine besonders wichtige Aufgabe kommt den reiferen Frauen zu (1.Tim 5,9-16; Tit 2,3-5). Als weise Mütter der Gemeinde sollen sie ihre geistlichen Töchter durch ihr Vorbild und Wort unterweisen. Aber ebenso wie in der Ehe (Eph 5,22-33) sind die entsprechenden Aufgaben von Mann und Frau nicht in jeder Hinsicht umkehrbar. Männer, und nicht Frauen, sind dazu aufgerufen, die entscheidende väterliche Leitung als Älteste auszuüben.

Die neutestamentliche Lehre vergleicht das Volk Gottes mit einer Familie

Wir wollen nun die Abschnitte dieser Behauptung im Einzelnen betrachten. Als Erstes bedenken Sie die Vielfalt der neutestamentlichen Lehre, die das Volk Gottes mit einer Familie vergleicht.[1] Das Bekenntnis, dass Gott unser Vater ist, gehört zu den grundsätzlichsten Themen der neutestamentlichen Lehren, angefangen beim vorbildhaften Gebet Jesu in der Bergpredigt (Mt 6,9) bis hin zu den vielen Beispielen, wo Gott als „Gott

der Vater" bezeichnet wird. Die Bibel meint damit nicht nur, dass Gott der Schöpfer aller Menschen ist. Gott zum Vater zu haben bedeutet, eine vertraute familiäre Gemeinschaft mit ihm zu haben (Röm 8,14-17) und spiegelt sein heiliges Wesen wider (1.Petr 1,14-17). Christus, der einzige Sohn Gottes, hat Gott auf eine einzigartige Weise zum Vater. Außer ihm können nur Christen, das sind diejenigen, die den Geist Christi empfangen haben, ihn zu Recht „Abba, Vater" (Röm 8,15) nennen. Diejenigen, die außerhalb von Christus sind, haben den Teufel zum Vater und möchten die Wünsche ihres Vaters erfüllen (Joh 8,44; vgl. 1.Joh 5,19).

Deshalb werden Christen *„Söhne Gottes"* und *„Kinder Gottes"* genannt, im dargelegten Gegensatz zu Nichtchristen, die sich außerhalb von Gottes Familie befinden (1.Joh 5,1-5). Als Kind Gottes bezeichnet zu werden hat viele Auswirkungen. Wir haben vertraute Gemeinschaft mit Gott dem Vater (Röm 8,15). Jesus Christus ist unser ältester Bruder (Röm 8,29). Wir sind rechtmäßig aus einem Zustand der Sklaverei heraus an Sohnes statt angenommen worden (Gal 4,1-7). Wir sind nicht länger Sklaven (Gal 4,7; Röm 8,15). Wir sollen als Miterben Christi das volle Erbe von Gott empfangen (Röm 8,17). Wir entsprechen dem Vorbild von Tod und Auferstehungsleben, das durch Christus gegeben wurde (Röm 8,11-13). Wir haben alle teil am gemeinsamen Geist der Familie, dem Heiligen Geist (Röm 8,14-15). Wir sind in Gottes Bild erneuert worden (Röm 8,29). Wir sind aus Gott geboren (1.Joh 5,4; Joh 1,12-13). Als gehorsame Kinder sollen wir das gute Wesen unseres Vaters nachahmen (Eph 5,1; 1.Petr 1,14-17).

Weil Gott auf diese vertraute Weise unser Vater und Jesus Christus unser Bruder und unser in allem ausreichender Fürsprecher beim Vater ist, benötigen wir keinen anderen menschlichen Mittler, der uns mit Gott in Verbindung bringt. In Bezug auf Gott den Vater sind wir für alle anderen Christen Geschwister. Wir sollen einander dienen und niemand von uns soll über die anderen herrschen (Mk 10,42-45). Deshalb rügt Jesus besonders die Verwendung von Ehrentitel, die unsere Stellung als Kinder bestreiten könnten und unser Gespür der Vertraulichkeit mit Gott untergraben könnten:

> „Ihr aber sollt euch nicht Rabbi nennen lassen, denn einer ist euer Meister, der Christus; ihr aber seid alle Brüder. Nennt auch niemand auf Erden euren Vater; denn einer ist euer Vater, der im Himmel ist. Auch sollt ihr euch nicht Meister nennen lassen; denn einer ist euer Meister, der Christus. Der Größte aber unter euch soll euer Diener sein. Wer sich aber selbst erhöht, der wird erniedrigt werden; und wer sich selbst erniedrigt, der wird erhöht werden" (Mt 23,8-12).

Die Betonung der Demut und des Dienstes von Jesus selbst und der größere Zusammenhang von Matthäus 23, wo Jesus die Pharisäer tadelt, lässt erkennen, dass Jesus keine gesetzliche Regel über die bloße verbale Verwendung der Wörter „Vater" und „Lehrer" darlegt. Er tadelt eher eine Haltung des Herzens. Wir müssen immer das grundsätzliche Wesen christlicher Brüderschaft verstehen. Unsere gemeinsame Stellung als Brüder bedeutet, dass wir uns Christus unterwerfen und uns gegenseitig dienen.

Tatsächlich ergänzt die Lehre Jesu andere Lehren der neutestamentlichen Briefe, die den Pastoren und Lehrern eine besondere Rolle beimisst (z.B. Eph 4,11). Die grundsätzlichste Beziehung ist die Vater-Sohn-Beziehung zwischen Gott und den Gläubigen. Aber Gottes väterliche Fürsorge sollte sich in der Fürsorge widerspiegeln, die sich Christen

untereinander in der Gemeinde erweisen. Christus ist beispielsweise in höchstem Maße unser Lehrer (Mt 23,10; Joh 13,13-14). Aus der Fülle seiner Weisheit und seiner Lehrgaben hat er seiner Gemeinde Gaben ausgeteilt und macht dabei einige zu untergeordneten oder mitwirkenden Lehrern (Eph 4,8.11). Christus ist auf einzigartige Weise unser Hirte (Joh 10,11-18). Er verteilt auch Gaben an Menschen, die dann Unterhirten werden (1.Petr 5,1-4). Gott der Vater und Christus sind die größten Vorbilder, die wir nachahmen sollten (1.Petr 1,14-15; Röm 8,29). Aber im untergeordneten Sinn sollen wir das gute Beispiel von reiferen Gläubigen nachahmen (1.Kor 11,1; Phil 3,17; 1.Tim 4,12; Tit 2,4.7).

Das Haus Gottes im 1.Timotheusbrief

Familienbeziehungen sind im ersten Brief des Paulus an Timotheus ein Hauptthema. Paulus beruft sich wiederholt auf die Ähnlichkeit mit einer Familie, um Timotheus ein besseres Verständnis von der angemessenen Ordnung und den Verantwortungen innerhalb der christlichen Gemeinde zu ermöglichen. Paulus nennt Timotheus seinen *„Sohn“*, womit er sowohl seine Zuneigung als auch die Jüngerschaftsbeziehung zwischen ihnen ausdrückt (1.Tim 1,2.18). Er ermahnt Timotheus, einen älteren Mann zu behandeln *„wie einen Vater, jüngere wie Brüder, ältere Frauen wie Mütter, jüngere wie Schwestern“* (1.Tim 5,1-2). Wenn eine Witwe Kinder oder Enkel hat, sollen diese sie versorgen (1.Tim 5,4). Aber wenn es keine unmittelbare Familie gibt, soll die größere Familie der Christen sich um sie kümmern (1.Tim 5,5.16).

Die Aufseher und Ältesten sollen ehrbare Familienväter sein.[2]

> „Nun muss aber ein Aufseher untadelig sein, Mann einer Frau, nüchtern, besonnen, anständig, gastfreundlich, fähig zu lehren; nicht der Trunkenheit ergeben, nicht gewalttätig, nicht nach schändlichem Gewinn strebend, sondern gütig, nicht streitsüchtig, nicht geldgierig; einer, der seinem eigenen Haus gut vorsteht und die Kinder in Unterordnung hält mit aller Ehrbarkeit – wenn aber jemand seinem eigenen Haus nicht vorzustehen weiß, wie wird er für die Gemeinde Gottes sorgen?“ (1.Tim 3,2-5).

Die Voraussetzung, „seinem eigenen Haus gut vorzustehen“, ist besonders wichtig, denn dieselbe Weisheit und Fähigkeit, die für eine gute Familienführung notwendig ist, gilt auch für die Führung der Gemeinde Gottes.[3]

Schließlich weist der Apostel Paulus in 1.Timotheus 3,14-15 ausdrücklich auf die Hauptaufgabe des Familiengedankens hin:

> „Dies schreibe ich dir in der Hoffnung, recht bald zu dir zu kommen, damit du aber, falls sich mein Kommen verzögern sollte, weißt, wie man wandeln soll im Haus Gottes, welches die Gemeinde des lebendigen Gottes ist, der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit.“

Diese Verse fassen eigentlich den Inhalt des ganzen Briefes zusammen. Der Ausdruck *„dies“* wird normalerweise als Bezug auf den Inhalt des gesamten Briefes verstanden. Somit hat der Brief als Ganzes den Zweck, zu zeigen, *„wie man wandeln soll im Haus Gottes“*.

Der Bezug auf das „Haus Gottes" könnte theoretisch zwei Gedanken einschließen, nämlich den Gedanken der Gemeinschaft mit Gott im „Haus" oder „Tempel" Gottes, oder den Gedanken eines Haushalts geführt durch Gott. Bei manchen Zusammenhängen in der Bibel wird der Gedanke betont, dass Gott unter seinem Volk wohnt wie in einem Tempel (1.Kor 3,10-17). Aber im Zusammenhang von 1.Timotheus ist offensichtlich der Gedanke einer Hausordnung und von Hausregeln vorherrschend. Die Gemeindeordnung ist ähnlich der eines Haushalts bei den Menschen. Gemeindeglieder sollen einander so behandeln, wie sie ihre eigenen Familienmitglieder behandeln würden (1.Tim 5,1-2). Sie sollen bei Bedürfnissen füreinander sorgen (1.Tim 5,5.16). Die Aufseher sollen erfahrene Männer sein, die das Haus Gottes leiten, was sie zuvor bei der Leitung ihrer eigenen Familie bewiesen haben (1.Tim 3,1-7).

Der Gedanke eines Haushalts als Grundlage für Rückschlüsse

In 1.Timotheus ist die grundsätzliche Ähnlichkeit mit einem Haushalt nicht nur auf ein oder zwei beiläufige Veranschaulichungen beschränkt oder auf bunte rhetorische Ausschmückungen. Vielmehr dient dieser Brief als Grundlage für Erörterungen und Rückschlüsse bezüglich der Verantwortungen eines Christen. Die Hauptaufgabe dieses Vergleichs wird besonders in den Versen 1.Timotheus 3,4-5 deutlich, die mit der ernüchternden Frage enden: *„Wenn aber jemand seinem eigenen Haus nicht vorzustehen weiß, wie wird er für die Gemeinde Gottes sorgen?"* Paulus erbringt damit eigentlich einen Beweis: gute Leitung der Familie muss ein Merkmal für die Berufung zum Aufseher sein, denn dasselbe Können und dieselben Fähigkeiten sind erforderlich, um dem „eigenen Haus" oder dem christlichen „Haus" vorzustehen. Paulus erwartet von Timotheus nicht, seine Worte einfach als gegeben hinzunehmen, dass solch ein Merkmal für Älteste angemessen ist. Er erwartet von Timotheus, dass er die Weisheit, die Unumgänglichkeit dieses Merkmals aufgrund der Stichhaltigkeit dieses Vergleichs erkennt. Indirekt wird Timotheus wahrscheinlich aufgefordert, dasselbe Argument selbst zu verwenden, wenn jemand diesbezüglich Zweifel hat.

Ebenso können wir in 1.Timotheus 5,1-2 den Ansatz eines Argumentes erkennen. *„Einen älteren Mann fahre nicht hart an, sondern ermahne ihn wie einen Vater, jüngere wie Brüder; ältere Frauen wie Mütter, jüngere wie Schwestern, in aller Keuschheit."* Das Schlüsselwort des Vergleichs „wie" könnte möglicherweise als Einbeziehung bloßer Veranschaulichung ausgelegt werden. Aber die Veranschaulichungen sind genau von derselben Art wie beim Vergleich zwischen der Gemeinde und der Familie. Im Blick auf die allgemeine Aussage über die Leitung im „Haus Gottes" in 1.Timotheus 3,14-15, müssen die Vergleiche in 5,1-2 als vielfältige Untermauerung der Auswirkungen davon gesehen werden, ein Mitglied von Gottes Haus zu sein. Wir können die Verbindlichkeit dieser Rückschlüsse erkennen. Man muss ältere Männer als Väter behandeln, jüngere als Brüder, usw., nicht nur deshalb, weil man sie äußerst allgemein gesagt lieben muss, sondern weil man Teil desselben geistlichen Hauses ist. Das Verhalten gegenüber anderen Haushaltsmitgliedern darf nicht nur die pauschalen allgemeinen Verpflichtungen zu lieben berücksichtigen, sondern die konkrete Unterscheidung aufgrund der Stellung innerhalb des Hauses: einige werden wie Väter behandelt, andere wie Brüder, andere wie Mütter, andere wie Schwestern. Deshalb setzt 1.Timotheus 5,1-2 die Gliederung eines Arguments voraus. Die Gemeinde ist wie eine Familie. Deshalb muss man die Gemeindeglieder wie Familienmitglieder behandeln.

Der Vergleich mit einem Haushalt scheint außerdem ein wesentlicher Bestandteil bei

Paulus' eigener Vorgehensweise zu sein, um das Wesen christlicher Gemeindeordnung auszudrücken. Es könnte sogar ein Weg sein, durch das der Heilige Geist Paulus selbst zu dem Verständnis dieser Lehre führte, das er in den Pastoralbriefen (1.-2.Tim und Tit) darlegt. Natürlich können wir das nicht mit Sicherheit sagen. Paulus empfing auf eindrucksvolle Weise besondere Offenbarung vom Herrn (Apg 9,1-8; Gal 1,16; 2.Kor 12,1-7). Aber er war auch jemand, der *„den Sinn des Christus"* hatte (1.Kor 2,16). Durch Weisheit und Erkenntnis, die der Heilige Geist dem Paulus gegeben hatte, verstand er die Grundsätze des Christentums in einer ungeheueren Tiefe. Unter der sanften Leitung des Heiligen Geistes konnte er in seinen Briefen auf inspirierte Weise lehren, sogar über Themen, die in seinen eindrucksvollen Erfahrungen nicht direkt behandelt wurden.[4] Außerdem möchte der Apostel Paulus, dass alle Christen zu einem tiefen, grundsätzlichen Verständnis des christlichen Glaubens kommen. Die Korinther wurden für ihre Fleischlichkeit getadelt und weil sie nicht *„den Sinn des Christus"* hatten wie er (1.Kor 3,1-4). In Römer 12,1-2 legt Paulus allen die Notwendigkeit ans Herz, in ihrer Erkenntnis des Willens Gottes zu wachsen, indem er mit folgenden Worten schließt: *„Und passt euch nicht diesem Weltlauf an, sondern lasst euch in eurem Wesen verwandeln durch die Erneuerung eures Sinnes, damit ihr prüfen könnt, was der gute und wohlgefällige und vollkommene Wille Gottes ist."* Ebenso sagt er: *„ ... damit ihr prüfen könnt, worauf es ankommt, sodass ihr lauter und ohne Anstoß seid bis zum Tag des Christus, erfüllt mit Früchten der Gerechtigkeit, die durch Jesus Christus gewirkt werden zur Ehre und zum Lob Gottes"* (Phil 1,10-11).

Woher wissen wir, welche Art Ordnung für das Gemeindeleben angemessen ist? Zum Teil wissen wir es aus den Briefen des Paulus. Aber woher wusste Paulus es? Und wie erwartet er von uns, seine Lehren unter Umständen anzuwenden, die sich geringfügig von denen unterscheiden, die er in seinen Briefen anspricht? Paulus hatte diese Weiheit aufgrund des tiefen Verständnisses der grundlegenden Lehren von Christus über Gott als unseren Vater und über das Erlösungswerk Christi am Kreuz. Christi Werk versöhnte uns mit Gott und ermöglicht uns eine vertraute familiäre Gemeinschaft mit Gott, die Gemeinschaft von Söhnen (Gal 4,1-7). Wir sind Mitglieder von Gottes Familile. Aus dieser Familienstruktur der Gemeinde Gottes folgt eindeutig die besondere Art von Liebe, die innerhalb der Familie praktiziert werden soll (1.Tim 3,1-7), die besondere Art der Leitung, die für den Umgang mit Familienbedürfnissen nötig ist (1.Tim 3,8-13), usw.

Eigentlich kann man fast den ganzen 1.Timotheusbrief als Auflistung der Verhaltensweisen und des Aufbaus betrachten, die für ein harmonisches Familienleben notwendig sind. Reine Lehre ist notwendig, weil die Familie ihre eigenen Regeln kennen muss (1.Tim 1,3-11.18-20). Lehre ist für alle genauer bezeichneten Arten von Aufbau und gegenseitigen Beziehungen innerhalb der Famlie grundlegend. Gnade und Vergebung schweißt eine Familie zusammen (1.Tim 1,12-17). Sie muss vor zerstörerischen äußeren Einflüssen und zugunsten der Verbindungen der Familie zur Außenwelt geschützt werden (2,1-7). Die männlichen Familienmitglieder dürfen nicht untereinander streiten, sondern müssen sich bei den Bitten einig sein (2,8). Die Frauen müssen sich dem Dienst an der Familie widmen, und nicht oberflächlichen Dingen nachjagen (2,9-10) oder Autorität über Männer an sich reißen (2,11-14). Die Familie braucht verständige und fähige Aufseher (3,1-7). Jemanden, der sich um die Familienbelange kümmert (3,8-13). In jeder Hinsicht muss sie den Anforderungen Gottes entsprechen. Maßgebende Regeln und das Vorbild der Leiter sind äußerst wichtig (4,1-16). Die Familienmitglieder müssen sich einander entsprechend ihrer gegenseitigen Stellung mit Achtung, Anerkennung und Einfühlungsvermögen behandeln (5,1-6,2). Man muss sich um diejenigen in Not kümmern, vorrangig um die, denen man am

nächsten steht (5,3-10). Geld muss zur Unterstüzung der Familienziele eingesetzt werden (6,6-10.17-19).

Zusammenfassend kann man sagen, dass sich das Thema über das „Haus Gottes" durch 1.Timotheus zieht und berechtigterweise als Grundlage für die Rückschlüsse auf das Verhalten von Christen dient, nicht nur als beiläufige Veranschaulichung.

Die männliche Führungsrolle in der Gemeinde

Dieser im Mittelpunkt stehende Vergleich mit einem Haushalt deutet auf die Auswirkungen bezüglich der Leitung in Autorität in der Gemeinde hin. Die Leitung innerhalb einer Familie ist dem Ehemann und Vater übertragen (Eph 5,22-6,4).[5] Die Gemeinde als „Haus Gottes" braucht eine ebenso verständige und fähige Leitung. Diese sollte unter Männern gesucht werden, die ihre Fähigkeiten bereits innerhalb der eigenen Familie gezeigt haben (1.Tim 3,1-7). Im Gegensatz dazu soll Frauen in der Gemeinde keine Autorität übertragen werden, weil eine solche Stellung mit der allgemeinen Beziehung zwischen Mann und Frau in der Ehe nicht übereinstimmt, wie sie bei der Schöpfung festgelegt wurde (1.Tim 2,11-14).[6] Deshalb lassen sich die Unterschiede zwischen Mann und Frau innerhalb der Ehe und Familie auf die Unterschiede bei den Aufgaben übertragen, die Männer und Frauen in der Gemeinde übernehmen dürfen.

Diese Schlussfolgerungen entstehen natürlich, wenn wir den eindeutigen Zusammenhang zwischen der natürlichen Familie und der Gemeinde als unsere geistliche Familie erkannt haben. Halten diese Schlussfolgerungen aber stand? Betrachten wir die einzelnen Punkte etwas näher.

Erstens: Hat Gott für die Familie einen bestimmten Aufbau angeordnet? Haben Ehemänner die alleinige Verantwortung bei der Leitung der Familie? Epheser 5,22-6,4 und Kolosser 3,18-21 lassen erkennen, dass dem so ist.

Zweitens: Gibt es innerhalb der Gemeinde unabänderliche Beziehungen zwischen Leitung und Unterordnung? Eindeutig Ja. Der Titel „Aufseher" in 1.Timotheus 3,1 bezeichnet eine Stellung mit Autoritätsausübung. Diese Aufseher werden in Titus 1,5; 1.Petrus 5,1-4; Apostelgeschichte 20,28-31 auch als „Älteste" bezeichnet. Sie sind der Ehre wert, besonders wenn sie ihre Führungsverantwortung gut erfüllen (1.Tim 5,17). Hebräer 13,17 macht sehr deutlich, dass sie unseren Gehorsam verdienen: *„Gehorcht euren Führern und fügt euch ihnen; denn sie wachen über eure Seelen als solche, die einmal Rechenschaft ablegen werden, damit sie das mit Freuden tun und nicht mit Seufzen; denn das wäre nicht gut für euch!"*

Eigentlich sollten die Grundsätze der Unterordnung in der Beziehung zwischen älteren und jüngeren Menschen umfassender angewendet werden. Demut sollte jeden kennzeichnen (1.Petr 5,5b-6). Aber die jüngeren Männer werden besonders dazu aufgerufen, sich den älteren Männern unterzuordnen (1.Petr 5,5). Paulus rät Timotheus, einen älteren Mann zu ermahnen *„wie einen Vater"* (1.Tim 5,1). Selbstverständlich müssen unterschiedliche Menschen unterschiedlich behandelt werden, entsprechend dessen, wer sie sind.

> „Einen älteren Mann fahre nicht hart an, sondern ermahne ihn wie einen Vater, jüngere wie Brüder, ältere Frauen wie Mütter, jüngere wie Schwestern, in aller Keuschheit" (1.Tim 5,1-2).

In grundsätzlichen Angelegenheiten, die unsere Beziehung zum Herrn betreffen, genießen

alle von uns dieselben Vorrechte.[7] Wir wurden alle durch Glauben errettet (Röm 5,1). Wir wurden alle ein Königtum von Priestern und haben Teil an einem himmlischen Erbe (1.Petr 2,9-10; Eph 1,3-14). Wir haben alle Christus angezogen und sind Kinder Abrahams (Gal 3,27-29). Wir sind alle Mitglieder von Gottes Familie oder Haus. Aber diese grundlegenden Vorrechte vergrößern eher die Unterschiedlichkeit unserer Gaben als sie auszuräumen (1.Kor 12,12-31). Unsere Vorrechte sollten unser Anliegen, jeden Menschen in der Gemeinde mit dem Einfühlungsvermögen und der Achtung entsprechend seiner Gaben, seines Alters, seines Geschlechts, seiner Führungsposition und seiner Persönlichkeit zu behandeln, eher anregen als es zunichte zu machen.[8] Derart ist das Ansinnen des Paulus in diesem Abschnitt von 1.Timotheus 5,1-2, wie oben aufgeführt. Timotheus wird nicht ermahnt, alle Menschen auf mechanische Weise gleich zu behandeln, sondern die ganze Bandbreite von persönlichen Faktoren zu berücksichtigen, die zu einer vertrauten Familienbeziehung gehören. Kein Mensch im „Haus Gottes" ist eine abstrakte, identitätslose Maske, die nach einem unveränderbaren Rezept behandelt werden soll, sondern als völliges Individuum, das als solches gewürdigt werden soll – als Mann oder Frau, als jüngerer oder älterer Mensch, als Erwachsener oder Kind.

Müssen die Gemeindeleiter oder Aufseher Männer sein? Der Apostel Paulus setzt voraus, dass es eher Männer sind statt Frauen, wenn er sie als *„Mann einer Frau"* beschreibt (1.Tim 3,2). Aber könnte dieser Ausdruck nicht nebensächlich sein? Wir müssen sorgfältig überlegen, ob dieser Ausdruck uneingeschränkt gedacht war.

Paulus gemäß sollen die grundlegenden Maßstäbe bezüglich des Aufbaus von Familien auf die Gemeinde als „Haus Gottes" (1.Tim 3,15) angewendet werden. Unsere persönlichen Beziehungen zu anderen im Haus Gottes sollten die Persönlichkeit des Menschen berücksichtigien, ob er jung oder alt ist, männlich oder weiblich (1.Tim 5,1-2). Speziell soll der Aufbau der Leiterschaft einer Familie auf das „Haus Gottes" übertragen werden: Geeignete Männer sollen zu Aufsehern ernannt werden, das sind Väter der Gemeinde. Eine Frau, wie tüchtig und begabt sie auch sein mag, kann niemals der Vater einer Familie werden. Als Frau ist sie ganz einfach nicht dazu beschaffen. Ebenso kann eine Frau niemals ein Vater im „Haus Gottes" werden. Sie kann allerdings eine Mutter im „Haus Gottes" werden und die Aufgaben erfüllen, die in 1.Timotheus 5,2; 3,11; 5,9-10.14; Titus 2,3-5; 2.Timotheus 1,5 gezeigt werden. Das Gemeindeleben wirft niemals das Familienleben um, sondern fördert es eher, wenn es sich auf Gottes Vorstellungen aufgrund der Schöpfung gründet.

Ein solcher Gedankengang von Paulus ist der beste Zusammenhang für das Verständnis von Paulus' Lehre in 1.Timotheus 2,8-15. Dort legt Paulus verschiedenartige Verantwortlichkeiten für Männer (2,8) und Frauen dar (2,9-15). Es versteht sich, dass die Notwendigkeit einer solchen Unterscheidung aus der Tatsache entsprungen ist, dass Männer und Frauen innerhalb vom „Haus Gottes" nicht austauschbar sind, ebenso wenig wie in den eigenen Familien. Unter der Überschrift der Verantwortlichkeiten von Frauen, die in 2,9 beginnen, bezieht Paulus die Aussage mit ein, dass es einer Frau nicht erlaubt ist, *„ … zu lehren, auch nicht, dass sie über den Mann herrscht"* (2,12). Entsprechend unseres vorausgegangenen Arguments ist diese Schlussfolgerung ein zwangsläufiges Ergebnis des Vergleichs zwichen der Gemeinde und der Familie, in welcher die Frau keine Autorität über ihren Mann hat (Eph 5,22-24). Paulus beruft sich dann auf den Hintergrund der Schöpfungsordnung (2,13), auf den die Vorlage für die Autorität des Ehemanns ursprünglich gegründet ist.[9] Er beruft sich ebenfalls auf den Sündenfall (2,14), bei dem die Rollen von

Mann und Frau nicht identisch waren. Paulus schließt mit einer Erinnerung an einen der hauptsächlichsten und eigentlichsten Dienste der Frauen, dem Gebären von Kindern (2,15). Dieser besondere unverkennbare Dienst von Frauen erinnert uns weitgehend an die größere Verantwortung, die Frauen innerhalb der Familie bei der Erziehung der Kinder haben.[10] So gliedert sich der ganze Abschnitt selbstverständlich, wenn wir erst einmal die Zentralität des Gedankens von Familie und Fruchtbarkeit erfasst haben, die bei der Verwendung des menschlichen Haushalts als Grundlage für die Unterscheidung bezüglich der Verantwortlichkeiten der Menschen innerhalb des Hauses Gottes dienen.

Zusammenfassend gründet Paulus seine Schlussfolgerung auf allgemeine Grundsätze, indem er letztlich bis zum Schöpfungsbericht in 1.Mose 2 und 3 zurückgeht. Paulus hat eine Einsicht von Gottes Plänen und Absichten bei der Schöpfung von Ehe und Familie. Paulus lehrt, dass in der Gemeinde, dem „Haus Gottes", Frauen keine Autorität über Männer ausüben dürfen, ebenso wie sie in ihrer eigenen Familie keine Autorität über ihre Ehemänner ausüben dürfen. Paulus erkennt, dass die Stellung des Aufsehers die Ausübung väterlicher Fürsorge über das „Haus Gottes" einschließt. Folglich sind Frauen vom Amt des Aufsehers aufgrund allgemeiner biblischer Grundstäze bezüglich der Familie ausgeschlossen, nicht aufgrund irgendwelcher zeitbedingter Gründe.

Unvermeidbare Rückschlüsse bezüglich der unterschiedlichen Aufgaben

Den Schlussfolgerungen, zu denen wir bezüglich der Unterschiedlichkeit der Aufgaben von Mann und Frau in der Gemeinde gekommen sind, wird sich in bestimmten Kreisen zweifellos widersetzt. Dennoch ergibt sich ein Gemeindeleben in Übereinstimmung mit diesen Schlussfolgerungen zwangsläufig aus der unerschütterlichen Ausübung christlichen Gehorsams und Liebe innerhalb des Leibes Christi. Nur vorübergehende Umstände und Schwierigkeiten innerhalb des Leibes Christi und innerhalb der umgebenden Gesellschaft lassen wirklich biblische Verhaltensweisen weniger einladend oder sogar der allgemeinen Vorstellung entgegenstehend erscheinen. Wir wollen uns den Vorgang ansehen.

Unerschütterliches Christentum beginnt mit einem eifrigen Glauben an Christus. Wenn wir Christus im Glauben in seiner wahren Schönheit und Liebe erblicken, werden wir mit leidenschaftlicher Liebe reagieren. Liebe für Christus wird wiederum in Liebe für Mitchristen ausgedrückt und widergespiegelt (1.Joh 4,20-21).

Insbesondere die christliche Liebe verändert die Familie. Ehemänner und Ehefrauen fangen an, das Wort Gottes in Epheser 5,22-33 anzuwenden und die Liebe nachzuahmen, die Christus für die Gemeinde hat, sowie die Unterordnung, die die Gemeinde gegenüber Christus ausüben sollte. Vollkommene und stärkste christliche Liebe ist nicht nur ein allgemeines, ungenaues Gefühl von Liebe oder ein unbestimmter Impuls, Gutes zu tun. Es ist Liebe in Verbindung mit Christus. Unsere Liebe sollte durch das herausragende Beispiel Christi angeregt, durch die Auferstehung Christi bevollmächtigt und in der Nachfolge Christi verkörpert werden. In der Familie wird sich diese Liebe niemals imstande fühlen, von sich aus auf die Kraft zu verzichten, die durch die christologische Analogie von Epheser 5,22-33 und die Diskurse ins Alte Testament über Gott als Ehemann für Israel hervorgerufen werden (z.B. Hos 2; Hes 16; Jes 54,5-6). Nach Epheser 5,22-23 haben Ehemänner Verantwortungen ähnlich denen von Christus, während die Ehefrauen Verantwortungen ähnlich denen der Gemeinde haben. Diese Verantwortungsbereiche sind nicht einfach austauschbar, ebenso wenig wie die Aufgaben von Christus und der Gemeinde. Die Bibel führt uns deshalb weg von jeder bloßen Gleichheit der Aufgaben von Ehemann und Ehefrau.

Die Ehemänner wachsen durch die Nachahmung der Liebe Christi und die Frauen durch die Nachahmung der Unterordnung der Gemeinde. Die Aufgaben von Ehemann und Ehefrau sind nicht umkehrbar. Die Bibel widerspricht der egalitären Philiosophie gründlich, das heißt, einer Philosophie, die sagt, dass Männer und Frauen in nahezu allen Beziehungen austauschbar sind und ihre Aufgaben in keiner Beziehung zu ihrem Geschlecht stehen sollten.

Natürlich gibt es bei der Art und Weise, mit der wir die Verantwortungen von Ehemännern und Ehefrauen beschreiben können, bis zu einem gewissen Grad eine Überschneidung. Obwohl es Epheser 5 nicht so sagt, ist es dennoch wahr, dass Ehemänner für die Bedürfnisse ihrer Ehefrauen sorgen sollen, wie Christus für die Bedürfnisse der Gemeinde sorgt, und Ehefrauen sollen ihre Ehemänner so lieben, wie die Gemeinde Christus liebt. Aber die Pflichten und Tätigkeiten von Ehemännern und Ehefrauen sind nicht identisch und austauschbar, besonders weil sie sogar ein noch tieferes Vorbild in den unabänderlichen biblischen Mustern haben, die uns ein für alle Mal in der Vollendung der Erlösung durch Jesus Christus gegeben wurden.

So bewegt sich die eheliche Praxis allmählich über den bloßen Egalitarismus einiger und über die unreife Unterdrückung anderer hinaus. In verschiedenen christlichen Ehen kann es nach wie vor viele Unterschiede geben entsprechend der verschiedenen Gaben und Persönlichkeiten der beiden Partner. Aber so wie Christus eine Ehe verändert, beginnen Ehemänner die Verantwortung einer umfassenden Familienleitung und eines Hauptseins[11] auszuüben im Unterschied zu den Ehefrauen.

Christliche Liebe verbindet auch alle Glieder der weltweiten Gemeinde. Da Gott unser Vater ist, sind wir wirklich im eigentlichen Sinn eine Familie. Der Heilige Geist als Geist der Familie legt in uns eine Sehnsucht nach den anderen Familienmitgliedern. Auf Dauer können Christen nicht zufrieden sein, wenn sie nicht mehr als ein oder zwei große, anonyme Treffen in der Woche haben. Die Liebesbande verlangen nach häufigeren und vertrauteren Beziehungen neben der Versammlung am Sonntagmorgen innerhalb einer sehr großen Gruppe.

Mit dem gegenseitigen Treffen von Christen und dem vertrauteren Kennenlernen wächst das Bewusstsein der Christen, einer Familie anzugehören. Sie fangen an, einander auf die Weise zu behandlen, wie Paulus rät: die älteren Männer als Väter, die jüngeren als Brüder, die älteren Frauen als Mütter, die jüngeren als Schwestern (1.Tim 5,1-2). Menschen sind nicht länger gesichtslose Masken, sondern werden zu realen Personen, die durch die Familienbande verbunden sind. Dieselbe Dynamik, die in einer natürlichen Familie wirkt, beginnt dann in der Gemeinde als dem „Haus Gottes" sichtbar zu werden. In der Vertrautheit dieser geistlichen Familie erkennen Menschen, dass sie sich gegenseitig in einer Weise behandeln, die Unterschiede des Alters, der Geschlechtlichkeit und der Persönlichkeit berücksichtigt.

Die Gegenwart Christi und des Heiligen Geistes im „Haus Gottes", ebenso wie Gottes Vaterschaft, erfordert die Beachtung einer Hausordnung. Streitigkeiten, Irrlehren und verschiedene Arten von Unreife müssen wahrgenommen werden anstatt sie einfach zu ignorieren oder gleichgültig zu betrachten. Die Vertrautheit der geistlichen Familie setzt liebevolles Einschreiten bei Sünden oder Schwierigkeiten voraus, nicht einfach Rückzug und eine „Wischiwaschi"-Toleranz.

In solchen Situationen zeichnen sich die „Väter" der Gemeinde aus. Reife, besonnene, gesunde, gottesfürchtige Männer mit vorbildlichem Familienleben sind die natürlichen Leiter dieses erweiterten Familienkreises. Als Erstes behandelt die ganze Gemeinde sie ganz

selbstverständlich als Väter und erkennt die Führungsqualitäten, die sie in ihren eigenen Familien ausüben. Zweitens ist die Gemeindeleitung in familiärer Vertrautheit ähnlich der Familienleitung – nicht in erster Linie das Aufstellen von formellen Regeln, sondern das eines guten Vorbilds, das ganz selbstverständlich Bewunderung hervorruft und den Versuch der Menschen, diesem nachzueifern. Paulus selbst war ein Vorbild bezüglich der Unterordnung unter Christus, der wiederum das Vorbild schlechthin ist (1.Kor 11,1). Timotheus wird ermahnt, als Vorbild zu leben (1.Tim 4,12). Die allgemeine Gottesfurcht von Aufsehern und nicht nur ihre lehrmäßige Rechtgläubigkeit oder Redegabe ist aus demselben Grund für Paulus von Bedeutung. Natürlich sollten sowohl reife Männer als auch Frauen allgemein als Vorbilder leben (Tit 2,2-5). Aber vor allem im Fall der Aufseher befassen wir uns mit Menschen, die besonders in ihrer Familienführung Vorbild sein müssen, sowohl bei der Leitung vom „Haus Gottes" als auch ihrer eigenen Familie. Diese selbstverständliche Eigenschaft lenkt den Blick der Gemeinde weg von Frauen als Aufseher hin zu Männern als Aufseher.

Beachten Sie schließlich, dass in Situationen persönlicher Vertrautheit die Gemeinde größtenteils aus ganzen Familien besteht, die als Familie zu den Zusammenkünften der Gemeinde kommen. Die Gemeinde trifft sich sehr wahrscheinlich regelmäßig in Kleingruppen in den Häusern von Mitgliedern und die häusliche Athmosphäre erstreckt sich über das gesamte Treffen. In den Gemeindezusammenkünften üben die Väter weiter ihre Autorität über ihre Familien aus. In Titus 1,6 weist Paulus darauf hin, dass die Ältesten Männer sein sollten, die „treue Kinder" haben, da in diesem Fall die Familie regelmäßig zu den Versammlungen kommen würde und der Gehorsam oder Ungehorsam der Kinder ihrem Vater gegenüber bei den Versammlungen offenbar werden würde (siehe Tit 1,6; 1.Tim 3,4). Eigentlich sind bei einer Gemeindeversammlung die Grenzen zwischen Familie und Gemeinde nicht sehr klar, weil die Familie zu den Treffen als Familie kommt und nicht nur als Einzelpersonen. Die Anbetung in der Famile zu Hause ähnelt der Anbetung mit einer größeren Gruppe sehr, nur dass die größere Gruppe der erweiterte Familienkreis ist, nämlich das „Haus Gottes".

Alle diese Faktoren ergeben den entscheidenden Impuls, die reifen Väter in der Gemeinde als die natürlichen Menschen zu sehen, die Väter in einem erweiterten und förmlicheren Sinn werden, nämlich Väter der Gemeinde als erweiterten geistlichen Familienkreis. Wenn das Gemeindeleben so stabil und vertraut ist, wie es sein sollte – wenn es ein normales Familienleben ist –, dann wird die Gemeinde männliche Aufseher anerkennen, selbst wenn sie die Anweisungen des Apostel Paulus in 1.Timotheus 3,1-7 und Titus 1,5-9 nicht zur Verfügung hätte.

Die zeitbedingte Art heutiger Einwände

Natürlich haben weite Teile der Gemeinde heute Einwände dagegen und manche gehen sogar so weit, sich biblischen Grundsätzen zu widersetzen. Aber die Einwände und der Widerstand entstehen meiner Meinung nach mehr durch die derzeitigen Verirrungen und Schwachstellen im Leben der Gemeinde und größeren Gemeinschaft als durch die Macht der Wahrheit.

Erstens ist die westliche Kirche stark infiziert vom theologischen Modernismus und Liberalismus. Wenn die Bibel nicht länger als Wort Gottes anerkannt wird, ist nicht länger klar, dass es einen göttlichen Maßstab für die Gemeinde gibt, dem sie gehorchen muss, und die Liebe zu Christus (sofern sie überhaupt vorhanden ist) erkaltet.

Zweitens hat uns die Geschwindigkeit des technologischen und sozialen Wandels in postindustriellen Gesellschaften zurückhaltend gemacht gegenüber den Antworten früherer Generationen und unser Infragestellen reicht hin bis zu den einzelnen Aspekten der Gesellschaft und des Gemeindelebens. Ferner haben die verschiedenen Veränderungen bei der Ausbildung der Frauen, bei der Art der Hausarbeit und bei der Mitwirkung an außerhäuslicher Arbeit viele neue und schwierige Fragen aufgeworfen über die Art der Aufgaben von Männern und Frauen sowohl in der Familie als auch in der Gemeinde.

Drittens hat der radikale philosophische und politische Egalitarismus, gepaart mit Sünde und Neid, einen Hass auf alle Unterschiede und Unterscheidungen zwischen den Menschen hervorgerufen. Heute denken viele, dass die Reichen, die Mächtigen, die Begabten und die Inhaber öffentlicher Autorität auf die Ebene der Mittelmäßigkeit der Masse erniedrigt werden müssten, egal ob sie ihre Stellung und ihr Amt rechtmäßig erreicht haben. Dieser Egalitarismus lehnt die Anerkennung jeglicher Unterschiede zwischen Mann und Frau ab, wenn er auf die Familie und die Gemeinde übertragen wird.

Viertens wurden viele Menschen aufrichtig betroffen über die vergangene und gegenwärtige Unterdrückung von Frauen und die unnötigen Einschränkungen beim Einsatz ihrer Gaben. Dieses Übel ist vorhanden und sollte abgelehnt werden, aber es rechtfertigt nicht die radikalen egalitären Schlussfolgerungen.

Schließlich werden viele evangelikale Gemeinden heute vorrangig als Vortragssäle oder Predigtstellen betrachtet. Menschen setzen die Gemeinde gleich mit ihrem Gebäude im Gegensatz zur biblischen Betonung, dass alle mit Christus Verbundenen die wahre Gemeinde bilden. Zudem wird das Gebäude bloß als Ort betrachtet, um eine Predigt zu hören oder religiöse Unterhaltung zu genießen. Eine solche Sicht macht unser Leben als Gemeinschaft von Christen arm. Predigten sind zweifellos von großer Bedeutung, da sie eine Möglichkeit sind, Gottes Wort auf die Gemeinde zu beziehen. Aber Gott hat für die Gemeinde mehr vorgesehen. Wenn wir nur an die Predigt denken, haben wir den Reichtum aus den Augen verloren, der in der Tatsache ausgedrückt wird, dass die Gemeinde der Leib Christi ist (1.Kor 12,12-27). Jedes Gemeindeglied muss seine Gaben zum Wohl aller ausüben. Wir sollen uns gegenseitig ermutigen und ermahnen aufgrund der Liebe Christi (Kol 3,12-17). Wir müssen einander liebevoll begegnen als geliebte Kinder Gottes (Eph 4,32-5,1). Christliche Gemeinschaft darf nicht nur eine vordergründig gesellschaftliche Zeit bedeuten, sondern Anteilname aufgrund unserer Beziehung zu Gott dem Vater und zu Jesus Christus (1.Joh 1,3-4). Wir müssen unsere Vertrautheit und Fürsorge für den anderen ausdrücken, wie wir es gegenüber unseren eigenen Familienmitgliedern tun würden, da wir in Wirklichkeit alle Glieder von Gottes Familie oder dem „Haus Gottes" sind.

Aber in zu vielen evangelikalen Gemeinden haben die Menschen wenig Erfahrung mit der biblischen Praxis des Zusammenlebens in der Familie. Dort kann auch kein Blick für die Notwendigkeit von Gemeindezucht bestehen. Die Gemeindeleiter sind nicht mehr als begabte Redner oder Seelsorger (bezahlte Pastoren), oder sonstige Verantwortliche für Gemeindeeigentum und/oder Programme (egal ob sie als Verwalter, Älteste oder Diakone bezeichnet werden). Solche „Leiter" sind einfach Menschen, deren nützliche Gaben sie hervorgehoben haben. Unter solchen Umständen ist es verständlich, dass manche nicht erkennen, warum entsprechend qualifizierte Frauen nicht die Schlüsselaufgaben, die sie mit Leiterschaft verbinden, ausführen können. Tatsächlich werden Christen die Logik, die zu männlichen Aufsehern führt, nicht völlig verstehen, bis sie sich damit auseinandersetzen, was die Gemeinde als „Haus Gottes" wirklich sein sollte.

Die Leitung eines Hauses im Gegensatz zu einfacher Kommunikation

Die Analogie zwischen Familie und Gemeinde hilft uns auch, die Unterschiede zwischen dem Amt des Aufsehers und anderen Aufgaben in der Gemeinde klar herauszustellen. Bedenken Sie die Situation in einer natürlichen Familie. Innerhalb einer Familie können wir eine Vielzahl an Fertikeiten, Fähigkeiten und Gaben finden. Ein weiser Ehemann und Vater wird die völlige Entfaltung und Anwendung dieser Gaben fördern. Seine Leitung, richtig verstanden, wird durch die Entwicklung der Familie eher positiv beeinflusst als gefährdet.

Zum Beispiel bedeutet unter gesunden Umständen die Familienunterhaltung rege Beteiligung, ein Geben und Nehmen aller Familienmitglieder. Selbst die Kinder nehmen aktiv daran teil. Da sie von Gott oder durch außerhäusliche Quellen wie die Schule oder beim Spielen lernen, können sie ihren Eltern manchmal Dinge mitteilen, die diese nicht wissen. Die Ehefrau als reifer Mensch ist sogar in einer noch besseren Stellung, um zu bewirken, dass ihr Ehemann Dinge lernt und an ihnen wächst, die sie ihm mitteilt. So widerspricht die Führung durch den Ehemann nicht der vielseitigen Kommunikation zwischen den Familienmitgliedern.

Gleichermaßen haben alle Familienmitglieder in weiterem Sinn Verantwortung für die Leitung. Selbst das jüngste Kind kann dabei helfen, den Tisch zu decken, abzuspülen oder die Katze zu versorgen. Ehefrauen haben Autorität über ihre Kinder, aber sie mögen auch sehr umfassende Projekte ausführen, bei denen sie die Leitung in der Abwicklung übernehmen – nicht nur im häuslichen Bereich, sondern auch in der gesellschaftlichen Umgebung (Spr 31,10-31; vgl. 1.Tim 5,14). So ist Leitung im weiteren Sinn jedermanns Verantwortung. Der Vater übt dennoch eine allumfassende Autorität über das Haus als Ganzes aus.

Die Befürworter weiblicher Aufseher merken schnell an, dass gläubige Frauen viele der Gaben und Fähigkeiten besitzen, die für gute Kommunikation und gute Leitung notwendig sind. Wenn sie diese Gaben haben, sollten sie sie auch zum Wohl des Leibes Christi einsetzen (1.Petr 4,10). Diese Feststellungen sind grundsätzlich richtig, aber sie sind für die christliche Familie ebenso wichtig und hilfreich wie für die Gemeinde als erweiterten Familienkreis. In beiden Fällen sollten weise Leiter zum Einsatz der Gaben ermutigen. Aber in keinem der beiden Fälle wirft das Vorhandensein von Gaben die Rechtmäßigkeit über den Haufen, dass dem Vater die einzigartige Leitung übertragen wird. Ganz im Gegenteil: Der Vergleich mit der Familie zeigt, dass Gaben in und von der Familie niemals ein rechtmäßiger Grund dafür sein können, um eine Ordnung einzusetzen, die mit etwas anderem als der Schöpfung begründet wird.

Da in dieser Debatte die Leitung der ausschlaggebende Punkt ist, sollten wir uns mit den verschiedenen Arten von Leitung etwas genauer beschäftigen. Die Schilderung in Sprüche 31,10-31 beschreibt mehrere wesentliche Modelle der Leitung. Die Verwaltung von Kleidung, Nahrung, Geld, Felder, gemeinnützige Gaben, Ein- und Verkauf. Diese verschiedenen Gebiete der Verwaltung sollten als Beispiele angesehen werden, da die gesamte Welt Gottes Eigentum ist. Wir sind nie vollständig Eigentümer, sondern immer nur Verwalter, denen einiges von Gottes Besitz zeitlich begrenzt anvertraut wurde. Außerdem sollte bei der Leitung von Menschen immer beachtet werden, dass diese im Ebenbild Gottes erschaffen wurden. Deshalb beinhaltet Autorität über Menschen eine andere Vorgehensweise als Autorität über die nicht-menschliche Schöpfung.

Die Qualifikationen von Mann und Frau können sich in diesen verschiedenen Bereichen wesentlich unterscheiden. Qualifikationen in Bezug auf Weisheit und allgemeine christliche Reife helfen bei allen Arten von Leitung, aber manche Menschen sind dennoch in manchen

Bereichen qualifizierter als andere. Außerdem können Menschen ihre Qualifikationen verbessern, indem sie reifer und erfahrener werden.

In einer Familie führt die Vielfältigkeit der Qualifikationen normalerweise zu Arbeitsteilung. Dem Ehemann, der Ehefrau und den Kindern können bestimmte Verantwortungsbereiche übertragen werden. Wenn Enkelkinder oder andere Verwandte mit im Haus leben, werden sie natürlich ebenfalls mit einbezogen. Ferner hilft Rücksprache und Nachahmung den Familienmitgliedern, voneinander zu lernen. Manche Bereiche der Leitung klappen besser, wenn sie im Verantwortungsbereich der ganzen Familie liegen, als wenn sie einer Person übertragen wurden.

Epheser 5,22-6,4 und andere Stellen über die Familie lassen sehr viele Möglichkeiten offen für die genaue Form der leitenden Anordnungen. In diesen Punkten wird ein weiser Leiter versuchen, Anordnungen auszuarbeiten, bei denen die Gaben jedes Familienmitglieds am besten eingesetzt und gefördert werden. Aber Epheser 5,22-6,4 zieht trotzdem klare Grenzen. Kinder sollen sich ihren Eltern unterordnen und die Eltern haben umgekehrt die Verantwortung, ihre Kinder zu leiten. Frauen sollen sich ihren Ehemännern unterordnen und Ehemänner haben leitende Verantwortung gegenüber ihren Frauen, ebenso wie für das restliche Haus. Diese leitenden Verantwortungen sind von Gott festgelegt. Verwantwortungen können anderen Familienmitgliedern übertragen werden gemäß ihrer Reife und Fähigkeiten. Insbesondere können sich alle auf verschiedene Weise bei der Leitung der nicht-menschlichen Schöpfung einsetzen. Aber es gibt einen Leiter, bei dem letztlich die Verantwortung liegt. Die Aufgaben von Mann und Frau in der Ehe sind an diesem Punkt unabänderlich, nicht austauschbar.

Zusammenfassend leitet ein weiser Ehemann sein Haus durch ausführlichste Rücksprache und Gespräche, und er überträgt Autorität. Bei all diesen Handlungsweisen ahmt er lediglich Christi Fürsorge für die Gemeinde nach. Christus bezieht uns in ein gegenseitiges Gespräch ein und überträgt uns Verantwortung. Christus ist dennoch die letzte Autorität allen Lebens; Ehemänner unterwerfen sich Christi Autorität und sind zum Haupt über ihr Haus berufen.

Wenn die Anweisungen des Paulus missbraucht werden und Ehemänner ihre Autorität als Entschuldigung für selbstsüchtiges und herrschsüchtiges Verhalten verwenden, setzt eine Reaktion ein. Viele Menschen unserer Tage beklagen die Unterdrückung von Frauen und die damit verbundene Torheit, sie nicht zu ermutigen, ihre Gaben zu prüfen und einzusetzen. Wenn Menschen nicht das richtige gottgegebene Muster vor sich haben, ist es verständlich, dass sie die völlige Austauschbarkeit der Verantwortungen als einzig vernünftige Alternative betrachten, die mit der Freiheit, die uns in Christus gegben ist, übereinstimmt. Dennoch ist das eigentliche Ziel der Heiligen Schrift wertvoller.

Der Vergleich der natürlichen Familie mit dem „Haus Gottes" legt deshalb dieselbe Handlungsweise für das „Haus Gottes" nahe. Leitungsverantwortung kann in weitem Sinn übertragen und im „Haus Gottes" aufgeteilt werden. Aber die Aufseher als Väter des Hauses besitzen letztgültigere Autorität. Die Aufseher sollen Männer sein, entsprechend der Tatsache, dass der Vater und nicht die Mutter einer Familie höhere Autorität besitzt.

Befürworter von weiblichen Aufsehern berufen sich auch auf das Gute, das in der Vergangenheit von gläubigen Frauen vollbracht wurde, besonders von Frauen in Führungsrollen. Bei der Beurteilung dieses Einwands müssen verschiedene Gesichtspunkte berücksichtigt werden. Erstens zeigt Sprüche 31,10-31, dass sich manche Arten von Leitung durch die Frau mit der letztgültigeren Leitung des Ehemannes verträgt (Spr 31,23). Zweitens muss deutliche aber demütige Vermittlung von Wahrheit durch die Ehefrau nicht

die Autorität des Ehemannes untergraben, ebenso wenig wie Paulus durch seine Kritik von Handlungen bestimmter staatlicher Autoritäten die allgemeine staatliche Autorität untergraben wollte (siehe Apg 16,37; 22,25; 23,3-5; 25,10-11). Drittens zeigen Fälle von Witwen, Geschiedenen und abwesenden Vätern, dass Frauen ohne bessere Alternativen manchmal Autorität ausüben müssen, aber solche Umstände sind ganz und gar nicht das Ideal. Viertens zeigen Fälle von Familien mit alles beherrschenden Frauen, dass durch die Gnade Gottes etwas Gutes selbst durch von Sünde verdorbenen Menschen und Handlungen vollbracht werden kann.

Alle diese Fälle erläutern durch den Vergleich, was in der Gemeinde als „Haus Gottes" geschehen kann. Keiner dieser Fälle widerlegt den wesentlichen Punkt, dass idealerweise Väter die gesamte Autorität sowohl in der Familie als auch in der Gemeinde ausüben sollen.

Wir müssen besonders vermeiden, Leitung mit der Fähigkeit, die Bibel zu verstehen, und der Fähigkeit, ihre Lehren anderen zu vermitteln, zu verwechseln. Diese Fähigkeiten sind innerhalb des Leibes Christi wertvoll. Doch wenn sie bei Frauen vorhanden sind, bedeutet das offensichtlich keine Abnahme ihrer Verantwortung, sich ihrem Ehemann im Herrn unterzuordnen. Ehemänner sollen für ihren Teil den vollen Einsatz der Fähigkeiten ihrer Frau fördern und selbst großen Nutzen daraus ziehen, aber ohne dabei ihre eigene Verantwortung abzugeben. Dasselbe gilt für die Aufseher im „Haus Gottes".

Negative Auswirkungen hervorgerufen durch den Zerfall der Ordnung im Haus Gottes

Das Aufrechterhalten männlicher Leitung in der Gemeinde ist kein Zeichen für Gleichgültigkeit. Negative Auswirkungen entstehen unausweichlich, wenn wir von Gottes Modell abweichen. Diese Auswirkungen sind größtenteils die Kehrseite der Medaille. Aufgrund der engen Verbindung von Familie und Gemeinde fördert gottesfürchtiges Familienleben die Anerkennung Gottes als unseren himmlischen Vater, und die Anerkennung Gottes fördert gottesfürchtiges Familienleben. Beides wird durch das Vorbild von reifen, väterlichen Leitern in der Gemeinde begünstigt. Umgekehrt beeinflusst die Auflösung der Hausordnung in der Gemeinde sowohl unser Bewusstsein der Zugehörigkeit zur Familie Gottes als auch die Güte der Liebe in christlichen Familien nachteilig.

Zunächst macht das Fehlen von gottesfürchtigen, väterlichen Leitern in der Gemeinde die Bestätigung der Vaterschaft Gottes gegenstandslos. Gottes Vaterschaft wird natürlich hervorragend durch die großen Werke in der Erlösungsgeschichte veranschaulicht, die seine väterliche Herrschaft, Fürsorge und Züchtigung verkörpert. Aber unsere Erkenntnis von Gott ist reicher, da die meisten von uns sich an einem irdischen Vater erfreuen konnten, und wir sind noch reicher, wenn wir die väterliche Fürsorge und Herrschaft von Gott auf praktischer Ebene in den älteren Männern der Gemeinde verkörpert sehen können (Tit 2,2), besonders in den Aufsehern.

Die Gemeindeordnung kann vom Idealbild abweichen, entweder durch das Fehlen von Aufsehern, durch unqualifizierte Aufseher, durch die Ernennung von Frauen zu Aufsehern oder durch eine neue Definition des Aufseheramtes. Jeder dieser Schritte führt dazu, dass die Menschen eine verschwommenere Erfahrung mit der Gemeinde als Familie machen. Das Fehlen echten angewandten Austauschs zwischen der Gemeinde und auf die Bibel gegründeten Familien verhindert, dass Menschen die Analogie erkennen können. Deshalb verlieren sie etwas von ihrem Verständnis für die Wichtigkeit von familienähnlicher

Vertrautheit und Unterstützung innerhalb der Gemeinde. Außerdem lässt ihr Verständnis nach, dass Gottes Vaterschaft durch seine Herrschaft über uns ausgedrückt wird, und dass seine Herrschaft teilweise durch reife, vaterähnliche Aufseher ausgeübt wird.

Besonders die radikale egalitäre Philosophie, die fordert, alle Menschen genau gleich zu behandeln, verhindert bei Christen die Sensibilität gegenüber Alter, Geschlecht und Stellung der anderen, zu der Paulus ermahnt (1.Tim 5,1-2.17). Beziehungen werden unpersönlicher und die Zugehörigkeit zu der einen Familie Gottes verschwindet aus dem Bewusstsein und der praktischen Erfahrung der Christen.

Auch die Ausübung christlichen Familienlebens ist nachteilig beeinflusst. Die meisten Menschen lernen deutlich besser durch Vorbilder und durch die Lehre, die eng mit den Beispielen der Leiter verbunden ist, als durch abstraktes Unterrichten. Wie nehmen sie nun die Lehre über das Familienleben auf geeignete Weise an? Idealerweise indem sie das Familienleben ihrer Gemeindeleiter nachahmen. Aber diese Nachahmung ist am wirkungsvollsten, wenn sie tatsächlich etwas vom Familienleben ihrer Leiter sehen. Sie sehen beispielsweise beim Treffen einer Kleingruppe zu Hause, wie sich der Leiter gegenüber den anwesenden Familienmitgliedern verhält. Anbetung in Kleingruppen ähnelt sehr der Anbetung in der Familie, die der Herzschlag des Lebens für jede einzelne Familie sein sollte. Dieser ganze Vorgang gerät durcheinander, wenn die Unterschiede zwischen Mann und Frau, Vater und Mutter übersehen werden. Gewöhnliche Familien haben dann keine direkte Vorlage, auf der sie aufbauen können.

Angeblich beabsichtigt die Feministenbewegung, Frauen von der Unterdrückung zu befreien. Aber diese Freiheit kann in Wirklichkeit nur durch die göttliche Kraft der Befreiung und Liebe in Jesus Christus zustandekommen. Wahre Freiheit findet sich im Gehorsam zu Christus; alles andere stellt nur eine Art der Sklaverei unter die Sünde dar.

Die Familie benötigt mehr als jede andere einzelne Einrichtung in der modernen Gesellschaft dringend Freiheit und Erneuerung durch die Liebe Christi. Diese Freiheit entsteht am wirkungsvollsten, wenn wir uns unter Gott die reichen Mittel zunutze machen können, die er uns zur Verfügung stellt. Wir sollen Menschen vor allem lehren, in ihren Familien das Vorbild Christi zu verkörpern, das in Epheser 5,22-23 dargelegt ist. Und wir sollen sie durch das Vorbild lehren, das wir im familienähnlichen Leben der Gemeinde vorleben, einschließlich des gottesfürchtigen Vorbilds reifer geistlicher Väter, den Aufsehern. Deshalb verhindern wir wahre Freiheit, wenn wir vom Muster männlicher Aufseher abweichen. Es wäre paradox, wenn das aufrichtige Verlangen für die Befreiung von Frauen in Wirklichkeit ins Gegenteil umschlagen sollte, in ein Hindernis für die befreiende Kraft von Gott, die in seinem Haus wirkt.

Zusammenfassung

Manche Christen denken, dass die christliche Ehe idealerweise ein radikal egalitäres Muster ausdrücken sollte: ein Ehemann und eine Ehefrau sollten in jeder Hinsicht austauschbar wirken können. Wenn sie Recht hätten, würde der Vergleich zwischen Familie und Gemeinde bedeuten, dass Mann und Frau in jeder Hinsicht austauschbare Aufgaben innerhalb der Gemeinde erfüllen können.

Aber sie haben nicht Recht. Epheser 5,22-23 widersteht ihnen, ebenso wie die weiteren Stellen, die die Beziehung von Gott zu seinem Volk mit einer Ehe vergleichen.[12] Wir können hoffen, dass der Heilige Geist zur rechten Zeit die Kraft dieser Bibelstellen benutzt, um gottesfürchtige Ehen zu bilden und so abstrakte egalitäre Ansichten überwindet. Wenn

diese Bibelstellen, wie ich glaube, die Garantie dafür liefern, dass besondere Leitungsaufgaben den Ehemännern und Vätern übertragen werden, müssen wir dasselbe Muster auch für die Gemeinde anerkennen. Reife Männer und nicht Frauen werden als Aufseher berufen. Aber blinder Gehorsam gegenüber formellen Regeln ist nicht ausreichend. Wir müssen auf eine bessere Verkörperung unseres Alltagslebens in der Gemeinde hinarbeiten. Wir sind Kinder Gottes, Mitglieder der einen von Gott geleiteten Familie. Nur durch den vollen Ausdruck der Liebe Christi in der christlichen Gemeinde wird die Freiheit, Macht und Schönheit erkannt, die durch das Offenbarwerden der Ehre Gottes in seinem Haus entsteht (Eph 3,10).

Endnoten zu Kapitel 13

Kapitel 14

Die Bedeutung von Autorität in der örtlichen Gemeinde

Paige Patterson

Am 11. Februar 1989 wurde die Pastorin Barbara C. Harris zur Bischöfin der Episkopalkirche der Diözese Massachusetts geweiht. Dadurch wurde Harris der erste weibliche Bischof in der Geschichte der Anglikanischen Kirche. Die Zeremonie dauerte drei Stunden und war gekennzeichnet von Bekundungen wie: „Gott mit seiner mächtigen Hand hat sie erhöht" und „das Wort Gottes wurde unter uns erneut Fleisch."[1] Manche Gemeinden waren sehr zurückhaltend bezüglich solcher beeindruckender Ansprüche, andere hingegen vermuteten dahinter eher die Hand des Teufels als die Hand Gottes und veranstalteten Totenmessen, um über den Untergang der Kirche zu klagen.

Der Fall von Bischöfin Harris ist kennzeichnend für die ausweglose Situation, die sich innerhalb des letzten Jahrzehnts in den Kirchenkreisen entwickelt hat, die nur wenige Jahre vorher als heilige Orte für männliche Geistliche betrachtet wurden. Mindestens zwei Traditionen haben vor langer Zeit das Predigen der Frauen befürwortet. Aimee Semple McPherson (1890-1944) von der *International Church of Foursquare Gospel* faszinierte die Zuhörer in der Kirche und vor dem Radio von ihrem fünftausend Sitzplätze fassendem *Angelus Temple* in Los Angeles aus.[2] Die Pfingstbewegung hat in ihren meisten Äußerungen den Dienst von Frauen gebilligt. Ebenso begrüßten verschiedene Denominationen, die zufrieden mit einer modernen Perspektive waren und die von traditionelleren Gemeinden als liberal abgestempelt wurden, sich selbst aber als fortschrittlich sahen, Frauen unter den Geistlichen. Man dachte, dass die Beteiligung von Frauen bei den höchsten Gemeindeämtern die natürliche Nebenerscheinung der gesellschaftlich befreienden Grundsätze des Evangeliums darstellt.

Unter den konservativeren und traditionelleren Denominationen wurde dem Einzug von Frauen in die Geistlichkeit bis in die 1970er-Jahre beständig widerstanden. Konservative Presbyterianer, Südliche Baptisten und andere Freikirchen waren mit Episkopalen, römisch-katholischen und anderen Gemeinschaften der episkopalen Tradition darin verbunden, das Eindringen wachsender feministischer Perspektiven abzulehnen. Die jüngste Auseinandersetzung in der *Shelby County Baptist Association of Memphis* in Tennessee, bei der die *Prescott memorial Church* (eine Gemeinde der Südlichen Baptisten) durch die SBC

Association ausgeschlossen wurde, weil sie Nancy Hastings Sehested als Pastorin berufen hatte, zeigt einfach, dass die Angelegenheit bezüglich des Rechts von Frauen, in pastoralen Ämtern zu dienen, nun auf Schauplätzen ausgetragen wurde, die ein paar Jahre früher kaum für möglich gehalten worden wären. Das hat wiederum die Frage aufgeworfen bezüglich des Wesens und der Autorität von Ordination, besonders in Gemeinden mit einer kirchenähnlichen Art der Leitung.[3]

1. Das Wesen der Ordination

Untersuchungen im Lexikon bieten zum Thema Ordination nur begrenzte Hilfe. In der KJV gilt die englische Übersetzung „ordain" (bestimmen, ordinieren) für mehr als zwanzig hebräische und griechische Wörter. Die meisten dieser Wörter sind zeitweise mit verschiedenen anderen englischen Wörtern übersetzt worden. Die Übersetzer der GNB haben die Angelegenheit vereinfacht und übersetzen vielfach die verschiedenen griechischen Begriffe mit dem Wort *„einsetzen"*. Titus sollte auf Anweisung von Paulus auf Kreta *„in jeder Stadt … Älteste einsetzen."* (Tit 1,5 GNB). In Markus 3,14 (GNB) wird von Jesus gesagt: *„Er setzte sie ein als die Zwölf"*, während Paulus in 1.Timotheus 2,7 (GNB) bekennt, dass *„Gott [ihn] zum Apostel eingesetzt"* hat. Diese Übersetzungen können die Überzeugung der Übersetzer der GNB widerspiegeln, dass „Ordination", wie sie heute in den meisten Gemeinden praktiziert wird, mit der neutestamentlichen Praxis wenig gemeinsam hat. A.H. Strong bemerkte genau das, als er schrieb: „Das Wort ‚ordinieren' erhielt eine formale Bedeutung, die im Neuen Testament nicht gefunden wird. Dort bedeutet es einfach auswählen, einsetzen, bestimmen."[4]

Sogar ein leidenschaftlicher Befürworter des Episkopats wie Rudolf Schnackenburg räumt ein, dass die Urgemeinde hinsichtlich einer Gemeindestruktur nicht besonders organisiert war. „Nun wäre es sicher falsch zu versuchen, im Gegensatz dazu eine kirchenrechtliche Organisation dieser paulinischen Gemeinden zu bestätigen und zu verteidigen, gegründet auf einem Ansatzpunkt hinsichtlich späterer Gegebenheiten."[5] C.H. Spurgeon, der niemals ordiniert wurde, betrachtete die Ordination, wie sie zu seiner Zeit praktiziert wurde, im Wesentlichen als Überrest römisch-katholischer Fehlinterpretation ohne Grundlage im Neuen Testament.

Eine Betrachtung der Haupttexte zum Thema Ordination scheint die Beurteilung von Strong, Spurgeon und den GNB-Übersetzern zu stützen. Markus 3,14 berichtet: Jesus *„bestimmte [poieō] zwölf"*. In Apostelgeschichte 14,23 erwähnt Lukas, dass Paulus und Barnabas zu bestimmten Orten in Kleinasien gereist sind und *„in jeder Gemeinde Älteste bestimmt [cheirotoneō]"* haben. Paulus bezieht sich in 1.Timotheus 2,7 möglicherweise auf seine eigene Berufung, wenn er anführt, dass er *„eingesetzt [tithēmi] wurde als Verkündiger und Apostel"*. Schließlich fordert Paulus den Titus auf, dass er *„in jeder Stadt Älteste einsetzt [kathistēmi]"* (Tit 1,5). In drei dieser vier Texte werden gewöhnliche Wörter verwendet, von denen jedes in etwa den Sinn von „berufen", „ernennen" oder „einsetzen" hat. Nur in Apostelgeschichte 14,23 wird ein Wort verwendet *(cheirotoneō)*, das „die Hand nach etwas ausstrecken", „bestimmen" oder „ernennen" bedeuten kann.[6] *Cheirotoneō* ist ein seltenes Wort, das in der Septuaginta nur einmal vorkommt (Jes 58,9) und im Neuen Testament nur zweimal (Apg 14,23; 2.Kor 8,19, wo Titus von den Gemeinden dazu bestimmt wird, um mit Paulus nach Jerusalem zu reisen). Das eng verwandte, zusammengesetzte Wort *procheirotoneō* („zuvor erwählen") finden wir in Apostelgeschichte 10,41.

Einen möglichen Bezug hinsichtlich formaler Ordination kann bei einer Verbindung von Apostelgeschichte 14,23 (Paulus und Barnabas hatten *„ihnen aber in jeder Gemeinde Älteste bestimmt“*) und 1.Timotheus 4,14 gesehen werden. Timotheus sollte die Gnadengabe nicht vernachlässigen, die ihm *„verliehen wurde durch Weissagung unter Handauflegung der Ältestenschaft“*. Das könnte der Erfahrung von Paulus und Barnabas in Apostelgeschichte 13,1-3 entsprechen, wo der Herr anordnete, dass die zwei Apostel für ein bestimmtes Werk ausgesondert werden sollten, woraufhin die Gemeinde *„ihnen die Hände“* auflegte (V. 3). Andererseits scheint der Verweis auf Apostelgeschichte 10,41 durch *procheirotoneō* nichts anderes als die souveräne Wahl Gottes anzudeuten, durch die die Apostel „von Gott vorher erwählte Zeugen" genannt wurden. Außerdem weist 1.Timotheus 5,22 darauf hin, dass den Ältesten in der Regel die Hände aufgelegt wurden: „Die Hände lege niemand schnell auf" (im Kontext der Anweisungen hinsichtlich des Umganges mit Ältesten).

Auch wenn es sich bei Apostelgeschichte 14,23 und 1.Timotheus 4,14 und 5,23 um ein aufkommendes Muster handelt, war der Ritus der frühen Gemeinde bei der Einsetzung wahrscheinlich schlicht im Vergleich zum heutigen. Es gibt keinen konkreten Hinweis für die Behauptung, dass die Amtsträger der Urgemeinde auf eine bestimmte Art und Weise oder mit einer bestimmten Zeremonie eingeführt wurden. Das bedeutet nicht, dass Älteste und Diakone ohne formale Einsetzung einfach bekanntgegeben wurden. Derselbe breitgefächerte Wortschatz, das auf das Fehlen einer bestimmten Zeremonie hinweist, deutet vermutlich auch auf eine öffentliche Handlung der Anerkennung und Segnung hin.

1.Timotheus 4,14 scheint ebenso wie die mögliche Parallelstelle 2.Timotheus 1,6 (*„ … die Gnadengabe Gottes wieder anzufachen, die durch Auflegung meiner Hände in dir ist“*) wenig Bezug zu solchen Ereignissen zu haben, wie sie in Apostelgeschichte 8,17; 9,17; 19,6 aufgezeichnet sind, bei denen das Auflegen der Hände mit der Verleihung des Heiligen Geistes verbunden ist. Ronald Y.K. Fung stellt fest, dass die Erfahrung des Timotheus eher den Erfahrungen entspricht, bei denen die sieben ausgesondert wurden (Apostelgeschichte 6,6) oder auch Paulus und Barnabas (Apg 13,3) Er schließt daraus, dass die Erfahrung des Timotheus einer Ordination gleichkommt, aber er stellt auch fest, dass die Verleihung einer Gnadengabe in diesem Fall außergewöhnlich ist.[8] C.K. Barret sieht 1.Timotheus 4,14 ebenfalls als Ordination:

> „Die Pastoralbriefe widersprechen den Lehren des Paulus nicht, obwohl sie wahrscheinlich eine spätere Entwicklungsphase kennzeichnen. Es geschah unter der Führung von Weissagung (vgl. 1.Tim 1,18), dass Timotheus zur Ordination auserwählt wurde (vgl. Apg 13,1 ff.); das heißt, es wurde so weit wie möglich geprüft, ob es Gottes Wille war, dass Timotheus zum Werk des Dienstes bestimmt werden sollte, und im Verleihen der Gabe für diese Aufgabe war Gottes Wille die Ursache und die gemeinsame Handauflegung der Ältesten war eine begleitende Handlung – nicht ein Mittel, denn „durch" ist eine falsche Übersetzung (*meta* mit Genitiv muss ‚unter' bedeuten und nicht ‚durch')."[9]

F.J.A. Hort erkennt den einzigartigen Charakter dieses Ereignisses im Leben des Timotheus an und schließt daraus, dass eine Weissagung Timotheus als Paulus' auserwählten Partner ausgesondert hat, und er weist darauf hin, dass dieser spezielle Fall wahrscheinlich nicht

wiederholt werden würde.[10] Aber Bultmann sieht den Vorfall eher als die Einführung eines Ordinationsschemas für Älteste, basierend auf der Praxis, deren Existenz in den jüdischen Synagogen im ersten Jahrhundert bekannt war. Während Bultmann erklärt, dass diese Handlung die Weitergabe eines pastoralen Amtes bezeichnet, erkennt er auch an, dass der Eingesetzte „durch die weissagende Stimme der Gemeinde" bestimmt wurde und die Gemeinde aufgrund von 1.Klemens 44,3 zustimmen musste.[11]

Der erste Klemensbrief kann Bultmanns These von der Rolle der charismatischen Propheten in der frühen Kirche nicht stützen, aber der Gedanke von der Bestätigung durch die Gemeinde vor der Einsetzung der Ältesten scheint ganz klar vorzuliegen.

> „Aus diesem Grunde nun setzten sie, da sie genauen Bescheid im voraus erhalten hatten, die oben Genannten ein und gaben dabei Anweisung, es sollten, wenn sie stürben, andere erprobte Männer deren Dienst übernehmen. Dass nun die, die von jenen oder hernach von anderen angesehenen Männern unter Zustimmung der gesamten Gemeinde eingesetzt wurden, die untadelig der Herde Christi in Demut dienten, friedlich und großherzig, und von allen lange Zeit hindurch ein gutes Zeugnis bekamen – dass diese vom Dienst abgesetzt werden, halten wir nicht für recht. Denn es wird für uns keine kleine Sünde sein, wenn wir die, die untadelig und fromm die Opfer darbrachten, vom Bischofsamt absetzen (1.Klemens 44,2-4)."[12]

Ohne ein Urteil zu wagen, ob die gegenwärtige Einsetzungsweise gut oder schlecht ist, genügt es zu betonen, dass im Neuen Testament keine eindeutige Form oder Vorgehensweise hinsichtlich einer Ordination erkennbar ist. Es kann auch nicht festgelegt werden, dass die verschiedenen Begriffe, die in der GNB mit „einsetzen" übersetzt werden, mehr bedeuteten als „bestimmen". Soweit es das Neue Testament betrifft, ist die Ordination keine große Sache, falls sie als solche überhaupt existiert. Die meisten Kirchen und Denominationen haben Ordinationen entwickelt, die über das Beispiel des Neuen Testaments sowohl in der Form als auch in der Bedeutung hinausgehen.

Das soll jedoch nicht heißen, dass das Neue Testament die kirchlichen Ämter nicht anerkennt. Außerdem wurde diesen Amtsinhabern wahrscheinlich formelle Anerkennung und Einsetzung zuteil. Apostel, Propheten, Evangelisten, Pastoren, Bischöfe, Älteste und Diakone sind in der Apostelgeschichte und in den Briefen eindeutig anerkannt. Was auch immer in Bezug auf Apostel und Propheten zutrifft,[13] es scheint klar, dass Pastoren, Bischöfe, Älteste und Diakone Bezeichnungen für bleibende Ämter in der Kirche waren.[14] Die Frage heißt darum für evangelikale Christen, die sich an die Aussage der Heiligen Schrift gebunden wissen, nicht: „Wer kann ordiniert werden?", sondern viel einfacher: „Wer ist geeignet, in Gemeindeämtern zu dienen?" Noch spezieller hinsichtlich der gegenwärtigen Erörterung: Dürfen Frauen als Älteste berufen werden? Und falls nicht, haben die Ältesten die Vollmacht, einer Frau die Vollmacht zu erteilen, Männer zu lehren? Vielmehr: Wie viel Autorität haben Älteste in der Urgemeinde genau ausgeübt?

2. Autorität der Ältesten

Die Vorstellung der Leitung der ersten Gemeinde, die aus dem Neuen Testament hervorgeht, stellt Älteste als Gemeindeleiter dar, die eine beträchtliche aber nicht unbegrenzte Autorität besitzen. Einer knappen Darlegung des Ausmaßes dieser Autorität folgt eine Festsetzung der Grenzen dieser Autorität. Der erste Abschnitt, der auf die Autorität von Ältesten eingeht, ist 1.Timotheus 5,17-22:

> „Die Ältesten, die gut vorstehen, sollen doppelter Ehre wert geachtet werden, besonders die, welche im Wort und in der Lehre arbeiten. Denn die Schrift sagt: ‚Du sollst dem Ochsen nicht das Maul verbinden, wenn er drischt!', und ‚Der Arbeiter ist seines Lohnes wert'. Gegen einen Ältesten nimm keine Klage an, außer aufgrund von zwei oder drei Zeugen. Die, welche sündigen, weise zurecht vor allen, damit sich auch die anderen fürchten.
>
> Ich ermahne dich ernstlich vor Gott und dem Herrn Jesus Christus und den auserwählten Engeln, dass du dies ohne Vorurteil befolgst und nichts aus Zuneigung tust!
>
> Die Hände lege niemand schnell auf, mache dich auch nicht fremder Sünden teilhaftig; bewahre dich selbst rein!"

Älteste, die gut leiten, sind doppelter Ehre wert, besonders, wenn ihre Arbeit im Wort und in der Lehre geschieht.[15] Älteste sollen nur getadelt werden, wenn zwei oder drei Zeugen vorhanden sind; aber wenn sie der Sünde für schuldig befunden werden, sollen sie auch einen öffentlichen Tadel bekommen. *„… die gut vorstehen …"* (Vers 17) ist eine Übersetzung von *proistēmi*, einem Begriff mit einer Vielzahl von möglichen Bedeutungen. Hier jedoch bedeutet er mit ziemlicher Sicherheit „als Leitung eingesetzt sein" oder „das Haupt über etwas sein". Liddell und Scott zitieren in dieser Hinsicht eine Vielzahl von Anwendungsmöglichkeiten, besonders in der *Anabasis* sowohl von Herodot als auch von Xenophon.[16] Reicke stimmt dieser Bedeutung des Wortes zu und betont, dass im Neuen Testament der Gedanke von „führen" oder „sorgen für" der herausragendere ist (vgl. 1.Thess 5,12; 1.Tim 3,4-5).[17] Der Schwerpunkt des Wortes liegt auf der maßgebenden Führung, unterstützt durch eine allgemein anerkannte Autorität.

C.K. Barett ist unsicher, ob diese „Ältesten" sich bis dahin schon zu einem offiziellen Amt entwickelt hatten, und vermutet, dass das Wort hier noch für die älteren Männer der Gemeinde verwendet wird.[18] Aber Hendriksen liegt mit seiner Anmerkung ziemlich sicher richtig, dass Anweisungen über den Lohn (Vers 18) und das Handauflegen auf zukünftige Älteste (Vers 22; vgl. 4,14) deutlich machen, dass es sich hier um Amtsträger handelt.[19] Älteste sind darum Leiter, die mindestens drei Aufgaben erfüllen: (1) Sie beschäftigen sich mit dem Wort Gottes und lehren es, (2) sie bestimmen oder bilden eine maßgebende Leitung für die Gemeinde und (3) sie leiten die Auswahl künftiger Ältester.

In Hebräer 13,7 und 17 benutzt der Autor einen stärkeren Ausdruck für „Leiter" (HfA, vgl. „Vorsteher" [EÜ], „Führer" [Schlachter 2000, revElb], „Gemeindeleiter" [Bruns, GNB]), nämlich *hēgoumenos*:

> „Denkt an eure ***Vorsteher***, die euch das Wort Gottes verkündet haben; schaut auf das Ende ihres Lebens, und ahmt ihren Glauben nach!" (V. 7; EÜ).
>
> „Gehorcht euren ***Vorstehern*** und ordnet euch ihnen unter, denn sie wachen über euch und müssen Rechenschaft darüber ablegen; sie sollen das mit Freude tun können, nicht mit Seufzen, denn das wäre zu eurem Schaden" (V. 17; EÜ).

Die Empfänger dieses Briefes sollen nicht nur an ihre Leiter denken, ihnen folgen und gehorchen, sondern auch ihren Lebensstil betrachten. Sie werden nicht nur als Leitende bezeichnet, sondern auch als Beauftrage für das „Wachen über die Seelen" des Volkes Gottes und sie sind dafür verantwortlich. F.F. Bruce sieht zwischen den Führern in Vers 7 und 17 einen Unterschied. Die ersten haben den Hebräern ursprünglich das Evangelium gebracht, während letztere die derzeitigen Führer sind.[20] Unabhängig davon, wer die Führer in Vers 7 sind, eine ziemliche Einmütigkeit scheint im Blick auf die Gleichheit der Führer in Vers 17 zu bestehen:

> „Gehorcht euren Vorstehern und ordnet euch ihnen unter, denn sie wachen über euch und müssen Rechenschaft darüber ablegen ..."

Was Johannes Schneider schrieb, war sowohl bezeichnend als auch eindeutig:

> „Die Inhaber der Gemeindedienste tragen eine besonders schwere Verantwortung. Sie sind Gott für die Seelen verantwortlich, die ihrer Fürsorge und Wachsamkeit anvertraut sind. Aber sie können ihren Dienst nur ordnungsgemäß ausüben, wenn ihre von Gott gegebene Autorität voll anerkannt wird. Die Gemeinde Jesu ist, wie jede andere Gemeinschaft, auf Verantwortliche und Ordnungen angewiesen. Von den Gemeindegliedern wird erwartet, dass sie das Werk der Leitenden, die beladen sind mit schwerer Verantwortung, nicht behindern, sondern vielmehr deren Lasten erleichtern. In der Gemeinde Jesu sollte kein Dienst mit Seufzen ausgeübt werden. Es ist für eine christliche Bruderschaft ungesund und unwürdig, wenn Missstimmung oder sogar unschöne Streitigkeiten zwischen der Gemeinde und den Verantwortlichen entstehen. Letztere haben einen Anspruch auf Gehorsam. Das ist die klare Anweisung im Brief an die Hebräer. Dieser Satz hat in der Geschichte der christlichen Gemeinden seine absolute Notwendigkeit bewiesen. Er hat heute genauso viel Gültigkeit wie damals."[21]

Die Ältesten in Ephesus sind ernannte „Aufseher" und von Paulus dazu beauftragt, die Gemeinde Gottes zu hüten (Apg 20,28). In 1.Petrus 5,1-4 erscheint ein fast identischer Auftrag:

> „Die Ältesten, die unter euch sind, ermahne ich als Mitältester und Zeuge der Leiden des Christus, aber auch als Teilhaber der

> Herrlichkeit, die geoffenbart werden soll: ***Hütet die Herde Gottes bei euch***, indem ihr nicht gezwungen, sondern freiwillig ***Aufsicht übt***, nicht nach schändlichem Gewinn strebend, sondern mit Hingabe, nicht als solche, die über das ihnen Zugewiesene herrschen, sondern indem ihr Vorbilder der Herde seid! Dann werdet ihr auch, wenn der oberste Hirte offenbar wird, den unverwelklichen Ehrenkranz empfangen."

Wie Paulus verbindet Petrus die Funktionen von Aufsehern mit dem Hüten oder Weiden der Herde Gottes. Außerdem warnt er, dass diese Aufsicht als Vorbild und nicht als Herrscher *(katakyrieuontes)* über Gottes Erbe geschehen sollte.

Schließlich muss den außergewöhnlich schwierigen Aussagen Jesu in Matthäus 16,19 und 18,18 sowie in Johannes 20,23 einiges an Beachtung geschenkt werden. Wir lesen dort:

> „Und ich will dir die Schlüssel des Reiches der Himmel geben; und was du auf Erden binden wirst, das wird im Himmel gebunden sein; und was du auf Erden lösen wirst, das wird im Himmel gelöst sein" (Mt 16,19).

> „Wahrlich, ich sage euch: Was ihr auf Erden binden werdet, das wird im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden lösen werdet, das wird im Himmel gelöst sein" (Mt 18,18).

> „Welchen ihr die Sünden vergebt, denen sind sie vergeben; welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten" (Joh 20,23).

Die formalen Aspekte der Exegese dieses Abschnitts gehen über den Bereich unserer Betrachtung hinaus.[22] Da sich die Abschnitte auf die Autorität der Gemeinde beziehen, kann man kaum daran zweifeln, dass Jesus seinen Nachfolgern maßgebliche Autorität verlieh. Ob nun das hier beschriebene Binden und Lösen als rabbinische Redewendung verstanden werden muss, welche Exkommunizierung miteinbezieht, oder, wie wir es bei vielen evangelikalen Exegeten finden, als Einsatz der Schlüssel der Erkenntnis, gefolgt von der überzeugten Erklärung der Auswirkungen, die von der Antwort des Hörers abhängig sind, offensichtlich im Hinblick auf die Ausübung gewonnener Vollmacht.

Selbst wenn Petrus in Matthäus 16,19 als der Empfänger dieser Vollmacht auserwählt wird, wurde sie auf jeden Fall in Matthäus 18,18 und Johannes 20,23 auf eine größere Gruppe ausgeweitet. Wenn der Auftrag neben den Ältesten auf andere ausgeweitet wird, dann muss das „Binden und Lösen" und das „Vergeben und Behalten" auch eine Verantwortung der Gemeinde als Ganzes sein. Beachtenswert ist die Tatsache, dass der letzte Schritt bei der Gemeindezucht in Matthäus 18,15-20 nicht lautet: „Sage es den Ältesten", sondern: „Sage es der Gemeinde". Das soll natürlich nicht willkürlich praktiziert werden, sondern vielmehr wie Westcott sagt:

> „Gleichzeitig muss die Ausübung von Vollmacht in engste Verbindung mit der Fähigkeit geistlichen Verständnisses gesetzt werden, das der Gabe des Heiligen Geistes folgt. Vergleiche Johannes 2,18 ff."[23]

Wir können deshalb daraus schließen, dass Jesus der Gemeinde Vollmacht gab, auch wenn diese Vollmacht auf die Bekanntgabe einer Entscheidung beschränkt ist, die im Himmel bereits getroffen wurde.

Während diese Entscheidung durch Älteste bekannt gegeben werden kann, scheint es in Wirklichkeit das Vorrecht der Gemeinde als Leib zu sein.

Bei seiner Zusammenfassung der Situation während des neutestamentlichen Zeitalters stellt Ronald Y.K. Fung fest:

> „Die Existenz einer Art spezialisierten Dienstes beziehungsweise spezialisierter Gemeindeverantwortlicher wird der Urgemeinde in Jerusalem bescheinigt, ebenso allen paulinischen Gemeinden mit der einzigen Ausnahme von Korinth, und einigen Gemeinden in den sogenannten ‚katholischen' (im Sinne von ‚allgemeinen') Briefen (1.Petrus und Jakobus). Wenn im Johannesevangelium, in den Briefen von Johannes und in der Offenbarung ein unterschiedliches Bild entsteht, erklärt dies nur, dass die Gemeindeorganisation zur Zeit des Neuen Testaments noch fließend war, dass ‚es dort noch nicht *die* neutestamentliche Gemeindeordnung gibt', und verschiedene Entwicklungsrichtungen erkennbar sind; die Existenz eines organisierten und offiziellen Dienstes bleibt davon unberührt.
>
> Weiter ist es möglich und vielleicht sogar wahrscheinlich, dass sich die wechselnden Bezeichnungen für Gemeindeleiter grundsätzlich auf dieselbe Gruppe beziehen, sodass sie auf dieselben Amtsinhaber hinweisen, die an anderen Stellen mit einem offizielleren Titel bezeichnet werden, während ‚formale' Bezeichnungen manchmal verwendet werden, um den Aspekt des Dienstes zu betonen. Bei den offizielleren Titeln denken wir besonders an *proistamenoi* in 1.Thessalonicher 5,12, *poimenas* in Epheser 4,11 und *hēgoumenoi* in Hebräer 13,17.24, von denen alle sehr wohl mit denen identisch sein können, die anderswo als Älteste und Aufseher bezeichnet werden. Auf jeden Fall gibt es mehr als genug Beweise, um zu zeigen, dass die frühen christlichen Gemeinden keine chaotischen Vereinigungen waren, die aufs Geratewohl liefen; im Gegenteil, die meisten, wenn nicht alle von ihnen, hatten wenigstens ansatzweise, und einige hatten eine fortgeschrittenere Form von Gemeindeorganisation, obwohl es andererseits keinen Grund für die Annahme gibt, dass das Monepiskopat [d.i. das Prinzip eines „monarchischen Episkopats" mit einem Bischof als Hauptverantwortlichen; Anm. d. Hrsg.] im Neuen Testament zu finden ist."[24]

Fung mag den Umstand des „Fließens" in der Ekklesiologie des Neuen Testamentes überbewerten. Bemerkenswert ist, dass es in allen neutestamentlichen Gemeinden Älteste gab, wofür wir Beweise haben: *„in **jeder** Gemeinde"* (Apg 14,23); *„in **jeder** Stadt"* (Tit 1,5); *„er soll die Ältesten der Gemeinde zu sich rufen lassen"* (Jak 5,14 – geschrieben an *viele*

Gemeinden); *„die Ältesten, die unter euch sind, ermahne ich“* (1.Petr 5,1 – ebenfalls an *viele Gemeinden* geschrieben). Die Ältesten der Gemeinden übten sowohl förmlich als auch formlos eine lehrende und leitende Autorität über alle Gemeinden des Neuen Testaments aus. Wie wir sogleich sehen werden, waren sie jedoch nicht die oberste Autorität in der Ortsgemeinde.

Einschränkungen der Vollmacht von Ältesten beginnen mit der Autorität der Heiligen Schrift, und Autorität ist weiter eingeschränkt durch das allgemeine Priestertum aller Gläubigen. In keinem Punkt konnten die Ältesten in den Gemeinden die Autorität der Apostel oder das apostolische Zeugnis, das in der Heiligen Schrift bewahrt ist, ersetzen. Zum Beispiel zeigten die korinthischen Christen der Reinheit des Leibes wenig Beachtung, indem sie einen Mann duldeten, der ein inzestuöses Verhältnis mit der Frau seines Vaters hatte. In 1.Korinther 5,4-5 drängt Paulus auf ein umgehendes Handeln, das auf jeden Fall den Ausschluss des Schuldigen aus der Gemeinschaft beinhaltete.[25] Es ist beachtenswert, dass die vorgeschriebene Handlung offensichtlich die Verantwortung der ganzen versammelten Gemeinde ist.

> „Wenn ihr in dem Namen unseres Herrn Jesus versammelt seid und mein Geist samt der Kraft unseres Herrn Jesus bei euch ist, soll dieser Mensch dem Satan übergeben werden zum Verderben des Fleisches, damit der Geist gerettet werde am Tage des Herrn“ (1.Kor 5,3-5; LÜ 84).

Dies stellt einen beachtlichen Beweis für die Ordnung in der Gemeinde dar. Ebenso offensichtlich ist die Tatsache, dass die apostolische Autorität des Paulus (die gleichbedeutend ist mit der heutigen Autorität der apostolischen Schriften, also dem Neuen Testament) in der Gemeinde maßgebend ist, weil die Gemeinde das durchführen soll, was Paulus in der Angelegenheit bereits beschlossen hat (1.Kor 5,3).

In 2.Korinther 10-12 widmet Paulus seinem Apostelamt und seiner Autorität erneut beachtliche Aufmerksamkeit. Er bittet jene Korinther, die seine Kritiker waren, inständig, ihren Kurs zu ändern, damit er nicht heftig auftreten musste, wenn er persönlich nach Korinth kommen würde (2.Kor 10,2). In Galater 1-2 erörtert er wiederum nicht nur den himmlischen Ursprung seines Apostelamtes, sondern zeigt auch seine Ebenbürtigkeit mit den anderen Aposteln, als er Petrus tadelt, der gesündigt hatte (Gal 2,11-12). Paulus betrachtet seine apostolische Lehre als maßgebend für die Gemeinden (1.Kor 14,37-38), und Petrus setzt sie der Schrift gleich (2.Petr 3,16).

Es sind genügend Beweise vorhanden, die auf die Autorität der Schrift und sogar auf die der Gemeindeältesten hinweisen. Ein Beispiel dafür finden wir in 2.Petrus 1,19-21, wo der Schreiber seinen Lesern mitteilt, dass sie ein „völlig gewisses prophetisches Wort“ besaßen, das in der Gemeinde nicht als das Resultat einer privaten Entscheidung eines Einzelnen hervorgebracht wurde, sondern vielmehr als das Ergebnis „heiliger Menschen Gottes“, die „vom Heiligen Geist getrieben“ wurden. Man kann den Einwand zugestehen, wenn er vorgebracht wird, dass sich das sicherlich auf das Alte Testament bezieht. Allerdings weist Petrus in 2.Petrus 3,15-16 auf die Briefe des Paulus hin, von welchen er sagt: *„ … wie auch unser geliebter Bruder Paulus euch geschrieben hat nach der ihm gegebenen Weisheit, so wie auch in allen Briefen, wo er von diesen Dingen spricht.“* Dies ist sicher ein klarer Beweis für die Autorität der Briefe, die die Apostel niedergeschrieben haben.

Die Vollmacht der Ältesten war auch eingeschränkt durch das Priestertum der

Gläubigen. Obwohl dieser gängige Begriff als solcher nur fünfmal in der Heiligen Schrift erwähnt wird (1.Petr 2,5.9; Offb 1,6; 5,10; 20,6) und nur die Stellen im 1.Petrus tatsächlich eine Art Erklärung liefern, scheint der Gedanke im Neuen Testament durchweg tief vergewurzelt zu sein. Juden waren, außer sie waren levitischer Abstammung, vom Heiligtum und vom Allerheiligsten ausgeschlossen, egal wie fromm sie waren. Den Heiden war es sogar verboten, den Vorhof der Israeliten zu betreten. Als Christus starb, riss allerdings der Vorhang entzwei, der die zwei innersten Räume voneinander trennte, was auf einen neuen und breiteren Zugang für sein Volk hinweist. Der Schreiber des Hebräerbriefes führt seine Leser zum Glauben, dass als Resultat des Zerreißens des Vorhangs von Christi Leib alle *„kraft des Blutes Jesu“* direkt in das Heiligtum eintreten dürfen (Hebr 10,19-20). Demnach wird jeder Gläubige zum Priester.

Die Aufgaben des Priestertums bestehen darin, *„geistliche Opfer darzubringen, die Gott wohlgefällig sind durch Jesus Christus“* und *„damit ihr die Tugenden dessen verkündet, der euch aus der Finsternis berufen hat zu seinem wunderbaren Licht“* (1.Petr 2,5.9). Jeder Gläubige besitzt den Geist Gottes (Röm 8,9.14-15) und ist mit gewissen Geistesgaben ausgestattet, die zugunsten des ganzen Leibes der Gläubigen eingesetzt werden sollen (1.Kor 12,7-11). Diese Vollmacht des Geistes, die sich im Leben der Gläubigen zeigt, wirkt sich mit Freiheit in der Gemeinde aus. Dieses Wirken des Geistes im Leben der Gemeinde ist nicht der Leitung von Pastoren und Ältesten unterworfen. Wie Cyril Eastwood herausstellt, ist das Priestertum der Gläubigen die Lehre, die die ganze Gemeinde als Diener Christi einsetzt. „Die erste Notwendigkeit besteht deshalb darin, den allgemein aktiven Teil der ganzen Gemeinde bei der Anbetung wiederherzustellen, damit die Glieder nicht länger rein passive Zuschauer sind.“[26]

Robert Saucy kommt zu dem Schluss:

> „Das Wesen der Gemeinde führt zu der Schlussfolgerung, dass jedes Glied mit dem Geist ausgestattet ist, um die lebendige Gegenwart Christi zum Ausdruck zu bringen und an seinem Dienst mit seiner Autorität teilzuhaben. Die Anwendung in der Gemeinde entspricht der Wirklichkeit, in der das Neue Testament der ganzen Gemeinde durch verschiedene Beispiele und Anweisungen die letzte Verantwortung für die Lehre und das Leben überträgt.“[27]

Das Bild der Urgemeinde scheint eine einfache Versammlung von Gläubigen in Jesus zu sein, von denen jeder dem anderen durch die vom Geist gewirkte Ausübung der *Gnadengaben* dient. Diese Gemeinden sind jedoch daran gebunden, die Autorität Christi, wie sie durch die Apostel und das Zeugnis der Apostel in der Heiligen Schrift enthalten ist, nicht zu übersteigen oder zu verletzen. Die Gemeinde selbst handelt eindeutig als Teil einer Autorität. Innerhalb der Gemeinde gibt es Älteste oder Pastoren, die eine eingeschränkte Autorität allgemeiner Aufsicht und Leitung ausüben. In den ersten Gemeinden sind die Ältesten entweder von den Aposteln eingesetzt oder von der Gemeinde ausgewählt worden. Das neutestamentliche Muster ist eindeutig das von leitenden Ältesten mit entscheidender aber nicht unbegrenzter Autorität.[28]

Welche Form eine Gemeindeleitung heute auch haben mag, die Leiter mit der größten Führungsautorität in der örtlichen Gemeinde (ob sie nun Älteste, Diakone, Gemeindevorstand, Gemeinderat oder sonst wie genannt werden), sind diejenigen, die am

meisten dem Amt der Ältesten zur Zeit des Neuen Testamentes entsprechen. Sie haben (auf unterschiedlichen Ebenen) in ihren Gemeinden tatsächlich Leitungsvollmacht. Nun stellt sich die Frage, ob Frauen berechtigt sein sollten, an dieser Leitungsgruppe teilzuhaben, wie auch immer man sie nennen mag.

3. Autorität und weibliche Lehrer

Es gibt bezüglich der Eignung und der Annehmbarkeit keinen berechtigten Einwand dagegen, dass Frauen einige Lehraufgaben übernehmen können. Apollos profitierte nicht nur von der Unterweisung durch Aquila, sondern auch von der Unterweisung durch Priscilla (Apg 18,26). Frauen werden ausdrücklich beauftragt, jüngere Frauen zu lehren (Tit 2,4), und Timotheus wurde als Kind und wahrscheinlich sogar als junger Mann von seinen mütterlichen Erzieherinnen gelehrt, Lois und Eunike (2.Tim 1,5; 3,14).[29] Es sollte auch keine Unsicherheit bestehen bleiben hinsichtlich der Möglichkeit, dass Frauen öffentlich beten und weissagen (1.Kor 11,2-16). Keine Erklärung einer ontologischen Unterlegenheit der Frauen kann die erste Erklärung Adams überstehen: *„Das ist endlich Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch!“* (1.Mose 2,23) oder die Feststellung: *„Im Bild Gottes schuf er ihn; als Mann und Frau schuf er sie“* (1.Mose 1,27).

Dennoch bemerkt Clark Pinnock:

> „ … Ich bin zu der Überzeugung gelangt, dass es nur begrenzt möglich ist, eine Begründung für den Feminismus zu geben, die sich auf den Kanon der Schrift, so wie er dasteht, beruft. Eine solche Begründung wird bei den Evangelikalen immer den Eindruck eines hermeneutischen Bauchredens hinterlassen … Wenn man eine Treue zur Bibel will, ist der Feminismus in Gefahr; wenn man den Feminismus will, steht die Bibel im Weg.“[30]

Warum wollte ein Theologe von Pinnocks Statur und egalitärer Sympathien zu solch einem Schluss im Licht anerkannter Wahrheiten gelangen, wie sie oben dargelegt wurden? Die Antwort ist, dass die Bibel für viele Evangelikale streng hierarchisch ist. Sie lehrt eine eindeutige Aufgabenverteilung mit den entsprechenden Vollmachten, Möglichkeiten und Einschränkungen. Große wissenschaftliche Anstrengungen wurden unternommen, um dies zu belegen, aber – wie es auch bei anderen entscheidenden Wahrheiten ist – für die Durchschnittsleser scheint es einleuchtend zu sein.

Eine sorgfältige wissenschaftliche Analyse der Vorstellung von Liebe zum Beispiel nützt der Gemeinde. Diese anstrengenden Untersuchungen und Überlegungen werden zwangsläufig unser Verständnis für das Wesen von Gottes Liebe und der Liebe, wie sie von den Gläubigen erwartet wird, verbessern. Aber auch ohne dieses edle Forschen kann eine nahe liegende Bedeutung des Wesens der Liebe selbst bei oberflächlichem Bibellesen kaum übersehen werden. Die geistliche Führungsrolle der Männer sowohl zu Hause als auch in der Gemeinde ist für viele durchschnittliche Bibelleser ebenso offensichtlich.

Ebenso offensichtlich ist, dass die Aufgabenverteilung und die Unterordnung unter verschiedene Autoritäten in der Schrift gefordert wird, ohne eine besondere Beurteilung über den Wert oder Nutzen dessen abzugeben, der in Autorität steht, noch dessen, der dieser untergeordnet ist. Zum Beispiel werden Christen, die letztlich das Salz der Erde und Licht der Welt sind, von Paulus angewiesen, sich der Autorität der staatlichen Obrigkeiten

unterzuordnen (Röm 13,1-5). Diese Verfügung wurde nicht angeordnet, um Christen abzuwerten, noch viel weniger erklärt es, dass ein demütiger Gläubiger in irgendeinem Sinn den staatlichen Behörden gegenüber minderwertig ist. Stattdessen ist es eine Sache der Wesensart einer geordneten Gesellschaft, in der die Obrigkeit in ihrer Funktion als Diener *(diakonos)* Gottes angesehen werden soll. Aus demselben Grund sind Kinder nicht weniger wert als Eltern, dennoch wird ihnen angeraten, zu gehorchen und sich ihren Eltern unterzuordnen. Wenn wir lernen, uns in angemessener Weise denen gegenüber zu verhalten, deren Aufgabenverteilung sie zu „Autoritäten" macht, hilft uns das, uns in die richtige Beziehung zu Gott zu setzen. Zuverlässigkeit ist üblicherweise gut, und Ordnung in Kirche und Gesellschaft fast immer erstrebenswert.

Das hilfreichste Paradigma ist das von Jesus. Nach Philipper 2,6 war Jesus Christus jemand, der *„es nicht wie einen Raub festhielt, Gott gleich zu sein"*. In Johannes 14,9 teilt der Herr dem Philippus mit, dass jemand, der Jesus gesehen hat, den Vater gesehen hat. Oder in der Ausführung vom Guten Hirten in Johannes 10,30 erklärt Jesus schlicht und ergreifend: *„Ich und der Vater sind eins."* Dennoch verkündigt Jesus uns in Johannes 14,28: *„ … mein Vater ist größer als ich"*, und an anderer Stelle betont er die Wichtigkeit des Gehorsams des Sohnes dem Vater gegenüber. Solche Stellen müssen entweder widersprüchlich oder als unbeholfene redaktionelle Fehler beurteilt werden, es sei denn, wir stimmen der These zu, dass Jesus klar zwischen Wesen und Aufgabe unterschied. Evangelikale haben sich für Letzteres entschieden und verstehen, dass Jesus seinem Vater im Wesen gleicht, aber sich bei seiner Aufgabe unterordnet. Wenn dieses Paradigma richtig angewandt wird, sollte es das Stigma von der Aufgabenverteilung in den häuslichen, staatlichen oder kirchlichen Bereichen entfernen.

Andere Autoren dieses Symposiums betrachten die besonderen Fragen, die sich auf solche Aufgabenverteilungen beziehen und welche Einschränkungen auch immer dem Dienst der Frauen in der Gemeinde auferlegt werden können. Wie viele andere Evangelikale bin auch ich überzeugt, dass 1.Timotheus 2,12-15 für die Gemeinde aller Zeiten maßgebend ist. Die drei Gründe von Paulus für seine Einschränkung des Dienstes der Frauen (Vers 13 und 14), sind historisch-theologisch und nicht kulturell bedingt oder situationsbezogen.[31] Im restlichen Teil dieses Kapitels soll angesichts der drei Einschränkungen von 1.Timotheus 2,12 (und weiteren unterstützenden Stellen) festgestellt werden, ob eine Frau Männer lehren oder Autorität über sie haben darf, und ob es der Gemeinde oder den Ältesten möglich ist, Frauen für die Ausübung einer Lehraufgabe gemeinsam mit Männern zu bevollmächtigen.

Aufgrund der bisher erwähnten Tatsachen ist eine generelle Antwort auf diese Frage möglich. Noch einmal, das Muster von Autorität in der Urgemeinde war Folgendes: Alle Autorität im Himmel und auf Erden hat der Vater Jesus übertragen (Mt 28,18). Diese Autorität wurde an die Apostel und an die Gemeinde weitergegeben (Lk 10,19), jedoch mit einigen Einschränkungen. Das apostolische Zeugnis von Christus, wie es im Neuen Testament gefunden wird, wurde durch die Apostel als Stimme Gottes empfangen (1.Kor 14,37; 2.Petr 1,21; 3,16) und hat somit die volle Autorität für die Gemeinde. Älteste, die nach dem Willen der Gemeinden leiten, haben deshalb die allgemeine Autorität, Angelegenheiten zu entscheiden, die durch Jesus oder die Heilige Schrift noch nicht festgelegt wurden. Aber sie haben unter keinen Umständen die Autorität, die Heilige Schrift in das Gegenteil zu verkehren oder Ausnahmen bezüglich ihrer Lehren aufgrund von Umständen oder der Kultur zu machen.

Noch spezieller, die Gemeinden scheinen die Vollmacht und vielleicht sogar die

Verpflichtung zu haben, Frauen zu ermutigen, sich bei der Anbetung der Gemeinschaft der Heiligen mit gewissen Einschränkungen zu beteiligen. Die Frauen sollen zum Beispiel nach 1.Korinther 14,34 in den Gemeinden still sein. Dass dies nicht „totales Schweigen" oder eine nur passive Teilnahme bedeuten kann, wird deutlich durch die gegebene Erlaubnis zu beten und zu weissagen, siehe 1.Korinther 11,5[32] und in dem Vers selbst, wenn hinzugefügt wird, dass sich Frauen unterordnen sollen, *„ … wie es auch das Gesetz sagt"* (1.Kor 14,34). James Hurley hat vermutlich Recht, wenn er eine Auslegung des Satzes *„ … wie es auch das Gesetz sagt"* ablehnt, die versucht, ein bestimmtes Gesetz des Alten Testamentes zu finden, auf das sich Paulus bezieht.

> „Die Berufung des Paulus auf ‚das Gesetz' muss nicht irgendeine bestimmte Stelle im Blick haben. Es genügt, dass er sie erinnert, dass Männer dazu berufen wurden, Autorität auszuüben und die Angelegenheiten zu Hause und in der ‚Gemeinde in der Wüste', im religiösen Leben Israels zu beurteilen. Von dieser Berufung können wir allerdings ableiten, dass er der Ansicht war, das alttestamentliche Muster der männlichen Führungsaufgabe in religiösen Angelegenheiten in der Gemeinde neben der neuen Freiheit für die Frauen, sich bei der Anbetung zu beteiligen, weiterzuführen."[33]

Durch die Berufung auf „das Gesetz" hat sich für Paulus die Angelegenheit erledigt. Und die Berufung auf „das Gesetz" weist nachdrücklich darauf hin, dass zumindest die Anweisung zur Unterordnung an dieser Stelle diese von einer rein zeitlichen oder kulturellen Eingrenzung befreit. Darum dürfen die Ältesten, die Gemeinden oder selbst die Apostel keine Anweisungen erteilen, die der Absicht des Gesetzes Gottes entgegenstehen.

Calvin legte 1.Timotheus 2,11-15 auf ähnliche Weise richtig aus.[34] Er erkennt Ausnahmen gegenüber den allgemeinen Regeln an, führt aber an, dass diese Ausnahmen keine Bedrohung für die gewöhnliche und beständige Ordnung der Leitung darstellen. Als ob er die gegenwärtige Auseinandersetzung ahnte, sagt Calvin:

> „Falls irgendjemand vorbringt, dass Debora (Ri 4,4) und andere derselben Güte, von denen wir lesen, in ihrer Zeit von Gott dazu berufen wurden, das Volk zu regieren, dann ist die Antwort leicht. Außergewöhnliche Handlungen Gottes werfen gewohnte Regeln des Leitens nicht über den Haufen, an die wir nach seiner Absicht gebunden sein sollten."[35]

Die Berufung des Paulus auf die Heilige Schrift in 1.Timotheus 2,13-14 macht die letztgültige Quelle der Berufung deutlich: die Heilige Schrift selbst. Darum können die Gemeinde oder Ältesten aus theologischen oder historischen Gründen keine Frauen in ein offizielles Amt erheben, um Männer zu führen oder sie zu lehren, ohne das ganze Wesen des Gesetzes zu verletzen.[36] In keinem anderen Lebensbereich wären wir bereit zu sagen, dass eine Gemeinde oder ihre Ältesten einer Frau (oder sonst jemandem) die Erlaubnis gibt, den Lehren der Schrift ungehorsam zu sein. Es ist schwer zu verstehen, warum manche erlauben, dass Frauen in der Gemeinde lehren oder Autorität über Männer ausüben.

4. Zusammenfassung

In diesem Kapitel habe ich versucht zu zeigen, dass das Leben der frühen Kirche nicht besonders organisiert war. Trotzdem gab es Autoritäten, die von jenen frühen Gemeinden anerkannt wurden. Während die Ordination als offizielle Zeremonie, wie sie heute allgemein praktiziert wird, wahrscheinlich nicht existierte, scheint die Aussonderung von Personen für bestimmte Führungsaufgaben ein Vorrecht der Kirchen gewesen zu sein. Das wurde zumindest manchmal durch das Auflegen der Hände begleitet. Diese Autoritäten oder Ältesten hatten eine beachtliche Vollmacht, aber sie hatten keine Vollmacht, die eindeutigen Lehren der Schrift aufzuheben. Darum hat ein Ältester oder eine Gemeinde offensichtlich nicht die Vollmacht, eine Frau in ein offizielles Amt mit Weisungsbefugnis oder geistlicher Autorität über Männer zu erheben. Es gibt Gaben und Aufgaben, durch die Frauen sowohl Männern als auch Frauen ihre Weisheit und geistliche Einsicht vermitteln können, aber nicht auf dem Weg eines Amtes mit Vollmacht und Lehrens in der Gemeinde. Dorothy Pattersons Gedanke ist es wert, abschließend angeführt zu werden:

> „Die Kirche hat niemals versucht, die von Gott gegebenen Gaben zu unterdrücken, sondern ist vielmehr bemüht, die volle und richtige Anwendung dieser Gaben in einem göttlich gegebenen Rahmen sicherzustellen, gegründet auf die natürliche Schöpfungsordnung und die Anpassung der Aufgabe innerhalb eines Gesamtplans. Man kann nicht die Bibel als maßgebend anerkennen, während man ihre Autorität in der Haus- und Gemeindeordnung ablehnt. Man kann nicht Wahrheiten hinsichtlich des Aufbaus von Gemeinde und Familie leugnen, wie zum Beispiel das Bild von der Beziehung zwischen Gott und Israel und zwischen Christus und der Gemeinde, um die kulturelle Laune zu befriedigen oder um höhere Ebenen der Ausbildung und Möglichkeiten auszugleichen. Man kann nicht äußere Ordnungen aufheben, wie zum Beispiel die Gebetshaltung des Mannes oder die Kopfbedeckung der Frau (1.Kor 11), und mit ihnen die zeitlosen Anordnungen zum Schutz und zur Erbauung von Mann und Frau innerhalb des Königreiches lächerlich machen und herabsetzen.
>
> Ohne Zweifel hatten die Frauen in der frühen Kirche eine Vielfalt an Einfluss und unterschiedlichen Stellungen des Dienstes, sogar in der Leitung und Lehre. Der Schrifttext bezeugt jedoch, dass die Aufgaben, die sie übernahmen, mit Bescheidenheit und geordnet getan wurden (1.Kor 11,2-16; 14,40), und sie nicht lehrten oder Autorität über die Männer ausübten.“[37]

ENDNOTEN ZU KAPITEL 14

Teil III

Studien von verwandten Themen

Kapitel 15

Frauen in der Kirchengeschichte

Gelehrt und heilig, aber nicht Pastorinnen

William Weinrich

Falls es einst so gewesen sein sollte, dass die Frauen ein vernachlässigter Faktor in der Kirchengeschichte gewesen sind, so wird dieses Ungleichgewicht nun rasch berichtigt. Zur Zeit gibt es eine Flut von neuen Büchern über die Geschichte der Frauen in der Kirche, die über deren Werke, Einfluss und Leistungen berichten. Als typische Beispiele dafür wäre die dreibändige Sammlung von akademischen Aufsätzen *Women & Religion in America* zu nennen, die von Rosemary Ruether und Rosemary Keller herausgegeben wurde, und die Monographie *Holy Women in Twelfth-Century England* von Sharon K. Elkins.[1] Es besteht wenig Zweifel daran, dass diese Forschung einen wesentlichen Beitrag zu unserem Verständnis von der Vergangenheit der Kirche und insbesondere von der Stellung und der Bedeutung der Frauen darin leistet.

Innerhalb der evangelikalen Welt ist der wichtigste Beitrag zur Geschichte der Frauen in der Kirche das Buch *Daughters of the Church* von Ruth A. Tucker und Walter Liefeld.[2] Dieses Buch enthält historische Vignetten über Frauen, die auf die eine oder andere Weise in den Jahrhunderten der Kirchengeschichte aktive, öffentliche Leitungsaufgaben ausgeübt haben. So objektiv Tucker und Liefeld dabei zu sein versuchen, offenbaren sie dennoch eine Neigung zu feministischen Interpretationen der Fakten. Doch davon abgesehen, haben sie eine beachtliche Menge Material zusammengetragen, sodass ihr Buch durchaus als eine Art „Who is who der Kirchengeschichte" der Frauen gelten kann.[3]

In einem kurzen Aufsatz können wir nicht die volle Bandbreite der Beiträge von Frauen zum kirchlichen Leben und Glauben durch die Geschichte hindurch ausschöpfen. Wir hoffen dennoch, kurz einige Arten aufzuzeigen, auf die Frauen einen Beitrag zur Kirche geleistet haben, wie auch die ununterbrochene Lehre und Praxis der Kirche, dass die anerkannte Lehre und Verwaltung der Sakramente in der Kirche den Männern vorbehalten sein soll.

1. „Töchter der Kirche" in Wort und Tat

1.1 Der Dienst des Gebets und der Nächstenliebe

Es ist unmöglich, so vermute ich, der Falle zu entgehen, die Beiträge von Frauen – oder Männern – in der Kirche hauptsächlich anhand ihrer Führungsrollen und ihres Einflusses zu beschreiben. Historische Quellen neigen ja schließlich dazu, sich auf Personen zu konzentrieren, die etwas außerordentlich Wichtiges gesagt oder getan haben und die deshalb in Erinnerung bleiben und schriftlich festgehalten werden sollen. Wir sollten uns jedoch nicht einfach mit solchen einseitigen aktivistischen Ansätzen begnügen. Das Glaubensleben kann auch im Gebet, in der Kontemplation und im Dienst am Nächsten „aktiv" sein, und es gab Myriaden von Frauen – und Männern –, die sich in diesen „stillen Diensten" hervorgetan haben.

Tatsächlich gab es in der frühen Kirche eine bestimmte Gruppe von Frauen, „Witwen" genannt, die sich dem Gebet und der Fürbitte widmeten.[4] Die *Apostolische Tradition* des Hippolyt (ca. 210 n.Chr.) spricht von Witwen als von denen, die „zum Gebet berufen sind" (Kap. 11), und die *Didaskalia Apostolorum* (Syrien, um 230 n.Chr.) spricht in ähnlicher Weise von den Witwen als von denen, deren vorrangige Pflicht das Gebet ist: „Denn eine Witwe soll keine andere Sorge haben als die, für diejenigen, die geben, und für die ganze Gemeinde zu beten."[5] Andere frühe christliche Autoren machen deutlich, dass die Witwen als Gruppe eine Stellung von ansehnlicher Ehre und Würde besaßen. Oft werden sie in einem Atemzug mit dem Bischof, den Ältesten und den Diakonen genannt (z.B. bei Origenes, *Hom., in Luc.* 17), und Tertullian nennt sie einen „Orden" und sagt, dass den Witwen ein Ehrenplatz in der Gemeindeversammlung zugewiesen war (*Über die Zucht*, 13.4).[6] Zwar waren Gebet und Fürbitte die vorrangigen Aufgaben der Witwe, aber die *Didaskalia* weist darauf hin, dass im 3. Jahrhundert in einigen Gemeinden die Witwen inzwischen an der diakonischen Arbeit beteiligt waren. Diese Arbeit bestand aus Gastfreundschaft, Handarbeiten zur Unterstützung Notleidender und Krankenbesuchen mit Handauflegungen.[7] Die *Apostolische Verfassung* (Ägypten, 4. Jh.) bekundet eine ähnliche Zweiteilung in Gebet und Dienst. Drei Witwen sollten berufen werden: „Zwei von ihnen sollen sich dem Gebet für all die widmen, die in Versuchungen stehen, und bereit für Offenbarungen sein … Die eine soll sich zum Dienen bereit halten und den Frauen zu Diensten sein, die krank sind" (Kap. 21).[8]

Insbesondere in der östlichen Christenheit (Syrien, Chaldäa, Persien) erforderten gesellschaftliche Sitten, die den Zugang der Frauen zur Gesellschaft stark einschränkten, die Schaffung eines ausschließlich von Frauen durchgeführten diakonischen Dienstes für die Evangelisierung der Frauen und deren Fürsorge. Das Amt der Diakonin nimmt zuerst in der *Didaskalia*[9] konkrete Form an. Die erste Pflicht der Diakonin war es, den Bischof bei der Taufe von Frauen zu unterstützen, indem sie deren Körper salbten und sicherstellten, dass ihre Nacktheit verborgen blieb. Über diese Pflicht hinaus sagt die *Didaskalia*, dass die Diakonin die Verantwortung für die Lehre und Unterweisung der neugetauften Frauen trug und offenbar als eine geistliche Mutter diente, die sie zur Keuschheit anhielt. Darüber hinaus sollte die Diakonin christliche Frauen in den Häusern der Heiden besuchen, kranke Frauen besuchen, die genesenden Frauen baden und bedürftigen Frauen dienen.[10]

Die darauf folgende kirchliche Gesetzgebung in der östlichen Christenheit wiederholt diese Funktionen der Diakonin, fügt aber weitere Verantwortungsbereiche hinzu. Die *Apostolische Verfassung* (Syrien, 4. Jh.) deutet an, dass die Diakonin die Sitzordnung und das Verhalten des weiblichen Teils der gottesdienstlichen Versammlung überwachte. Sie war die Türsteherin, um Männer davon abzuhalten, sich in die den Frauen vorbehaltenen Bereiche der Kirche zu mischen, und sie diente als Mittlerin zwischen den männlichen

Amtsträgern und den Frauen in der Gemeinde (*Apost. Verf.* 2.57 ff.; 2.26; 3.15 ff, 19).[11] Das *Testament unseres Herrn Jesus Christus* (Syrien, 5. Jh.), das der Witwe die Aufgaben überträgt, die anderswo der Diakonin aufgetragen sind, überträgt diese eine Aufgabe der Diakonin: den schwangeren Frauen, die nicht an der Ostermesse teilnehmen können, die Kommunion zu bringen (*Test.* II 20.7).

Ein solches Kirchenrecht offenbart, dass Frauen Dienste von beachtlicher Bedeutung und Verantwortung ausführten. In der Tat wird die Bedeutung der Diakonin dadurch ausgedrückt, dass sie ein ordiniertes Mitglied des Klerus war.[12] In anderen Gegenden, wo die Trennung der Geschlechter weniger streng war, war ein solches weibliches Diakonat nicht erforderlich, aber der Titel der Diakonin wurde als Ehrengrad eingeführt, um die Würde einer geistlichen Frau zu betonen, die berufen war, die Aufsicht über ein Frauenkloster zu führen. Eine solche Diakonin-Äbtissin regelte nicht nur das Leben des Klosters und leitete seine diakonischen Aktivitäten, sondern konnte auch in Abwesenheit eines Priesters bestimmte liturgische Gottesdienste feiern.[13]

Typisch für diese Art der Diakonin war Olympia. Als Spross einer reichen Familie im Konstantinopel des 4. Jh. verwendete sie ihren Reichtum auf die Gründung eines Frauenklosters, wozu auch eine Herberge für Priester wie auch mehrere Hospitäler gehörten. Ihr Ruhm wurde durch die Freundschaft mit Johannes Chrysostomus gefördert, mit dem sie eine Korrespondenz unterhielt, während er im Exil war.[14] Palladius sagt, dass Olympia „viele Frauen katechisierte".[15] Möglicherweise eine weitere solche Diakonin-Äbtissin war eine gewisse Maria, von der nur der Grabstein bekannt ist, der in Kappadozien gefunden wurde: „Gemäß den Worten der Apostel erzog sie Kinder, übte Gastfreundschaft, wusch die Füße der Heiligen und verteilte ihr Brot an die Bedürftigen."[16] Im Osten, wo Klöster sich oft an einsamen Orten befanden und Priester nicht immer anwesend sein konnten, konnte eine Diakonin-Äbtissin bestimmte liturgische Gottesdienste feiern: den Nonnen die Kommunion austeilen, in einem Gottesdienst die Evangelien und die heiligen Bücher lesen usw.[17]

Obwohl es im Westen nie ein ausgereiftes weibliches Diakonat gab[18] und auch im Osten die Diakonin im 12. Jahrhundert endgültig verschwunden war, erlebte das Ideal der Diakonin als einer in der Fürsorge und Lehre für die Armen und Kranken tätigen Frau im 19. Jahrhundert eine bedeutende Wiederbelebung. Tatsächlich schreibt Kathleen Bliss, dass im Hinblick auf ihren folgenden Einfluss die Wiedereinführung des Diakonissentums im Deutschland des frühen 19. Jahrhunderts das „größte Ereignis im Leben der Frauen in der Kirche seit der Reformation" gewesen sei.[19] In Deutschland wurde die Diakonisse in erster Linie zur Krankenpflegerin und nur in zweiter Linie zur Lehrerin ausgebildet. Das Modell für diese Diakonisse als Krankenpflegerin bildete das Diakonissenheim in Kaiserswerth, das um 1830 von dem evangelischen Pfarrer Theodor Fliedner gegründet worden war. Sein Schwerpunkt lag auf der Pflege der armen Kranken, Waisen, entlassenen weiblichen Strafgefangenen und Geisteskranken.[20] Weitere Diakonissenschulen nach dem Kaiserswerther Modell entstanden überall in Deutschland, wie z.B. 1854 in Neuendettelsau, doch der Erfolg von Fliedners Unternehmen hatte internationale Maßstäbe. Mitte des 19. Jahrhunderts arbeiteten Kaiserswerther Pflegerinnen und Lehrerinnen in Krankenhäusern und Schulen in Amerika, Konstantinopel, Smyrna, Alexandria, Jerusalem, Bukarest und Florenz.[21]

Ein anderer Typ war der der anglikanischen Diakonin, deren Ausbildung hauptsächlich auf Theologie und Gemeindearbeit hin ausgerichtet war. Die Anregung für dieses weibliche Diakonat kam von Elizabeth Ferard, die zusammen mit sechs weiteren Frauen 1862 die *London Deaconess Institution* gründete. Anders als die deutschen Diakonissen, die weitgehend unabhängig von der Kirche arbeiteten, unterstanden die anglikanischen Diakoninnen dem Bischof der Diözese, in der sie arbeiteten. Theologisch gut ausgebildet, arbeiteten die anglikanischen Diakoninnen in den Gemeinden oder lehrten an Schulen.[22]

In ihrem Bericht von 1952 über die Funktion und den Status der Frauen in den Mitgliedskirchen des Weltkirchenrates listete Kathleen Bliss zusätzlich zur Diakonin die folgenden Arten von Gemeindemitarbeiterinnen auf: 1. die ausgebildete, nicht ordinierte Gemeindehelferin, zu deren Pflichten z.B. die Sonntagsschule und Jugendarbeit, Bibelstunden, Hausbesuche, Krankenhausbesuche, der Konfirmandenunterricht und Sozialarbeit gehören, 2. Gemeindehelferinnen, 3. Direktorinnen von religiösen Bildungseinrichtungen, 4. ausgebildete Jugendleiterinnen, 5. kirchliche Sozialarbeiterinnen, 6. Leiterinnen der Sonntagsschule.[23] Durch die gesamte Kirchengeschichte hindurch haben Tausende von engagierten Frauen die Tradition des Gebets, der christlichen Nächstenliebe und Fürsorge fortgeführt, die in der Urkirche die Witwen und Diakoninnen begonnen hatten. Gerne erzählt man heute noch die Geschichten mancher dieser Frauen. Ein Beispiel dafür ist ein neues Buch von Barbara Misner, die die Geschichte und die Arbeit von acht unterschiedlichen Gruppen von katholischen Frauen in Amerika zwischen 1790 und 1850 erzählt.[24] Unter deren „Übungen in Barmherzigkeit" erwähnt sie insbesondere die Fürsorge für die Kranken, die Arbeit während Cholera-Epidemien und die Fürsorge für Waisen.

1.2 Dienst durch Feder und Tinte

Auch wenn die Möglichkeit, ihre literarischen und intellektuellen Fähigkeiten zu üben, unter den jeweiligen geschichtlichen Umständen bedeutend schwanken konnte, haben christliche Frauen der Kirche dennoch ein beachtliches literarisches und intellektuelles Erbe hinterlassen. Von Anfang an haben sich christliche Frauen für das Studium der Bibel und der christlichen Theologie interessiert. Bereits im 2. Jahrhundert hören wir von einer jungen Frau namens Charito, die zusammen mit Justin dem Märtyrer den Märtyrertod starb, höchstwahrscheinlich weil sie mit Justins Schule in Rom in Verbindung stand (*Martyrium des Justin* 4). Wir wissen außerdem, dass die Vorlesungen des Origenes von Frauen gut besucht waren, unter denen die berühmteste Mammaea war, die Mutter des Kaisers Alexander Severus, die Origenes von einer Militäreskorte nach Antiochia bringen ließ, um seine Kenntnisse der heiligen Dinge zu prüfen (Eusebius, *Kirchengeschichte* 6.21.3 ff.). Aber es waren die großen römischen Matronen des 4. Jahrhunderts, deren Verbindung von asketischem Leben und dem Studium der Heiligen Schrift und der Kirchenväter durch den Einfluss von Hieronymus zum idealen Bild der Frau wurde, die sich dem religiösen Leben widmete. Zwei dieser hochgeborenen Damen, Marcella und Paula, gründeten in ihren Häusern Zirkel von asketischen Frauen, deren zentrales Anliegen das intensive Studium der Bibel war. Hieronymus wurde ihr Mentor und führte sie in das Studium des Alten Testaments auf Hebräisch ein. Paula lernte so gut Hebräisch, dass sie die Psalmen ohne eine Spur eines lateinischen Akzents singen konnte. Marcella wurde von Hieronymus seine „Zuchtmeisterin" genannt, weil sie unablässig von ihm vollständige Erklärungen zu hebräischen Wörtern und Sätzen verlangte.[25] „Mit ihrem prüfenden Verstand wünschte sich Marcella, alle Unklarheiten, insbesondere die linguistischen, des Textes aufzuklären; und

obwohl die Treffen oft stattfanden, bestand sie oft darauf, dass er seine Lösungen auf Papier festhielt."[26] Paula und Hieronymus gründeten schließlich klösterliche Gemeinschaften für Frauen und Männer in Bethlehem.

Eine weitere römische asketische Matrone, die Gelehrsamkeit und klösterliches Leben verband, war Melania die Ältere. Zusammen mit Rufinus von Aquileia gründete sie Klöster in Jerusalem. Palladius spricht von Melanias tiefer Gelehrsamkeit:

> „Sehr gelehrt und die Literatur liebend, machte sie die Nacht zum Tage, indem sie jede Schrift der alten Kommentatoren las, einschließlich der drei Millionen (Zeilen) von Origenes und den zweihundertundfünfzigtausend von Gregor, Stephanus, Pierius, Basilius und anderen großen Autoren. Auch las sie sie nicht einmal und flüchtig, sondern sie arbeitete sich mühsam sieben- oder achtmal durch jedes Buch" (*Historia Lausiaca* 55).

Ein ähnlicher Zirkel gelehrter Frauen versammelte sich in Konstantinopel um Theodosia, die Schwester des Amphilocius von Ikonion. Olympias, Diakonin und Freundin von Johannes Chrysostomus, erhielt ihre Bildung in diesem Zirkel.

In diesem Zusammenhang sollten wir auch Macrina erwähnen, deren Stärke als asketische Frau von theologischem Verstand von ihrem Bruder, Gregor von Nyssa, in seinem *Leben der Macrina* verklärt wurde. Gregors Schriften *Über die Seele und die Auferstehung* werden als sokratische Dialoge zwischen Gregor und Macrina dargestellt, in denen Macrina als Protagonistin und Lehrerin dargestellt wird.

Die Tradition der gelehrten Klosterfrauen lebte bis ins Mittelalter weiter. Lioba (8. Jh.), die Schwester des Bonifatius, „war von Kindheit an in den Grundlagen der Grammatik und dem Studium der anderen freien Künste gelehrt worden". „So groß war ihr Eifer zum Lesen, dass sie ihn nur für das Gebet und die Erfrischung ihres Körpers durch Nahrung oder Schlaf unterbrach; die Heilige Schrift legte sie nie aus der Hand." „Sie las aufmerksam alle Bücher des Alten und des Neuen Testaments und lernte alle Gebote Gottes auswendig. Zu diesen fügte sie das Lesen der Schriften der Kirchenväter, die Beschlüsse der Konzile und das gesamte Kirchenrecht hinzu."[27] Fürsten und Bischöfe, so wird uns berichtet, „besprachen oft geistliche Dinge und kirchliche Zucht mit ihr", aufgrund ihrer Kenntnisse der Heiligen Schrift und ihres weisen Rates.[28] Beda Venerabilis (8. Jh.) berichtet, dass die Äbtissin Hilda von Whitby von denen unter ihrer Führung „ein gründliches Studium der Heiligen Schrift" verlangte, und dass sie dies mit so großem Erfolg tat, „dass viele für würdig für die heiligen Zeremonien und den Dienst am Altar Gottes erklärt wurden".[29] Tatsächlich wurden unter Hildas Leitung in Whitby fünf Bischöfe ausgebildet.

Die Liebe zum Lesen der Heiligen Schrift und der Kirchenväter führte die Klöster auch zum Abschreiben der Manuskripte. Im Jahr 735 schrieb Bonifatius an die Äbtissin Eadburga und forderte von ihr eine Abschrift der Petrusbriefe in goldenen Lettern an. „Denn so manches Mal habt ihr durch eure nützlichen Gaben von Büchern und Kleidung mich in meiner Drangsal getröstet und erleichtert."[30] Unter anderem offenbaren diese Worte von Bonifatius auch, welche logistische und unterstützende Bedeutung englische Frauenklöster für die angelsächsischen Missionare auf dem europäischen Festland hatten.

Auch wenn der Umfang der von Frauen verfassten theologischen und geistlichen Literatur geringer ist als der von christlichen Männern, hat es doch durch die

Kirchengeschichte hindurch fähige Frauen gegeben, die mit Feder und Tinte produktiv waren. Wir haben bereits Frauen wie Marcella und Olympias genannt, die eine Korrespondenz mit Hieronymus und Johannes Chrysostomus unterhielten. Leider sind ihre Briefe nicht erhalten. Dennoch ist ein nicht unbedeutender Bestand an Schriften von christlichen Frauen heute noch erhalten.

Die vielleicht älteste Schrift, die wir von einer christlichen Frau haben, ist der Bericht von Vibia Perpetua über ihre Leiden und Visionen als christliche Märtyrerin. Perpetua starb unter Septimius Severus (um 202 n.Chr.) den Märtyrertod, und ihr persönlicher Bericht wurde von einem unbekannten Redaktor im *Martyrium der Perpetua und Felicitas* verarbeitet, das zum Vorbild für die späteren „Taten der Märtyrer" besonders in Nordafrika wurde.[31] Eines der faszinierendsten Dokumente der frühen Kirche ist das Reisetagebuch der Egeria (spätes 4. Jh.). Egeria, eine adlige Frau aus Südfrankreich, verbrachte mehrere Jahre als Pilgerin im Osten und reiste durch Ägypten, Palästina, Syrien und Kleinasien. Sie machte unterwegs Notizen, die sie später in ihren *Reisen* verarbeitete. Aus ihrer Erzählweise wird deutlich, dass sie durchdrungen war von den Klassikern der Kirche, und „in ihrer Sprache klingt oft die Bibel oder die Sprache der formellen Gebete nach".[32] Ihr Bericht enthält einige der hilfreichsten und infomativsten Details, die wir über das frühe Mönchtum und die Liturgie besitzen.

Ein wohl einzigartiger Beitrag zur christlichen Literatur ist der Vergilische Cento von Proba. Proba, im 4. Jahrhundert als Heidin in Rom geboren, wurde in den klassischen Autoren der lateinischen Literatur gebildet, insbesondere Vergil, den sie besonders liebte. Im 4. Jahrhundert war es Mode, Centogedichte zu schreiben. Ein Cento ist ein Gedicht, das entsteht, indem man Zeilen aus den Werken eines anderen Dichters zusammensetzt, wodurch ein neues Gedicht mit einem neuen Thema entsteht. Nachdem Proba Christin geworden war, schrieb sie ein Cento aus Vergils Werken, in denen sie die Absicht verfolgte, die gesamte biblische Geschichte darzustellen.[33] Etwa die Hälfte der 694 Zeilen erzählt den Anfang des Alten Testaments (Schöpfung, Fall, Sintflut und Auszug aus Ägypten), aber dann fährt Proba mit der Geschichte von Jesus weiter. Obwohl Hieronymus es heftig kritisierte und das Gelasianische Dekret „Über Bücher, die man lesen soll, und solche, die man nicht lesen soll" (496 n.Chr.) es unter die apokryphen Schriften einreiht, wurde Probas *Cento* im Mittelalter zu einem beliebten Schultext.[34] Seine häufige Verwendung wird durch die Vielzahl von Abschriften und durch Kataloge von Klosterbibliotheken bezeugt.

Eudoxia ist eine weitere christliche Frau, die eine beachtliche literarische Leistung erbrachte. Als Tochter eines heidnischen Philosophen war Eudoxia „in jeder Art der Gelehrsamkeit" unterrichtet (Sokrates, *Kirchengeschichte* 7.21). Später wurde sie als Christin getauft und wurde die Frau des Kaisers Theodosius II (408-450). Der größere Teil ihrer Schriften ist verloren gegangen.[35] Aber ein großer Teil eines Cento aus den Werken des Homer ist erhalten geblieben, wie auch das sogenannte *Martyrium des Heiligen Cyprian*. Das *Martyrium* berichtet von einem bestimmten antiochianischen Magier namens Cyprian, der in seinem Versuch, eine christliche Jungfrau zu versuchen, scheitert und vielmehr selbst zu einem Christen wird. Die Geschichte endet mit dem Märtyrertod des Cyprian und der jungen Frau unter dem Kaiser Diokletian.[36]

Die Tradition der literarisch tätigen christlichen Frauen lebte im Mittelalter fort. Die Äbtissin Hildegard von Bingen (1098-1179) war eine außerordentlich einflussreiche Visionärin und Prophetin, zu deren Korrespondenz „vier Päpste, zwei Kaiser, mehrere Könige

und Königinnen, Herzöge, Grafen, Äbtissinnen, die Magister der Universität zu Paris und Prälaten einschließlich dem Heiligen Bernhard und Thomas Becket" zählten.[37] Auf Befehl einer himmlischen Stimme, ihre Visionen niederzuschreiben, verfasste Hildegard zwei größere Werke: *Wisse die Wege des Herrn* (Scivias) und das *Buch der Heiligen Werke*. Beide Werke zählen zu dem mittelalterlichen Genre, das „Wissenschaft, Theologie und Philosophie in einer Beschreibung des Universums, innerlich (des menschlichen Körpers) und äußerlich (der Erde und der Himmel) verband".[38] Ihre Werke legen eine Vertrautheit mit Augustinus und Boethius wie auch mit zeitgenössischen wissenschaftlichen Autoren an den Tag. Teile ihrer *Scivias* wurden von Papst Eugenius III und dem Heiligen Bernhard gelesen und entlockten dem Papst einen Brief voller Lob und Zustimmung.[39] Zusätzlich zu ihren zwei Hauptwerken und ihrer weitreichenden Korrespondenz schrieb Hildegard die Lebensbilder von St. Disibod und St. Rupert, Lieder, Bücher über Medizin und Naturgeschichte, fünfzig allegorische Homilien und ein Moralschauspiel.

In Spanien besaß die katholische Gegenreformation in Teresa von Avila (1515-1582) ein wichtiges weibliches Sprachrohr. Als junge Frau trat sie in das Karmeliterkloster in Avila ein. Dort begann sie in ihrem späteren Leben Visionen und Ekstasen zu erleben, welche sie wiederum dazu führten, eine Reform des Karmeliterordens zurück zu seinen ursprünglichen, strengeren Regeln durchzuführen. Obwohl Teresa auf mächtigen Widerstand stieß, ermöglichten es ihr die Unterstützung von Papst Paul IV und König Philip II, viele Klöster für ihre barfüßigen Karmeliterinnen zu gründen. Von ihren wichtigsten Schriften sind zwei autobiografisch. Das *Leben* beschreibt ihre Visionen und spricht über die zentrale Stellung des Gebets, und die *Grundlagen* beschreiben die Gründung ihrer Klöster. Teresa schrieb ihre wichtigsten mystischen Schriften für ihre Nonnen. Der *Weg zur Vollkommenheit* lehrt die Tugenden des religiösen (mönchischen) Lebens und verwendet das Vaterunser als Mittel zur Gebetslehre. Die *Innere Burg* stellt Teresas reife Gedanken über das geistliche Leben dar. Wachstum im Gebet befähigt eine Person zu tieferer Nähe zu Gott, der in der Seele oder der „inneren Burg" des Menschen wohnt. Von Teresa sind 31 Gedichte und 458 Briefe erhalten.

Doch nicht alle bedeutenden Schriften von Frauen stammen aus den religiösen Ordensgemeinschaften. Marguerite Porete (um 1300) war eine wichtige Leiterin der Beginenbewegung. Die Beginen waren fromme Laienfrauen, die Armut, Keuschheit und Nächstenliebe praktizierten, aber zu keinem Mönchsorden gehörten und auch keine Gelübde ablegten. Ihre Unabhängigkeit von der kirchlichen Autorität trug ihnen manchmal den Verdacht der Häresie ein, und das war auch Marguerites Schicksal. Dennoch erfreute sich ihr Buch *Der Spiegel einfacher Seelen* in Frankreich, Italien und England beachtlicher Beliebtheit.[40] Eine weitere solche Frau war Mme Jeanne Guyon, die zusammen mit Fenelon eine geistliche Leiterin der quietistischen Bewegung [„Quietismus" meint ein völliges Streben nach Gottergebenheit, um dann ganz und gar in Gemütsruhe leben zu können; Anm. d. Hrsg.] im Frankreich des späten 17. Jahrhunderts war. Ihr literarisches Werk umfasst um die 40 Bücher einschließlich eines vielbändigen Kommentars über die Bibel.

Das 19. Jahrhundert war die Blütezeit der religiösen Liederdichtung durch Frauen.[41] Anna Laetitia Barbauld (1743-1825) schrieb *Lieder in Prosa für Kinder*, das viele Jahre lang beliebt war und ins Französische, Spanische und Italienische übersetzt wurde. „Praise to God, Immortal Praise" ist eines ihrer bekanntesten Lieder. Charlotte Elliot (1789-1871) schrieb um die 150 Lieder, darunter „Just As I Am". Sarah Adams (1805-1848) schrieb „Nearer, My God, to Thee". Neben ihren Liedern schrieb Adams aber auch noch *Vivia*

Perpetua, ein dramatisches Gedicht über den Konflikt zwischen Heidentum und Christentum, und *The Flock at the Fountain*, ein Katechismus und Gesangbuch für Kinder. Cecil Frances Alexander (1823-1895) schrieb etwa 400 Kirchenlieder, hauptsächlich für Kinder. Zu ihren beliebtesten Liedern zählen „There Is a Green Hill Far Away", „Once in Royal David's City" und „Jesus Calls Us O'er the Tumult". Frances R. Havergal (1836-1879) war in den Klassikern bewandert, beherrschte mehrere Fremdsprachen und komponierte über 50 Lieder, darunter „Take My Life and Let It Be", „I Am Trusting You, Lord Jesus" und „Now the Light Has Gone Away". Im 20. Jahrhundert sollten wir Dorothy F. Gurney (1858-1932) nennen, die „O Perfect Love" schrieb, und Julia C. Cory (1882-1963), die „We Praise You, O God" schrieb. Und es ist kaum vorstellbar, dass irgendjemand Fanny J. Crosby (1820-1915) übertreffen könnte, die Autorin von über 3000 Liedern, darunter das bekannte „Pass Me Not, O Gentle Saviour", „Rescue the Perishing" und „Sweet Hour of Prayer".

Zwei Frauen haben sich als Liedübersetzerinnen hervorgetan. Die wichtigste Übersetzerin des deutschen Liedguts war Catherine Winkworth (1829-1878), deren Übertragungen deutscher Lieder die gebräuchlichsten in der englischsprachigen Welt sind. Ihre Übersetzungen finden sich hauptsächlich in ihrer *Lyra Germanica: Hymns for the Sundays and Chief Festivals of the Church Year and Christian Singers of Germany* („Lieder für die Sonntage und wichtigen Feiertage des Kirchenjahres und die christlichen Sänger in Deutschland"). Winkworth hatte ein Herz für alle praktischen Bemühungen zum Nutzen der Frauen, und aus diesem Anliegen heraus verfasste sie *The Life of Pastor Fliedner* über den wichtigsten Architekten der deutschen Diakonissenbewegung. Gleich hinter Winkworth rangiert Jane Borthwick (1813-1897) als Übersetzerin deutschen Liedguts. Unter ihren *Hymns from the Land of Luther* findet sich „Be Still, My Soul" (auch im Original von einer Frau komponiert: Katharina von Schlegel, geb. 1697).

Der literarische Beitrag von Frauen zu Glauben und Leben der Kirche hat sich auch ins 20. Jahrhundert hinein fortgesetzt. Großen Einfluss übte Evelyn Underhill (1875-1941) aus. Ursprünglich aus agnostischem Hause stammend, konvertierte sie nach einer religiösen Erfahrung, die sie zur Erforschung geistlicher Erfahrung führte, zum römischen Katholizismus. Underhill wurde zu einer international anerkannten Expertin für mystische Theologie, und ihr Buch *Mysticism* (1911) wurde zu einem Standardwerk dieser Fachrichtung. In *Worship* (1936) studierte Underhill Wesen und Formen christlicher Anbetung. Underhill wurde schließlich durch Baron Friedrich von Hügel, zu dem sie eine lange und fruchtbare geistliche Beziehung unterhielt, in die anglikanische Kommunion eingeführt. Underhill selbst diente vielen Menschen als geistliche Leiterin und leitete viele spirituelle Einkehrwochen. Underhills Berühmtheit wird durch die Tatsache unterstrichen, dass sie die erste Frau war, die eingeladen wurde, eine Reihe theologischer Vorlesungen an der Oxford University zu halten (1921). Sie wurde Fellow des King's College in Cambridge und erhielt von der Universität Aberdeen den Doktorhut für Theologie.

Dorothy L. Sayers (1893-1957) ist ein weiteres Beispiel für eine einflussreiche Denkerin und Autorin. Sayers war die Tochter eines anglikanischen Pfarrers und studierte mittelalterliche Literatur in Oxford. Zwar hatte sie ihre ersten Erfolge als Krimiautorin, doch ihren Ruhm verdankt sie den Werken, in denen sie den christlichen Glauben durch Übersetzungen, Theaterstücke und Bücher vermittelt. Ihr Theaterstück *The Man Born to Be King* (eine Auftragsarbeit für den BBC) ist eine würdevolle Darstellung des Lebens Christi. Ihre Kenntnisse der mittelalterlichen Literatur trugen Früchte in ihrer Übersetzung von Dantes *Göttliche Komödie*, die die vielleicht meistgebräuchliche Übersetzung dieses Klassikers in der englischsprachigen Welt ist. Sayers war eine äußerst verdienstvolle

Laientheologin. Ihre Abhandlung über Gott und den kreativen Prozess, *The Mind of the Maker* (1942), stellt die Behauptung auf, dass der kreative Prozess analog zur Leitung der Welt durch die Trinität ist, worin sowohl Gottes Allmacht als auch die Freiheit des Menschen erhalten bleiben. Sayers war eine überaus produktive Autorin und die Katalogisierung all ihrer Werke, der allgemeinverständlichen und den akademischen, macht ein eigenes Buch erforderlich.[42]

Frauen haben auch populäre und erbauliche Literatur verfasst. Als eine Repräsentantin dieser Sparte nennen wir Corrie ten Boom, deren populäre Bücher – *Die Zuflucht*, *Tramp for the Lord* und *In meines Vaters Haus* – ihre mutige Liebe für Juden und Christen während des Zweiten Weltkriegs und danach zeigen.

1.3 Dienst in geistlicher Kraft und deren Weitergabe

Christliche Frauen haben auf vielerlei Weise geistliche Kraft ausgeübt. Die frühe Kirche pries die Standhaftigkeit ihrer Märtyrerinnen und sah in ihnen Beispiele für Christi Sieg über Tod und Teufel. Manche dieser Märtyrerinnen bewirkten auch deutlich, in anderen Menschen Treue zu wecken. Blandina (gestorben 177 n.Chr.), offenbar ein Sklavenmädchen, wurde an einem Pfahl aufgehängt und schien in der Form eines Kreuzes zu hängen. Ihr ernstliches Gebet „erweckte große Lust in den Leidenden", denn mit ihren Augen sahen sie in der Person der Blandina „ihn, der für sie gekreuzigt worden war" (Eusebius, *Kirchengeschichte* 5.1.41). Auf ähnliche Weise soll Potamiaena (gestorben 210 n.Chr.), eine Schülerin des Origenes in Alexandria, den Soldaten beeinflusst haben, der sie zu ihrem Tod geführt hatte, selbst zum Märtyrer zu werden, und „es wird berichtet, dass viele weitere von denen in Alexandria gleichzeitig zum Worte Christi kamen ... denn Potamiaena erschien ihnen im Traum und lud sie ein" (Eusebius, *Kirchengeschichte* 6.5.7). Etwa 100 Jahre später sagt Eusebius, dass Potamiaena „bis zum heutigen Tag noch immer von ihren Landsleuten laut besungen wird" (*Kirchengeschichte* 6.5.1).[43]

Weibliche Prophetengestalten haben gelegentlich bedeutende geistliche Richtungsweisung und Einfluss in der Kirche ausgeübt. Im zweiten Jahrhundert gab es in den Gemeinden in Kleinasien eine Anzahl weiblicher Propheten. Wir hören von den Töchtern von Philippus des Evangelisten, die in Hierapolis tätig waren (Eusebius, *Kirchengeschichte* 3.31.4; siehe Apg 21,8 ff.), und von einer gewissen Ammia, die in Philadelphia prophezeite (*Kirchengeschichte* 5.17.2-5). Die *Taten des Paulus* nennen Theonoe, eine Prophetin in Korinth.

Aber besonders im Mittelalter findet man starke, prophetische Frauen. Wir haben bereits Hildegard von Bingen genannt, die ihre Visionen niederschrieb und deren Rat und Hilfe von Päpsten und Fürsten gesucht wurde, sodass ihr Einfluss im Mittelalter möglicherweise unübertroffen war. Einen ähnlichen Einfluss hatte Katharina von Siena (1347-1380), die wesentlich an der Rückkehr des Papstes Gregor XI aus der päpstlichen „Babylonischen Gefangenschaft" in Avignon nach Rom beteiligt war. Tatsächlich kann Walter Nigg schreiben, dass „kein Mensch bislang so radikal und offen zu einem Träger der Tiara zu sprechen gewagt hat, wie sie zum Papst Gregor XI in Avignon".[44] Eine weitere Zeitgenossin Katharinas war die Prophetin Bridget von Schweden (1302-1373). Ihre Visionen und Erscheinungen brachten sie außerdem dazu, für die Reform des kirchlichen Missbrauchs und die Rückkehr des Papsttums nach Rom zu arbeiten.[45] Zuletzt sollten wir Caterina Fieschi Adorno nennen, bekannt als Katharina von Genua (1447-1510). Einer ekstatischen Bekehrung folgend, verpflichtete sie sich zu persönlicher Askese und zur Fürsorge für die Armen und Kranken im Genueser Krankenhaus. Sie war außerdem eine

verdiente mystische Autorin.

Insbesondere in den religiösen Ordensgemeinschaften konnte die geistliche Kraft christlicher Frauen in Bahnen gelenkt, offiziell anerkannt und institutionalisiert werden. Nirgends war dies offensichtlicher der Fall als bei den mittelalterlichen Äbtissinnen, deren Macht der eines Bischofs nahekommen konnte. Die Doppelklöster in den merowingischen und angelsächsischen Königreichen im 7. und 8. Jahrhundert wurden normalerweise von Äbtissinnen geleitet. Diese Frauen waren normalerweise von königlicher oder adliger Abstammung, und die Klöster, die sie leiteten, dienten der Ausweitung der königlichen Macht und dazu, den Reichtum der Familie zu erhalten.[46] „Sie waren herrische und gewaltige Damen und hatten nicht vergessen, dass sie zu einer herrschenden Klasse gehörten."[47] Als solche herrschten diese adligen Äbtissinnen über ihre Klöster, Nonnen und Mönche gleichermaßen. Sie ließen Kirchen und Klöster erbauen und erwiesen sich als weise Verwalterinnen.[48] Sie nahmen an königlichen Ratssitzungen und kirchlichen Synoden teil. Man mag hier die Äbtissin Hilda auf dem Konzil zu Whitby (664 n.Chr.) und die Äbtissin Aelffled auf der Synode zu Nidda (706 n.Chr.) nennen.[49]

Dennoch ist es zweifelhaft, ob man mit Fug und Recht von einem „Egalitarismus der Doppelklöster" sprechen kann, wie Tucker und Liefeld es tun.[50] Denn auch wenn Nonnen und Mönche in den Skriptorien, den Schulen und vielleicht auch in den Gottesdiensten gemeinsame Funktionen ausübten, waren die frühen Doppelklöster, wie bereits gesagt, „Außenstellen" der Macht einer herrschenden Familie und als solche einem Mitglied der Herrscherfamilie unterstellt: der Äbtissin, die „die ganze Organisation im Geiste eines Menschen regierte, der gewohnt ist, Befehle zu erteilen".[51] Darüber hinaus wohnten Nonnen und Mönche getrennt und ihre Arbeit war aufgeteilt: die Nonnen erledigten die weniger anstrengende Arbeit, die Mönche die härtere. Und schließlich besaßen die Äbtissinnen keinerlei bischöfliche Macht und keine Macht, zu exkommunizieren oder die Sakramente auszuteilen (man beachte den Fall der Äbtissin von Quedlinburg, siehe unten).

Die Institution der Doppelklöster und des weiblichen Klostertums allgemein nahm im 9. und 10. Jahrhundert ab. Im 11. und 12. Jahrhundert jedoch gab es eine Wiederbelebung des Doppelklosters, genährt durch die Frömmigkeit der *vita apostolica* (die Armut und persönliche Frömmigkeit betonte) und durch einen utopischen Enthusiasmus. Diese Erneuerung gipfelte in der Gründung des Prämonstratenserordens durch Norbert von Xanten und des Ordens von Fontevrault durch Robert von Arbrissel. In diesern Neugründungen wohnten Nonnen und Mönche zusammen, normalerweise mit einer Äbtissin als Leiterin. Im Fall von Fontevrault könnte diese Herrschaft der Äbtissin die Sichtweise widergespiegelt haben, dass Männer den Frauen gehorsam sein sollten, wie der Apostel Johannes der Jungfrau Maria gehorsam war.[52] Ähnlich waren die Gilbertinen, die von Gilbert von Sempringham gegründet worden waren. Die Gilbertinen gründeten sich auf einer chiliastischen Sicht des Reiches Gottes, die alle Menschen, Männer und Frauen, mit einschloss.[53]

Auch wenn es Abweichungen von der Norm gab, konnten die Äbtissinnen solcher Gründungen beachtliche Autorität besitzen. Sie verwalteten den Besitz der Gemeinschaft, verliehen Pfründe und geistliche Ämter, hielten ihre eigenen Kapitelversammlungen, gaben ihren eigenen Nonnen ihren Segen und nahmen oftmals allen in der Gemeinschaft, sowohl Männern als auch Frauen, einen Gehorsamseid ab. Und diese Macht wurde von der Kirche nicht nur geduldet, sondern sogar verteidigt, auch gegen die Beleidigungen des Klerus. 1222

zum Beispiel bekräftigte Papst Honorius III die Autorität der Äbtissin von Quedlinburg, die aufgrund von Ungehorsam und gewissen anderen Vergehen eine Anzahl Kanonikerinnen und Kleriker ihrer Ämter und Pfründe enthoben hatte. Der Papst schrieb dem Abt von Michelstein, dass er die Übeltäter nötigenfalls durch kirchlichen Tadel zum Gehorsam zwingen solle und dazu, sich der wahren Autorität zu beugen.[54]

Jedoch wurde in diesen Institutionen, in denen die Gleichrangigkeit der Frauen im gemeinschaftlichen Leben des Klosters außer Frage stand und sogar hochgehalten wurde, der Äbtissin keine oberste geistliche Rechtsprechung zugestanden. Sogar die Gilbertinen hatten einen männlichen Großmeister, der „der Richter" war, „dem alle kontroversen oder schwierigen Entscheidungen übertragen wurden" und der „alle Beichten hörte, die die Priorinnen seiner besonderen Aufmerksamkeit vorbehalten hatten, besonders die Erstbeichten und diejenigen, die als besonders schwer galten".[55] Auch im Fall, der Papst Honorius III betraf, ist deutlich, dass die Äbtissin keine Macht zur Exkommunikation hatte. Aus diesem Grund wurde der Abt von Michelstein einberufen. Dieser konnte durch Exkommunikation tadeln.[56] Die Äbtissin war nicht bloß die weibliche Entsprechung des Abtes oder Bischofs.

Die Tradition des geistlichen Einflusses durch Frauen in religiösen Ordensgemeinschaften dauerte auch nach der Reformation an. Wir haben bereits Teresa von Avila genannt, die die Unterstützung von Papst Paul IV und König Philip II für ihre Reform des Karmeliterordens gewann. Näher an unserer Zeit ist Elizabeth Bayley Seton (gestorben 1821). Einer vornehmen kolonialen Familie aus der Episkopalen Kirche entstammend, bekundete Seton früh ein großes Anliegen für die Armen und Kranken und erwarb sich damit den Namen der Evangelischen Barmherzigen Schwester. Als sie zum Katholizismus konvertiert war, ging sie nach Baltimore und schließlich nach Emmitsburg in Maryland, wo sie die Amerikanischen Barmherzigen Schwestern gründete. Unter ihrer Leitung wurden in Philadelphia und New York Waisenhäuser eröffnet, und 1818 begann Seton die erste freie parochiale Schule in Amerika. Für solche Schulen bildete sie Lehrer aus und stellte Lehrbücher zusammen. Nach ihrem Tod eröffneten die Barmherzigen Schwestern das erste katholische Krankenhaus in den Vereinigten Staaten (St. Louis 1828).

In derselben Tradition stand Frances Xavier Cabrini (gestorben 1917), die erste US-Bürgerin, die heilig gesprochen wurde (1946). In Italien geboren und aufgewachsen, wurde sie nach Amerika geschickt, um unter den Tausenden italienischer Einwanderer zu arbeiten. In dieser Arbeit gründete sie Waisenhäuser, Schulen und Krankenhäuser, nicht nur in den USA, sondern auch in Südamerika und Europa.

Es waren auch nicht immer die Aktivistinnen und Organisatorinnen, die geistlichen Einfluss ausübten. Therese von Lisieux (gestorben 1897) wurde erst nach ihrem Tod durch ihre Autobiografie bekannt. Aber dann riefen ihre Schlichtheit und Demut eine solche weltweite Reaktion hervor, dass Rom den Prozess der Heiligsprechung beschleunigte. Therese wurde 1925 heilig gesprochen.

Auch innerhalb des Protestantismus war der Einfluss von Frauen des Glaubens bedeutend. Wibrandis Rosenblatt (gestorben 1564) war nacheinander mit drei wichtigen Reformatoren verheiratet (Johannes Ökolampad, Wolfgang Capito, Martin Bucer) und brachte ihren Gästen gnädige, intelligente Gastfreundschaft entgegen. Calvin wurde von zwei prominenten Adelsfrauen unterstützt: Marguerite von Navarra (gestorben 1549), der Schwester von König Franz I, und Renee von Ferrara (gestorben 1575). Von besonderer Unterstützung für das Anliegen des Protestantismus war Jeanne d'Albret (gestorben 1572),

die Tochter von Marguerite und die Mutter von König Heinrich IV.[57]

Betrachten wir jedoch den protestantischen Schwerpunkt auf der Predigt, überrascht es nicht, dass auch protestantische Frauen ein Interesse am Predigen und öffentlichen Auftreten hatten. Eine zentrale Figur in der evangelikalen Erweckung in England im 18. Jahrhundert war Selina Hastings, Gräfin von Huntingdon (gestorben 1791). Durch ihre Stellung und ihren Reichtum war sie die Gönnerin von John Wesley, George Whitefield und anderen methodistischen Wanderpredigern. Sie gründete Schulen für die Ausbilung evangelikaler Prediger – sogar regimekritische – und ließ Kapellen bauen, in denen sie predigen konnten. Selina war interessiert an Whitefields Mission in Georgia und organisierte die Aussendung von Predigern zu den dortigen Indianern. Darin war sie „eine Vorreiterin der wesleyanischen Frauen im 19. Jahrhundert, die ihre erste öffentliche Identität in der Entwicklung von Missionsgesellschaften und Organisationen für soziale Reformen entdeckten."[58]

Der Einfluss und die Beteiligung von Frauen an der Missionsarbeit waren in der Tat beträchtlich. Tucker und Liefeld dokumentieren einige der ersten Statistiken und Beiträge in dieser Sparte.[59] Hier sollten wir die zahlreichen Frauen erwähnen, die die Mission durch verschiedene Missionsgesellschaften unterstützt haben, wie z.B. die Baptistische Missionsgemeinschaft, die Woman's Foreign Missionary Society der Methodistischen Kirche und die lutheranische Women's Missionary League.

Als Einzelbeispiele für Frauen in der Mission nennen wir Clara Swain (gestorben 1910), die erste Missionsärztin in einem nichtchristlichen Land (Indien), und Mary Slessor (gestorben 1915), die 38 Jahre lang als Missionarin in Kalabar (heute Nigeria) diente. Dort baute sie Kirchen und Schulen, predigte, lehrte und arbeitete sogar als Magistratin für die Regierung.

2. „Einer Frau ist es nicht gegeben, zu lehren": Die zentrale Tradition

Durch ausgewählte Beispiele haben wir die weit gefächerten und anerkannten Beiträge illustriert, die Frauen der Kirche durch deren Geschichte hindurch geleistet haben. Diese Beiträge sind intellektueller, diakonischer und evangelistischer Art und haben geistliche Macht und anerkannte Autorität enthalten. Viele Frauen sind heilig gesprochen worden, und einigen wurden höchste Ehrentitel verliehen. In der orthodoxen Kirche werden eine Anzahl Frauen – Maria Magdalena, Thekla, Helena und Nina, die Missionarin der Georgier – als „den Aposteln gleich" betrachtet, und Katharina von Siena und Teresa von Avila wurden von Papst Paul VI mit dem Titel „Doktorinnen der Kirche" versehen.

In der Tat haben Frauen fast all das getan, was Männer getan haben, und haben dies genauso gut getan. Die wichtige Ausnahme zu dieser Verallgemeinerung ist, dass bis vor sehr Kurzem das „Amt" der Lehre und der Sakramentsverwaltung, mit all der rechtlichen Macht, die damit verbunden ist, Männern vorbehalten war. Natürlich hat es da in der Geschichte Unregelmäßigkeiten gegeben, und es hat Sekten und Randgruppen gegeben, die Frauen als Predigerinnen akzeptierten, die möglicherweise auch die Eucharistie austeilen konnten.[60] Doch in ihrer breiten zentralen Tradition und Praxis hat die Kirche – in Ost und West und in einer Vielfalt kultureller und gesellschaftlicher Situationen – konsequent das Gebot aufrechterhalten, dass es allein Männern gegeben ist, Pastoren und Verwalter der Sakramente zu sein.

Tertullian (im 2. Jahrhundert) kann als repräsentative Stimme dieser Sichtweise gelten:

„Es ist einer Frau nicht gestattet, in der Gemeinde zu sprechen. Noch darf sie lehren, taufen, das Abendmahl austeilen noch für sich selbst irgendeine Funktion in Anspruch nehmen, die nur einem Mann zusteht, am allerwenigsten das Priesteramt" (*Über den Schleier der Jungfrauen*, 9.1). Photius, im 9. Jahrhundert Patriarch von Konstantinopel, lässt die gleiche Grundstimmung für die östliche Christenheit erkennen: „Eine Frau wird keine Priesterin" (*Nomokanon* 1.37). Dieses generelle Verbot ruhte nicht auf irgendeiner Vorstellung von einer natürlichen Unterlegenheit der Frauen unter Männern, was den Intellekt oder den geistlichen Stand betraf. Johannes Chrysostomus schreibt, dass „in der Tugend oft genug Frauen die Lehrmeister von Männern sind; während Letztere wie die Dohlen in Staub und Rauch umherirren, steigen Erstere wie die Adler in höhere Sphären auf" (*Brief an die Epheser*, Hom. 13.4). In seinem Kommentar über Priscillas Belehren von Apollos im Licht von 1.Timotheus 2,12 sagt Chrysostomus, dass „Paulus nicht die Überlegenheit einer Frau ausschließt, auch wenn dies das Lehren mit einschließt", wenn der Mann ein Ungläubiger ist oder sich im Irrtum befindet (*Grüße an Priscilla und Aquila* 3).[61] Wir haben bereits von christlichen Frauen gesprochen, deren Ratschläge und intellektuelle Gaben von Männern wertgeschätzt wurden. Zu diesen wären noch die drei „ammas" oder „Mütter" (Theodora, Sarah, Synkletika) hinzuzufügen, deren Sinnsprüche im *Geronikon* der Ostkirche enthalten sind („Sprüche der Wüstenväter").[62]

Auch weisen die Indizien nicht darauf hin, dass der Ausschluss der Frauen vom „Amt" der Predigt und Lehre eine unevangelische Anpassung an gesellschaftliche und kulturelle Zwänge war. Tatsächlich hätte der gesellschaftliche und kulturelle Kontext des Christentums es manchmal begrüßt, wenn Frauen zum „Lehramt" zugelassen worden wären. Im Kleinasien des ersten und zweiten Jahrhunderts zum Beispiel war die soziale Stellung der Frau gut entwickelt. Es gab Ärztinnen, und Ephesus hatte seine Philosophinnen unter den Stoikern, Epikuräern und Pythagoreern, die als Lehrerinnen – vielleicht sogar öffentliche – bekannt waren. Gleichermaßen war in den örtlichen religiösen Kulten die Leitung und das Priestertum von Frauen wohlbekannt (Kybele, Isis, Demeter, Artemis).[63]

Der erste deutliche Widerstand der Kirchenväter gegen Frauen im Lehr- und Pastorenamt kam als Reaktion auf gnostische Gruppen, die oft Frauen als besondere Träger der Offenbarung betrachteten.[64] In ihrer Ablehnung der Schöpfung weigerten sich die Gnostiker, irgendwelche fleischlichen, kreatürlichen Unterschiede anzuerkennen, sodass Tertullian sich beklagt, dass es unter ihnen keine Unterschiede zwischen Katechumenen und Gläubigen, zwischen Frauen und Männern, zwischen Neophyten und erfahrenen Gläubigen, zwischen Laien und Priestern gebe. In seiner Ablehnung dieses gnostischen Egalitarismus schreibt Tertullian über deren Frauen: „Wie leichtfertig sie sind! Denn sie sind kühn genug zu lehren, zu disputieren, zu exorzieren, Heilungen durchzuführen, womöglich gar zu taufen" (*Vorschrift gegen die Häretiker* 41.5). Es ist offensichtlich, dass Tertullian glaubt, dass die Gnostiker sich hier auf eine Weise betätigen, die der bestehenden Praxis der Kirche zuwiderläuft. Sonst würde sein Argument, dass die Gnostiker sich in Bekenntnis und Praxis der Kirche entgegenstellen, alle seine Kraft verlieren. Gleichermaßen offensichtlich ist, dass eine Unterscheidung der Funktionen zwischen Männern und Frauen in der Kirche sich auf irgendeine Weise auf tatsächliche Unterschiede in der Schöpfung bezieht. Gegen die Gnostiker eine Unterscheidung zwischen männlichen und weiblichen Funktionen aufrechtzuerhalten, hieß, sich zu einer Schöpfungstheologie zu bekennen, die den konkreten, leiblichen Unterschieden zwischen Mann und Frau Rechnung trug.[65]

Auch der Montanismus war in den frühen patristischen Verboten, Frauen in der Kirche lehren und taufen zu lassen, wichtig. Der Montanismus war ein Ausbruch christlicher Apokalyptik, der lehrte, dass durch eine neue Ausgießung des prophetischen Geistes die letzten Tage angebrochen seien. Mit Montanus und zwei Prophetinnen, Priska und Maximilla, als Leiter, vertrat der Montanismus einen geistlichen Egalitarismus auf der Grundlage der allgemeinen Ausgießung des endzeitlichen prophetischen Geistes. Der Montanismus scheint dann Frauen eine ausgedehnte Teilnahme an den Gottesdiensten erlaubt zu haben. Doch sogar der Montanismus scheint insgesamt funktionale Unterschiede in der Kirche respektiert zu haben. Das generelle Verbot bei Tertullian: „Einer Frau ist es nicht gestattet, in der Kirche zu reden" (*Schleier der Jungfrauen* 9.1) wurde während seiner montanistischen Zeit verfasst. Der Bericht über eine Montanistin, die Visionen „inmitten der heiligen Riten am Tag des Herrn in der Kirche" hatte und die „nachdem das Volk zum Ende der heiligen Gottesdienste entlassen worden war", ihre Visionen den Gemeindeleitern mitteilt, illustriert, wie montanistische Prophetie und Tertullians Verbot nebeneinander bestehen konnten (Tertullian, *Über die Seele* 9).

Die Grundfrage, die der Montanismus aufwarf, war die, ob die Kirche sich selbst in ihrem Wesen als apostolisch oder prophetisch verstand. Der Apostel, Zeuge der Auferstehung und auf die erste Generation der Kirche beschränkt, repräsentierte die Abgeschlossenheit der Offenbarung des Wortes Gottes, das einmal in der Geschichte stattgefunden hatte. Der Prophet, der immer wieder auftaucht, repräsentiert nicht Christus als letztgültige Wahrheit – und kann das auch gar nicht. Wenn der Prophet auf seiner Unabhängigkeit und Autonomie besteht, ist die absolute Gültigkeit der Offenbarung in Christus in Gefahr. Das Prophetische muss dem Apostolischen untergeordnet werden. Es überrascht deshalb nicht, dass die Kirchenväter sich auf paulinische (apostolische) Aussagen gegen das Reden von Frauen in der Kirche wie auch auf die Praxis Christi und die vollständigen kanonischen Geschichten des Alten und Neuen Testaments berufen.

In seinem Kommentar über 1.Korinther 14,34-35 kritisiert Origenes im 3. Jahrhundert die montanistischen Prophetinnen. Offenbar rechtfertigten die Montanisten ihre Prophetinnen durch den Bezug auf die vier prophezeienden Töchter des Philippus und auf alttestamentliche Prophetinnen. Darauf antwortet Origenes: „Wenn die Töchter des Philippus auch prophezeiten, so sprachen sie doch immerhin nicht in den Versammlungen, denn diese Tatsache finden wir nicht in der Apostelgeschichte." Debora, Mirjam und Hulda waren Prophetinnen. Aber „es gibt keinen Beleg, dass Debora vor dem Volk Reden gehalten hat wie Jeremia und Jesaja". Auch Mirjam und Hulda sprachen nicht zum Volk. Ähnlich sprach in den Evangelien die Prophetin Hanna „nicht öffentlich". Die apostolischen Aussagen in 1.Korinther 14,34 und 1.Timotheus 2,12 entsprechen der biblischen Geschichte.[66]

Epiphanius liefert eine ähnliche Argumentation gegen zwei „feminine" Bewegungen des 4. Jahrhunderts. Die „Quintillianer", eine montanistische Splittergruppe, berief sich auf Eva, die vom Baum der Erkenntnis gegessen hatte, als Prototyp für Frauen im Priesteramt. Epiphanius sagt ausdrücklich, dass sie Frauen als Bischöfe und Presbyter hatten und dass sie dies auf der Grundlage von Galater 3,28 rechtfertigten. Um dem Bezug auf Eva entgegenzutreten, zitiert Epiphanius 1.Mose 3,16 und 1.Timotheus 2,14 („Adam wurde nicht betrogen, die Frau aber wurde betrogen"), zusammen mit 1.Timotheus 2,12 und 1.Korinther 11,8 (*Gegen die Häretiker* 49.1-3). Die Kollyridianer verehrten Maria quasi als Göttin, und die Frauen in der Gruppe dienten als Priesterinnen, indem sie in ihrem Namen Brotlaibe opferten. Epiphanius greift den Anspruch der Frauen an, das Priesteramt auszuführen: „Nie seit Anbeginn der Welt hat eine Frau Gott als Priesterin gedient." Nach Art einer Litanei

geht Epiphanius durch das Alte und Neue Testament und zeigt, dass Gottes Priester immer Männer, aber nie eine Frau gewesen sind. Maria selbst, die Mutter des allmächtigen Sohnes Gottes, war nicht berechtigt zu taufen, Johannes dagegen schon (*Gegen die Häretiker* 78-79). Ähnliche Bezüge auf die biblische Geschichte und das Beispiel Christi werden in der *Didaskalia* (Conolly, 133; 142), in der *Apostolischen Verfassung* (3.6, 9) und in der *Apostolischen Verfassung* (24-28) genannt.

Der Widerstand in der lateinischen Welt des 4. Jahrhunderts gegen Frauen, die in der Kirche lehren, wurde wahrscheinlich durch eine dem Montanismus verwandte Erweckungsbewegung namens „Priscillianismus" ausgelöst. Die Sekte war bei Frauen beliebt, und um ihnen eine offizielle Funktion zu geben, hat man offenbar aus dem Osten den Titel der „Diakonin" eingeführt, der bis dahin im Westen unbekannt war. In ihren Kommentaren zu Paulus drücken sowohl „Ambrosiaster" als auch Pelagius die Ansicht aus, dass es der Ordnung der Natur zuwiderläuft und gegen die apostolische Verfügung geht, wenn Frauen in einer Versammlung von Männern sprechen. Ambrosiaster ist in seinen Ansichten besonders streng.[67] Im Blick auf den Priscillianismus verurteilten Kirchenkonzile auch das öffentliche Lehren durch Frauen und wiederholten das apostolische Verbot für Frauen, in der Kirche zu sprechen. Das Konzil von Saragossa (380 n.Chr.) warnte die katholischen Frauen davor, priscillianischen Versammlungen beizuwohnen, in denen Frauen Lesungen hielten und lehrten. Das Konzil von Nimes (396 n.Chr.) verwirft als Reaktion auf Berichte, nach denen bestimmte Leute Frauen zum „Levitendienst" zuließen, eine solche Praxis als eine Neuerung, die „der apostolischen Disziplin zuwiderläuft" und die durch die kirchliche Regel nicht erlaubt ist.[68]

Es gibt vereinzelte Beispiele bis ins frühe Mittelalter, in denen Frauen dennoch am Altar dienten. Diese Praxis stieß unterschiedslos auf strengen kirchlichen Tadel. An Bischöfe in Süditalien und Sizilien spricht Papst Gelasius I „mit Verdruss" über Berichte von Frauen, die „an heiligen Altären dienen": „All das, was ausschließlich dem Dienst von Männern übertragen ist, wird von dem Geschlecht ausgeführt, das dazu kein Recht hat" (*Brief* 11.26). Im frühen 6. Jahrhundert erlaubten zwei Priester in der Bretagne Frauen, ihnen beim Feiern und Austeilen des Abendmahls zu helfen. Dies geht aus einem Brief von drei gallischen Bischöfen hervor. Die Austeilung des Blutes Christi an das Volk durch Frauen war „etwas Unerhörtes, ein beispielloser Aberglaube".[69] Im frühen 9. Jahrhundert schrieben mehrere Bischöfe an Ludwig den Frommen, dass „entgegen dem heiligen Gesetz und den kanonischen Richtlinien Frauen das Heiligtum betreten, ohne Furcht mit den geweihten Gefäßen umgehen, den Priestern ihre Messgewänder reichen, und … den Leib und das Blut des Herrn an das Volk austeilen". Sie hatten versucht, Maßnahmen einzuführen, um solche Freiheiten zu unterbinden. „Es ist höchst erstaunlich, dass diese Praxis, die in der christlichen Religion verboten ist, sich von irgendwoher einschleichen konnte; … ohne Zweifel hat sie sich durch die Sorglosigkeit und Nachlässigkeit einiger Bischöfe eingenistet."[70] Während die Dinge, die Frauen verboten bzw. erlaubt waren, sich im Detail unterscheiden konnten, „gab es eine völlige Konstante bezüglich des Verbots des Priesteramtes und insbesondere … bezüglich ‚weiblicher Verwaltung der Kommunion'".[71]

Es ist vielleicht notwendig, die gallischen Konzile des 5. und 6. Jahrhunderts zu erwähnen, denn sie werden in neuerer Zeit als Indiz dafür zitiert, dass es im frühen Mittelalter eine allmähliche Verdrängung der Frauen aus dem Priesteramt gegeben habe. Auf dem Konzil von Orange (441 n.Chr.) wurde beschlossen: „Diakoninnen dürfen auf gar keinen Fall ordiniert werden; und wenn es immer noch solche gibt, sollen sie ihr Haupt

unter den Segen beugen, der der Gemeinde zuteil wird." Die folgenden Konzile von Epaon (517 n.Chr.) und Orleans (533 n.Chr.) verboten schließlich die Diakonenweihe für Frauen. Suzanne Wemple behauptet, dass diese Konzile „ein Kampf gegen weibliche Priester" waren. Über das Konzil von Orange schreibt sie: „Wir wissen mit Sicherheit, dass die gallische Kirche vor 441 Diakoninnen ordiniert hat, die sich selbst als dem männlichen Klerus gleichgestellt betrachteten … Die in Orange versammelten Bischöfe waren offenbar entschlossen, das weibliche Diakonat abzuschaffen, die bereits ordinierten Frauen zu demütigen und die Ausschließlichkeit der männlichen Autorität in der Kirche zu bekräftigen."[72] Tucker und Liefeld kommen zu einem ähnlichen Urteil. Das „allgemein gebräuchliche" Ordinationsgebet für die Diakonin in der *Apostolischen Verfassung* (8.20) verwendend, bemerken sie: „Im 6. Jahrhundert waren solche Weihen in der westlichen Kirche immer weniger üblich geworden … Die Kirchenkonzile im 6. Jahrhundert verringerten allmählich den Status dieser Frauen, bis die Position der Diakonin praktisch nicht mehr existent war."[73]

Tatsache ist, dass „solche Weihen" nie üblich waren und sogar im Westen gar nie existierten. Auch wurde meines Wissens das „allgemein gebräuchliche" Gebet aus der *Apostolischen Verfassung* nirgendwo anders verwendet als am Ursprungsort der *Verfassung*, nämlich in Ostsyrien. Die Vermischung von westlichen und östlichen Indizien durch Tucker und Liefeld schafft eine ziemlich falsche historische Rekonstruktion. Eine detaillierte Studie über die Diakonin hat umfassend gezeigt, dass es „keine Indizien dafür gibt, dass solche Diakoninnen wie diejenigen in der *Apostolischen Verfassung* mit sozialen und begrenzt liturgischen Aufgaben je im Westen existierten".[74] Ambrosiaster und Pelagius offenbaren keine Kenntnisse über Diakoninnen im Westen. Die Sprache der Konzile selbst deutet darauf hin, dass die Praktiken, gegen die sie sich wandten, ungewohnt und ungewöhnlich waren. Das Konzil von Nîmes reagiert auf einen Bericht und weiß nicht einmal den Ort, wo der Missbrauch stattfindet („man weiß nicht wo"). Das Konzil von Orange fragt sich, „ob es überhaupt noch" ordinierte Diakoninnen „gibt". Man spricht dort auch von Neuerungen und Unerhörtheiten. Wemples Behauptung, dass die Ordination von Frauen zwischen 395 und 441 „allgemeine Praxis in Galliens Kirchen" geworden sei, ist vollkommen übertrieben.[75] Der Titel der Diakonin scheint ein Import aus dem Osten zu sein. Die Realität hinter dem Titel im Westen war die Witwe, die dem asketischen Leben geweiht werden wollte. [76]

Summa summarum gab es im Westen (oder auch im Osten) nie ein anerkanntes Priesteramt für Frauen, zu dem die Lehre vor der Gemeinde und der Dienst am Altar gehörten.

Die kanonischen Regeln, die das kirchliche Leben regeln und beschreiben, was gestattet ist, bleiben sich während des gesamten Mittelalters darin gleich, dass sie Frauen davon ausschließen, vor der versammelten Gemeinde zu lehren und priesterliche und bischöfliche Funktionen auszuüben. Die *Statuta Ecclesiae* antiqua von Gennadius von Marseille (ca. 480 n.Chr.), die die östliche Praxis an das westliche Leben anpasst, erlaubt den Nonnen und Witwen, Frauen zu lehren, die getauft sind („deutlich und mit Genauigkeit ungebildete Frauen vom Lande zu lehren"), widerholt aber auch die allgemeinen Verbote: „Eine Frau, so gelehrt und heilig sie auch sein mag, maße sich nicht an, vor der versammelten Gemeinde (*in conventu*) Männer zu lehren"; und: „Eine Frau maße sich nicht an zu taufen." Wieder und wieder wird dieser Text in Lehrverboten zitiert. Gleichermaßen ist der Bann des Papstes Innozenz III (13. Jahrhundert) über das Predigen und Beichthören mächtiger Äbtissinnen ein

Gemeinplatz im kanonischen Recht: „Ganz egal, ob die allerheiligste Jungfrau Maria höher steht und auch erhabener ist als alle Apostel zusammen; der Herr hat dennoch die Schlüssel zum Himmelreich nicht ihr, sondern ihnen gegeben."[77] Der *Corpus Iuris Canonici*, das gegenwärtige Buch des kanonischen Rechts in der katholischen Kirche, ist das letzte Glied in der langen Tradition, die ihren Ursprung bei Paulus hat: „Nur ein getaufter Mann empfängt in gültiger Weise die heilige Ordination" (Kanon 1024).

Zuweilen wird behauptet, dass die kanonischen Verbote durch Frauenhass und Fehleinschätzungen der intellektuellen und moralischen Fähigkeiten von Frauen motiviert waren. Solche frauenfeindlichen Bemerkungen und Ansichten, Frauen seien minderwertig, gibt es auch tatsächlich. Doch Manfred Hauke merkt richtigerweise an, dass die Sprache der *Statuta* von Gennadius – „so gelehrt und heilig sie auch sein mag" – und die von Innozenz III – ob Maria „höher steht als alle Apostel" – darauf hinweist, dass letztendlich und offiziell nicht Überlegungen über den Intellekt und die Heiligkeit den Ausschlag gaben. Entscheidend waren die biblische Geschichte, das Beispiel Jesu und die apostolischen Verfügungen.[78]

Innerhalb des Protestantismus bejahten die großen Reformatoren und deren Nachfolger ohne Frage die Praxis, das Amt des Pastors und Verwalters der Sakramente Männern vorzubehalten. Ihr starkes Prinzip des „sola scriptura" führte sie jedoch dazu, sich fast ausschließlich auf das tatsächliche apostolische Verbot zu stützen. Eine Berufung auf die biblische Geschichte und auf das Beispiel Jesu ist dementsprechend weniger häufig.

Gegen Roms Gebrauch von 1.Korinther 14,34 als Argument gegen die Existenz eines besonderen Priestertums, das nicht allen Christen gemeinsam ist, bestand Martin Luther (gestorben 1547) durchweg auf einem Priesterum aller Gläubigen (insbesondere auf der Grundlage von 1.Petr 2,9). Dieses allgemeine Priestertum besitzt das Recht und die Macht, alle „priesterlichen Ämter" (lehren, predigen, taufen, das Abendmahl austeilen, Sünden binden und lösen, für andere beten, opfern, Lehre und Geister unterscheiden) auszuüben.[79] Dennoch verbindet Luther regelmäßig 1.Korinther 14,34 mit 1.Mose 3,16, um zu bekräftigen, dass Frauen von der öffentlichen Ausübung des allgemeinen Priestertums ausgeschlossen sind. Angesichts der „Verordnung und Schöpfung Gottes", dass Frauen ihren Ehemännern untertan seien, verbot Paulus den Frauen, „in der Versammlung zu lehren, wo Männer anwesend sind, die im Sprechen gelehrt sind, sodass Respekt und Disziplin aufrechterhalten werden".[80] Wenn jedoch kein Mann anwesend ist, der predigen könnte, dann „wäre es nötig, dass die Frauen predigen".[81] Für Luther war das apostolische Verbot aus 1.Korinther 14,34 entscheidend.

Auch Johannes Calvin (gestorben 1564) verstand Paulus' Verbote so, dass sie Frauen davon ausschließen, in einem „gewöhnlichen Gottesdienst" zu sprechen „oder wo es eine Kirche in einem Staat mit einer regulären Verfassung gibt". Das Amt des Lehrens ist „ein Vorrecht in der Kirche", und deshalb ist es unlogisch, dass eine Frau, die untertan ist, den Vorsitz über den gesamten Leib haben sollte.[82]

In seinem Kommentar über 1.Korinther 14,34 schreibt Calvin: „Es ist darum ein Argument aus widersprüchlichen Dingen – wenn die Frau untergeordnet ist, dann ist ihr folglich die Autorität, in der Öffentlichkeit zu lehren, untersagt."[83] In seinem Kommentar über 1.Timotheus schreibt Calvin Ähnliches: „Paulus „schließt [Frauen] vom Amt der Lehre aus, das Gott allein den Männern aufgetragen hat."[84] Auch wenn Calvin anerkennt, dass einige Frauen im Alten Testament auf übernatürliche Weise durch den Heiligen Geist

berufen waren, das Volk zu führen, „so stoßen doch außergewöhnliche Taten Gottes nicht die gewöhnlichen Regeln der Leitung um, die er dazu bestimmt hat, dass wir daran gebunden sein sollen".[85]

Die einzige Gruppe von Bedeutung, die die andauernde Anwendung von Paulus' Verboten ablehnte, war die Gesellschaft der Freunde (Quäker). Ihre starke Betonung der Innerlichkeit des Geistes stand im Widerstreit mit irgendwelchen Unterscheidungen im Gemeindeleben. George Fox (gestorben 1671), der Gründer der Quäker, und insbesondere Margaret Fell (gestorben 1702) behaupteten, dass die Autorität des innewohnenden Geistes den Frauen die gleichen Rechte und Verpflichtungen zu sprechen verlieh, sogar in öffentlichen Versammlungen.

John Wesley (gestorben 1791) versuchte wiederholt, Quäker-Ansichten und Praktiken von denen des Methodismus zu unterscheiden, in dem auch Frauen manchmal in der Öffentlichkeit sprachen. Wesleys eigene Sichtweise war die konservative. Auf der Grundlage von 1.Korinther 14,34 war die gewöhnliche Maßregel, dass Frauen sich in Unterordnung gegenüber „dem Mann" halten sollen, „dessen rechtes Amt es ist, die Versammlung zu leiten und zu lehren".[86] Nichtsdestoweniger behauptete Wesley aber, dass „ein außergewöhnlicher Impuls des Geistes" die apostolische Regelung außer Kraft setze und einer Frau erlaube, öffentlich zu sprechen.[87] Dennoch sind die Methodisten nicht wie die Quäker, die „die Regel schlichtweg leugnen, obwohl sie deutlich in der Bibel steht". Die Methodisten dagegen „erkennen die Regel an; nur glauben wir, das sie einige Ausnahmen zulässt". In der Tat betrachtete Wesley den Methodismus selbst als „eine außerordentliche Fügung" der göttlichen Vorsehung, sodass er sich nicht wunderte, „wenn einige Dinge darin geschehen, die nicht unter die gewöhnlichen Maßregeln fallen".[88]

Andere reformatorische und nachreformatorische Gruppen gingen weitgehend mit den Ansichten Luthers, Calvins und Wesleys überein. Die Wiedertäufer, die Anglikaner, die Puritaner und die Separatisten schlossen alle die Frauen von den öffentlichen Ämtern des Predigens und Lehrens aus. Während Gruppen, die die Betonung auf die religiöse Erfahrung und die innere Berufung legten, sehr wohl Frauen erlaubten, (mit mehr oder weniger großen Beschränkungen) öffentlich zu predigen, dauerte es bis zum 19. Jahrhundert, bis Frauen begannen, bedeutende Schritte hin zu einer raschen Akzeptanz jedes öffentlichen Amtes zu unternehmen. Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben die großen protestantischen Kirchen begonnen, Frauen als reguläre Predigerinnen und Pastorinnen zu akzeptieren.

3. Zusammenfassung

Wir haben den Schwerpunkt auf die Praxis und die Gedankenführung in der patristischen und der mittelalterlichen Periode der Kirchengeschichte gelegt. In diesen Jahrhunderten entwickelten und festigten sich die Muster in der Handhabung und im Verhalten der Kirche. Die Indizien zeigen, dass die paulinischen Aussagen gegen das öffentliche Reden der Frauen in der Kirche konsequent aufrechterhalten wurden. Gegenläufige Praktiken wurden als Neuerungen und als der Wahrheit entgegengesetzt betrachtet und wurden durch kirchliche Zucht und Maßregelung von der Kirche ausgeschlossen. Die Praxis der frühen und mittelalterlichen Kirche wurde durch die Kirchen der Reformation – sowohl der reformierten als auch der lutherischen – und durch praktisch alle anderen Gemeinschaften bis in die allerjüngste Vergangenheit hinein ohne jeden Zweifel befolgt. Obwohl sie der

vollen Teilnahme der Frauen an allen kirchlichen Funktionen zugeneigt sind, merken Tucker und Liefeld an, dass sogar Frauen, die tatsächlich eine prominente Stellung anstrebten, kaum einen „feministischen Impuls" an den Tag legten, sondern vielmehr „sehr zurückhaltend waren, die ‚rechtmäßige' Leiterschaft der Männer in Frage zu stellen".[89] Diese Beobachtung bezeugt mehr als alles andere die überall vorhandene und universale Treue der Kirche in ihrer gesamten Geschichte zum biblischen und apostolischen Wort. Die äußerst geringe Zahl von auffindbaren Fällen, in denen Frauen die Funktion des öffentlichen Predigens und Lehrens übertragen wurde oder sie diese von sich aus beanspruchten, bestätigt dies.

Endnoten zu Kapitel 15

Kapitel 16

Die biologische Grundlage für geschlechtsspezifisches Verhalten

Gregg Johnson

Ich erinnere mich, wie ich eines Samstagnachmittags zu meiner Frau sagte, dass ich mich um die Kinder im Vorgarten kümmern würde, damit sie im Haus einiges erledigen könne. Wir wohnen an einer ziemlich belebten Straße. Unsere vier Kinder waren zu diesem Zeitpunkt alle noch keine sechs Jahre alt. Ich vertiefte mich mehr und mehr in die Aufgabe, Nickolas das Radfahren beizubringen, und merkte nicht, dass der zweijährige Neil dabei war, auf die Straße hinauszutappen. Lois schaute aus dem Fenster, bemerkte seine Absichten und war rechtzeitig zur Stelle, um ihn davon abzuhalten und mir eine hilfreiche Lektion über die elterlichen Pflichten zu erteilen.

Ein anderes Mal waren wir mit dem einjährigen Nate beim Fotografen. Meine Frau und ich standen hinter der Kamera. Nate wurde auf einem Schemel auf der Ladentheke platziert. Der Fotograf begann, Nate eine strubbelige Stabpuppe hinzustrecken, um ihn zum Lachen zu bringen. Auf einmal machte Nate einen Satz vorwärts, um sie zu packen, und fiel Kopf voran von der Theke in die Hände meiner Frau. Wir hatten beide etwa drei Meter von der Theke entfernt gestanden. Es dämmerte mir, dass Lois zum Sprung zur Theke angesetzt hatte, lange bevor ich irgendeinen Hinweis erkannt hatte, dass Nate so reagieren würde.

Solche Beobachtungen von zahlreichen erstaunten Vätern haben vielleicht zu der Vorstellung vom Mutterinstinkt und der weiblichen Intuition geführt. Man kann aus diesen Beispielen noch keine Schlussfolgerungen ziehen, aber sie bieten einen Rahmen, innerhalb dessen man die Fragen nach angeborenem oder anerzogenem Verhalten stellen kann, deren Diskussion inzwischen eine lange Geschichte hat. Gibt es Unterschiede zwischen männlichen und weiblichen Verhaltensmustern? Wenn es messbare Unterschiede gibt, in welchem Maß sind diese dann kulturell oder biologisch bedingt? Die gegenwärtige Szene erweckt den Eindruck, dass solche Unterschiede in großem Maß durch die Kultur aufgezwungen werden, dass solche Geschlechternormen unser volles Potenzial einschränken und dass wir aktiv alle kulturellen Elemente beseitigen sollen, die weiterhin die traditionelle Haltung fördern, dass die Geschlechter unterschiedlich begabt seien. Schauen wir uns die Indizien näher an.

Auf unserer Suche nach einer biblisch fundierten und rationalen Perspektive der

Geschlechterrollen und Geschlechteridentität möchte ich dafür plädieren, darin auch eine Untersuchung unserer gegenwärtigen biologischen Sichtweisen über die geschlechtliche Zweigestaltigkeit einzuschließen. Ich bin überzeugt, dass Gott unser Streben nach Weisheit durch das Studium der Natur nicht nur vorausgeahnt, sondern sogar angeordnet hat (Röm 1,20; Ps 104,24). David nennt in Psalm 19 diese zwei Quellen der Wahrheit: 1. Indizien aus der geschaffenen Welt und 2. Aussagen aus Gottes Wort. Gott gebietet Adam, „über die Erde zu herrschen", was nicht nur den Gedanken der Macht, sondern auch den des Wissens, Beschützens und Verwaltens verkörpert. Die Heilige Schrift warnt vor den Gefahren im Streben nach menschlicher Weisheit und den Neigungen, sich auf Kosten der einfachen Wahrheiten in Gottes Wort auf den eigenen Verstand zu verlassen (Spr 3,5-6; 1.Kor 1,19-31; 8,1). Doch wir werden für das Wissen, das wir aus der Bibel und aus der Natur gezogen haben, zur Rechenschaft gezogen werden. Darum ist es wichtig, dass wir aus jeder dieser beiden Wahrheitsquellen eine ausgewogene und stimmige Weisheit ziehen. Auch bin ich überzeugt, dass wir, wenn wir in Gebet und Unterordnung unter Gottes Führung nach Weisheit streben, in der Natur keine Wahrheiten finden werden, die in direktem Widerspruch zur Bibel stehen. Doch wir müssen erwarten, dass Offenbarungen durch unser Studium der Natur uns eine neue Perspektive und neue Erkenntnisse über unser Verständnis von der Bibel und deren göttlichem Verfasser vermitteln. Zumal Gott der Urheber weder der Versuchung noch der Verwirrung ist (Jak 1,13; 1.Kor 14,33), werde ich über die Naturwissenschaft weiterhin die Suche nach Wahrheit und Weisheit betreiben.

Zwar stammen unsere wichtigsten Indizien in diesem Kapitel aus der Biologie, dennoch ist es nützlich, auf eine epochemachende Untersuchung der psychologischen Literatur über das Thema der Geschlechterunterschiede hinzuweisen. Maccoby und Jacklin haben einen so gut wie vollständigen Überblick über diese Literatur erstellt, um herauszufinden, ob es für irgendeine der traditionellen geschlechtlichen Stereotypen eindeutige experimentelle Belege gibt. Sie haben festgestellt, dass die Mehrheit der Studien ergab, dass Männer auf den Ebenen der Aggressivität, der Dominanz, des Selbstvertrauens und der Aktivität stärker waren. Frauen schnitten bei verbalen Fähigkeiten, Willfährigkeit, fürsorglichen Neigungen und Einfühlungsvermögen besser ab.[1] Frauen neigen eher dazu, intimen Umgang mit einigen wenigen Freunden und Freundinnen zu haben. Männer sind eher geneigt, größere Gruppen zu bilden.

Meine Absicht in diesem Kapitel ist, zu zeigen, dass diese Unterschiede nicht nur real sind, sondern dass sie ihren Ursprung in unserer einzigartigen biologischen Struktur als Männer und Frauen haben. Überdies sind diese Unterschiede bereits bei der Geburt (und sogar schon davor) vorhanden und werden durch individuelle hormonelle und genetische Vorgaben verstärkt. Wir sind nicht nur in unserer Anatomie und Physiologie, sondern auch in unserem Verhalten als Männer und Frauen unterschiedlich ausgestattet. Dies ist ein wunderbares gottgegebenes Muster, das die Paarbindung, die Zweielternschaft und die umfassende Arbeitsteilung verstärkt, die nicht nur für Menschen, sondern auch für viele höhere Tierarten mit sozialer Lebensweise charakteristisch ist.

Hier sind ein paar Warnhinweise angebracht. Erstens stammen einige der hier dargestellten Indizien aus Studien an Tieren über das Zusammenwirken von Hirn und Verhalten. Wir müssen vorsichtig sein, wenn wir solche Fakten auf den Menschen übertragen. Wenn jedoch die Fakten über viele verschiedene Tierarten universale Charakteristika oder erkennbare Tendenzen offenbaren, dann können solche Fakten für das Verstehen unserer eigenen Biologie sehr lehrreich sein. Tatsächlich werden ja Medikamente, chirurgische Methoden und viele weitere medizinische Fortschritte erst an Tieren

perfektioniert, bevor die Technik auf Menschen übertragen wird. Das ist möglich, weil die Systeme höherer Tierarten ähnlich funktionieren wie die des Menschen. Wir haben in der Vergangenheit hier den seltsamen Standpunkt eingenommen, dass zwar die anderen neun Systeme in höheren Tierarten sehr ähnlich arbeiten wie im Menschen, dass wir aber keine solchen Parallelen im Nervensystem ziehen könnten.

Ein weiterer Warnhinweis ist, dass wir von Mittelwerten und Mustern sprechen, die nicht vollständig verallgemeinert werden können. Es ist immer möglich, individuelle Eigentümlichkeiten und Variationen zu entdecken, die spürbar von der Norm abweichen. Es gibt bestimmt Frauen, die aggressiver sind als der durchschnittliche Mann, oder Männer, die fürsorglicher sind als die durchschnittliche Frau. Die Fakten widerspiegeln lediglich Tendenzen und durchschnittliche Unterschiede, die zwischen den Geschlechtern insgesamt wahrgenommen werden.

Auch wenn manche Studien zu anderen Ergebnissen gekommen sind als die, die in diesem Kapitel dargestellt werden, [2] scheinen doch die meisten Fakten, die diese Schlussfolgerungen stützen, auf psychologischen Umfragen und Testergebnissen zu fußen, die mit mehr Vorsicht zu genießen sind als die, die dieser Untersuchung zugrunde liegen, weil sie von einer größeren Zahl unkontrollierbarer Variablen abhängen. Die folgenden Fakten und Indizien scheinen zwingend und neigen die Waagschale in diesem kontroversen Thema hin zu einer göttlich angeordneten und biologisch verankerten Aufteilung der Begabungen unter den Geschlechtern.

Die Fakten und Indizien für diese Sichtweise werden unter den folgenden Unterpunkten zusammengefasst: 1. Beobachtungen aus der Verhaltensforschung über die Geschlechter, 2. Geschlechtsspezifische Unterschiede in der Physiologie außerhalb des Nervensystems, 3. Geschlechtsspezifische Unterschiede im peripheren Nervensystem, 4. Geschlechtsspezifische Unterschiede im Stammhirn und limbischen System, 5. Geschlechtsspezifische Unterschiede im Großhirn, 6. Bei der Geburt erkennbare geschlechtsspezifische Unterschiede, und 7. Geschlechtsspezifische Unterschiede im Stressmanagement.

1. Beobachtungen aus der Verhaltensforschung über die Geschlechter

Verhaltensforscher studieren das Verhalten von Tieren und Menschen und ziehen daraus allgemeine Prinzipien bezüglich des Sozialverhaltens innerhalb von Tier- oder Menschengruppen. Sie weisen darauf hin, dass unter den meisten beobachteten höheren Säugetieren mit sozialer Lebensweise die Männchen aggressiver als die Weibchen sind und in sozialen Gruppen dominante Führungsrollen einnehmen. Männchen zeigen ein größeres Territorialverhalten, wetteifern und messen sich mit anderen Männchen um die Macht über Nahrung, Gruppen und insbesondere um die Kontrolle über den Zugang zu reproduktiven Weibchen.[3]

Unter den meisten Säugetieren neigen die Männchen dazu, eine hierarchische soziale Ordnung aufzubauen. Sie sind reaktiver und weniger vorsichtig. Sie beteiligen sich daran, Kabbeleien zwischen rangniedrigeren Männchen, Weibchen und Jungtieren zu beenden. Sie legen für die Gruppe als Ganzes Richtung und Handlungsweisen fest.[4] Die Weibchen sind als Folge der engen Abhängigkeit der Jungtiere von der Versorgung mit Muttermilch mehr an der Aufzucht beteiligt. Bei den meisten beobachteten Gruppen sind die Weibchen nicht so sehr von Konkurrenz-, Territorial- und hierarchischen Trieben beherrscht. Sie neigen eher

zu sozialen Kontakten auf der horizontalen Ebene zu gleichrangigen Weibchen. Sie sind vorsichtig in der Partnerwahl und besonders um die Männchen bemüht, die die dominantesten sind und die meisten Ressourcen kontrollieren. Den Weibchen geht es mehr um die Aufzucht, Fürsorge und Aufrechterhaltung der Partnerbindung durch Fellpflege oder fürsorgliches Verhalten. Sie neigen in ihren breiteren sozialen Kontakten zu weniger Konfrontation und Konkurrenz und haben mehr Interesse daran, soziale Bindungen aufzubauen und zu erhalten. Sie stiften Frieden und ordnen sich den Gruppenerwartungen unter.[5]

Anthropologen finden ähnliche Arten des universalen geschlechtsspezifischen Verhaltens bei menschlichen Kulturen. In 250 untersuchten Kulturen sind in fast allen die Männer dominierend. Männer sind fast immer diejenigen, die die Regeln bestimmen, jagen, Häuser bauen, Waffen konstruieren und Metall, Holz oder Stein bearbeiten. Die Frauen sind hauptsächlich die Fürsorgenden und am meisten an der Kindererziehung beteiligt. Ihre Aktivitäten drehen sich um die Instandhaltung und Fürsorge für Haus und Familie. Sie sind mehr an der Herstellung von Töpfereien, Körben, Kleidung, Decken usw. beteiligt. Sie sammeln Nahrung, kochen Essen, machen dieses haltbar, besorgen und transportieren Feuerholz und Wasser. Sie sammeln und mahlen Getreide.[6] Die Tatsache, dass diese universal gültigen Verhaltensweisen unterschiedliche Tierarten und Kulturen überschreiten, ist ein Hinweis darauf, dass es für diese Geschlechterunterschiede mehr als eine rein kulturelle Basis geben muss. Die Fakten deuten auf ein biologisch festgelegtes geschlechtsspezifisches Verhalten hin. In der Tat, wenn wir die Biologie von Säugetieren und insbesondere Menschen untersuchen, finden wir geschlechtsspezifische Unterschiede in allen Organsystemen einschließlich dem Gehirn und Nervensystem.

2. Geschlechterunterschiede in der Physiologie außerhalb des Nervensystems

Die konventionelle Sichtweise von der Entwicklung der Geschlechterrollen, wie sie in der psychosozialen Literatur in den 60er- bis 80er-Jahren dargestellt wurde, war die, dass Männer und Frauen, abgesehen von offensichtlichen morphologischen und physiologischen, für die Reproduktion wichtigen Unterschieden, in ihren Potenzialen und Fähigkeiten im Wesentlichen gleich seien. Jegliche messbare Unterschiede im Verhalten wurden als Reflektionen kulturell auferlegter Normen betrachtet.

Das biologische Profil von Männern und Frauen offenbart aber Myriaden von grundlegenden physiologischen Unterschieden, von denen viele das Verhalten mitbestimmen. Bei männlichen Jugendlichen ist der Grundumsatz um etwa 6 Prozent höher als bei Mädchen und steigt nach der Pubertät auf eine Differenz von ca. 10 Prozent. Bei Mädchen wandelt der Stoffwechsel mehr Energie in Fettreserven um, während bei Jungen mehr Energie in die Muskeln und Verbrauchsreserven wandert.

Im Alter von 18 Jahren haben Mädchen fast doppelt so viel Körperfett (ca. 33 Prozent) wie Jungen. Jungen haben mit 18 etwa 50 Prozent mehr Muskelmasse als Mädchen, insbesondere im Oberkörper. Männer haben im Durchschnitt dichtere und stärkere Knochen, Sehnen und Gelenke, die härteres Arbeiten erlauben.[7] Die Unterschiede im Stoffwechsel und in der Muskelausstattung geben Männern eher einen Schub in die energischere Richtung.

Männer haben mehr Schweißdrüsen und können Hitze schneller ableiten als Frauen. Frauen besitzen eine dickere Schicht aus Unterhautfett, das als Isolierschicht und

Energiereserve dient. Als Folge davon können sie Kälte besser widerstehen und haben bessere Energiereserven für Aktivitäten, die außergewöhnlich viel Ausdauer verlangen. Frauen haben inzwischen ihre Leistungen im Langstreckenschwimmen, -laufen und anderen Ausdauersportarten so weit verbessert, dass sie denen von Männern ähnlich sind, was durch ihre Physiologie begünstigt wird. Männer hingegen behalten in Sportarten, die kurze Kraftschübe erfordern, wie z.B. Sprintwettbewerben, einen bedeutenden Vorteil.

Männer besitzen im Durchschnitt größere Luftröhren und Bronchien und eine um 30 Prozent größere Lungenkapazität, prozentual auf ihr Körpergewicht umgerechnet. Männer haben außerdem relativ gesehen ein größeres Herz und können größere Mengen Blut pumpen. Männer besitzen 10 Prozent mehr rote Blutkörperchen, einen höheren Hämoglobinspiegel und können folglich größere Mengen Sauerstoff transportieren. Sie besitzen höhere Gerinnungsfaktoren einschließlich Vitamin K, Prothrombin und Blutplättchen.[8] Ihre schnelle Gerinnung und der höhere Grundumsatz führt zu einer schnelleren Wundheilung. Männer besitzen weniger Nervenenden in der Haut und eine höhere periphere Schmerztoleranz. Diese Kombination von Merkmalen kann Männer in ihrem Drang unterstützen, aktiver zu sein und Risiken einzugehen.

Frauen besitzen im Durchschnitt mehr eingelagerte und zirkulierende weiße Blutkörperchen. Sie besitzen mehr Granulozyten und B- und T-Lymphozyten zur Bekämpfung von Entzündungen. Sie produzieren schneller und mehr Antikörper und verfügen darum über eine schnellere und effektivere Reaktion auf eindringende Keime. Sie leiden seltener und kürzer an infektiösen Erkrankungen.[9] Verhaltensforscher sind der Ansicht, dass für Weibchen, die für zahlreichen Nachwuchs sorgen und mit anderen Weibchen und deren Nachwuchs in sozialen Gruppen interagieren, in denen sich ansteckende Krankheiten schnell ausbreiten können, dies ein besonders vorteilhaftes Merkmal ist. Männer, die in der Geschichte weniger an diesen Aktivitäten als am Jagen, Verteidigen, Bauen, Krieg Führen usw. beteiligt waren, brauchen eher ein gutes System zur Wundheilung.[10]

Das männliche Verdauungssystem arbeitet zügiger. Männer haben größere Zähne, mehr Speicheldrüsen und mehr aktive Magendrüsen. Folglich neigen sie mehr zu Magengeschwüren. Ihr Stoffwechselapparat wandelt mehr Nahrung in aktive Energie und Bauelemente und weniger in Fett um. Ihr Kreislauf enthält mehr Zucker, Cholesterin und Aminosäuren. Sie essen mehr Fleisch und Eiweiß und setzen Nahrung schneller um. Das versorgt wahrscheinlich die größere Muskelmasse, die erhalten werden muss. Das gilt besonders für junge Männer, deren Muskeln sich noch entwickeln. Allerdings behalten Männer oft noch lange die eiweiß- und fettreiche Kost bei, nachdem die Jahre des Körperaufbaus und der hohen Aktivität vorbei sind. Diese hohen Spiegel an Cholesterin und Triglyceriden sammeln sich dann als Ablagerungen in Blutgefäßen, wo sie Arterienverhärtungen und Gefäßverengungen verursachen. Als Folge davon ist das Risiko für Männer größer, an Herzinfarkten, Schlaganfällen, Bluthochdruck und damit verwandten Plagen wie z.B. Kopfschmerzen, Ohrgeräuschen und Schwindelgefühl zu leiden.

Für Frauen, deren Stoffwechsel die Fetteinlagerung begünstigt, ist es schwieriger, ausreichend zu essen, um ihren Bedarf an Vitaminen und Aminosäuren zu decken, ohne dabei auch Fett anzusetzen. Es scheint einen Zusammenhang zwischen einer Mindestmenge an Körperfett und der Fruchtbarkeit einer Frau zu geben. Unter Frauen, die Leistungssport oder Bodybuilding betreiben oder die besonders dünn sind, gibt es höhere Unfruchtbarkeitsraten.[11] Es ist möglich, dass eine bestimmte Fettmenge nötig ist, die ausreicht, um den wachsenden Fötus auszutragen und nach der Geburt Milch zu liefern,

bevor eine Schwangerschaft eintreten kann. Dies wäre eine logische, gottgegebene Vorsorge für Frauen, um in Zeiten der instabilen Nahrungsversorgung oder gar einer Hungerperiode Schwangerschaften zu verhindern. Die heutige Betonung der Schlankheit könnte eine Ursache für die gleichzeitige hohe Rate der weiblichen Unfruchtbarkeit sein.

Androgene und Östrogene finden sich zwar bei beiden Geschlechtern, aber diese Geschlechtshormone finden sich bei den beiden Geschlechtern in ziemlich unterschiedlichen Konzentrationen. Männliche Föten beginnen in der sechsten oder siebten Schwangerschaftswoche mit der Produktion von Testosteron in den Keimdrüsen. Dies hat einen unmittelbaren Effekt auf alle Organsysteme, sodass z.B. die Herzfrequenz, die Atemfrequenz, die Anzahl der roten Blutkörperchen und die Hirnstruktur bereits bei der Geburt je nach Geschlecht unterschiedlich sind. Der männliche Testosteronspiegel ist bis zur Pubertät zwei- bis dreimal höher als der weibliche und wird dann durchschnittlich fünfzehnmal so hoch wie der einer Frau. Mädchen produzieren vor der Pubertät etwa die doppelte Menge Östrogen als Jungen und nach der Pubertät acht- bis zehnmal mehr Östrogen. Der weibliche Östrogenspiegel schwankt innerhalb des Menstruationszyklus erheblich.[12]

Alle oben genannten geschlechtsspezifischen physiologischen Merkmale scheinen in einer direkten Beziehung zum Spiegel und Verhältnis dieser beiden Geschlechtshormone zu stehen. Bei kastrierten oder mit Östrogen behandelten Männchen sinken die Anzahl der roten Blutkörperchen, der Cholesterinspiegel, die Gerinnungsfaktoren, der Grundumsatz und viele andere Faktoren stark auf eine Ebene ab, die eher der von Weibchen entspricht. Gleichermaßen sind bei Männern mit Klinefelter-Syndrom (die ein zusätzliches X-Chromosom besitzen) und solchen mit Gonadendysgenesie, wo der Testosteronspiegel irgendwo zwischen dem von Männern und Frauen liegt, auch die physiologischen Merkmale zwitterhaft. Solche Männer mit einem niedrigeren Testosteronspiegel teilen mit den Frauen die längere Lebenserwartung und schneiden in Eignungstests bei den verbalen Fähigkeiten besser ab als bei mathematischen.[13] Diese Fakten sprechen stark für eine biologische statt eine kulturelle Erklärung für diese Unterschiede zwischen den Geschlechtern.

Geschlechterunterschiede, die in allen Organsystemen über verschiedene Säugetierarten hinweg gegenwärtig sind, gehen weit über die äußerlichen anatomischen, für die Reproduktion notwendigen Merkmale hinaus. Diese Unterschiede sind direkte Reaktionen auf den Spiegel der Hormone im Kreislauf, die sich zwischen den Geschlechtern bedeutend unterscheiden. Die Schlussfolgerung ist kaum zu umgehen, dass diese physiologischen Unterschiede Männer und Frauen zu bestimmten Neigungen im Verhalten und in den Fähigkeiten prädisponieren. Die Debatte wird bedeutend heißer, wenn wir andeuten, dass es in der Struktur und Funktion des Gehirns und Nervensystems grundlegende Unterschiede gibt, die die Geschlechter zu bestimmten Verhaltensweisen und Fähigkeiten prädisponieren. Nichtsdestoweniger wäre es sehr seltsam, Hormone zu finden, die alle anderen Systeme beeinflussen, aber nicht das Nervensystem.

3. Geschlechtsspezifische Unterschiede im peripheren Nervensystem

Die Fähigkeit, zwei gleichzeitige Nadelstiche zu unterscheiden, die nahe beieinander auf die Haut gesetzt werden, nennt man den Zweipunkt-Unterscheidungstest. Forscher, die diesen Test durchführten, fanden heraus, dass Frauen im Durchschnitt einen präziseren Tastsinn haben. Frauen haben im Durchschnitt feineres Körperhaar, das sich leichter bewegen lässt und dadurch eine feinere Sinneswahrnehmung ermöglicht. Gleichermaßen haben Frauen ein

präziseres Gehör und einen genaueren Geruchs- und Tastsinn.[14] Frauen wird im Allgemeinen eine bessere Wahrnehmung und mehr Kontextbewusstsein nachgesagt. Möglicherweise ermöglicht es ihnen ihr empfänglicheres Wahrnehmungssystem, ihre Umgebung vollständiger und differenzierter wahrzunehmen. Ein solches System gäbe den Frauen einen Vorteil in der Kindererziehung und in der sozialen Interaktion. Sie wären damit in der Lage, schwache Reize aus der Umgebung wie z.B. das Weinen oder Husten eines Babys oder verräterische Gerüche oder Geräusche wahrzunehmen, die dem weniger differenzierten männlichen System entgehen könnten.

Es gibt Berichte darüber, dass Frauen Farben feiner unterscheiden können, insbesondere am roten Ende des Spektrums, dass sie helleres Licht ertragen können und bei gedämpftem Licht besser sehen können, während Männer Kleingedrucktes lesen können und nachts besser sehen.[15] Wiederum könnten Vorteile in der farblichen Unterscheidung Frauen helfen, an Babys und Kindern Ausschläge oder leichte Rötungen zu entdecken, die auf Fieber oder Krankheiten hinweisen könnten. Sie wären besser in der Lage, leichte Gesichtsrötungen bei den Mitmenschen oder ihrem Partner zu entdecken, was auf Wut oder emotionale Erregung hindeuten könnte. Studien legen die Folgerung nahe, dass Frauen besser in der Lage sind, den emotionalen Gehalt von Gesichtern zu erkennen, wie z.B. Wut, Traurigkeit oder Angst.[16] Diese schärferen Sinne verleihen Frauen einen allgemeinen Vorteil bei sozialen Interaktionen. Wenn Männer die besseren Fähigkeiten besitzen, Kleingedrucktes zu lesen oder im Allgemeinen ein Detail zu entdecken, auf das sie sich konzentrieren, dann könnte das ein Vorteil auf der Jagd oder bei einer Verfolgung oder anderen durch die Geschichte hindurch typisch männlichen Tätigkeiten gewesen sein, die eine gute Koordination zwischen Hand und Auge verlangen.

Die genannten Argumente sind ein Versuch, den ursprünglichen Zweck solcher unterschiedlich verteilter Fähigkeiten zu identifizieren, unser Erbe als Jäger und Ackerbauer vorausgesetzt. Unser Überleben dreht sich im Wesentlichen um die Fähigkeit, Nahrung zu finden und uns fortzupflanzen, Rollen, die in 1.Mose 3,16-19 jeweils Männern oder Frauen zugeteilt wurden. Frauen haben des Stillens wegen intensiver mit der Kleinkinderpflege zu tun, während Männer sich mehr um die Nahrungsbeschaffung kümmern. Als Unterstützung für diese grundlegende Arbeitsteilung hat Gott jedem Geschlecht besondere Gaben verliehen, um seine Aufgabe zu erfüllen. Das soll nun aber nicht heißen, dass diese Gaben ihren Ausdruck im Fall der Frau nur in der Kindererziehung oder im Fall des Mannes nur in der Nahrungsbeschaffung und im Beschützen ihren Ausdruck finden. Dennoch sind diese Gaben aus diesem göttlichen Plan heraus entstanden und gediehen. Die heutige Technik hat zwar die Notwendigkeit für eine solche strenge Arbeitsteilung abgeschwächt, aber die Begabungen und Fähigkeiten der einzelnen Geschlechter bleiben erhalten.

4. Unterschiede im limbischen System

Zum limbischen System gehören der Hypothalamus und die Amygdala und einige weitere Zentren im Mittelhirn und unteren Stammhirn. Es ist der Sitz der Triebe und Emotionen. Es kontrolliert und reguliert viele unbewusste Organfunktionen wie z.B. die Verdauung, die Atmung und den Kreislauf. Es kontrolliert auch unseren Wärmehaushalt einschließlich des Schwitzens und Kältezitterns. Triebe wie Hunger, Durst, Sex, Kampf und Flucht werden im Hypothalamus reguliert. Wenn ein Trieb befriedigt ist, stimuliert der Hypothalamus das Lustzentrum. Durch das limbische System werden Triebe permanent umgelagert und nach

ihrer Wichtigkeit geordnet. Eine Reaktion im Verhalten auf diese Triebe erfolgt, wenn sich Impulse aufbauen und ein passendes Zielobjekt präsentieren.

Die Schwellen im limbischen System für solche Reaktionen sind bei Männern und Frauen unterschiedlich. Bei Männern regt das Testosteron die Produktion von Neurotransmittern im Bereich des Hypothalamus an. Dieser Überschuss an Neurotransmittern, die um die Synapsen herum in Bereitschaft sind, trägt dazu bei, die Reaktionsschwelle in Männern herabzusetzen, sodass weniger Stimulation erforderlich ist, um Reaktionen im Verhalten auf Dinge wie Nahrung oder sexuelle bzw. Gefahrenreize auszulösen. Bei Frauen hat ein erhöhter Östrogenspiegel die gegenteilige Wirkung, indem er das „Befeuern" der Synapsen in der Hirnregion unterdrückt, was eine stärkere Stimulation der Sinne und der Wahrnehmung erfordert, um die gleiche Reaktion hervorzurufen.[17] Das könnte erklären, weshalb Männer eher den Hang haben, zu reagieren, schnell zu handeln und Entscheidungen zu treffen. Auch könnte es die weibliche Geduld und größere Toleranz von Stimulanzien ohne Reaktion erklären. Diese Unterschiede könnten die geschlechtsspezifischen Reaktionen von Männern und Frauen in der sexuellen Interaktion erklären. Sie könnten auch erklären, weshalb Frauen mehr Geduld mit Kindern haben.

Die Männchen der meisten untersuchten Arten – einschließlich der Mensch – erscheinen aggressiver, dominanter, geltungssüchtiger und mehr nach Macht strebend. Manche sozialwissenschaftlichen Studien behaupten, dass der Grad der Unterschiede in der Neigung zur Aggression gering und die Variationen innerhalb der Geschlechter viel größer sind als der Unterschied zwischen den Geschlechtern. Sie behaupten auch, dass viele der Unterschiede kulturelle Erwartungen widerspiegeln könnten. Untersuchungen an Tieren offenbaren allerdings ein viel komplexeres Bild der Aggression. Moyer hat viel über die Aggressionstypen geforscht, die sich in unterschiedlichen Tierarten manifestieren. Er sagt, dass insgesamt sieben verschiedene Arten der Aggression benannt werden können. Drei davon finden sich hauptsächlich bei Männern, eine davon hauptsächlich bei Frauen, und drei davon scheinen sich gleichmäßig auf Männer und Frauen zu verteilen. Forscher haben es durch Versuche mit elektrischen Implantaten an Katzen geschafft, bestimmte Hirnregionen zu identifizieren und zu kartieren, die diese Arten der Aggression kontrollieren.[18] Die Stimulation der Jagdaggression führt bei der einzelnen Katze dazu, dass sie eine Anpirschhaltung mit angelegten Ohren und Fell und geducktem Kopf einnimmt. Andererseits ist die Stimulation des Konkurrenzaggressionsverhaltens charakterisiert durch gespitzte Ohren, gesträubtes Fell, einen gebogenen Rücken und gebleckte Zähne, oft von Fauchen oder Knurren begleitet. Die männliche Konkurrenzaggression und territoriale Aggression werden in Tieren hervorgerufen, die im präoptischen Bereich des Hypothalamus elektrisch stimuliert werden.

Bei manchen Tieren wurde festgestellt, dass dieser Bereich bei den Männchen achtmal so groß ist wie bei den Weibchen.[19] Im präoptischen Bereich des Männchens gibt es auch mehr Neuronen und Dendritenverbindungen als in dem des Weibchens.[20] Diesen vergrößerten Bereich beim Männchen hat man bei Ratten, Katzen, Hunden, Affen und Menschen festgestellt.

Die Jagdaggression wird in Zentren in der Amygdala stimuliert. Männchen haben eher eine größere Amygdala und mehr Neuronenverbindungen zwischen der Amygdala und anderen Aggressionszentren im Hypothalamus.[21] Aggression zwischen Männchen scheint eine ausschließlich männliche Eigenschaft zu sein, während auch der Jagdtrieb und die Territorialaggression in Männchen offenbar die stärkeren Reaktionen hervorrufen. Man kann

nicht sicher sagen, dass es diese Zentren auch im Menschen gibt, weil es sie in anderen Tieren gibt; allerdings ist es bekannt, dass Männer einen wesentlich größeren präoptischen Bereich und eine größere Amygdala haben als Frauen, und es scheint vernünftig, anzunehmen, dass die Ursache der Unterschiede in der menschlichen Aggression doch in der Biologie liegt.[22] Dies könnte der Grund dafür sein, warum es Männer eher zu Wettkampfsportarten hinzieht, warum Männer in der vom Wettbewerb bestimmten Geschäftswelt aufblühen, warum Männer Streitgespräche usw. mehr lieben, als es Frauen tun. Männer haben insgesamt mehr Freude am Jagen und Fischen, neigen dazu, verschiedenste Dinge von alten Autos über Bierdeckel bis Geld zu sammeln und anzuhäufen, und haben eine größere Neigung zum Hamstern. Unter den meisten höheren Säugetieren und menschlichen Gesellschaften sind es die männlichen Exemplare, die während der postpubertären Reife die Gruppe verlassen, während die weiblichen Exemplare in der Gruppe und in der Bindung an ihre Mutter bleiben. Die Wanderlust und Veranlagung zum Abenteurertum, die gewöhnlich jungen Männern zugeschrieben wird, könnte ebenfalls eine biologische Grundlage haben. Männer könnten einfach aufgrund von größeren Hirnzentren mit mehr Neuronenverbindungen und auch aufgrund ihrer niedrigeren Reizschwelle im Allgemeinen eine Veranlagung zu solchem Verhalten haben. Die Kastration von Männchen vermindert dieses Verhalten beträchtlich und vermindert die Größe dieser Hirnzentren und die Menge der freien Neurotransmitter in dieser Region. Eine Zufuhr von Testosteron durch Injektion stellt diese Zentren und die Intensität des Verhaltens in ihrer normalen Größe wieder her.[23]

Zwischen der Menge an Testosteron und der Intensität dieses Verhaltens gibt es also einen starken Zusammenhang. Bei Männern gibt es eine starke Verbindung zwischen dem Testosteronspiegel und der sexuellen Aktivität und dem aggressiven Verhalten. Jugendliche Straftäter und Verbrecher, die für gewalttätige Vergehen inhaftiert sind, besitzen im Durchschnitt einen doppelt so hohen Testosteronspiegel wie die männliche Durchschnittsbevölkerung. (Dies entschuldigt natürlich kein kriminelles Verhalten und besagt auch nicht, dass dieses unvermeidbar sei.) Männer mit XYY-Syndrom (Männer mit einem zusätzlichen Y-Chromosom) haben erhöhte Testosteronwerte.[24] Sie sind größer als der Durchschnitt und haben mehr Probleme mit Akne, sind aber in Intelligenz und anderen Charaktermerkmalen relativ normal. Allerdings sind sie aggressiver und die Wahrscheinlichkeit, dass sie mit dem Gesetz in Konflikt geraten, ist zwanzigmal so hoch wie in der Durchschnittsbevölkerung. Männer neigen eher zu Aggression, Selbstdarstellung, Konfrontation und Reaktion, nicht so sehr aufgrund von kulturellen Erwartungen als aufgrund ihrer biologischen Veranlagung. Der Trieb des Mannes nach Macht, Reichtum, Ruhm und Gütern könnte seinen Grund also in Hormonen und Unterschieden in der Hirnstruktur haben.

Die mütterliche Aggression, womit man die Reaktion weiblicher Tiere auf drohende Gefahr oder Schaden für ihre Nachkommen bezeichnet, ist allen Säugetieren eigen. Diese Reaktion, die während der Stillzeit besonders stark ist, könnte durch Prolaktin gefördert werden, das Hormon, das die Milchproduktion anregt.[25] Es könnte auch den Mutterinstinkt und die Bindung an das Kind fördern. Das könnte erklären, weshalb Mütter oft beschützender und aggressiver als Väter sind, wenn es darum geht, für das Wohl eines Kindes einzugreifen. Die Bindung zwischen Mutter und Kind scheint angeboren. Die Schreie des Babys lösen bei der Mutter unbewusste Reaktionen aus, wie z.B. die Absonderung von Oxytocin, das Aufrichten der Brustwarzen und die Erweiterung der Pupillen. Bei Männern

gibt es keine solchen Reaktionen, und die Vater-Kind-Bindung ist wahrscheinlich eine erlernte Reaktion.[26] Der Mutterinstinkt könnte mit diesem Zentrum verbunden sein, das die Bindung an den Nachwuchs und das Beschützen desselben verstärkt. Diese Bindung ist wahrscheinlich wichtig für die spätere soziale Entwicklung und das Erlernen von Fertigkeiten.[27] Mütter zeigen mehr Stresssymptome als Väter, wenn Kleinkinder in einer Krippe oder von Tagesmüttern versorgt werden. Eine Mutter ist möglicherweise aufgrund der Zentren in ihrem Hirn besser ausgerüstet, um diese wichtige Bindung zu bilden. Wenn Mütter ein Baby halten, nehmen sie dazu eher den linken Arm und positionieren das Ohr des Babys über der Aorta und dem stärksten Herzschlag. Babys werden wahrscheinlich während der Schwangerschaft vom Herzschlag der Mutter geprägt und lassen sich dadurch beruhigen. Zur Zeit erleben wir ein groß angelegtes Experiment mit bedeutenden Zahlen von Müttern, die ihre Kinder zur Ganztagsbetreuung anmelden. Wir besitzen relativ wenig Informationen über die Bedeutung der Mutter-Kind-Bindung und den mütterlichen Kontakt auf die soziale und intellektuelle Entwicklung, aber einige Berichte legen nahe, dass es ein wichtiger Faktor ist.

5. Geschlechterunterschiede in der Hirnstruktur

1962 veröffentlichte Roger Sperry eine Arbeit über Patienten mit getrennten Hirnhälften, für die er später den Nobelpreis gewann. Im Zentrum seiner Arbeit stand die Beobachtung von Epilepsiepatienten, deren Großhirnbalken beschädigt worden war. Der Großhirnbalken ist die Brücke aus Nervenfasern, die die beiden Hirnhälften miteinander verbinden. Bilder auf einer Projektionswand, die dem rechten Gesichtsfeld vorgeführt werden, werden auf die linke Hirnhälfte übertragen; Bilder, die dem linken Gesichtsfeld vorgeführt werden, werden auf die rechte Hirnhälfte übertragen. Sperry fand heraus, dass Wörter oder Bilder, die auf einfache Weise in Worten zu beschreiben waren, besser vom rechten Gesichtsfeld und der linken Hirnhälfte aufgenommen wurden. Umrisse, Muster und abstrakte Formen werden besser wahrgenommen, wenn sie dem linken Gesichtsfeld und damit der rechten Hirnhälfte vorgeführt werden. Durch eine Abfolge solcher Tests wurden die Funktionen der rechten und linken Hirnhälfte charakterisiert. Die linke Hirnhälfte kontrolliert die rechte Körperseite, die geschriebene und gesprochene Sprache, das Rechnen mit Zahlen, die Logik und den Verstand. Die rechte Hirnhälfte kontrolliert die linke Körperseite und verarbeitet künstlerische und musikalische Reize, visuelles räumliches Gestalten, Verständnis, Phantasie und emotionale Reaktionen.[28]

In den 60er- und 70er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts war die Vorstellung beliebt, dass Männer eher von der linken und Frauen eher von der rechten Hirnhälfte dominiert seien. Dies scheint keine korrekte Interpretation dieser Arbeit zu sein. In neuerer Zeit ist entdeckt worden, dass die seitliche Isolation von Funktionen in der einen oder anderen Hirnhälfte eher für Männer charakteristisch ist. Herbert Lansdell arbeitete mit einer Gruppe von Epileptikern, deren rechte oder linke Hirnhälfte teilweise operativ entfernt worden war. Er fand heraus, dass Männer bei verbalen Aufgaben schlecht abschnitten, wenn die rechte Hirnhälfte betroffen war. Frauen erlitten als Folge einer beschädigten Hirnhälfte einen viel geringeren Verlust an Sprechvermögen. Frauen neigen weniger zu bestimmten Seiten; sie besitzen in beiden Hirnhälften Sprechzentren und Zentren für räumliches Sehen, und ihre beiden Hirnhälften kommunzieren viel mehr miteinander. Frauen konnten deshalb viel öfter als Männer Wörter erkennen, die entweder auf der rechten oder der linken Seite des

Gesichtsfelds aufblitzten. Gleichermaßen konnten sie abstrakte Formen und Bilder relativ gut von beiden Seiten des Gesichtsfeldes aus erkennen.[29]

Jeannette McGlone fand heraus, dass die Injektion eines Narkosemittels in die rechte Halsschlagader (die die rechte Hirnhälfte versorgt) nur die rechte Hirnhälfte etwa 30 Sekunden lang lähmt, bevor das Narkosemittel durch den Körper und zurück in beide Hirnhälften gepumpt wird. Sie fand heraus, dass während dieser kurzen Zeitspanne, in der die rechte Hirnhälfte gelähmt war, Männer verbale Aufgaben sogar besser bewältigen konnten als wenn beide Hirnhälften intakt waren. Wurde die linke Hirnhälfte gelähmt, hatten Männer allerdings starke Ausfälle in ihren verbalen Fähigkeiten. Frauen hatten nur geringe Ausfälle in ihren verbalen Fähigkeiten, wenn eine der beiden Hirnhälften stillgelegt war.[30]

Sandra Witelson setzte dichotische Stimulationstests ein, um die Verteilung der Hirnregionen zu messen. Sie ließ Testpersonen mit beiden Händen gleichzeitig kurz eine Reihe von zwei unterschiedlichen, nicht sichtbaren Objekten berühren. Die Männer konnten die Objekte benennen, die sie mit der linken Hand gefühlt hatten, während Frauen öfter beide identifizierten.

Doreen Kimura setzte ebenfalls dichotische Hörtests ein, um die Verteilung der Hirnregionen auf die beiden Hirnhälften zu messen. Über Kopfhörer wurden Reihen von zwei verschiedenen Zahlwörtern – wie „Zwei" und „Neun" – gleichzeitig in die beiden Ohren gesprochen. Männer waren hauptsächlich in der Lage, die Wörter zu nennen, die ins rechte Ohr (linke Hirnhälfte) gesprochen wurden, während Frauen Zahlen aus beiden Ohren nennen konnten.[31]

Ein Schlaganfall ist die Folge von Blutgerinnseln oder verstopften Arterien im Gehirn. Ein solcher zieht nur eine der beiden Hirnhälften in Mitleidenschaft, je nachdem welche Arterie betroffen ist. Aphasie, der Verlust des Sprechvermögens durch einen Schlaganfall, der die linke Hirnhälfte betroffen hat, kommt viel häufiger bei Männern vor. Frauen sind viel besser in der Lage, verbale Fähigkeiten zu behalten oder ihre gesunde Hirnhälfte darauf zu trainieren, diese zu übernehmen.

Eine weitere Beobachtung, die darauf hinweist, dass die Hirnhälften bei Männern viel asymmetrischer strukturiert sind, ist die, dass unter den meisten untersuchten Säugetieren die Männchen eine leicht dickere, größere rechte Hirnhälfte haben.[32] Dies ist in den ersten Jahren noch deutlicher, und es besteht die Vermutung, dass die linke Hirnhälfte bei männlichen Exemplaren durch das Testosteron in ihrer Entwicklung verzögert wird. Das trägt vielleicht zu einer Erklärung dafür bei, weshalb Jungen viel mehr zu Legasthenie und in den ersten Schuljahren zu Lese-, Sprach- und Rechtschreibschwächen neigen. Als Folge eines Konfliktes zwischen der rechten und der linken Hirnhälfte um die Kontrolle über die Sprache neigen Jungen eher zum Stottern.[33] Während die linke Hirnhälfte bei Männern in der späteren Entwicklung aufzuholen beginnt, ist dennoch auch bei Erwachsenen eine Asymmetrie des Gehirns bei Männern häufiger als bei Frauen. Im Allgemeinen haben Frauen in Relation zu ihrem Körpergewicht ein größeres Gehirn als Männer.[34]

Man hat herausgefunden, dass die Brücke aus Nervenfasern oder Auswüchsen zwischen den beiden Hirnhälften, die als Großhirnbalken bezeichnet wird, bei Frauen bedeutend größer ist und mehr Nervenfasern enthält. Dieser Unterschied ist bei Frauen aller Altersgruppen festgestellt worden.[35] In Zellkulturen gezüchtete embryonale Nervenzellen produzieren mit Östrogen mehr dendritische Auswüchse als mit Testosteron.[36] Sie schaffen auch

Verbindungen zu mehr Nachbarzellen. Diese Tatsache könnte erklären, weshalb es mehr Nervenfasern oder Auswüchse durch den Großhirnbalken gibt, der die beiden Hirnhälften verbindet. Das weibliche Zentrale Nervensystem kann mehr Verbindungen und Vernetzungen von Nervenfasern herstellen.

In Betracht aller dieser genannten Fakten scheint es, dass Frauen im Allgemeinen in der Lage sind, mehr Informationen von Sinneszellen aufzunehmen und sinnvoll zu verarbeiten. Weil ihre Nerven mit mehr Nachbarnerven interagieren, sind sie in der Lage, mehr Informationen aus Sinneszellen und aus dem Gedächtnis zu integrieren, um eine vollständigere Analyse und Beurteilung eines bestimmten Umstandes zu gewinnen. Es ist zum Beispiel darauf hingewiesen worden, dass, wenn ein Mann und eine Frau ein Bewerbungsgespräch mit einem potenziellen neuen Mitarbeiter führen, der Mann sich sehr auf seine Fragen und die Präzision und Klarheit der Antworten konzentriert und davon in Beschlag genommen wird, während eine Frau nicht nur das Gespräch, sondern auch die Gesten, Gesichtsausdrücke, Gesichtsfarbe, die Kleidung, die Gepflegtheit und viele weitere kleine Hinweise auf die Persönlichkeit und das Temperament verarbeitet. Die Frau besitzt nach demselben einstündigen Gespräch eine viel gründlichere und vollständigere Einschätzung des Bewerbers und seiner Eignung für die Arbeitsstelle. In der Tat könnte es das sein, was man seit langem die sogenannte weibliche Intuition nennt. Es könnte dies schlicht die weibliche Fähigkeit sein, mehr unmittelbare gleichzeitige Reize zu verarbeiten, zu bewerten und darauf zu reagieren. Ein biologisches Argument für den Zweck dieser Fähigkeit von Frauen, mehr Reize aufnehmen zu können, wäre das, dass es in der Aufgabe der Kindererziehung ein großer Vorteil ist, eine Vielzahl von Reizen aufzunehmen und verarbeiten zu können, um viele Kinder und andere soziale Kontakte im Blick halten zu können. Dies könnte auch die Fähigkeit meiner Frau erklären, Neils Absicht zu erfassen, auf unsere stark befahrene Straße zu laufen, während sie im Haus mit anderen Dingen beschäftigt war, oder Nates Sprung von der Theke vorauszuahnen. Es könnte erklären, wodurch sie in der Lage ist, gleichzeitig zu telefonieren, mir einen Zettel zu schreiben und die richtigen Zutaten in ihren Kuchenteig zu mischen. Diese Art der Simultanaktivität scheint für Männer schwieriger zu sein.

Bei Männern mit ihrem stärker auf die einzelnen Hälften aufgeteilten Gehirn laufen Denkprozesse eher regional isoliert und besonnen ab, es geschieht weniger nervliche Interaktion, und vielleicht sind deshalb die Reaktionen auf wichtige Reize direkter und schneller. Dies wäre eine Strategie, die eher dem Jäger, Verfolger und Konstrukteur dienlich ist. Es wäre auch dem kategorischen Denken förderlich. Es könnte mehr ununterbrochene Verarbeitung von visuellen/räumlichen Daten in der rechten Hirnhälfte und rechnerischer Verarbeitung in der linken zulassen, was zu einem leichten Vorteil der Männer in mathematischen Aufgaben führen könnte. Das stärker aufgeteilte männliche Gehirn sollte demnach zielstrebiger, konzentrierter, weniger ablenkbar und vielleicht auch mit weniger sozialem Bewusstsein ausgestattet sein. Dies, gepaart mit dem schnell anspringenden limbischen System, könnte die männliche Art der sozialen Interaktion verstärken, die eher von Konkurrenz und Hierarchie geprägt ist und zum Setzen von Zielen und Festlegen von Regeln neigt.

Eignungstests haben über lange Jahre hinweg bestätigt, dass im Durchschnitt Mädchen bei verbalen Fähigkeiten besser als Jungen und Jungen bei mathematischen und visuell/räumlichen Aufgaben besser als Mädchen abschneiden. Camillo Benbow und Julian Stanley haben herausgefunden, dass von 40.000 getesteten Unterstufenschülern von den 280 besten Schülern, die beim SAT-M-Test über 700 Punkte erreichten, 260 männlich

waren.[37] Sie stellte die Behauptung auf, dass es dafür eine biologische Basis gebe. Die vorherrschende Erklärung für solche Fakten ist zur Zeit die, dass mathematisch begabte Mädchen in der Bildung kulturell diskriminiert werden. Das könnte zum Teil tatsächlich stimmen, aber es könnte auch biologische Gründe für die männliche Überlegenheit auf diesem Gebiet geben. In der Grundschule sind im allgemeinen die Mädchen besser in Mathematik. Wahrscheinlich sind die Mädchen in diesen Jahren den Jungen in der Entwicklung voraus, vor allem in Aufgaben, die die linke Hirnhälfte betreffen, wozu das Rechnen gehört. Nach der Einführung von Geometrie und Algebra und abstrakteren Problemlösungen, die des Denkens mit der rechten Hirnhälfte bedürfen, beginnen die Jungen die Mädchen zu übertreffen. Darüber hinaus tritt dieser männliche Vorteil erst nach der Pubertät stark hervor. In Tests mit Siebtklässlern übertreffen im Durchschnitt die postpubertären Jungen (deren Testosteronspiegel stark angestiegen ist) die präpubertären. Die Testergebnisse von präpubertären Jungen verbessern sich nach der Pubertät. Mädchen mit abnormal hohen Testosteronwerten aufgrund von hyperaktiven Nebennierendrüsen erzielen bei Eignungstests ähnliche Ergebnisse wie Jungen.[38] Jungen mit XXY-Chromosomen und andere Männer mit niedrigen Testosteronwerten erzielen ähnliche Ergebnisse wie Mädchen.[39]

6. Geschlechterunterschiede bei der Geburt

Ein weit verbreiteter Einwand gegen diese offensichtlichen biologischen Geschlechterunterschiede ist der, dass Unterschiede in der Hirnstruktur und -funktion eine Folge der unterschiedlichen Lernumgebungen und -strategien bei Mädchen und Jungen seien. Es gibt Hinweise darauf, dass die Ernährung und das Lernen die Gehirnentwicklung beeinflussen. Ratten, die in einer Umgebung aufgezogen werden, die reich an Reizen ist, entwickeln eine größere Großhirnrinde als Ratten in einer reizarmen Umgebung.[40] Ratten, die permanent zu untergeordneten Ratten gesellt werden und lernen, ihre Interaktionen in Konflikten zu gewinnen, entwickeln einen höheren Testosteronspiegel und die daraus folgenden Körpereigenschaften.[41] Dennoch gibt es auch Indizien dafür, dass diese Unterschiede bereits bei der Geburt präsent sind. Man hat beobachtet, dass weibliche Säuglinge ihre Aufmerksamkeit öfter auf Gesichter richten, durch Stimmen und Berührungen getröstet werden und ihre Stimme öfter gebrauchen als Jungen. Sie reagieren früher auf Gerüche und Geräusche. Weibliche Kleinkinder lernen im Durchschnitt früher sprechen und neigen beim Malen zunächst dazu, Menschen zu malen. Männliche Kleinkinder richten ihre Aufmerksamkeit eher auf Gegenstände, Lampen und Spielzeuge und werden eher durch gemusterte Mobiles und tickende Uhren getröstet. Ihre Sprachentwicklung setzt später ein, sie malen eher Gegenstände als Gesichter und lernen das dreidimensionale Zeichnen schneller. Bei Untersuchungen von Kindergehirnen weisen männliche Gehirne öfter eine Asymmetrie zwischen den Hirnhälften auf, wobei die linke kleiner ist. Bei weiblichen Kleinkindern ist der Großhirnbalken dicker und der präoptische Bereich des Hypothalamus kleiner.

Eine weitere Beweislinie, die den Schluss nahelegt, dass unterschiedliche männliche und weibliche geistige Eigenschaften eine angeborene biologische Ursache haben, stammt aus den verschiedenen das Geschlecht betreffenden Anomaliesyndromen, die von Natur aus vorkommen. Männer mit niedrigeren Testosteronwerten erzielen bei visuellen/räumlichen Tests schlechtere Ergebnisse. Männer mit XYY-Chromosomen haben überdurchschnittlich

hohe Testosteronwerte und schneiden bei visuellen/räumlichen Aufgaben besser und bei verbalen Aufgaben schlechter ab als der Durchschnitt aller Männer. Frauen mit Turner-Syndrom (mit nur einem X-Chromosom und extrem niedrigen Testosteron- und Östrogenwerten) schneiden bei verbalen Tests sogar besser ab als der Durchschnitt der Frauen, aber viel schlechter bei visuellen/räumlichen Aufgaben. Diese Personen erscheinen in ihren meisten Wesenszügen wie normale Mädchen und werden auch so erzogen. Ihr Zustand wird oft erst vor oder während der Pubertät erkannt, wenn sie zusätzliches Östrogen benötigen, um normale sekundäre Geschlechtsmerkmale zu entwickeln. Man hat festgestellt, dass es Frauen mit Turner-Syndrom besonders in traditionell weibliche Betätigungsfelder zieht, wie z.B. Kindergärtnerin und Grundschullehrerin, und in Berufe, in denen sprachliche Aufgaben eine größere Rolle spielen, wie z.B. Maschinenschreiben, Textverarbeitung und Stenografie.[42]

Männer, deren Mütter während der Schwangerschaft mit Diethylstilbestrol (DES), einem synthetischen Östrogen, behandelt wurden, sind weniger aggressiv, besitzen weniger athletische Körperbeherrschung und widmen sich in geringerem Maß den traditionell maskulinen Interessen.[43] Frauen, deren Mütter zur Vermeidung einer Fehlgeburt während der Schwangerschaft Androgene verabreicht wurden, neigen dazu, in ihrem Verhalten maskuliner zu sein. Sie sind wilder und energischer und erzielen bei Eignungstests ähnliche Ergebnisse wie Jungen. Im Allgemeinen lehnen sich also Geschlechterverhalten und Fähigkeiten enger an das hormonelle Muster der einzelnen Person (und an die hormonellen Einflüsse während der Schwangerschaft) an als an die Tatsache, ob die Person männlich oder weiblich ist. Und mit Sicherheit liefern Hormone verlässlichere Vorhersagen für geschlechtsspezifisches Verhalten als kulturelle Überzeugungen.

7. Geschlechterunterschiede in der Stressbewältigung

In den 60er- und 70er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts äußerten Biologen Bedenken, dass die Menschen nicht die bewährten angeborenen Mechanismen zur Bevölkerungskontrolle besäßen, die die meisten höheren Lebewesen an den Tag legten. Da Raubtiere, Epidemien und Hungersnöte unter Kontrolle gebracht worden waren, schien der einzige Weg zur Kontrolle unserer Reproduktion der über die informierte Familienplanung zu sein. Dies war die Geburtsstunde der Bewegung des *Zero Population Growth* (ZPG, „Bevölkerungs-Nullwachstum"). In neuerer Zeit haben wir allerdings entdeckt, dass wir Menschen auf Umweltbelastungen sehr ähnlich wie andere Tiere reagieren. Tiere zeigen lang anhaltenden Stress vor allem dann, wenn die Nahrung oder andere Ressourcen knapp sind oder wenn die Population zu dicht ist. Auf lang anhaltenden Stress reagieren höhere soziale Lebewesen oft auf diese Arten: 1. verstärktes aggressives Verhalten, insbesondere unter männlichen Tieren, das oft mit Kampf und Tod endet, 2. verstärkte Misshandlung und sogar Auffressen der Jungtiere, 3. homosexuelles Verhalten, 4. Fehlgeburten oder Reasorption der Föten und 5. Unterbrechung des Fruchtbarkeitszyklus und Unfruchtbarkeit.[44] Menschen in der modernen Gesellschaft leben in vielerlei Hinsicht in einer stressbelasteten Umgebung. Viele derselben Verhaltensanomalien, die wir bei Tieren sehen, haben begonnen, sich auch in der menschlichen Bevölkerung zu zeigen.

Bei Tieren wie auch bei Menschen reagieren Männchen und Weibchen unterschiedlich auf Stress, und hier liegt ein weiterer wichtiger Unterschied im Verhalten der Geschlechter. Sowohl bei Männern als auch bei Frauen steigert Stress zunächst den Adrenalinausstoß, der

wiederum den Hypothalamus anregt, die Herzfrequenz, den Blutdruck, den Grundumsatz und die Empfänglichkeit der Sinne zu steigern. Unter Druck sind beide Geschlechter anfangs in der Lage, Überstunden zu machen, wachsam zu sein und energisch zu bleiben. Nach einer längeren Periode mit permanent überhöhtem Adrenalinpegel beginnen Frauen, mehr Cortisol und Östrogen zu produzieren. Cortisol vermindert den Botenstoff Serotonin, der für einen normalen Schlaf-Wach-Rhythmus nötig ist. Es vermindert das Norepinephrin, das für ein normales Gefühl des Wohlbefindens nötig ist, was schließlich zu einem Gefühl der Ambivalenz und gar Depression führt. Östrogen wirkt in hohen Dosen als Beruhigungsmittel, um das System zu beruhigen. Es senkt die Herzfrequenz, die Atemfrequenz und den Blutdruck. Nach einer längeren Stressphase können Frauen unter dem Einfluss des Östrogens depressiv werden. In verschiedenen Studien wurde festgestellt, dass Frauen vier- bis zehnmal so häufig unter Depressionen, Phobien, Hysterien, Magersucht und anderen depressionsbedingten Störungen leiden.[45]

Männer reagieren auf Stress zunächst auf dieselbe Weise wie Frauen. Ein Adrenalinstoß bringt einen Mann dazu, dem Stress die Stirn zu bieten und Hindernisse – egal welcher Art – zu überwinden. Wenn Stress chronisch wird, beginnt das männliche System, die aggressive Adrenalinreaktion zu verstärken, indem es allmählich den Testosteronspiegel anhebt. Dieses Androgen verstärkt die Wirkung des Adrenalins, indem es die Botenstoffschwellen im Hypothalamus so herabsetzt, dass das gesamte männliche System hyperreaktiv wird. Die Reaktionszeit verkürzt sich, während aggressives und sexuelles Verhalten leichter provoziert werden können. Die Herzfrequenz, der Blutdruck, die Gerinnungsfaktoren, der Cholesterinspiegel und die Zahl der Blutplättchen steigen. Männer sind in der Lage, unter Stress ihren erhöhten Energiepegel möglicherweise über längere Zeit aufrechtzuerhalten als Frauen. Sie zahlen allerdings den Preis erhöhter Raten von Herzinfarkten, erhöhtem Blutdruck, Schlaganfällen und anderen Problemen der Herzkranzgefäße. Ihr Widerstand gegen ansteckende Krankheiten ist ebenfalls vermindert. Dies, zusammen mit ihrer allgemein höheren Grundstoffwechelrate, führt im Durchschnitt zu einer kürzeren Lebenserwartung bei Männern.

Manche Biologen sind der Ansicht, dass in den gesellschaftlichen Gegebenheiten früher Zivilisationen, bei denen die Frauen sich eher zusammentaten, um für die Kinder zu sorgen und sich die Hausarbeit zu teilen, eine Depression einen Sinn hatte. Eine solche sei ein wichtiges nonverbales Kommunikationssignal an die anderen Frauen in der sozialen Gruppe gewesen, dass hier ein Bedürfnis oder ein Problem bestand. Das führte oft zu einer gemeinsamen Reaktion der kleinen sozialen Gruppe. In der heutigen Zersplitterung der Familie und mit mehr berufstätigen Frauen ist von diesen kleinen sozialen Verwandtschaftsgruppen nur ein kleiner Rest übrig geblieben, der auf Nöte eingehen könnte. Eine Depression schwelt oft unerkannt oder ohne sinnvolle Reaktion, bis sie zu einem klinischen Erschöpfungszustand wird.

Das männliche Stressreaktionssystem (d.h. sich abzuhetzen) funktionierte gut bei Männern in einer Gesellschaft, die aus Jägern und Sammlern bestand, deren Belastungen oft einen höheren Energieausstoß erforderten, der den Überschuss an Cholesterin und Blutzucker verbrannte. Der heutige Stress des Mannes ist aber oft eher geistiger als körperlicher Natur, und so sind diese physiologischen Veränderungen eher ein Gesundheitsrisiko. Hier ist es von besonderem Vorteil, wenn Männer regelmäßig Sport treiben, um dieses Phänomen zu kompensieren.

Männer und Frauen reagieren unterschiedlich auf Stress, und sie werden durch unterschiedliche Umweltfaktoren gestresst. Aufgrund ihrer sprachlichen Begabungen, ihres

besser vernetzten Nervensystems, ihrer Wahrnehmungsschärfe und ihrer Geduld kommen Frauen besser mit sozialer Interaktion und Kommunikation zurecht und sind auch mehr zu solcher hingezogen. Sie haben körperliche und charakterliche Züge, die sie auf einzigartige Weise auf die Kindererziehung vorbereiten. Ihr Mutterinstinkt und ihr Bindungsvermögen sind stärker. Ein Bruch in den Beziehungen, insbesondere innerhalb der Familie, ist für Frauen besonders stressig. Die Unfähigkeit, Kinder zu bekommen oder die Grundbedürfnisse eines Kindes zu stillen, sind weitverbreitete Ursachen für weiblichen Stress. Frauen brauchen das Gefühl, dass ihre soziale Welt der wichtigen Bezugspersonen intakt ist. Sie finden ihre Erfüllung in der Fürsorge für andere und in der Befriedigung von Bedürfnissen. Gemäß Willard Harley stehen Frauen dann unter Stress und sind anfällig für eine außereheliche Affäre, wenn in ihrer Ehe eines dieser fünf Bedürfnisse nicht befriedigt wird: 1. das Bedürfnis nach Zärtlichkeit, 2. das Bedürfnis nach Gesprächen, 3. das Bedürfnis nach Ehrlichkeit, 4. das Bedürfnis nach einem Minimum an finanziellem Wohlergehen, und 5. das Bedürfnis nach familiärem Engagement.[46]

Männer scheinen stärker gestresst, wenn sie im Erreichen eines Ziels frustriert werden oder wenn sie einen Mangel an Kontrolle über ihre Umgebung spüren. Sie sind gestresst, wenn sie in der sexuellen Erfüllung frustriert werden oder wenn sie einen Mangel an Unterstützung oder Respekt von ihrer Frau und Familie spüren. Harley nennt fünf Gründe, weshalb ein Mann die Ehe brechen und die Erfüllung in einer Affäre suchen würde: 1. Mangel an sexueller Erfüllung, 2. Mangel an entspannter Zweisamkeit, 3. Mangel an einer attraktiven Ehefrau, 4. Mangel an heimischer Unterstützung und 5. Mangel an Bewunderung.

Männer und Frauen haben unterschiedliche Gaben und vielleicht auch unterschiedliche Bedürfnisse. Männer brauchen das Gefühl, ein Ziel zu erreichen und Erfolg zu haben. Frauen brauchen das Gefühl, dass ihre wichtigen sozialen Bindungen gesund sind. Ich glaube, dass die Ermahnung in Epheser 5,28-32, dass Ehemänner ihre Frauen lieben und die Frauen ihre Männer respektieren sollen, ein tiefes, wichtiges Bedürfnis beider Geschlechter ausdrückt. Männer, die von Natur aus selbstbewusster auftreten, die ihr Sozialgefüge hierarchisch organisieren und die danach streben, ihr Maß an Kontrolle und Respekt zu steigern, können Erfüllung und Erleichterung vom täglichen Stress in der Bewunderung einer Ehefrau finden, die ihren Mann respektiert. Eine Frau braucht das Gefühl von vollständigen und gesunden Beziehungen zu allen ihr wichtigen Bezugspersonen. Sie braucht ein Ventil für ihren Drang zur Fürsorglichkeit und das Gefühl der erfüllten Zweisamkeit. Im Zentrum ihrer sozialen Beziehungen stehen ihr Mann und ihre Familie. So ist sie am meisten erfüllt durch die Liebe, positive Aufnahme und Anerkennung durch ihren Mann und ihre Familie.

Diese Gaben und Bedürfnisse werden keineswegs nur innerhalb der Ehe ausgedrückt und erfüllt. Aggressivität, Fürsorglichkeit, Empathie und verbale wie auch visuelle/räumliche Begabungen sind alle von wesentlicher Bedeutung für eine gesunde Gesellschaft. Es ist nicht meine Absicht, zu behaupten, dass für den Einzelnen die Erfüllung von der Ehe abhängt. Ich bin allerdings der Meinung, dass Männer und Frauen in Gottes Plan unterschiedlich begabt sind, aufgrund ihrer historischen Rollen in der Kindererziehung durch die Frau und der Versorgung und des Schutzes der Familie durch den Mann.

Schlussfolgerung

Sind wir als Männer und Frauen verschieden? Die Indizien, die ich hier dargestellt habe, weisen darauf hin, dass wir einige grundlegende physiologische und neurale Unterschiede haben, die von Geburt an da sind und uns zu bestimmten geschlechterabhängigen

Verhaltensweisen hin veranlagen. Wir sollten daraus aber nicht automatisch schließen, dass aufgrund dieser unterschiedlichen Begabungen von Männern und Frauen die traditionellen Geschlechterrollen die einzige Art und Weise sein müssen, in der diese Unterschiede ihren Ausdruck finden. Dennoch scheint es sehr bedeutend zu sein, dass diese unterschiedlichen Begabungen sehr gut den unterschiedlichen Rollen entsprechen, die Männern und Frauen in der Bibel zugewiesen werden (siehe andere Kapitel in diesem Buch). Diese einzigartigen Fähigkeiten, gepaart mit den traditionellen Rollen, haben der Menschheit große Dienste erwiesen und uns dazu befähigt, den Auftrag, uns zu mehren und die Erde zu füllen, sehr effektiv zu erfüllen. Es ist gut möglich, dass Gott zusammen mit der grundlegenden Arbeitsteilung in der Ehe, die in 1.Mose 2-3 angesprochen wird, die notwendigen Gaben verliehen hat, um diese Aufgaben auf einzigartige Weise zu erfüllen.

Unsere Kultur hat sich verändert und die Anforderungen an die traditionellen Geschlechterrollen mögen heute andere sein, aber unsere grundlegenden, gottgegebenen physiologischen Unterschiede sind gleichgeblieben. Wir glänzen in unterschiedlichen Begabungen, und alle Gaben sind nötig. Hoffen wir, dass wir einander durch die Anerkennung der Existenz von Geschlechterunterschieden besser verstehen und helfen können, die Potenziale des jeweils anderen zu maximieren. Gleichermaßen können wir dadurch, dass wir unsere gottgegebenen Gaben annehmen, kulturellen Zwängen widerstehen, das zu werden, was wir nicht sind, und nach der Beherrschung von Fertigkeiten zu streben, die wir nicht besitzen.

Endnoten zu Kapitel 16

Kapitel 17

Psychologische Grundlagen für die Erziehung maskuliner Jungen und femininer Mädchen

George Alan Rekers

Im amerikanischen Familienleben tobt heute ein heftiger Kampf um die Rollenverteilung zwischen Männern und Frauen. Jahrtausendelang hat in der westlichen Kultur die überwältigende Mehrheit der Menschen einige grundlegende Unterschiede zwischen den Rollen der Mütter und der Väter, der Ehefrauen und Ehemänner anerkannt und danach gelebt. Der einzig legitime Weg, auf dem ein Kind geboren und aufgezogen wurde, war der der heterosexuellen Ehe, in der sowohl eine Mutter als auch ein Vater vorhanden sind, die sich gemeinsam die Rechte und Pflichten des Familienlebens teilten. Uneheliche Mutterschaft galt als tragisch für das Kind, weil sie die Abwesenheit eines unterstützenden Vaters bedeutete, dessen Rolle sein sollte, daran mitzuwirken, dem Kind ein schützendes familiäres Umfeld zu sichern. Jungen wurden anders erzogen als Mädchen. Jungen wurden anders gekleidet als Mädchen. Jungen wurden dazu ermuntert, sich mit ihren Vätern und anderen Männern zu identifizieren, während Mädchen dazu ermuntert wurden, sich mit ihren Müttern und anderen Frauen zu identifizieren. Das Geschlecht einer Person galt als ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal in der menschlichen Persönlichkeit.

Doch heute wird dieser Gedanke, dass das Geschlecht einen legitimen Rollenunterschied bedeutet, von aktiven und wortgewaltigen Sozialreformern bekämpft. Eines der offiziellen Ziele der *National Organization for Women* (NOW) ist, auf „das Ende aller durch das Geschlecht begründeten Unterscheidungen"[1] hinzuarbeiten. Dies ist eine prägnante Zusammenfassung der Unisex-Mentalität, die in unserer heutigen Gesellschaft an Popularität gewinnt. Wenn Fürsprecher der geschlechtsneutralen Kindererziehung ihre Gedanken veröffentlichen, wird es sofort klar, dass sie, wenn sie für „das Ende aller durch das Geschlecht begründeten Unterscheidungen" plädieren, damit auch die Unterscheidung zwischen Männern und Frauen als Sexualpartner meinen. Mit anderen Worten: sie sagen, dass eine Frau die Freiheit besitzen sollte, sich entweder einen Mann oder eine Frau als Sexualpartner auszusuchen, und dass eine offen lesbisch lebende Frau als Mutter genauso geeignet sei wie eine heterosexuelle, verheiratete Frau.[2]

Soll die Familie auf einer heterosexuellen Ehe gegründet sein? Soll sich die Rolle der Mutter in der Familie in einigen bedeutenden Punkten von der des Vaters unterscheiden?

Hängen die langfristige sexuelle Identität des Kindes und die normale sexuelle Entwicklung auf irgendeine Weise davon ab, dass der Vater sich speziell väterlich und die Mutter speziell mütterlich verhält? Die Fürsprecher einer geschlechtsneutralen Welt verneinen alle diese Fragen.

Der Ursprung der Idee von der Neutralität der Geschlechter

Die Idee von der Neutralität der Geschlechter gründet sich nicht auf die Forschungsergebnisse der Erziehungswissenschaften. Vielmehr haben die Gedanken des Feminismus und der Geschlechterneutralität ihre Wurzeln im Relativismus des humanistischen Denkens.[3] Der Gedanke der natürlichen Grenzen der Geschlechterrollen, die in die Schöpfungsordnung eingebettet sind, ist für die relativistischen Humanisten ein Anathema.[4] Die relativistischen Humanisten halten nicht an der Heterosexualität als wünschenswerter Norm fest:

> „ ... auch möchten wir nicht durch Gesetze oder gesellschaftliche Sanktionen das Sexualverhalten zwischen einvernehmlichen Erwachsenen beschränken. Die vielen Spielarten der sexuellen Betätigung sollen nicht an sich als ‚böse' bezeichnet werden. Solange sie anderen nicht schaden oder sie zur Nachahmung zwingen, soll es Personen erlaubt sein, ihren sexuellen Neigungen Ausdruck zu verleihen und ihr Leben so zu gestalten, wie sie es wünschen."[5]

Folglich glauben die Befürworter der geschlechtsneutralen Erziehung nicht, dass Kindern gelehrt werden soll, dass für einen Mann die Selbstverpflichtung zu ehelicher Treue einer Frau gegenüber etwas Männliches sei.[6] Die Befürworter der geschlechtsneutralen Erziehung wären genauso zufrieden, wenn ein Mann mit einem anderen Mann eine sexuelle Beziehung hätte.[7] Das Wort geschlechtsneutral heißt ja schließlich, dass das Geschlecht einer Person ohne Bedeutung ist! Dies ist keine Schlussfolgerung, die auf der Grundlage wissenschaftlicher Forschung gewonnen wurde. Es ist bloß die Idee einer relativistischen, humanistischen Weltanschauung, ein Mythos, der im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts in den Medien weite Verbreitung gefunden hat.

Eine andere Norm

Die Mitgliederzahl von NOW beträgt weniger als 0,1 Prozent der US-Bevölkerung. Doch ihre geschlechtsneutralen und feministischen Werte werden in den Massenmedien lautstark verkündet.

In krassem Kontrast dazu berichten landesweite Umfragen,[8] dass 90 Prozent aller US-Amerikaner „die christliche Religion bevorzugen" und dass 87 Prozent von ihnen sagen, dass Jesus Christus ihr Leben beeinflusst hat. 90 Prozent der US-Amerikaner beten zu Gott. 80 Prozent sagen ausdrücklich, dass sie glauben, dass Jesus Gott oder Gottes Sohn ist. 44 Prozent aller US-Bürger gehen regelmäßig zur Kirche, und 70 Prozent sind Mitglieder einer christlichen Gemeinde. (Dies ist ein deutlicher Anstieg von unter 10 Prozent während des Bürgerkrieges und gerade einmal 20 Prozent im 19. Jahrhundert.)

72 Prozent aller US-Amerikaner glauben, dass die Bibel Gottes Wort ist. Über 50

Prozent aller US-Amerikaner behaupten, ein Bekehrungserlebnis zu Christus gehabt zu haben, und mindestens 40 Prozent bezeichnen sich als evangelikal. 33 Prozent nennen Jesus Christus ihre „einzige Hoffnung auf den Himmel", und 25 Prozent sagen ausdrücklich, dass die Bibel irrtumslos sei.

Wenn ich das *Humanistische Manifest* und die radikalen Feministinnen zitiere, die einen winzigen Bruchteil der US-amerikanischen Bevölkerung ausmachen, dann kann es kaum unangebracht sein, wenn ich zu denselben Themen die christlichen Schriften zitiere. Es ist Unsinn, vor der Behauptung einzuknicken, dass das Zitieren der Bibel bedeute, einer säkularen, nichtchristlichen Kultur jüdisch-christliche Werte aufzuzwingen, wenn unsere amerikanische Regierung, Gesetzgebung und Gesellschaft auf christliche Werte gegründet wurden und die große Mehrheit der US-Amerikaner sich mit den christlichen Werten identifiziert.

Geschlecht: Sein oder Nichtsein?

Soll es ein „Ende aller durch das Geschlecht begründeten Unterscheidungen" geben, wie es die Befürworter der geschlechtsneutralen Gesellschaft wünschen? Oder sollen Eltern die sexuelle Identität ihrer Jungen zur Männlichkeit hin und die ihrer Mädchen zur Weiblichkeit hin formen?

Wenn wir in Amerika abstimmen würden, denke ich, dass das Ergebnis in etwa so aussähe:

> Ist das Geschlecht ein sinnvolles Unterscheidungskriterium für menschliche Identität und Rollenverhalten?
>
> *Ja-Stimmen: 90 Prozent*
> (Diejenigen US-Bürger, die christliche Werte gutheißen.)
>
> *Nein-Stimmen: 0,1 Prozent*
> (Mitglieder von NOW.)
>
> *Enthaltungen: 9,9 Prozent*
> (Manche Leute gehen nie wählen!)

Die wahre Frage

Für die große Mehrheit der Eltern ist es also gar keine Frage, ob die Mentalität der Neutralität der Geschlechter richtig ist. Sie wissen bereits, dass das Geschlecht ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal ist, und haben eine andere, kompliziertere Frage: „*Wie* kann ich in meinem Kind eine normale sexuelle Identität formen?"

Eltern üben in der Gestaltung der sexuellen Identität ihrer Kinder zwei wesentliche Einflüsse aus. Erstens formen Eltern in ihren Söhnen und Töchtern eine normale sexuelle Identität, indem sie die jeweiligen Rollen von Vater und Mutter in ihrem Familienleben in angemessener Weise ausfüllen. Zweitens formen Eltern in ihren Kindern eine normale sexuelle Identität, indem sie ihre Söhne dazu ermuntern, sich maskulin, und ihre Töchter, sich feminin zu benehmen. Betrachten wir nun diese beiden wesentlichen Faktoren.

Der erste Faktor: Unterschiedliche Rollen angemessen einbringen

Wir haben den Mythos von der Neutralität der Geschlechter betrachtet, der versucht, die Unterschiede zwischen der Rolle des Vaters und der der Mutter zu untergraben. Während wir uns der bösartigen Auswüchse des bedrohlichen Mythos vom Macho und vom männlichen Chauvinismus bewusst sein müssen, sollte diese uns jedoch nicht zum Gegenteil und in die gleichermaßen unvernünftigen Übel des radikalen Feminismus und der Mentalität der Geschlechterneutralität führen. Wir sollten *nicht* alle durch das Geschlecht bedingten Unterscheidungen abschaffen, nur weil diese Unterscheidungen in der Vergangenheit und Gegenwart von manchen Männern missbraucht worden sind.

Probleme mit der sexuellen Identität: Der familiäre Hintergrund von Problemkindern

Während der letzten 19 Jahre habe ich den größten Teil meiner Berufskarriere der intensiven Forschung an über 100 Kindern und Teenagern gewidmet, denen Kinderärzte, Psychologen, Psychiater, Schulen oder andere soziale Einrichtungen Probleme mit ihrer geschlechtlichen Rollenanpassung bescheinigt haben. Mit der Unterstützung von über einer halben Million Dollar aus Forschungsgeldern habe ich diese Problemkinder, Jungen wie Mädchen im Alter zwischen 3 und 18 Jahren, sorgfältig studiert.[9] Zusätzlich zur Durchführung einer sorgfältigen Untersuchung über diese Kinder habe ich auch Artikel und mehrere Kapitel in Fachbüchern über die psychologische Behandlung verfasst, die diese Kinder mit Störungen in ihrer geschlechtlichen Identität dringend brauchen.[10]

Ohne große Überraschung habe ich entdeckt, dass der familiäre Hintergrund dieser jungen Leute dazu neigt, ein gutes Stück problematischer zu sein als der von normalen Kindern. Es bleibt bloß die Frage: „In welcher Hinsicht genau sind diese Familien anders?"

Schauen wir uns die Bedeutung des familiären Hintergrundes von Kindern an, die ein Problem mit einer Abweichung von ihrer eigentlichen Geschlechterrolle haben. Wir werden unsere Aufmerksamkeit auf Kleinkinder richten, um die Bedeutung der familiären Faktoren in der Anpassung an die eigene Geschlechterrolle in der frühen Kindheit zu illustrieren. Für den Moment werden wir uns darauf konzentrieren, was wir über die Familien von kleinen Jungen mit Problemen ihrer Geschlechterrolle herausgefunden haben. Wie sieht deren familiärer Hintergrund am ehesten aus?

Männliche Rollenbeispiele

Eine der offensichtlichsten ersten Fragen hatte damit zu tun, ob der Vater physisch anwesend war oder dem Zuhause fernblieb. Wenn der Vater anwesend war, versuchte ich herauszufinden, welche Art von Beziehung der biologische Vater oder der Ersatzvater zu dem Jungen hatte. Wenn der Vater andererseits abwesend war, war ich daran interessiert, wie alt der Junge zur Zeit der Trennung von seinem Vater war und was der Grund für die Trennung war.

Egal, ob der Vater zur Zeit meiner Untersuchung an- oder abwesend war, war ich auch daran interessiert, ob der Vater eine psychiatrische Vorgeschichte hatte. Um mein Interesse an den männlichen Rollenvorbildern, die diese Jungen gehabt haben könnten, abzurunden, habe ich auch die Anzahl der älteren Brüder notiert, die die Jungen jeweils hatten.

Die Rolle der Mutter

Ich dachte auch, dass es wichtig sein würde, die Unterschiede zwischen den jeweiligen Rollen der Mutter und des Vaters in diesen Familien herauszufinden. Zu diesem Zweck habe

ich eine Verhaltenscheckliste für das Geschlecht betreffende Probleme bei Kindern[11] entwickelt, in der eine Liste von Fragen über Vater, Mutter und das alltägliche familiäre Umfeld gestellt wurden.

Psychologische Tests

Ich war daran interessiert, herauszufinden, wie sehr der Problemjunge emotional mit seiner Mutter, seinem Vater und anderen Familienmitgliedern verbunden ist. Zu diesem Zweck stellte ich weitere Psychologen an, um an so vielen dieser Jungen wie möglich einen Test der Familienbeziehungen[12] durchzuführen.

An den ersten drei Dutzend dieser Jungen, die ich untersuchte, wollte ich die sorgfältigste psychologische Diagnose anwenden, die der gegenwärtige Forschungsstand in der klinischen Psychologie erlaubte. Zu diesem Zweck bat ich zwei weitere führende klinische Psychologen, mit mir zusammen diese Jungen zu beurteilen.[13] Einer dieser klinischen Psychologen interviewte ausführlich die Mutter und den Vater des Jungen, zuerst gemeinsam, dann individuell. Dann interviewte er das Kind gründlich und wandte mehrere Standardtests der klinischen Psychologie an.

Der andere klinische Psychologe entwickelte einen Fragebogen zu Verhalten und Einstellung des Kindes[14] und einen Fragebogen zum Spielverhalten des Kindes,[15] die beide auf der Forschung an normalen Jungen und Mädchen von der frühen bis in die späte Kindheit basierten. Unter Verwendung der Normen, die auf den Antworten aus diesen Fragebögen basierten, war er in der Lage, die Jungen mit Problemen in ihrer Geschlechterrolle zu bewerten und für jedes Kind eine psychometrische Diagnose zu erstellen.

Zusätzlich zu diesen beiden Studien, die die beiden anderen klinischen Psychologen durchführten, interviewte ich ebenfalls die Eltern und das Kind und beobachtete das Kind beim Spielen in kontrollierten klinischen Situationen, in denen ich in der Lage war, das Spielverhalten des Kindes mit dem normaler Jungen und Mädchen zu vergleichen[16] und auch spezifische Aufzeichnungen über alle unmännlichen Gesten oder Eigenartigkeiten[17] des Kindes zu machen. In den Interviews mit den Eltern stellte ich Fragen darüber, wie die Hausarbeit aufgeteilt war, wie zu Hause wichtige Entscheidungen getroffen wurden, über die Einstellung der Eltern hinsichtlich erzieherischer Maßnahmen, über die Muster von Unterstützung und Zuneigung, wie jedes Elternteil sie gegenüber dem Jungen zum Ausdruck brachte, und das Maß an Kontakt, den jedes Elternteil mit dem Kind hatte[18] – zusätzlich zu den Standardfragen über die eigene Wahrnehmung des Kindes von seinem körperlichen geschlechtlichen Wesen und über das Bewusstsein von seiner sexuellen Identität.

Dann erstellten alle drei von uns als Psychologen eine Diagnose jedes Jungen auf einer Skala von eins bis fünf. Eine Einser-Bewertung bedeutete die extremste Form einer Störung der geschlechtlichen Identität, und eine Fünfer-Bewertung bedeutete eine normale geschlechtliche Rollenanpassung.

Psychologische Probleme auf seiten der Eltern

Eines der auffälligsten Ergebnisse unserer Forschung hatte mit der hohen Häufigkeit von psychologischen Problemen in den Familien der gestörten Jungen zu tun.[19] Unter den Familien, von denen wir diese Informationen erhalten konnten, hatten nicht weniger als zwei Drittel mindestens ein Elternteil, das schon einmal in intensiver Behandlung bei einem

Psychiater, Psychologen oder aufgrund psychischer Probleme anderweitig in professioneller Behandlung war. Bei 80 Prozent der Jungen mit Problemen mit ihrer geschlechtlichen Rolle hatten die Mütter psychische Probleme. Bei 45 Prozent dieser Problemjungen hatten die Väter psychische Probleme. Es ist möglich, dass diese Prozentzahlen verzerrt sind, denn die Eltern, die für sich selbst psychologische Hilfe in Anspruch genommen haben, werden eher geneigt sein, diese Art der Behandlung auch für ihr Kind anzustreben. Aber die Ergebnisse sind so extrem, dass man annehmen kann, dass die Eltern, und insbesondere die Mütter, von Jungen mit Problemen in ihrer Geschlechterrolle selbst eine lange Vorgeschichte von ernsten psychologischen Problemen haben.

Die Väter der Jungen: Wir haben festgestellt, dass, anders als die Mehrheit der Kinder in Amerika, 67 Prozent dieser Jungen mit Problemen in ihrer geschlechtlichen Rolle nicht unter einem Dach mit ihrem biologischen Vater lebten. Tatsächlich war bei fast allen Jungen, bei denen die tiefste Störung in der geschlechtlichen Rollenanpassung diagnostiziert worden war, der biologische Vater abwesend. Im Unterschied dazu hatten die Jungen mit einem schwachen bis mittleren Problem in ihrer geschlechtlichen Rollenanpassung in 54 Prozent aller Fälle einen abwesenden Vater. Unsere statistischen Überprüfungen dieser Zahlen belegten unsere wissenschaftlichen Ergebnisse. Je gründlicher ein Junge in seiner geschlechtlichen Rollenanpassung gestört ist, desto wahrscheinlicher ist, dass er von seinem biologischen Vater getrennt ist.

Wir haben festgestellt, dass die Jungen zu dem Zeitpunkt, an dem der Vater auszog, im Durchschnitt dreieinhalb Jahre alt waren. 80 Prozent der Jungen waren fünf Jahre alt oder jünger, als die Trennung vom Vater stattfand.

In 82 Prozent der Fälle waren die Eltern getrennt oder geschieden. Nur einer der Väter war verstorben, und in zwei Fällen hatten die Mütter nie geheiratet.

Väter oder Ersatzväter: Für Jungen, deren Vater ausgezogen war, ist es immer möglich, dass die Mutter wieder heiratet, sodass die Jungen Ersatzväter haben, die als männliches Rollenvorbild dienen können. Wir haben festgestellt, dass 37 Prozent der Jungen mit Problemen mit ihrer Geschlechterrolle kein im Haus anwesendes männliches Rollenvorbild hatten. Das bedeutet, dass über ein Drittel der Jungen weder einen biologischen Vater noch einen Ersatzvater hatten, der mit ihnen zusammenlebte.

Dies ist eine viel höhere Rate der Abwesenheit eines männlichen Rollenvorbildes, als wir es in der Gesamtbevölkerung finden. Gemäß den Daten der Volkszählung in den USA,[20] die gleichzeitig mit unseren Tests stattfand, lebten nur 11,9 Prozent aller weißen Kinder in den USA bei ihren Müttern, ohne zu Hause in den Genuss eines Vaters oder Ersatzvaters zu kommen.

Wiederum teilten wir diese Jungen mit Problemen mit ihrer Geschlechterrolle in zwei Gruppen auf: die am stärksten gestörten Jungen und die leichter gestörten Jungen. Durch diese einfache Aufteilung fanden wir heraus, dass 75 Prozent der am stärksten gestörten Jungen weder den biologischen Vater noch einen Ersatzvater zu Hause wohnen hatten, während 21 Prozent der leichter gestörten Jungen weder den biologischen Vater noch einen Ersatzvater zu Hause wohnen hatten. (Wiederum haben hier unsere statistischen Tests gezeigt, dass dies ein wissenschaftlich stichhaltiges Ergebnis war, das sehr wahrscheinlich nicht auf eine Zufallserscheinung zurückzuführen war.)

Psychologisch distanzierte Väter: Tragischerweise haben wir festgestellt, dass die Vaterfigur oft zwar physisch anwesend, aber psychologisch vom Rest der Familie distanziert war. Mit anderen Worten: der Vater wohnte im gleichen Haus, nahm aber wenig emotionalen Anteil an den übrigen Familienmitgliedern. Tatsächlich wurde unter den Jungen

mit Problemen mit ihrer Geschlechterrolle, die das Glück hatten, mit dem biologischen Vater oder einem Ersatzvater unter einem Dach zu wohnen, bei 60 Prozent dieser Vaterfiguren festgestellt, dass sie von den übrigen Familienmitgliedern psychisch distanziert waren. Das bedeutet, dass nur ungefähr jeder Vierte dieser Jungen das hatte, was man eine normale enge Beziehung zu einem Vater oder Ersatzvater nennen kann.

Ältere Brüder: Es ist möglich, dass Jungen ohne Vater über das Vorbild ihrer älteren Brüder das männliche Rollenverhalten lernen können. Als wir unsere Ergebnisse in dieser Frage genau unter die Lupe nahmen, stellten wir fest, dass weniger als die Hälfte der Jungen einen älteren Bruder hatten, und die Ergebnisse wiesen auf den Trend hin, dass die am schwersten gestörten Jungen weniger oft einen älteren Bruder als männliches Rollenvorbild besaßen als die schwächer gestörten Jungen.

Fehlende männliche Rollenvorbilder: Wir haben in all den Fakten, die wir über die Familien dieser Jungen gesammelt haben, ein durchgängiges Muster entdeckt. Verglichen mit den meisten Jungen in Amerika haben diese Jungen mit schweren Problemen mit ihrer Geschlechterrolle weniger oft eine Vaterfigur, die mit ihnen unter einem Dach lebt, und auch in den Fällen, wo die Vaterfigur anwesend ist, neigt diese dazu, sich psychologisch von dem Jungen zu distanzieren. Die Jungen mit den schwersten Problemen mit ihrer Geschlechterrolle haben viel weniger oft ein gutes männliches Rollenvorbild, das mit ihnen unter einem Dach wohnt, als die anderen Jungen mit Problemen mit ihrer Geschlechterrolle.

Mütter an der Macht: Wie sah in den Familien, in denen ein Vater anwesend war, die Interaktion in der Familie aus? Über diese Frage haben wir bisher mehr klinische Erfahrungswerte als Forschungsdaten gesammelt. Das bedeutet, dass wir nur eine vorläufige Beschreibung davon geben können, wie diese Familien aussehen.

Unsere klinischen Aufzeichnungen zeigen, dass in den Familien der Problemjungen die Mütter in mehr als der Hälfte aller Familien bezüglich finanzieller Entscheidungen die Entscheidungsgewalt besaßen. Auch bezüglich der Entscheidungen, die die Kinder betreffen, besaßen in drei Vierteln dieser Familien die Mütter die Entscheidungsgewalt.

Unsere klinischen Aufzeichnungen zeigen auch, dass in der Mehrheit der Fälle die Jungen mit Problemen in ihrer Geschlechterrolle typischerweise eher zur Mutter als zum Vater gehen, um sich Trost zu holen. Sie protestieren mehr, wenn sie von der Mutter getrennt werden sollen, als wenn sie vom Vater getrennt werden sollen, und sie klammern sich eher an die Mutter als an den Vater. Es scheint auch, dass die Mütter mehr als die Väter diejenigen sind, die das Kind maßregeln, wenn beide Eltern anwesend sind.

Gefühle Vätern gegenüber: Auf der Grundlage des Tests über familiäre Beziehungen zeigen unsere klinischen Aufzeichnungen, dass die älteren Jungen mit Problemen in ihrer Geschlechterrolle sich eher als normale Kinder Aussagen anschließen wie: „Ich möchte, dass dieser Mensch [der Vater] weggeht", „Dieser Mensch ist nicht besonders geduldig" und „Dieser Mensch kann einen sehr wütend machen".

Zusammenfassend haben wir entdeckt, dass Jungen mit schweren Störungen in ihrer geschlechtlichen Rollenentwicklung in Familien leben, in denen normalerweise ein männliches Rollenvorbild abwesend oder zu schwach ist. In vielen Fällen hatte der Junge keinen Vater, Ersatzvater oder älteren Bruder, zu dem er als zu einem Vorbild in akzeptablem männlichem Verhalten hätte aufschauen können. In den Fällen, wo ein Vater oder Ersatzvater im selben Haus wohnte, war er gewöhnlich psychologisch von dem Jungen distanziert. Das bedeutet, dass diese Jungen mit Problemen mit ihrer Geschlechterrolle in den meisten Fällen kein männliches Rollenvorbild hatten, mit dem sie sich hätten identifizieren können. Tatsächlich hatten die Jungen mit den schwersten Störungen zu

Hause keine Vaterfigur.

Es waren die weniger schwer gestörten Jungen, deren Väter psychologisch von der Familie distanziert waren, wenn sie überhaupt anwesend waren. Das heißt, dass diese Väter nicht an wichtigen Entscheidungen innerhalb der Familie beteiligt waren und dass sie zu ihren Söhnen keine liebevolle, helfende Beziehung hatten.

Diese Indizien aus diesen klinischen Fällen legen den Schluss nahe, dass die Rolle des Vaters innerhalb der Familie für die Entwicklung der geschlechtlichen Rollenanpassung von entscheidender Bedeutung ist.[21]

Die Bedeutung der Vaterrolle

Bisher haben wir über die Resultate der klinischen Erfahrung mit Kindern nachgedacht, die Probleme in ihrer geschlechtlichen Identität haben. Diese Ergebnisse ähneln denen aus Studien über die Kindheit und Adoleszenz erwachsener Homosexueller und Transsexueller.[22] Aber es gibt noch eine weitere Serie von Indizien, die jedem ernsthaften Elternteil beschrieben werden muss, nämlich die gründliche Forschung über die Wirkung auf Kinder, wenn ein Vater dem Zuhause fernbleibt, und die Studien über die Charakteristika von Vätern, die zu einer normalen Entwicklung einer geschlechtlichen Identität führen.

Die Rolle von Vater und Mutter

Sollen Eltern den geschlechtsneutralen Erziehungsstil wählen, oder gibt es Gründe, weshalb Mütter und Väter unterschiedliche Rollen übernehmen sollten?

Forschungsergebnisse über die kindliche Entwicklung

Gemäß Forschungsergebnissen ist die besondere Rolle des Vaters in der Familie für viele unterschiedliche Aspekte der Kindererziehung von entscheidender Bedeutung. Es reicht nicht aus, bloß zu sagen, dass zwei Elternteile ungeachtet ihres Geschlechts besser sind als eines, weil das Kind daraus, dass es sowohl ein weibliches als auch ein männliches Elternteil hat, einen einzigartigen Nutzen zieht. Als Mann liefert der Vater einen einzigartigen Beitrag zur Erziehung des Kindes, ob dieses nun ein Sohn oder eine Tochter ist. Während es für den Vater wünschenswert ist, sich um der sozialen, emotionalen und geistlichen Bedürfnisse des Kindes aktiv an der Erziehung zu beteiligen, werde ich hier mein Augenmerk auf den besonderen Beitrag richten, den der Vater in Bezug auf die sexuelle Identität seiner Kinder leisten kann.

Eine der wichtigsten Rollen, die der Vater in der Familie innehat, ist die, in seinen Kindern die Entwicklung einer normalen heterosexuellen Rolle und einer normalen sexuellen Identität zu fördern. An der heterosexuellen Rollenentwicklung seiner Söhne und Töchter ist der Vater aktiver beteiligt als die Mutter.[23] Der Vater spielt normalerweise in der Familie eine aktive Rolle, verglichen mit der expressiven Rolle der Mutter.[24] Der Vater ist deshalb mehr als die Mutter an der Vorbereitung der Kinder auf ihre Rollen in der Gesellschaft beteiligt – wozu die maskuline Rolle für seine Söhne und die feminine Rolle für seine Töchter gehören.

Auswirkungen väterlicher Abwesenheit auf die maskuline Entwicklung von Jungen

Als Folge einer Vielfalt von Gründen wie Trennung, Scheidung, Tod oder Militärdienst sind Väter leider oft von ihrem Zuhause abwesend. Eine große Zahl von Studien ist über die Frage durchgeführt worden, ob ein vaterloses Zuhause einen schädlichen Einfluss auf die Entwicklung von Jungen hat.

Eine Studie kam zu dem Ergebnis, dass kleine Jungen, deren Väter abwesend waren, eher dazu neigten, weibliche Denkweisen, eine schwach ausgeprägte Männlichkeit, Unselbstständigkeit und entweder weniger Aggression oder aber übertriebenes maskulines Verhalten an den Tag zu legen als die Jungen, deren Väter zu Hause anwesend waren.[25] Andere Studien haben auch die negativen Auswirkungen auf die geschlechtliche Rollenentwicklung von Jungen festgehalten, die mit der väterlichen Abwesenheit in Verbindung gebracht werden. Jungen, die zur Kindergartenzeit von ihren Vätern getrennt wurden, wurden öfter „Heulsusen" genannt als die Jungen, die nicht von ihren Vätern getrennt waren.[26]

In Studien, die Jungen mit Vater und Jungen ohne Vater vergleichen, werden die vaterlosen Jungen eher als verweiblicht wahrgenommen als die Jungen mit Vater.[27] Wenn vaterlose Jungen erwachsen werden, legen sie eine weniger erfolgreiche heterosexuelle Anpassung an den Tag als Männer, die in einem Zuhause mit einem Vater aufwuchsen.[28] Folglich weisen alle diese Studien darauf hin, dass die Abwesenheit des Vaters eine schädliche Wirkung auf die normale heterosexuelle Rollenentwicklung bei Jungen hat.

Weitere Indizien weisen darauf hin, dass Probleme mit der Geschlechterrolle bei Jungen mit ernsten Problemen mit der geschlechtlichen Identität entweder mit der physischen Abwesenheit oder der psychischen Distanz des Vaters zu dem kleinen Jungen in Zusammenhang stehen.[29] Diese Studien über Störungen in der geschlechtlichen Rollenentwicklung bei Jungen entsprechen den Ergebnissen der anderen Studien, die ich gerade beprochen habe.

Wir können also daraus schließen, dass die Abwesenheit des Vaters eher eine schädliche Wirkung auf die normale maskuline Rollenentwicklung von Jungen hat. Wir können auch daraus schließen, dass der Vater für die Förderung der Entwicklung einer normalen heterosexuellen Geschlechterrolle in seinem Sohn sehr wichtig ist. Das soll nicht heißen, dass der Vater absolut nötig ist, um einen normalen Jungen zu erziehen (es gibt auch Fälle, in denen z.B. Witwen erfolgreich normale Jungen großgezogen haben), aber als generelle Aussage hängt die normale Entwicklung der Geschlechterrolle eines Jungen gewöhnlich von der Anwesenheit des Vaters oder einer Vaterfigur in der frühen Kindheit ab.

Wann hat die väterliche Abwesenheit die größten Auswirkungen?

Im Allgemeinen sind die Auswirkungen auf die Entwicklung einer heterosexuellen Geschlechterrolle des Jungen umso größer, je jünger der Junge war, als der Vater ihn verließ. Eine psychologische Studie[30] hat im geschlechtlichen Rollenverhalten von Jungen, deren Väter das Haus verließen, als sie älter als fünf waren, keinen Unterschied zu Jungen festgestellt, deren Väter während der gesamten Kindheit anwesend waren. Aber dieselbe Studie hat starke Auswirkungen der väterlichen Abwesenheit festgestellt, wenn der Vater während der ersten vier Lebensjahre des Jungen verschwand. Folglich sind die Auswirkungen auf die Entwicklung der Geschlechterrolle des Jungen umso größer, je jünger er ist, wenn der Vater verschwindet.

Unterschiedliche Symptome bei unterschiedlichem Alter: Das Alter des Jungen zur Zeit der Trennung vom Vater hat nicht nur einen Zusammenhang mit der Stärke der Auswirkungen auf den Jungen, sondern könnte auch die *Art und Weise* der Auswirkungen bestimmen, die die väterliche Abwesenheit auf ihn hat. Wenn der Vater das Kind vor seinem fünften Geburtstag verlässt, besteht eine Neigung zur Entwicklung verweiblichten Verhaltens, während durch eine Trennung vom Vater zwischen dem sechsten und zwölften Geburtstag

eher das Problem eines hypermaskulinen Verhaltens auftritt. Der ältere Junge ohne Vater könnte Schwierigkeiten damit haben, das zu beherrschen, was ein angemessenes männliches Verhalten wäre, und als Folge davon könnte er den Verlust des Vaters überkompensieren, indem er sich auf eine extrem „männliche" Weise verhält. Der Junge könnte z.B. streitlustig, unkontrollierbar, unempfänglich für die Gefühle anderer und aggressiv bis zur Gewalttätigkeit gegenüber anderen Personen werden. Nichts davon sind wünschenswerte männliche Eigenschaften, auch wenn all das als abnormale Versuche zu erkennen ist, ein sicheres männliches Selbstbild zu erwerben.

Als Fußnote sollte hier darauf hingewiesen werden, dass die Forschung über die heterosexuelle Entwicklung komplexer ist, als ich sie hier beschreiben kann, insofern verschiedene Aspekte der heterosexuellen Rollenentwicklung erforscht wurden, z.B. die Präferenz, die Orientierung und die Adoption einer Geschlechterrolle. Väterliche Abwesenheit hat den stärksten Einfluss auf die geschlechtliche Orientierung, die als das dem Kind innewohnende bewusste oder unbewusste Gefühl der grundlegenden Männlichkeit oder Weiblichkeit definiert ist.[31]

Kann den Auswirkungen der väterlichen Abwesenheit entgegengewirkt werden? Im Allgemeinen ist festgestellt worden, dass die Anwesenheit eines Vaterersatzes auf irgendeine Weise den Auswirkungen der väterlichen Abwesenheit auf die Entwicklung eines Kindes entgegenwirkt.[32] Eine Studie ergab, dass farbige (schwarze) Jungen im Kindergartenalter femininer, weniger selbstständig und weniger aggressiv waren, wenn ihr Vater abwesend war, als andere Jungen, deren Vater zu Hause anwesend war. Es wurde aber festgestellt, dass eine Gruppe von Jungen, die Ersatzväter hatten, selbstständiger waren als die Jungen ohne Vater und Vaterersatz.[33] Aber ein Ersatzvater ist möglicherweise in manchen Fällen nicht so effektiv wie ein konstanter Vater, wie eine weitere psychologische Studie andeutet, die in der Anwesenheit eines Ersatzvaters keine kompensatorische Wirkung erkennen konnte.[34]

Selbst wenn ein Vater oder Vaterersatz nicht zu Hause anwesend ist, gibt es einen weiteren Faktor, der nachweislich die Auswirkungen der väterlichen Abwesenheit mindern kann. Studien haben diesen weiteren Faktor als die positive Einstellung der Mutter dem Kindsvater gegenüber identifiziert, wie auch ihre positive Einstellung Männern allgemein gegenüber.[35] Das zeigt, dass die potenziellen negativen Auswirkungen der väterlichen Abwesenheit auf die männliche Rollenentwicklung bei Jungen keine einfache Sache ist. Wir müssen noch weitere Faktoren mit einbeziehen, wie z.B. die Möglichkeit, dass für den Jungen weitere männliche Rollenvorbilder vorhanden sein können und dass eine Mutter in der Lage sein kann, die Auswirkungen zu kompensieren, wenn sie gegenüber Männern eine positive Einstellung vertritt und ihren Jungen mit Respekt vor seiner Männlichkeit behandelt.

Auswirkungen väterlicher Abwesenheit auf die feminine Entwicklung von Mädchen

Relativ gesehen haben sich bisher weniger Studien mit den Auswirkungen väterlicher Abwesenheit auf die Entwicklung der Töchter befasst. Aber die wenigen greifbaren Studien weisen darauf hin, dass die Abwesenheit des Vaters für die Entwicklung der Geschlechterrolle der Mädchen weniger katastrophal ist als für die der Jungen. Tatsächlich ist in einigen Studien[36] überhaupt kein Unterschied in der heterosexuellen Rollenentwicklung von Mädchen in vaterlosen Familien festgestellt worden, verglichen mit Familien, in denen der Vater anwesend ist. Aber neuere Studien haben ergeben, dass es

einige unterschwellige, komplexe Auswirkungen der väterlichen Abwesenheit auf die Entwicklung von Mädchen gibt.[37]

Wie bei Jungen, so können auch hier je nach dem Grund für die Abwesenheit des Vaters die negativen Folgen einer vaterlosen Familie sich unterschiedlich stark auswirken. In einer Studie über eine Gruppe halbwüchsiger Mädchen wurde festgestellt, dass die Mädchen in ihren Interaktionen mit Männern im Allgemeinen gehemmt waren, wenn der Vater gestorben war.[38] Wenn andererseits die Eltern geschieden waren, reagierten die Mädchen übertrieben auf Jungen und legten frühreife und unangemessene sexuelle Verhaltensweisen an den Tag. Vertiefte Studien kommen demnach zu dem Schluss, dass die Abwesenheit des Vaters eine hemmende Wirkung auf die geschlechtliche Rollenentwicklung von Mädchen hat.

Welche Eigenschaften des Vaters tragen zu einer normalen geschlechtlichen Rollenentwicklung bei Kindern bei?

Frühere Studien konzentrierten sich auf die Unterschiede bei Kindern in Familien mit Vätern, verglichen mit Kindern in Familien ohne Väter. Neuere Studien konzentrieren sich darauf, welche Eigenschaften des Vaters sich auf die heterosexuelle Rollenentwicklung seiner Kinder auswirken.[39]

Warme, herzliche Väter

Das Maß an aktiver Beteiligung und Zuneigung des Vaters zu seinen Kindern ist der wichtigste Faktor, was die normale heterosexuelle Rollenentwicklung in seinem Kind betrifft. Studien haben gezeigt, dass der Vater, der mit seinem Kind liebevoll umgeht und mit ihm Zeit verbringt, am ehesten die Männlichkeit in seinem Sohn fördert. Eine angemessene geschlechtliche Rollenentwicklung wird mit Interaktionen zwischen Vater und Sohn in Verbindung gebracht, die man als warm, fördernd und liebevoll charakterisieren kann.[40] Die herzliche Zuneigung des Vaters war wichtiger als sein eigentliches, direktes Fördern männlichen Verhaltens, und es war auch wichtiger als das Maß, in dem der Vater selbst mehr maskulin als feminin war. Viele verschiedene Studien haben gezeigt, dass angemessen maskuline Jungen aus Familien stammen, deren Väter liebevoll, fördernd und aktiv an der Kindererziehung beteiligt sind.[41] Jungen identifizieren sich eher mit ihren Vätern, wenn ihre Väter sie belohnen und liebevoll behandeln, als wenn sie das nicht tun.[42]

Gleichzeitig wird auch eine normale weibliche Rollenentwicklung bei Mädchen mit einer herzlichen, fördernden Beziehung zur Mutter in Verbindung gebracht. Der Einfluss des Vaters auf Töchter ist ein anderer als der Einfluss des Vaters auf Söhne. Die normalen femininen Mädchen haben am ehesten sehr maskuline Väter, die ihre Töchter zu femininem Verhalten ermutigen.

Die Qualität der Vater-Sohn-Beziehung

Es werden noch weitere Eigenschaften von Vätern für die angemessene, heterosexuelle Rollenentwicklung von Kindern als wichtig angesehen. Die Ergebnisse von Studien, die diese Gedanken überprüften, haben nicht viele absolute Schlussfolgerungen geliefert. Zum Beispiel hat die Forschung nicht bestätigt, dass die heterosexuelle Rollenentwicklung davon abhängt, wie ähnlich sich ein Junge seinem Vater oder ein Mädchen seiner Mutter fühlt.[43] Manche Väter haben mehr Möglichkeiten als andere, mit ihren Söhnen Zeit zu verbringen, aber bei den Jungen, deren Väter mehr Zeit für sie hatten, hat man keine bessere maskuline

Rollenentwicklung gefunden.[44] Wenn der Vater mit im Haus wohnt und normal zugänglich ist, lässt das den Schluss zu, dass die Qualität der Vater-Sohn-Beziehung wichtiger sein könnte als die Menge der stattfindenden Interaktionen.[45]

Die väterliche Durchsetzung der Leitungsrolle

Das unterschiedliche Maß der Macht, die durch den Vater und die Mutter in einer Familie ausgeübt wird, kann ebenfalls die heterosexuelle Rollenentwicklung von Kindern beeinflussen.[46] Allgemein gesprochen identifiziert sich das Kind am ehesten mit dem Elternteil, das im Haushalt das Sagen hat. Jungen aus Familien, in denen die Mutter die Führungsrolle behauptete, legten mehr feminines Rollenverhalten an den Tag als Jungen, in deren Familie der Vater die Führungsrolle innehatte. Das Rollenverhalten von Mädchen war allerdings nicht davon beeinflusst, ob die Mutter oder der Vater die Führungsrolle innehatte.[47]

In einer weiteren Studie wurden Kinder befragt, wem sie ähnlich sein wollten, wenn sie einmal groß sind.[48] In vielen Familien, wo die Mutter das führende Elternteil war, gab es viele Jungen, die lieber eine Frau sein wollten, wenn sie einmal groß sein würden. Gleichzeitig wollten in Familien, in denen die Mutter die Führungsrolle beanspruchte, die Mädchen meist lieber ein Mann sein.

Es wurde auch festgestellt, dass in Familien, die von dominanten Müttern geführt werden, sowohl Mädchen als auch Jungen eher sagten, dass sie das andere Geschlecht nicht mochten (wie durch soziometrische Schätzungen ermittelt). Auch wurden diese Mädchen und Jungen vom anderen Geschlecht oft nicht gemocht. Diese Auswirkungen werden nicht in allen Fällen beobachtet, wie eine andere Studie besagt, die keine Verbindung zwischen der Machtverteilung innerhalb der Familie und dem Maß der geschlechtlichen Prägung der Kinder feststellen konnte.[49]

Väterliche Leitung plus Zuneigung

Es ist also deutlich, dass die väterliche Behauptung der Leitungsfunktion einen besseren Einfluss auf die heterosexuelle Rollenentwicklung sowohl der Jungen als auch der Mädchen hat, als wenn die Mutter die Leitungsfunktion beansprucht. Wenn die Mutter ihre Dominanz behauptet, zeigen Studien, dass die geschlechtliche Orientierung der Jungen eher zum Femininen und das der Mädchen eher zum Maskulinen neigt. Weiter oben habe ich die Indizien genannt, die zeigen, dass die Zuneigung und Förderung des Vaters seinen Söhnen gegenüber sehr wichtig für ihre maskuline Entwicklung ist. Andere Studien haben gezeigt, dass der Vater, der sowohl die Führungsrolle behauptet als auch fördernd wirkt, eher als der distanzierte Vater Söhne haben wird, die in ihrer heterosexuellen Rollenentwicklung zum Maskulinen neigen.[50] Darüber hinaus gibt es Indizien, die darauf hinweisen, dass die Auswirkungen der väterlichen Leitung sich in den Familien ausdrücken, in denen der Vater auch fördernd wirkt.[51]

Zu den wichtigsten Faktoren für die heterosexuelle Rollenentwicklung des Kindes gehören also die Zuneigung und Leitung des Vaters in der Familie. Zusätzliche Studien haben gezeigt, dass die Fähigkeit des Vaters, seinen Söhnen Grenzen zu setzen, gepaart ist mit einer größeren Maskulinität der Jungen, wenn der Vater gleichzeitig eine fördernde und liebevolle Person ist.[52]

Zersplitterung der Familien
Leider scheint in der Familie in der heutigen amerikanischen Gesellschaft die Rolle des Vaters in einem raschen Wandel begriffen zu sein. Das Wesen der Rolle des Vaters für die Kinder der Zukunft und die Folgen von Veränderungen in der Familienstruktur werden weitreichende Einflüsse auf die sexuelle Identität und Rollenentwicklung der Kinder haben. Der heutige Anstieg in der Anzahl vaterloser Familien könnte zu einer größeren Zahl von Problemen in der sexuellen Identität bei Kindern führen.

Gleichzeitig gibt es den weiteren Trend, dass Frauen einer Arbeit außerhalb der Familie nachgehen. Studien weisen darauf hin, dass die Aufgabe der Kindererziehung an Kindertagesstätten und vorübergehende Betreuung abgegeben wird. Im Großen und Ganzen treten nicht die Väter in das Vakuum, das die Mütter mit ihrer Abwesenheit von der Familie schaffen. In Fällen, in denen der Vater seine Beteiligung an der Kindererziehung tatsächlich steigert, ist darauf hingewiesen worden, dass die Unterschiede in der Rolle der Mutter und des Vaters in der Familie verwischt werden könnten, wenn der Vater sich an historisch gewachsenem femininem Rollenverhalten beteiligt.[53] Dies könnte zu größeren Schwierigkeiten bei Kindern führen, zwischen richtigen männlichen und weiblichen Rollen zu unterscheiden.

Die unverblümte Wahrheit
Indem er den Mythos der Neutralität der Geschlechter als extremistisch, allzu simpel und von zerstörerischer Wirkung auf das Familienleben abtut, bestätigt mein Überblick über die Forschung über die kindliche Entwicklung den ersten wesentlichen Faktor zur Formung einer normalen sexuellen Identität bei Kindern – nämlich die spezifische *Vater*- und *Mutter*rolle als angemessener Beitrag der Eltern zum Familienleben.

Der zweite Faktor: Das Fördern von Maskulinität in Jungen und Femininität in Mädchen

Kleine Jungen müssen lernen, sich wie Jungen zu benehmen, und kleine Mädchen müssen lernen, sich wie Mädchen zu benehmen – und beide müssen das bereits im Kleinkindalter lernen. Wenn der kleine Junge lernt, sich wie ein Junge zu benehmen – zum Beispiel, indem er beim Spielen die Rolle des „Papas" übernimmt –, begreift er nicht nur, was es heißt, männlich zu sein, sondern sieht sich selbst auch, wie er sich als „Mann" verhält, was seine männliche Identität festigt oder verstärkt. Umgekehrt wird sich das kleine Mädchen, das dazu ermutigt wird, sich feminin zu verhalten, im Lauf seines Erwachsenwerdens immer femininer fühlen.

Geschlechtliches Rollenverhalten und sexuelle Identität haben bestimmte Zusammenhänge:

> Ein Junge, der dazu ermutigt wird, sich maskulin zu verhalten, wird eine feste männliche Identität entwickeln.
>
> Ein Junge, der eine feste männliche Identität entwickelt, wird sich maskuliner verhalten.
>
> Gleichermaßen wird sich ein Mädchen, das zu einem femininen Verhalten ermutigt wird, eine feste weibliche Identität ent-wickeln.

> Ein Mädchen, das eine feste weibliche Identität entwickelt, wird sich femininer verhalten.

Das heißt, dass Eltern auf das angemessene geschlechtliche Rollenverhalten bei Jungen und Mädchen achten und ihren Kindern dieses Verhalten sorgfältig beibringen sollen.

Was heißt „Männlichkeit" und „Weiblichkeit"?

Wahre Männlichkeit
Die beliebten, von Männermagazinen propagierten Gemeinplätze unserer Generation predigen fälschlicherweise, dass die allermännlichste Eigenschaft der uneingeschränkte Geschlechtsverkehr sei.[54] Diese verantwortungslose Einstellung gibt vor, dass wir die biologische Männlichkeit von sozialen oder moralischen Aspekten der männlichen Rolle abkoppeln können. Aber reine Männlichkeit bekennt sich zu den ineinandergreifenden Verantwortungsbereichen in biologischer, psychologischer, gesellschaftlicher und geistlicher Hinsicht, die die männliche Rolle in ihrem vollen sexuellen Ausdruck begleiten.[55] Deshalb sind sexuelle Handlungen mit wechselnden Partnern außerhalb der schützenden Grenzen einer dauerhaften Ehe in Wirklichkeit eine falsche Männlichkeit. Das Bild der Männermagazine von Männlichkeit und die Sicht der Schwulenbewegung von Sexualität sind beide das einer Pseudomännlichkeit, weil sexuelle Betätigung außerhalb der Ehe nicht zu einer gesellschaftlich und moralisch verantwortlichen Männlichkeit gehört.[56]

Die sexuelle Identität eines Jungen oder eines Mannes ruht auf viel mehr als auf seinen genitalen Funktionen. Es gibt sowohl gesellschaftliche als auch körperliche Eigenschaften, die einen Mann als Mann definieren. Die männliche Rolle hat durch die gesamte Geschichte hindurch viel mehr verkörpert als den bloßen männlichen Zeugungsakt. Zur Rolle des Mannes als Gesamtperson gehören gesellschaftliche Verantwortungen als Ehemann und Vater, die den Geschlechtsverkehr begleiten. Für den Mann als ganzen Menschen begleitet die geistliche Verantwortung als moralischer Leiter und Versorger den Zeugungsakt. Eheliche Treue und Leitungsverantwortung für Kinder gehören untrennbar zur wahren und vollständigen Rolle des Mannes.[57]

Wir können das Wesen der Männlichkeit oder die vollständige männliche sexuelle Identität nicht verstehen, wenn wir die unterschiedlichen Aspekte des Mannseins voneinander trennen. Stattdessen müssen wir über die physischen, psychologischen, gesellschaftlichen und geistlichen Dimensionen der Rolle des Mannes gemeinsam nachdenken. Wenn wir alle diese Aspekte miteinbeziehen, haben wir Antworten auf diese Fragen:

> Kann ein Mann ein ganzer Mann sein, ohne ein Kind zu zeugen? Ja.
>
> Kann ein Mann ein ganzer Mann sein, ohne eine Frau zu heiraten? Ja.

Gleichzeitig lehrt uns diese ganzheitliche Sichtweise, dass ein Mann, der außerhalb der Ehe heterosexuellem Geschlechtsverkehr nachgeht, seine Männlichkeit vermindert. Und ein Mann, der sich an homosexuellen Handlungen beteiligt, gibt ebenfalls seine wahre Männlichkeit preis.

Wahre Weiblichkeit

Gleichermaßen bezieht eine wahre weibliche sexuelle Identität die gesamte Person in ihrem biologischen, psychologischen, gesellschaftlichen und geistlichen Leben mit ein.

Es ist wahre Weiblichkeit, sexuelle Intimität innerhalb der schützenden Grenzen einer Ehe mit dem eigenen Mann zu erleben; außereheliche Promiskuität im Sinne des Playboyhäschens ist eine Pseudoweiblichkeit. Wahre Weiblichkeit ist es, in der Ehe ein Kind zu empfangen und auszutragen; es ist unweiblich, sich einer unehelichen Schwangerschaft auszusetzen. Wahre Weiblichkeit und Mutterschaft ist es, das Ungeborene vor äußeren Schäden durch Tabak oder Alkoholgenuss zu schützen; es ist unweiblich und wahrer Mutterschaft entgegengesetzt, absichtlich ein Kind abzutreiben.

Die Bibel definiert die weibliche Rolle deutlich anhand ihrer biologischen, gesellschaftlichen und moralischen Dimensionen als Ganzes:

> „So will ich nun, dass jüngere [Witwen] heiraten, Kinder gebären, den Haushalt führen und dem Widersacher keinen Anlass zur Lästerung geben" (1.Tim 5,14).

> „ ... dass sich die alten Frauen gleicherweise so verhalten sollen, wie es Heiligen geziemt, dass sie nicht verleumderisch sein sollen, nicht vielem Weingenuss ergeben, sondern Lehrerinnen des Guten, damit sie die jungen Frauen dazu anleiten, ihre Männer und ihre Kinder zu lieben, besonnen zu sein, keusch, häuslich, gütig, und sich ihren Männern unterzuordnen, damit das Wort Gottes nicht verleumdet wird" (Tit 2,3-5).

In unserer von aggressiver Werbung durchdrungenen Kultur des 20. Jahrhunderts könnten wir leicht der Vorstellung zum Opfer fallen, dass eine weibliche Identität durch die neuesten kosmetischen Wundermittel und die eleganteste Damenmode unterfüttert wird. Dies ist eine kulturell bedingte Definition von Weiblichkeit, die in der Bibel nicht belegt wird.

> „Ebenso [will ich] auch, dass sich die Frauen in ehrbarem Anstand mit Schamhaftigkeit und Zucht schmücken, nicht mit Haarflechten oder Gold oder Perlen oder aufwändiger Kleidung, sondern durch gute Werke, wie es sich für Frauen geziemt, die sich zur Gottesfurcht bekennen" (1.Tim 2,9-10).

Das soll natürlich nicht heißen, dass man Mädchen den mäßigen Gebrauch von Kosmetika verbieten sollte. Worum es geht, ist, dass wahre Weiblichkeit eine innere Qualität und kein bloßer äußerer Schmuck ist. Tatsächlich kann eine Überbetonung der äußeren Erscheinung von der wahren Weiblichkeit ablenken.

Tabelle 1: **Beispiele für Unterschiede in den Geschlechterrollen**

	Feminine Geschlechterrollen	Mas Ges

Absolute Geschlechterunterschiede	**Biologisch definiert**	1	Stillen eines Säuglings	2	Schw Frau sexu
			Entbindung eines Babys		
			Eine Mutter sein		Ein
	Moralisch definiert	3	Anständige Bekleidung des Oberkörpers	4	Fina Unte eige
			Fügsamkeit gegenüber der Leitung des Ehegatten zu Hause		Unte eige durc und Leit
			Enthaltsamkeit von Verhaltensweisen während der Schwangerschaft, die das Leben des Kindes gefährden würden (wie z.B. Alkohol oder Einnahme unerlaubter Drogen oder absichtliche Abtreibung)		Enth von Bez außc schu Gre
					Enth von Bez Mär
			Enthaltsamkeit von sexuellen Beziehungen zu Frauen		
	Kulturell definiert	5	Benutzen der Damentoilette	6	Ben Her
	Basierend auf biologischen Geschlechterunterschieden		Kleider tragen		Milit
			Singen in einem Frauenchor		Sing Her
			Leben in einer Schwesternschaft		Lebe Bru
					Ges
					Bart
					Spie prof Her Tea
	Kulturell definiert	7	Lippenstift auftragen	8	Anz Kra

Kulturell-basierte Geschlechterunterschiede	Basierend auf willkürlichen, aber legitimen (guten) Zuordnungen		Nagellack benutzen		Mär habe
			Wimperntusche benutzen		Frau Mäd aufh
			Rasur von Unterarmen oder Beinen		Bez Rec eine mit
			Handtasche tragen		
	Kulturell definiert	9	Krankenschwester	10	Dok
	Basierend auf willkürlichen und schädlichen Stereotypen, die abgeschafft werden sollten		Flugbegleitpersonal		Pilot
			Sekretärin		Mär Ster
			Geringere Entlohnung für die gleiche Tätigkeit, wie sie ein Mann verrichtet		Schr Witz deft Kraf
					Sexu Belä Frau
					Mär Cha

Unterschiede in der männlichen und weiblichen Identität

Nun, da der Leser sich über viele wichtige Aspekte Gedanken gemacht hat, die die sexuelle Identität eines Kindes formen, lässt sich eine zusammenfassende Tabelle (siehe Tabelle 1) zusammenstellen, ohne dass ich damit riskiere, dass sie auf eine allzu einfache oder oberflächliche Art und Weise betrachtet wird. Ich hoffe, dass die Betrachtung dieser Tabelle dazu beitragen wird, alles, was ich besprochen habe, in den richtigen Zusammenhang zu rücken.

Entgegen dem Mythos von der Gleichheit der Geschlechter gibt es Unterschiede zwischen der männlichen und der weiblichen Rolle. Manche dieser Unterschiede sind absolute Unterschiede, die ihren Grund in biologischen und moralischen Tatsachen haben. Andere Unterscheidungen zwischen Mann und Frau sind kulturell begründet.

Biologisch definierte Geschlechterrollen

Bitte beachten Sie, dass jeder Kasten in der Tabelle in der linken oberen Ecke nummeriert ist. Schauen Sie sich nun Kasten 1 und 2 an.

Kasten 1 nennt Beispiele weiblicher Geschlechterrollen, die *absolut* weiblich sind, weil sie durch die einzigartige Biologie und Anatomie der Frau begründet sind. Kleine Mädchen zum Beispiel lernen, die Mutterrolle nachzuahmen, wozu die Phantasien oder Rollenspiele über das Erwachsenwerden, Heiraten, schwanger werden, ein Baby bekommen und Stillen gehören. Eltern sollten die Spiele ihres kleinen Mädchens in dieser weiblichen Rolle fördern und es darin bestärken. Das hilft dem Mädchen, eine normale weibliche Identität zu entwickeln.

Kasten 2 nennt Beispiele männlicher Geschlechterrollen, die *absolut* männlich sind, weil sie in der einzigartigen Biologie und Anatomie des Mannes begründet sind.[58] Es ist darum zum Beispiel wichtig, dass der Junge lernt, dass er *nicht* mit der biologischen Möglichkeit aufwächst, dass er mit einem Mann Geschlechtsverkehr haben, schwanger werden, ein Kind bekommen oder das Kind stillen könnte. Dies ist wesentlich, um in dem Jungen eine normale männliche Identität zu formen. Während der Junge dazu ermutigt werden soll, mit Kleinkindern fördernd, sensibel und fürsorglich umzugehen (als Vorbereitung auf die Erfüllung des Gebotes an die Väter z.B. in Eph 6,4; Kol 3,21 und 1.Tim 5,8), ist es wichtig, dem Jungen beizubringen, dass er niemals einen Mann heiraten oder selbst eine Frau sein kann.

Moralisch definierte Geschlechterrollen

In Kasten 3 werden einige Beispiele für weibliche Geschlechterrollen genannt, die *absolut* weiblich sind, weil sie sich auf einzigartige moralische Verantwortungsbereiche der Frau gründen, wie sie in der Bibel festgelegt werden. Anständige Bekleidung des Oberkörpers sollte Mädchen gelehrt werden, Jungen dagegen nicht, um sie darin anzuleiten, die moralische Lehre z.B. in 1.Timotheus 2,9-10 zu erfüllen. Wenn Eltern diesen Grund betonen, dass sich das Mädchen anders kleidet als der Junge, stärkt das die ihr eigene definiert weibliche Identität. Das Leben eines ungeborenen Kindes zu schützen und zu bewahren, ist eine weibliche Verantwortung, die die Bibel lehrt,[59] und sollte jedem Mädchen von ihren Eltern vermittelt werden. Zur Formung der weiblichen Identität des Mädchens gehört auch, dass ihm gelehrt wird, dass Frauen nicht andere Frauen als Sexualpartner wählen können. In der Kindheit und den Teenagerjahren soll die Mutter des Mädchens ihm durch Wort und Tat lehren, wie sie die einzigartige Rolle der Unterordnung in Heim und Gemeinde ausfüllen kann. Natürlich findet diese moralische Unterscheidung der Frau außerhalb der Gemeinde und des Heims nicht denselben Ausdruck. Die häuslichen Pflichten der Frau, wie sie in der Bibel festgelegt sind (z.B. in 1.Tim 5,8-14; Tit 2,3-5) sind ebenfalls moralisch begründete Aspekte der Rolle der Frau.

In Kasten 4 werden Beispiele von absolut männlichen Eigenschaften genannt, die in den speziellen moralischen Pflichten des Mannes begründet sind, wie sie in der Bibel dargestellt werden. Insbesondere die Väter sollten diese Wahrheiten durch Wort und Tat an ihre Söhne weitergeben. Zur Rolle des Mannes gehören die geistliche Leitung in Heim und Gemeinde wie auch die Unterstützung der Frau und Kinder im Familienleben. Die moralischen Normen für sexuelles Verhalten lehren, dass wahre Männlichkeit nur innerhalb der schützenden und liebenden Grenzen einer Ehe eine sexuelle Einheit eingeht. Voreheliche und außereheliche Intimitäten sind entschieden unmännlich und untergraben die Entwicklung einer selbstbewussten und sicheren männlichen Identität. Gleichermaßen sollte Jungen gelehrt werden, dass sexuelle Beziehungen zu anderen Männern nicht nur falsch, sondern auch ein Symptom wie auch eine Ursache für eine verwirrte sexuelle Identität sind. Ein Mann, der mit einem anderen Mann Sex hat, lässt ernsthaft an seiner eigenen Männlichkeit zweifeln. Wahre Männlichkeit behält sich sexuelle Handlungen für die Ehe vor, wo die vollen moralischen, gesellschaftlichen und biologischen Pflichten des Mannseins so erfüllt werden können, wie es vom Schöpfer vorgesehen ist.

Kulturell definierte Geschlechterrollen

Es gibt drei verschiedene Arten von kulturell begründeten Unterscheidungen in den Geschlechterrollen. Weil diese Unterscheidungen nicht absolut sind, ist es von wesentlicher

Bedeutung, dass Eltern die wahren Unterschiede zwischen diesen erkennen.

Die kulturelle Definition auf biologischer Grundlage: Diese unterschiedlichen Männer- und Frauenrollen haben sich durch eine Interaktion kultureller und biologischer Faktoren ergeben.[60] Die Gesellschaft hat in der männlichen und weiblichen Anatomie bestimmte Unterschiede wahrgenommen und hat dann, aufgrund dieser Unterschiede, kulturelle Zuordnungen vorgenommen.

Schauen wir uns die Kästen 5 und 6 auf der Tabelle an. Diese sind bloß Beispiele für die vielen Arten, in denen Männer und Frauen in unserer Gesellschaft aufgrund ihres Geschlechts unterschiedliche Dinge tun. Es ist wichtig, dass Sie Ihre Kinder diese Unterschiede lehren, damit sie im täglichen Leben gut zurechtkommen. Die Menschen in unserer Kultur erwarten von Männern andere Dinge als von Frauen. Um sich der Gesellschaft anzupassen, muss Ihr Kind diese Dinge lernen. Aber ein weiterer Nutzen davon, Kindern diese Unterschiede zu lehren, ist der, dass sie Jungen helfen, sich wie Jungen, und Mädchen, sich wie Mädchen zu fühlen. Es wäre schädlich für die Entwicklung der sexuellen Identität eines Kindes, wenn wir Eltern es versäumen, den Kindern im Alltag diese Geschlechterunterschiede aufzuzeigen.

Betrachten wir uns einige dieser Beispiele. Mädchen wird beigebracht, die Damentoilette, und Jungen, die Herrentoilette zu benutzen. Männer rasieren ihren Bart entweder ab oder lassen ihn wachsen und pflegen ihn. Mädchen tragen Kleider und BHs. Jungen und Mädchen werden im Sport in getrennte Gruppen eingeteilt, die ihren unterschiedlichen Grad der körperlichen Reife und Stärke berücksichtigen.

Kulturelle Definition mit willkürlichen, aber legitimen Zuordnungen: In jeder Kultur gibt es unterschiedliche Verhaltenskodizes, die willkürlich als männlich oder weiblich angesehen werden (siehe Kästen 7 und 8). Daran ist nichts verkehrt, solange diese willkürlichen Kategorien nicht die Freiheit der Personen beiderlei Geschlechts einschränken, ihre potenziellen Fähigkeiten zu entwickeln. Solange die willkürlichen gesellschaftlichen Etiketten des „Nur für Männer" oder „Nur für Frauen" nicht die Freiheit der einzelnen Person beschneiden, ihre Talente einzusetzen, sind sie gutartiger Natur oder harmlose Rollenklischees.

In unserer Kultur zum Beispiel können Frauen Lippenstift, Nagellack und Wimperntusche tragen und ihre Achselhöhlen und Beine rasieren. Diese Dinge, wie z.B. auch das Tragen von Kleidern oder das Variieren der Frisur, dienen alle dazu, die Unterschiede zwischen Männern und Frauen zu betonen. Gleichermaßen lassen sich Jungen und Männer oft einen erkennbar männlichen Haarschnitt machen und tragen manchmal Kleidung, wie z.B. Anzug und Krawatte, die deutlich öfter von Männern als von Frauen getragen wird.

Es gibt auch verschiedene gesellschaftliche Rollen und Verhaltensregeln, die Männer von Frauen unterscheiden. Zum Beispiel halten Männer und Jungen oft Frauen und Mädchen die Tür auf und lassen sie zuerst eintreten. Zumindest in Nordamerika schütteln sich Männer eher die Hände, als es Frauen tun, und Frauen neigen mehr dazu, sich zu umarmen, als es Männer tun.

Alle diese Arten von Geschlechterunterschieden sind weitgehend kulturellen Ursprungs, mit wenig bis gar keinem Zusammenhang mit den biologischen Unterschieden zwischen Männern und Frauen.[61] Deshalb können Eltern durchaus fragen: „Soll ich meinen Kindern diese Arten von willkürlichen kulturellen Unterscheidungen beibringen?"

Die Antwort darauf sollte für die meisten Beispiele gutartiger kultureller Rollenklischees „ja" lauten. Dafür gibt es zwei Gründe. Erstens: wenn Ihr Kind jahrelang in

dieser Kultur leben wird, wird es mit seinen Altersgenossen und mit der Gesellschaft insgesamt besser zurechtkommen, wenn es diese Unterschiede in den Geschlechterrollen beherrscht. Jungen zum Beispiel werden sich ernsthaft der Lächerlichkeit und dem Ausschluss aus der Gesellschaft preisgeben, wenn sie regelmäßig mit Lippenstift, Wimperntusche und leuchtend rotem Nagellack erscheinen. Ein Junge, der ein Mädchen zum Essen ausführt, könnte eine öffentliche Peinlichkeit erregen – und das Mädchen in Verlegenheit bringen –, wenn der junge Mann nicht die gesellschaftliche Erwartung erkennt, dass der Mann der Frau die Rechnung bezahlt, wenn er sie ausführt. Die gesellschaftliche und psychologische Anpassung hängen davon ab, dass dem jungen Menschen diese Rollenklischees beigebracht werden.

Der zweite Grund, weshalb Eltern ihren Kindern diese willkürlichen Rollenklischees beibringen sollten, ist der, dass solche Klischees den Jungen helfen, ihre männliche Identität, und den Mädchen, ihre weibliche Identität zu entwickeln. In der Kindheit und Jugendzeit haben Junge und Mädchen nicht die Gelegenheit, viele der *absoluten* Geschlechterunterschiede zu erleben. Das Mädchen zum Beispiel kann ihre weibliche Identität nicht auf das tägliche Stillen von Kleinkindern gründen, denn sie muss darauf warten, bis sie erwachsen ist und heiratet. Aber sie kann sich sehr feminin und anders als ein Junge fühlen, wenn sie eine Handtasche trägt oder täglich Nagellack aufträgt. Kleine Jungen können sich „fast wie Papa" vorkommen, wenn sie einen kleinen Anzug mit Krawatte tragen.

Tatsächlich sollten Eltern im täglichen Umgang mit Kindergartenkindern nach diesen Arten der gesellschaftlichen Unterschiede Ausschau halten und es dem kleinen Jungen sagen, wenn er „genau wie Papi aussieht", wenn seine Kleider denen des Papas ähneln. Das kleine Mädchen wird davon profitieren, wenn sie Spielzeugkosmetik „ganz wie Mamas" bekommt. Diese Dinge tragen dazu bei, den entscheidenen Identifikationsprozess zu verstärken, der in Jungen eine männliche und in Mädchen eine weibliche Identität zementiert.

Diese Unterscheidungen sind in der Kindererziehung wichtig. Deshalb ist der Mythos von der Gleichheit der Geschlechter, der nach einem „Ende aller Unterscheidungen aufgrund des Geschlechts" ruft, für die normale sexuelle Identifikation so zerstörerisch. Unsere Kultur hat diese Rollenklischees entwickelt, weil sie in der Kindererziehung nützlich sind und dazu beitragen, in der Jugendzeit und im Erwachsenenalter die sexuelle Identität zu stärken.

Kulturelle Definition mit willkürlichen, aber schädlichen Zuordnungen: Diese Rollenklischees (siehe Kästen 9 und 10) sind willkürlich, weil es dafür wiederum keine biologische oder moralische Grundlage gibt. Aber anders als die Kategorie, die wir eben betrachtet haben, sind diese Kategorien schädlich und sollten in unserer Gesellschaft abgeschafft werden.

In diese Kategorie fallen die schädlichen Haltungen des männlichen Chauvinismus und das sogenannte männliche Bild des Mythos vom gefährlichen Macho, das weiter oben beschrieben wurde.

Weiter fallen in diese Kategorie die willkürlichen Einteilungen von beruflichen Kategorien, die die Freiheit jeder einzelnen Person behindern, ihre Talente und Fähigkeiten zu entwickeln. Wenn Ihre Kleinkinder „Krankenhaus" spielen wollen, wäre es moralisch falsch, darauf zu bestehen, dass das Mädchen immer die Krankenschwester spielt, und nur den Jungen Arzt spielen zu lassen. Diese gehören zu den willkürlichen, aber schädlichen Rollenklischees, die die Berücksichtigung der Fähigkeiten der einzelnen Person außer Acht lassen. Die Intelligenz und nicht das Geschlecht sollten das Kriterium dafür sein, eine

Laufbahn als Arzt, Zahnarzt, Psychologe oder Optiker einzuschlagen.

Zerstörerische männliche Rollenklischees, wie das Erzählen schmutziger Witze, der Gebrauch deftiger Kraftausdrücke und das sexuelle Belästigen von Frauen, fallen in diese Kategorie der schädlichen Klischees.

Offensichtlich sind dies die Arten von Rollenklischees, die besorgte Eltern ihren Kindern weder durch Worte noch durch Taten lehren sollten. Tatsächlich muss Kindern beigebracht werden, wenn sie solche schädlichen Klischees im Alltag wahrnehmen, dass diese moralisch falsch sind.

Die Existenz dieser Kategorie der schädlichen Rollenklischees liefert den Fürsprechern der Geschlechtergleichheit Zündstoff. Aber während diese eine Kategorie der Geschlechterunterschiede in unserer Gesellschaft beseitigt werden muss, folgt daraus nicht automatisch, dass die anderen vier hilfreichen Arten von Rollenunterschieden genauso abgeschafft werden müssen. Hier liegt der Trugschluss des Mythos von der Gleichheit der Geschlechter.

Im Bilde Gottes: Mann und Frau

Interessant ist, dass die Mentalität der Geschlechtergleichheit auf der gottlosen Weltanschauung des relativistischen Humanismus basiert, zu dem auch die radikal feministische Bewegung gehört.[62] Diejenigen, die nach dem „Ende aller Unterscheidungen aufgrund des Geschlechts" rufen, sind auch diejenigen, die gleichzeitig zu dem „Recht" auf Abtreibung, Homosexualität und Scheidung stehen. Die Mentalität der Geschlechtergleichheit ist deshalb ein Angriff auf die Geschlechtlichkeit an sich. Sie verneint die Existenz spezieller Mutter- und Vaterrollen. Sie verneint die Existenz von Menschenrechten für Ungeborene. Sie verneint die Existenz einer Norm der Heterosexualität, indem sie die lebensverneinende Ausübung homosexueller Handlungen bejaht. Sie verneint die Existenz der göttlichen Heiligung der dauerhaften Ehe, indem sie Scheidung gutheißt. In diesem Sinn verneint die Mentalität der Geschlechtergleichheit Gott selbst, denn sie widerstrebt der Lehre der jüdisch-christlichen Schriften über Sexualität und familiäre Verantwortung.

Die Bibel sagt ausdrücklich: *„Und Gott schuf den Menschen in seinem Bild, im Bild Gottes schuf er ihn; als Mann und Frau schuf er sie"* (1.Mose 1,27). Das bedeutet, dass die Geschlechtlichkeit von Männern und Frauen das „Abbild Gottes" widerspiegelt. Wenn die Mentalität der Geschlechtergleichheit die menschlichen „Unterscheidungen aufgrund des Geschlechts" leugnet, leugnet sie das Abbild Gottes in der menschlichen Persönlichkeit. Aber was sonst sollten wir von der gottlosen Weltanschauung des relativistischen Humanismus erwarten? Die Mentalität der Geschlechtergleichheit leugnet die Existenz Gottes und der Autorität seines Wortes, und leugnet im gleichen Zug ein Zeichen Gottes in der menschlichen Persönlichkeit – die Unterschiede zwischen Mann und Frau.

Glücklicherweise möchten die meisten Eltern sich ehrlich darum bemühen, in ihren Söhnen und Töchtern eine normale sexuelle Identität zu formen. Dafür haben sie zwei grundlegende Wege zur Verfügung: indem sie in der Erziehung ihrer Kinder die charakteristischen und amgemessenen Rollen der Mutter und des Vaters einnehmen, und indem sie direkt die Männlichkeit in ihren Söhnen und die Weiblichkeit in ihren Töchtern fördern.

> „Gewöhne den Knaben an den Weg, den er gehen soll, so wird er nicht davon weichen, wenn er alt wird!" (Spr 22,6).

Anmerkung: Die Schriftstellerin und Redakteurin Carol Steinbach hat die Rohfassung dieses Kapitels aus Auszügen aus den Kapiteln 2, 3 und 10 von Dr. Rekers Buch *Shaping Your Child's Sexual Identity* (Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1982) erstellt. Eine ausführlichere Besprechung dieses Themas einschließlich Fallbeispielen und Behandlungsstrategien findet sich in *Shaping Your Child's Sexual Identity* und in Kapitel 3 „Biblical Perspectives for Goal Setting" in Dr. Rekers Buch *Counseling Families* (Waco, TX, Word, 1988), S. 66-87.

ENDNOTEN ZU KAPITEL 17

Kapitel 18

Die Unvermeidlichkeit des Scheiterns

Die Denkvoraussetzungen und Auswirkungen des modernen Feminismus

David J. Ayers

Es war spät am Tag. Als ich gerade meine Sachen packte, um nach Hause zu gehen, trat eine ledige Frau in mein Büro, die zum Lehrkörper unseres Colleges gehörte. Sie arbeitete in Teilzeit für einen großen christlichen Verlag und hatte eine „technische" Frage zu einem Buchmanuskript, mit dem sie beauftragt worden war.

Offenbar hatte die arme Pastorenfrau, die diesen Text eingereicht hatte, behauptet, dass zwischen den Geschlechtern angeborene Unterschiede bestünden und dass diese zum Erlangen einer ehelichen Harmonie respektiert werden sollten. Eine feministische Professorin aus unserer psychologischen Fakultät hatte dieser Lektorin versichert, dass es für diese Behauptung über biologische Unterschiede „keinerlei Indizien" gebe. Unterschiede zwischen den Geschlechtern, so universell diese auch sein mögen[1], seien alle durch Kultur und Sozialisation verursacht und deswegen ein dehnbarer Begriff, der immer wieder neu zu definieren sei. So sagte sie. Auf dieser Grundlage hatte die Lektorin stillschweigend den anstößigen Abschnitt aus dem Manuskript entfernt. Nun hatte sie aber doch Bedenken und wollte sich eine weitere Meinung dazu einholen.

Ich präsentierte ihr eine, wie ich dachte, beeindruckende Dokumentation der gegenteiligen Ansicht, einschließlich anthropologischen Indizien für die Universalität vieler Unterschiede in den Geschlechterrollen, Diagramme der Unterschiede in der männlichen und weiblichen Hirnstruktur und Fotografien, auf denen männliche und weibliche Nervenzellen miteinander verglichen wurden. Es gebe zwar alternative Argumente dazu, bemerkte ich, aber die Indizien für das, was die Pastorenfrau geschrieben hatte, seien umfassend und wissenschaftlich anerkannt. Tatsächlich sei historisch betrachtet die Sichtweise der Psychologin diejenige, die neu sei, und außerdem sei es schwierig, diese logisch und empirisch zu untermauern. Die Lektorin möge in diesem Standpunkt persönlich anderer Meinung sein, aber diesen ungeprüft zu lassen und ihn gar zu zensieren, als ob er tatsächlich pseudowissenschaftlich und schlecht dokumentiert sei, sei unfair und ungerechtfertigt.

Die Lektorin hörte aufmerksam zu und stellte passende Fragen. Dann überraschte sie

mich jedoch mit ihrer Entscheidung[2] – die fraglichen Textstellen würden gestrichen bleiben!

Meine Karriere in der evangelikalen akademischen Welt hatte erst ein paar Monate vorher begonnen. Seit dieser Zeit beunruhigt mich stets aufs Neue diese Zunahme der Phänomene, deren Zeuge ich in dieser Begegnung wurde. Alle Elemente der Zensur, der Intoleranz gegenüber gegenteiligen Standpunkten, der logischen Fehlschlüsse und der Verwechslung von Behauptungen mit Argumenten, denen ich im zeitgenössischen Feminismus begegnet bin, sind auch im „neuen" feministischen Evangelikalismus zu erkennen.[3] Dieser scheint an Einfluss zuzunehmen. Nicht anders als die breite Öffentlichkeit übernehmen auch Evangelikale zunehmend feministische Darstellungen der Realität und Rezepte für Veränderung, selbst wenn diese nicht nur der Bibel, sondern auch ihren eigenen Erfahrungen und Bestrebungen zuwiderlaufen.

Das Nichtbeachten von miteinander konkurrierenden Argumenten in einem Bereich mit so weitreichenden Auswirkungen wie dem der männlich-weiblichen Unterschiede ist gefährlicher als die Weigerung der Sowjets, Marx zur Diskussion zu stellen. Nicht nur im Kommunismus haben wir immer wieder gesehen, wie falsche Denkvoraussetzungen und die Theorien, die diesen entspringen, nicht hinterfragt wurden und wie sie folglich übernommen und angewendet wurden. Aber sie werden versagen. Es ist nur natürlich, dass die Befürworter versuchen, dieses Versagen und das menschliche Elend, das damit zusammenhängt, zu verstecken oder herunterzuspielen. Dennoch kann das Verdrängen aber nicht ewig andauern und wird die Realität an den Tag kommen. Aber zu welchem Preis?

Wie wir sehen werden, hat die feministische Ideologie gründliche Auswirkungen auf die Familie, das Geschäftsleben, die Wirtschaft, die Politik, das Militär, die Ehe, die sexuelle Orientierung und Identität, die Kindererziehung und die Bildung. Die Mechanismen, nach denen die Gesellschaft jede Generation vorbereitet, ihr ihren Platz zugewiesen und sie erhalten hat, werden in Frage gestellt. Die geforderten Veränderungen sind keine bloße „Reform"; sie sind wahrhaft revolutionär und werden von Feministinnen auch als solches dargestellt. Solche Veränderungen haben weitreichende Auswirkungen. Darum verlangt der gesunde Menschenverstand danach, dass sie ernsthaft debattiert werden. Aber die Wahrheit ist, dass in Wirklichkeit jede Arbeit der Zensur anheimfällt, die die Grundannahmen und Folgerungen des Feminismus in Frage stellt und dass in den Medien ein entschieden schiefes Bild dieser Bewegung gezeichnet wird.

So wurde zum Beispiel neulich in der Zeitschrift *Time* von einer bekennenden Feministin eine „Bewertung" des Feminismus veröffentlicht.[4] Überraschenderweise wurde darin die allseits bekannte feministische Missachtung der Bedürfnisse von „Nur"-Hausfrauen und Müttern als übertrieben dargestellt und die Idee vertreten, dass der Feminismus in Wirklichkeit „für" alle Frauen sei. Hier widersprechen sich die Feministinnen selbst, die ja dazu neigen, Theorien und praktische Ansätze zu unterstützen, die Traditionen wie die der „Nur"-Hausfrau und des Unterhalts von Frauen und Kindern durch Männer vollständig beseitigen würden, in der Ansicht, dass Frauen, die in solchen Bedingungen leben, verführt, unterdrückt und rückschrittlich seien.[5] Noch 1981 bezeichnete die „moderate" Gründerin von NOW, Betty Friedan, „Nur"-Hausfrauen und männliche Brötchenverdiener als „überholt". Ihre Freundin, die feministische Leitfigur Simone de Beauvoir, bekannte 1975:

> „Keine Frau soll die Erlaubnis bekommen, zu Hause zu bleiben und ihre Kinder zu erziehen … Frauen sollten diese Möglichkeit nicht haben, aus eben dem Grund, dass zu viele Frauen diese Möglichkeit

ergreifen werden, wenn es sie gibt."[6]

Doch diese Autorin stellte den Feminismus weiterhin als eine wahre „Frauenbewegung" dar, die nach nichts anderem als der „Entscheidungsfreiheit" strebte. Dies ist eine irreführende Bezeichnung, was die sogenannte „reaktionäre" Zielgruppe, die zu Hause bei ihren Kindern ist, auch sogleich erkennt! Das ist der Grund, weshalb der Artikel im *Time*-Magazin nicht die breite Unterstützung für antifeministische Figuren wie Phyllis Schlafly und Beverly LaHaye und Organisationen wie Right-to-Life bei ebendiesen Frauen erklären kann.[7]

Sparsam mit Kritik und voll der Lobhudelei spickte die *Time*-Autorin ihren Artikel mit „objektiven" Aussagen wie denen, dass die „ERA" und die „Lesbenrechte" „ehrenwerte Anliegen" verträten. Kein einziges Interview mit einem akademischen Feminismuskritiker kam vor. Obwohl weit verbreitet, wurden keine alternativen Interpretationen der „feministischen Erfolge", der „Feminisierung der Männer", Indizien von „Diskriminierung aufgrund des Geschlechts" usw. berücksichtigt. Der Begriff „Frauenbewegung" wurde synonym mit „Feminismus" gebraucht, eine soziologisch sehr unpräzise Bezeichnung.

In Meinungsumfragen, die angeblich positive Reaktionen auf den Feminismus zeigen sollten, behandelte keine speziell die „schweren" Themen wie die Homo-Ehe, die Gleichheit der Geschlechter als ein Ideal für Kinder, oder Frauen in der Armee. Wie allgemein in den Massenmedien üblich, wurde in dem Artikel eher ein „softes" Bild vermittelt als die wahren Ziele der Feministinnen. Denn wie auch Nicholas Davidson gezeigt hat, bot das „Dreamteam" der Feministinnen, Mondale und Ferrarro, 1984 den Wählern ein sinnvolles Referendum über die Inhalte des Feminismus an, kam bei den Frauen aber verheerend schlecht an.[8] Was den Kampf um die ERA angeht, sind Umfragewerte wie die in der *Time* verwendeten nicht neutral und taugen nicht dazu, das wahre Denken und Handeln der amerikanischen Frauen hinsichtlich der meisten konkreten Aussagen des Feminismus herauszufinden.[9]

Eine solche Tendenz ist verständlich. Eine große Anzahl von Studien hat den starken und nicht repräsentativen Linksdrall, einschließlich den Pro-Feminismus, der „soziokulturellen Spezialisten" dokumentiert – einer Gruppe, zu der Künstler, Medienschaffende und Kommunikationsprofis aller Sparten, Sozialwissenschafter und Verhaltensbiologen und in geringerem Maß auch Leute aus der Dienstleistungs- und Bildungsbranche (besonders die in den höheren Rängen) gehören.[10]

Die Folge ist, dass, wie Davidson gezeigt hat, „kein Aspekt des modernen Lebens so unangemessen diskutiert wird wie der Feminismus. Jedes Jahr werfen die Druckerpressen tausende feministischer Bücher auf den Markt … Dagegen sind Bücher, die entgegengesetzte Sichtweisen vertreten, eher selten, und der ‚Spitzenvorhang' der feministischen Zunft sorgt dafür, dass sie noch seltener wirken".[11] Der Druck der Feministinnen macht die Publikation von Werken, die ihre Ansichten in Frage stellen, mühsam und kostspielig. Oft ist es schwierig, dafür einen Verlag zu finden. Viele geben ihre Zusage, aber nur um sie später unter dem Druck der Feministinnen, von innen oder von außen, wieder zurückzuziehen. Zwei Autoren, die unter Verwendung anerkannter und weitverbreiteter Studien den Mythos der männlichen Dominanz zum Thema „häuslicher Missbrauch" in Frage stellten, wurden von Feministinnen mit dem Verlust öffentlicher Fördergelder bedroht.[12]

Jeder Sozialwissenschaftler, der den Feminismus in Frage stellt, zahlt einen hohen

Preis. Aber es steht einiges auf dem Spiel, und die Wahrheit muss gesagt werden. Der Feminismus gründet sich auf Denkvoraussetzungen, die schlicht unhaltbar sind. Die Analysen und Plattheiten des modernen Feminismus entspringen direkt diesen falschen Voraussetzungen. Als Folge davon hat sich die Anwendung des Feminismus neben einigen positiven Aspekten auf allen Ebenen der Gesellschaft als Zwangsjacke und enorm zerstörerisch ausgewirkt. Diesen Themen möchte ich mich nun zuwenden.

Die Denkvoraussetzungen des Feminismus

Kürzlich sprach ich auf einer Party mit einem Freund, einem konservativen Kumpel, dessen Frau von Beruf Mutter war und ihre Kinder zu Hause unterrichtete. Weder er noch seine Frau können mit dem Feminismus viel anfangen. Aber als ich meine tiefe Sorge ausdrückte, dass der christliche Feminismus dieselbe Art von Früchten hervorbringen würde wie die säkulare Spielart, machte er ein ungläubiges Gesicht: „Aber die glauben doch nicht etwa dasselbe wie der säkulare Feminismus, oder?"

Seine Reaktion ist für Evangelikale ziemlich typisch – in der Kirche würde der Feminismus ganz sicher relativ gutartige Formen annehmen. Aber diese Hoffnung trügt, wie so viele christliche Feministinnen in den letzten Jahren bewiesen haben. Das hat letztendlich seinen Grund darin, dass sie von denselben Grundvoraussetzungen ausgehen wie säkulare Feministinnen, und dass diese Voraussetzungen in einer logischen Wechselbeziehung stehen.

Die Grundlage des Feminismus wurde von der feministischen Psychologin an meinem Institut genannt, die ich zu Beginn dieses Kapitels erwähnt habe: allgemeine geschlechtliche „Unterschiedslosigkeit", eine rein kulturelle Festlegung von Geschlechterrollen und die unzweifelhafte Möglichkeit der Veränderung von Geschlechterrollen. Levin sagt:

> „Der Feminismus in seiner zeitgenössischen Form ist eine empirische Lehre, die zu Empfehlungen für das soziale Handeln führt. Die Lehre beinhaltet drei Grundsätze:
>
> 1. Abgesehen von körperlichen Unterschieden sind Mann und Frau gleich. Männliche und weibliche Babys werden mit praktisch den gleichen Fähigkeiten geboren und würden sich bei identischer Erziehung identisch entwickeln.
>
> 2. Männer besetzen dominante Positionen, weil der Mythos, dass Männer aggressiver sind, durch die Praxis zementiert wird, dass Jungen machtorientiert und Mädchen personenorientiert erzogen werden. Wenn diese Stereotypen abgeschafft würden, würden Leitungspositionen zu gleichen Teilen von beiden Geschlechtern besetzt werden.
>
> 3. Wahre menschliche Individualität und Erfüllung wird es erst geben, wenn Menschen sich selbst ohne Rücksicht auf ihr Geschlecht als menschliche Gefäße diverser Talente und Wesenszüge betrachten."[13]

Im Großen und Ganzen dreht sich die Diskussion hier um die „Sozialisation" und spiegelt darin eine Denkrichtung wider, die alle Moral, alles Denken und alles Verhalten des Menschen letztendlich als ein Produkt der Kultur und Sozialisation betrachtet. Was hier allgemein die Schule der „kulturellen Determination" genannt wird, beinhaltet einen extremen Relativismus. Alle Aspekte des menschlichen Lebens außerhalb der notwendigen Körperfunktionen (Atmen, Essen usw.) werden als veränderlich betrachtet.

Anhand der Indizien geben einige Feministinnen bestimmte angeborene biologische Unterschiede zu, aber sie minimieren deren Einfluss und Relevanz. Die meisten jedoch ignorieren diese komplett oder verneinen deren Existenz. Dies ist ein fataler Fehler, denn *„wenn es zwischen den Geschlechtern wichtige biologisch begründete Unterschiede gibt, fällt damit der Rest des zeitgenössischen Feminismus in sich zusammen … Was offensichtlich unerreichbar ist, kann nicht das Ziel vernünftiger menschlicher Anstrengung sein. Wenn in diesem Sinne die faktischen Voraussetzungen des Feminismus falsch sind, dann ist der Rest irrational."*[14]

Tatsächlich lassen sich alle Hauptthesen des Feminismus auf die Grundannahme zurückführen, dass es keinen bedeutenden Unterschied zwischen den Geschlechtern gebe. Für Feministinnen sind alle (oder fast alle) solche gesellschaftlichen Ungleichheiten die Folge männlicher Dominanz und Unterdrückung, und „Gerechtigkeit" erfordert die Beseitigung solcher „unnötige" Unterschiede. Dies ist das Grundthema des *Time*-Artikels, den ich oben beschrieben habe. Die Aussage seines Titels: „And baby, there's still a long way to go"[15] („Kleine, da liegt noch ein langer Weg vor dir") weist auf mehr hin als auf eine nüchterne Unterstützung des Feminismus. Er impliziert, dass hier ein Marsch weitergehen muss, bis die Durchschnittslöhne für Männer und Frauen dieselben sind (wozu natürlich erforderlich ist, dass Frauen im selben Maß Vollzeitarbeit leisten wie Männer); bis alle Bildungsergebnisse genau dieselben sind; bis in jedem Beschäftigungsfeld und auf jeder Stufe der Hierarchie die Männer- und Frauenquoten dieselben sind; bis die „subjektive geschlechtliche Identifikation" unserer Kinder geschlechtsneutral oder mindestens aufgrund ihres biologischen Geschlechts völlig unvorhersagbar ist. Alle „Lücken" müssen geschlossen werden, koste es, was es wolle, denn keine Lücke ist „gewollt" oder „natürlich" – alle Lücken sind Produkte männlicher Unterdrückung, sie alle verhindern wahre Selbstverwirklichung.

Aber wenn Männer und Frauen wirklich unterschiedlich sind, bröckelt die Vision. Wenn eine *„geschlechtsneutrale" Welt unnatürlich ist, kann nur Gewalt eine solche aufrechterhalten, und nur Versagen und Elend können sie begleiten.*

Sind die feministischen Denkvoraussetzungen wahr?

Die Grundannahme des Feminismus erweist sich immer mehr als irrig. Trotz enormem Druck und sogar Voreingenommenheit liefern Fachleute in den biologischen und sozialen Wissenschaften Ergebnisse, die die traditionelle Sichtweise stützen, dass gesunde Personen und Gesellschaften die sich ergänzenden Unterschiede zwischen den Geschlechtern ausdrücken, anstatt sie zu leugnen.

So wie diese Tatsachen den feministischen Fehler in Theorie und Praxis immer deutlicher zutage treten lassen, wird viel in sich gegangen, und es werden einige Korrekturen vorgenommen. Zum Beispiel entsteht zur Zeit eine „neo-feministische" Neubewertung und Glorifizierung der Weiblichkeit, basierend auf der breiten Forschung, die die charakteristische Psychologie der weiblichen Kognition, Moral und Verhaltensweise offenlegt.

Dennoch weigern sich Autoren auf diesen Gebieten insgesamt nach wie vor standhaft, ihre Erkenntnisse in der Biologie zu verankern, und glauben weiterhin an die Möglichkeit einer egalitären, geschlechtsneutralen Welt.[16] Wie unsere Freundin, die feministische Psychologin, halten die meisten an den Theorien des kulturellen Determinismus, der „Sozialisation" und der männlichen Unterdrückung fest, um Unterschiede zwischen den Geschlechtern zu erklären.

Aber ihr Glaube an den kulturellen Determinismus ist schlichtweg nicht in der Lage, der logischen, systematischen Beobachtung der Realität standzuhalten. Weltweit spiegeln gesellschaftliche Gegebenheiten wider, was man aufgrund der Art von neurologischen, hormonellen und weiteren körperlichen Geschlechterunterschieden, die von Biologen und Physiologen entdeckt wurden, auch erwarten würde.[17] Stephen Goldberg, der die Universalität der Unterschiede in den Geschlechterrollen zu erklären sucht, hat empirische, meist anthropologische Studien an Menschen durchgeführt, um während etwa 17 Jahren intensiver Debatte seinen Standpunkt zu untermauern und zu verteidigen. Er sagt: „ … die geschlechtlichen Stereotypen, die heute so verachtet werden, erweisen sich als grundlegend korrekt."[18]

Die Diskussionen über die Allgemeingültigkeit der Geschlechterunterschiede sind von entscheidender Bedeutung und stellen mehr dar als bloßes Gelehrtengezänk. Nur durch eine solche Diskussion kann der Gedanke Fuß fassen, dass biologische Unterschiede gesellschaftliche Relevanz besitzen. Wenn über die verwirrende Vielfalt der Kulturen hinweg permanent solche Ähnlichkeiten auftauchen, wäre es eine Verdrehung der Logik, anzunehmen, dass jede Gesellschaft allein durch Sozialisation einen im Kern ähnlichen Weg eingeschlagen hat.

Man hat über Mechanismen der Entwicklung solcher universeller Unterschiede in den Geschlechterrollen nachgedacht, aber keine davon hält einer logischen Bewertung stand.[19] Sozialisation allein, die zwar für die menschliche Entwicklung von wesentlicher Bedeutung ist und auf viele verschiedene Arten stattfindet, kann nicht die gleichen Grundmuster in den Beziehungen und in der Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern hervorbringen, ohne dass es angeborene Eigenschaften gäbe, die über Kulturen und Zeit hinweg gleichbleiben. Die Schule des kulturellen Determinismus, sagt Levin, „missachtet die Frage, weshalb jede Gesellschaft beschlossen hat, auf dieselbe Weise zu handeln … Ausgehend von der Universalität der Unterschiedlichkeit der Geschlechterrollen bricht das „erlernt" der Feministinnen in ein „angeboren" zusammen: es ist erwiesenermaßen eine angeborene Eigenschaft des Menschen, dass er männliche und weibliche Nachkommen unterschiedlich erzieht".[20] Folglich bleibt Feministinnen nichts anderes übrig, als das Argument der „Erziehung" komplett aufzugeben, was erfordert, dass sie ihre Vision verleugnen oder beweisen, dass die Universalität der Unterschiedlichkeit der Geschlechterrollen schließlich doch falsch ist und umgedreht werden kann. Versuche in beide Richtungen sind allerdings fehlgeschlagen.

Die Hauptbeispiele für universelle Unterschiede zwischen Männern und Frauen liegen im Bereich der männlichen Dominanz, der Überlegenheit im Erreichen eines gesellschaftlichen Ranges und im Patriarchat. Diese sind begleitet von einer Arbeitsteilung unter den Geschlechtern, in der Männer allgemein „instrumental" und auf eine Beherrschung der äußeren Welt ausgerichtet sind, während Frauen „expressiv", beziehungsorientiert und auf häusliche Belange, insbesondere das Erziehen von Kindern, ausgerichtet sind.

Der Anthropologe William Stephens meint:

„ … diese sind die offenbar nahezu universalen Mann-Frau-Eheregeln:

1. Eine Standardeinteilung der Arbeit anhand des Geschlechts.

2. Die „grundlegende Weiblichkeit" mancher Aufgaben wie z.B. der Kindererziehung, und die „grundlegende Männlichkeit" anderer Aufgaben, wie z.B. des Fischens.

3. Macht und Privilegien: der Status des Mannes ist entweder gleich oder höher als der der Frau; Matriarchate sind selten."[21]

Selbst diese Aussage, so stark sie auch ist, ist wahrscheinlich zu sehr modifiziert. Wahre Matriarchate existieren überhaupt nicht; in allen Gesellschaften ist im Durchschnitt der Status des Mannes ein höherer. Dennoch sind seine drei Regeln kulturell weltweit gültig. Diese Schlussfolgerung ist besonders durch Goldberg ausführlich gezogen worden.[22] Tatsächlich zeigt Stephens in seiner eigenen Arbeit, dass, wenn es denn eine Gesellschaft gibt, die einer vollständigen Gleichstellung der Geschlechter nahekommt, die unsrige dem „näherkommt als irgendeine andere".[23]

Scharen von Gesellschaften werden von wütenden Feministinnen als Indizien für eine Umkehrung der einen oder anderen der oben genannten Regeln genannt. Keine davon hält der Überprüfung der entsprechenden Ethnografien stand. Tatsächlich sind die Indizien für einen universellen Unterschied in den Geschlechterrollen oft in denselben Dokumenten zu finden, die von Feministinnen dazu verwendet worden waren, das Gegenteil zu beweisen.

Viele kommunistische Gesellschaften sind zum Beispiel aufgrund ihrer egalitären Rhetorik als „geschlechtsneutral" bezeichnet worden. Am häufigsten sind hier Kuba, China und die UdSSR heroisiert worden. Alle diese haben sich als überaus verdummend, grausam und wirtschaftlich zurückgeblieben erwiesen. Sie sind außerdem viel patriarchalischer als der Durchschnitt der westlichen Nationen!

Ein interessantes Beispiel für einen vergeblichen Versuch kultureller Deterministen, die Universalität zu widerlegen, waren die Arapesch. Margaret Mead schrieb: „Wir haben herausgefunden, dass die Männer wie auch die Frauen dazu erzogen waren, kooperativ, nicht aggressiv und aufmerksam für die Nöte anderer zu sein. Wir haben keinen Gedanken gefunden, der besagte, dass Sexualität ein mächtiger Antrieb für Männer oder für Frauen darstellte."[24] Doch in derselben Ethnografie wurde gezeigt, wie Arapeschmänner Frauen verschleppten, einer rein männlichen Führungsschicht folgten[25] und ihre Frauen „unterdrückten", indem sie ihnen eine zentralere Rolle in der Kindererziehung zuwiesen.[26] Trotz manchem „Druck" hin zur Gegenseite, da die Arapeschmänner kinderorientierter waren als die meisten anderen, verhielten sie sich nicht wie Alan Alda [US-Schauspieler und aktiver Feminist; Anm. d. Hrsg.]![27]

Solche Erkenntnisse haben erstaunlicherweise Feministinnen nicht davon abgeschreckt, nach Indizien für einen kulturellen Determinismus als Grundlage dafür zu suchen, was ihrer Meinung nach stark variierende Geschlechterrollen sind. Um die Unvermeidlichkeit von Geschlechterunterschieden zu widerlegen, haben sie einen ungewöhnlichen Schauplatz ausgemacht, um darin neue „Chancen" für eine weibliche Beteiligung zu zeigen – das

Verbrechen.

Weltweit sind Männer in kriminellen Aktivitäten dominierend. In den Kulturen auf der ganzen Welt stellen die Frauen selten mehr als 20 Prozent aller Festgenommenen und normalerweise einen viel kleineren Anteil.

Wie alle universellen Geschlechterunterschiede enthält diese Tatsache die offensichtliche Schlussfolgerung, dass angeborene Eigenschaften der Geschlechter sich enorm unterschiedlich auf die soziale Situation auswirken. Folglich war es für Feministinnen von allergrößter Wichtigkeit, dass eine Verbindung von Geschlecht und Verbrechen sich *nicht* als unausweichlich erweisen darf. Eine Lösung war, zu zeigen, dass Männer und Frauen in dem Maß, in dem sie sich an ähnlichen Aktivitäten beteiligen, auch ähnliche Verbrechensraten aufweisen würden. Zumal dies in den vergangenen 20 bis 30 Jahren in den USA in einem bestimmten Maß stattgefunden hat, haben Feministinnen vorausgesagt, dass in Amerika eine ebensolche Verschiebung zu erkennen sein würde.

Tatsächlich meinen manche Feministinnen, dass dies stattgefunden hat. Zum Beispiel schrieb Cynthia Epstein 1986 als Teil einer versuchten Widerlegung von Goldbergs These über die „Universalität des Patriarchats":

> „Eine steigende Angleichung des geschlechtlichen Rollenver-haltens ist auch in der Verbrechensforschung zu erkennen. Die Verbrechensrate von Mädchen zeigt eine wachsende Ähnlichkeit mit der der Jungen. Mädchen und Jungen begehen beide Gewaltverbrechen und legen zunehmend ähnliche kriminelle Lebensläufe an den Tag."[28]

Epstein legt den Schwerpunkt auf Gewaltverbrechen, und das ist auch angemessen, zumal diese Handlungsweise am engsten mit dem angeborenen männlichen Aggressions- und Dominanzverhalten in Verbindung gebracht wird, falls es ein solches Verhalten wirklich gibt. Das Problem ist, dass ihre Behauptungen offenkundig falsch sind.

Selbst wenn es eine Zunahme in der weiblichen Beteiligung an Gewaltverbrechen relativ zu der der Männer gegeben hätte, wäre die weibliche Verbrechensrate immer noch verschwindend gering, verglichen mit der männlichen Verbrechensrate. Solange es keine wirklich starke und anhaltende Steigerung gibt, ist jede Diskussion über eine „Angleichung" maßlos verfrüht.

Wie allerdings Wilson und Hernnstein in einem viel beachteten Werk zeigten, das ein Jahr *vor* Epsteins Äußerung veröffentlicht worden war, ist der weibliche Anteil an den am häufigsten verzeichneten Gewaltverbrechen zwischen 1960 und 1980 stabil geblieben: er lag bei etwa 10 Prozent. Zwischen 1965 und 1977, einem Zeitraum, in dem viele dieser angeblichen Veränderungen in Gewaltverbrechen und Geschlechterrollen stattgefunden haben sollen, *schrumpfte* die Rate der wegen Mordes verhafteten Frauen um 3,5 Prozent! Jegliche „Angleichung" bei den verschiedenen Gewaltverbrechen wie auch in anderen Verbrechenskategorien, die traditionell von Männern dominiert werden, ist winzig. Und während der Prozentsatz der Frauen bei Eigentumsverbrechen erheblich gestiegen ist, von 1973 bis 1979 auf fast 31 Prozent bei Diebstählen und fast 35 Prozent bei Betrugsfällen, sind diese Zunahmen viel eher der Zerrüttung der Familien und dem daraus folgenden Stress in Einelternfamilien zuzuschreiben als irgendeiner verstärkten Ähnlichkeit der Geschlechterrollen.[29]

Zuletzt verwarfen die Autoren jegliche Vorstellungen von einer weiblichen Revolution in

den Geschlechterrollen *oder* im Verbrechen:

> „Genauso, wie die Kluft zwischen den Geschlechtern in der Verbrechensrate die Veränderungen der letzten Jahrzehnte überlebt hat, haben es auch die wesentlichen Geschlechterrollen getan – sehr wahrscheinlich aus ähnlichen Gründen. Die Grundlagen der Arbeitsteilung nach Geschlechtern in der menschlichen Gesellschaft, von der Familie über Handel und Industrie bis in die Regierung, mögen nicht unbedingt genetisch festgelegt sein, aber ihre Wurzeln reichen so tief in die biologischen Grundschichten hinab, dass sie jenseits bestimmter Grenzen schwierig zu ändern sind. Zumindest bis jetzt befindet sich die Kluft zwischen den Geschlechtern bei ernsthaft kriminellem Verhalten außerhalb der Grenzen der Veränderung in der Arbeitsteilung nach Geschlechtern."[30]

Die fehlgeschlagene Suche nach Ausnahmen vom Patriarchat und der Arbeitsteilung nach Geschlechtern sogar im kriminellen Bereich hat Feministinnen nicht am Weitersuchen gehindert, allerdings richtet sich ihre Aufmerksamkeit heute auf eine kreativere Aufgabe – auf die *Schaffung* einer Alternative. Denn schließlich, wie die Feministin Alice Rossi fürchtet, ist es „trotz der schmerzlichen Behinderung durch den Mangel an Testosteron für Frauen an diesem Punkt der menschlichen Evolution unbedingt notwendig, dass sie sich auf eine Gleichheit in der Gesellschaft hin bewegen."[31]

Wie dies (legal) im kriminellen Bereich zu bewerkstelligen sei, ist eine schwierige Frage. Aber bezüglich anderer Formen der gesellschaftlichen Veränderung scheint die Antwort wenigstens den Feministinnen klarer: Veränderungen in Umwelt und Kultur, die gründlich und konsequent genug sind, um jegliche (unbedeutenden) biologischen Veranlagungen und insbesondere die großen Rückstände des „Sexismus" zu überwinden. Das bedeutet, die männliche Ideologie zugunsten einer egalitären, feministischen auszurotten; für geschlechtsneutrale Erziehung und flächendeckende Ganztagsbetreuung zu sorgen, um alle Frauen in die Lage zu versetzen, „sinnvolle" (d.h. bezahlte) Arbeit zu leisten; für gleiche Zugangschancen zu allen Berufen und Positionen, einschließlich politischen, zu sorgen, und die Beteiligung von Frauen an diesen stark zu fördern; die Zentralstellung der Ehe und Familie zugunsten der Arbeit in der Öffentlichkeit und des Ausdrucks der Individualität geringer zu achten; und größere sexuelle Freiheit (zumindest für Erwachsene). Ein solches Experiment soll am besten zuerst mit einer stark engagierten Gruppe Gleichgesinnter versucht werden, um dessen Gangbarkeit zu demonstrieren. Dann, wenn einmal überragende Ergebnisse demonstriert worden sind, kann es auf die breite Gesellschaft übertragen werden.

Das Problem für die Feministinnen ist, dass ein solches Experiment schon versucht worden ist – der israelische Kibbuz. Und zumindest aus dem Blickwinkel des feministischen Egalitarismus hat es versagt.

Wie Davidson zeigt, strebten die Kibbuzniks aufrichtig und mit Sorgfalt danach, „ein einheitliches Verständnis von der Gleichheit zwischen den Geschlechtern in die Praxis umzusetzen. Die tatsächlichen Gegebenheiten des Lebens im Kibbuz entsprechen sehr genau den Veränderungen, für die Feministinnen sich aussprechen, um in Amerika die

Geschlechterunterschiede zu eliminieren".[32]

Die amerikanischen Vorstellungen vom Kibbuz, beeinflusst von der feministischen Verbreitung früher Forschungsergebnisse, die deren utopische Erwartungen (und die feindliche Einstellung gegenüber späteren, die das nicht taten) begünstigten, liefern ein idealisiertes Bild von der Veränderbarkeit von Geschlechterrollen. Feministinnen und Anhänger des kulturellen Determinismus aller Arten frohlockten über den Kibbuz als „Beweis" dafür, dass Ehe, Familie und Geschlechterrollen nicht universell seien. 1954 behauptete Spiro, dass „die Familie ... im Kibbuz nicht existiert". Doch vier Jahre später gab er zu, dass es doch ein minimales Familienleben gebe; seine frühere Arbeit sei von einer zu engen Definition ausgegangen.[33]

1979 hatte Spiro seine frühere Sichtweise vollständig verworfen und begonnen, ein Kritiker der feministischen Ideologie an sich zu sein.[34] Der Grund dafür war, wie Tiger und Shepher 1975 dokumentierten, dass der Kibbuz inzwischen im politischen und wirtschaftlichen Bereich in die „männliche Dominanz", in die alten Geschlechterrollen auf dem Arbeitsmarkt und in das unverhältnismäßig hohe Engagement der Frauen für Haushalt und Familie „zurückgefallen" sei. Schlimmer noch (aus feministischer Sicht) war, dass die Frauen im Kibbuz hierzu den Anstoß gaben, indem sie auf mehr Zeit für ihre Kinder bestanden, außerdem auf größere Häuser und mehr Zeit bestanden, in diesen zu arbeiten, und ihre Männer baten, sich aus den „weiblichen" Tätigkeiten zu Hause herauszuhalten! Die Frauen begannen, zugunsten mehr Zeit für die Familie in Beruf und Politik hoch angesehene Posten abzulehnen, auch wenn diese mit Nachdruck angeboten wurden und die weiblichen Kandidaten besser qualifiziert waren als die verfügbaren Männer. Das heißt, die männliche „politische Unterdrückung" und die „sexistische Arbeitsteilung" wurden von ideologisch engagierten, egalitären Frauen gefordert!

Im Gegensatz zu gegenteiligen Behauptungen der Feministinnen zeigen Tiger und Shepher, dass es keine Hinweise auf offenen oder sogar unterschwelligen Zwang von männlicher Seite gab. Stattdessen übten die Männer oft großen Druck auf die Frauen aus, zugunsten von Arbeit und Politik auf Kinder und einen Haushalt zu verzichten. Der Drang nach „Familienpolitik" im Kibbuz entstand auf weiblichen Druck hin und wurde von diesem aufrechterhalten.

Das war eine Überraschung. Denn schließlich hatte das Kibbuz eine professionelle Kinderbetreuung und bot angemessenen Wohnraum für Paare, sodass es keinen „Bedarf" danach gab, dass die Ehefrauen sich vorrangig um den Haushalt kümmern mussten. Verglichen mit früheren Zeiten gab es weniger „Bedarf" an größeren Zahlen oder mehr personenbezogener Kinderbetreuung. Auch verhinderte, entgegen der feministischen Ideologie, das Austragen von Kindern nicht automatisch das Engagement von Frauen außerhalb des Hauses. Frauen entschlossen sich, größere Familien und Häuser zu haben, und verzichteten freiwillig auf die verfügbare Kinderbetreuung, um mehr persönlichen Kontakt zu ihren Kindern zu haben.[35] Das Problem bestand nicht in einer unzureichenden Hingabe an den Feminismus, in allgegenwärtigem Sexismus oder in der weiblichen Angst vor dem Erfolg, wie es die Feministinnen darzustellen versuchten. Wäre dem so gewesen, dann hätte solcher „kultureller Bodensatz" mit Sicherheit auch verhindert, dass andere Aspekte der Kibbuzvision ausgeführt worden wären. Die Bereiche der Geschlechterrollen und der Kinderbetreuung schienen einfach sonderbar resistent gegen Veränderungen zu sein.

Viele Mütter, die heute zwischen ihrem Arbeitsplatz und den Kindern hin- und

hergerissen sind, könnten erklären, was die feministischen Kritikerinnen unverständlich finden. Trotz allen Einrichtungen zur Kinderbetreuung und Karrieremöglichkeiten wünschen Frauen sich mehr als alles andere die Häuslichkeit. Wie eine Kibbuzfrau gegenüber Tiger und Shepher über die angeblich „unglaublichen" Entdeckungen der Autoren ausrief: „Warum ist das alles so überraschend? Was haben Sie denn erwartet, was Frauen tun würden?"[36]

Die feministische Reaktion auf die Berichte vom „Versagen" des Kibbuz war typisch – man schob die Schuld auf die Männer oder stellte den gesunden Menschenverstand der Frauen in Frage. Denn wie im Marxismus werden diejenigen, die den feministischen Thesen nicht glauben, als unterdrückt oder als „von falscher Ideologie getäuscht" hingestellt. Die Autoren sagen, dass die typische feministische „Erklärung" für die Handlungsweise der Kibbuzfrauen …

> „ … davon ausgeht, dass die Männer der Mittelpunkt der Welt sind und dass Frauen, die keinerlei Autonomie besitzen, auf durchdachte und unabhängige Entscheidungen verzichten müssen … [Doch] sie sind nicht nur unabhängig von den Männern im Kibbuz, sondern auch noch bereit und in der Lage, wichtige Handlungen auszuführen, die von den Männern missbilligt wurden und der diese sich erfolglos widersetzt haben … Die Handlungen von Menschen sind nicht zwangsläufig die unglücklichen Auftritte der Betrogenen und Orientierungslosen, sondern können auch gut und gerne das darstellen, was Menschen von ganzem Herzen tun wollen … Diejenigen, die behaupten, dass Frauen, die bereitwillig Kinder austragen und aufziehen, tyrannisiert und „von gestern" sind, können sich selbst ansehen, wie modern die Frauen im Kibbuz sind."[37]

Ich bin froh, dass man den Kibbuz versucht hat. Er stützt nicht nur die Universalität des Patriarchats, sondern gibt auch den Fakten ein menschliches Gesicht, indem hier die Entscheidung für und sogar die Freude bei der Erfüllung vieler traditioneller Rollen offenbart werden. Die sich gegenseitig ergänzenden Interessen und Bestrebungen von Männern und Frauen scheinen nicht nur funktional, sondern auch durchaus angenehm zu sein, besonders im Vergleich mit dem spröden Gleichheitsdenken der Feministinnen.

Dennoch hätten die Kibbuzniks, wie alle anderen Menschen, die Zeit und Mühe in einen ideologischen Feldzug entgegen den gesunden Menschenverstand gesteckt haben, sicher gern auf den Schmerz verzichtet. Sie haben etwas versucht, was noch nie funktioniert hat und was die meisten Menschen noch nicht einmal erstrebenswert fanden. Keine geringere Anthropologin als Margaret Mead, die führende Fürsprecherin des kulturellen Determinismus und (bis zu ihrem Tod) die ungekrönte Königin der amerikanischen Anthropologie, sagte 1973:

> „Es ist wahr … dass alle Behauptungen, die so gewandt über von Frauen regierte Gesellschaften gemacht werden, Unsinn sind. Wir haben keinen Grund zu der Annahme, dass sie je existierten … Männer sind schon immer die Leiter in öffentlichen Angelegenheiten und die obersten Autoritäten zu Hause

gewesen."[38]

Mit Blick auf ihre früheren Arbeiten über die Arapesch, Tschambuli und Mundugumor, die Feministinnen wie Epstein als „Beweise" für die These zitiert haben, dass die Argumente für ein universelles Patriarchat falsch seien, [39] sagt Mead: „Nirgends behaupte ich, dass ich irgendwelches Material gefunden hätte, das die Existenz von Geschlechterunterschieden widerlegt."[40] Goldberg schreibt:

> „So wie das Patriarchat, die männliche Dominanz und das männliche Erreichen von Rollen und Positionen von hohem Rang universell sind, so ist auch die Verbindung von Fürsorglichkeit und emotionaler Sozialisation bei Frauen universell ... und in jeder Gesellschaft sind es die Frauen, die für die Betreuung und Erziehung der Kinder verantwortlich sind."[41]

Es ist zu bezweifeln, dass wir diese Tatsache beklagen sollen. Kibbuzfrauen merkten, dass es tief in ihnen angelegt war, diese einzufordern und zu feiern. Es ist nicht nur dem individuellen Glück dienlich, sondern die Arbeitsteilung, die in dem angeblich „unterdrückenden" westlichen System und der Kernfamilie existiert, scheint einen großartigen Beitrag darin zu leisten, potenziell schädliche Leidenschaften zum Wohl der Allgemeinheit umzulenken, die menschliche Produktivität zu fördern und die Art der Bindung an Kinder und Heim hervorzubringen, die eine lebensfähige „nächste Generation" sicherstellt.[42] Diese „unterdrückende" Familie bietet außerdem eine Grundlage für politische und wirtschaftliche Freiheit.[43] Während Menschen nicht in Geschlechterrollen gedrängt werden wollen, scheint es dennoch angebracht zu sagen, dass die meisten Menschen, wenn sie vor die Wahl gestellt werden, sich dafür entscheiden, ihr Leben in sehr stereotypen, aber angenehmen Wegen zu führen.

Angewandter Feminismus: Utopie, Spiritualität und Zwang

Das feministische Projekt ignoriert sowohl die Gefallenheit des Menschen als auch seine gottgegebenen Eigenschaften und Grenzen. Wie der Marxismus arbeitet es eher gegen die menschliche Natur als mit ihr. Und wie der Marxismus wird es, indem es den biblischen Realismus durch einen humanistischen Utopismus ersetzt, auf lange Sicht Versagen und kurzfristig Zwang mit sich bringen. Darüber hinaus wird der Feminismus wie alle solchen Systeme, um als lebensfähige Bewegung weiter zu existieren, die Notwendigkeit erkennen, Zensur und auch Propaganda einzuführen, um einerseits das Versagen und den Zwang zu verbergen und andererseits die Akzeptanz seiner Ideen zu fördern.

Wie Levin zeigt, wird die Realität der Unterschiedlichkeit der Geschlechter die Feministinnen nicht davon abhalten, weiter das Ziel der Neutralität der Geschlechter zu verfolgen, auch wenn wiederholtes Versagen ein härteres Durchgreifen erfordern wird. Denn im Lauf der Dinge werden „Indizien missachtet" und alternative Ideologien unterdrückt werden müssen, und „Überzeugungsarbeit wird dem Zwang weichen".[44] Allan Bloom, der Autor des bekannten Buches *The Closing of the American Mind*, zeigt, dass die feministische Vision letztendlich die Gleichheit über die Freiheit stellt. Deren Ziele seien so „unbegrenzt

und ungehindert", dass sie „so endet wie viele moderne soziale Bewegungen, die abstrakte Gerechtigkeit wollen, dabei aber die Natur vergessen und Gewalt anwenden, um die Menschen umzugestalten, um diese Gerechtigkeit zu sichern."[45]

Als Utopisten und Advokaten staatlicher Intervention, um das auszurotten, was sie als durch „männliche Unterdrückung" hervorgebrachte „Ungleichheit" betrachten, legen Feministinnen eine erstaunliche Affinität zum Marxismus und Sozialismus an den Tag. Dazu gehört eine Tendenz, „privaten" Bereichen wie z.B. freiwilligen Verbindungen und Familien mit großem Misstrauen zu begegnen. Diese werden als Orte betrachtet, an denen, weil außerhalb der Reichweite des Staates, die „männliche Unterdrückung" Frauen gegenüber ungehindert ausgeübt werden kann.[46]

Diese Tendenzen zum Zwang hin, wie auch die Denkvoraussetzungen und die umfassende Vision des Feminismus, werden auch von sogenannten christlichen Feministinnen geteilt. Bei diesen finden sich dieselben Tendenzen bezüglich Bildung und „Reform", dasselbe Misstrauen gegenüber dem „Nur"-Hausfrauen- und Muttersein, dieselbe Unterstützung der Abtreibung, dieselbe sexuelle „Toleranz" usw. wie bei ihrer säkularen Entsprechung.[47] Sie unterscheiden sich voneinander bloß hinsichtlich des speziellen Schwerpunktes, diese innerhalb der christlichen Gemeinschaft anzuwenden.

Ein weiterer Aspekt des modernen Feminismus, der stark auf deren utopischen Optimismus bezogen ist, ist sein wachsendes Interesse am östlichen Mystizismus, an heidnischen Religionen und dem New Age, um eine spirituelle Dimension für die Bewegung zu schaffen. Der Glaube an die Androgynität (dass jeder Mensch zu gleichen Teilen Männlichkeit und Weiblichkeit besitzt) wird z.B. als ein hilfreicher Weg verstanden, um den alten „patriarchalen" Monotheismus zu überwinden, den der jüdisch-christliche Glaube repräsentiert. Alte Irrlehren wie die Gnosis und die Kabbala werden „gefeiert". Von diesen wird gesagt, dass sie in vollerem Maß die „Weiblichkeit" Gottes ausdrücken. Die grundlegende geschlechtliche Natur wird als bisexuell gesehen. In dem Bestreben, alte „Denkgewohnheiten" zu überwinden, die zu Dominierung und zur „Transzendierung des Geschlechts" führen, wird die Androgynität zum „Leitprinzip des New Age".[48]

Ein solches Feiern des Weiblichen als neue geistliche Macht gehört nicht nur zu den Ausläufern des Feminismus. Diese hat einen anerkannten Platz innerhalb der sozialen Agenda des feministischen Mainstream gefunden[49] und ist als wachsende Bewegung innerhalb der Christenheit, auch unter den Evangelikalen, deutlich erkennbar.[50] Das Anwachsen einer spirituellen Komponente des Feminismus ist verständlich, angesichts der historischen Nüchternheit der säkularen Denksysteme. Aber es ist beunruhigend. Diese Spiritualität bietet eine „Glaubens"basis für die utopische Vision und schätzt hinsichtlich Rationalität und Ordnung zunehmend gering, was sie als „männlich dominierte" Tendenzen betrachtet, zugunsten der persönlichen Erfahrung und „Beziehung" als Mechanismen zur Wahrheitsfindung.[51] Dies rückt die Aussagen und Ergebnisse des Feminismus aus dem Bereich der logischen Debatte heraus. Die außerordentlich relevanten und in sich schlüssigen Indizien für eine Unterscheidung der Geschlechter werden irrelevant. Für New-Age-Feministinnen sind diese bloß eine Unannehmlichkeit, die auf magische Weise transzendiert werden muss, und nicht eine Realität, die ernsthaft zu begreifen und zu bewältigen ist.

Angewandter Feminismus: Abtreibung als „Begleiterscheinung"

Feministinnen sprechen andauernd über den Gedanken, dass ihr Beitrag in der Welt dem entgegenwirken wird, was sie, als der Männlichkeit innewohnend, an ständiger Gewalt und Herrschergeist sehen. Die „Feminisierung der Kultur" wird in aller Plattheit als Allheilmittel für alles, von Kindesmissbrauch über Krebs bis zur nuklearen Bedrohung und Krieg, angepriesen.[52]

Hier wird nicht nur das Ausmaß enorm übertrieben, in dem Männer die Ursache der Probleme der Welt sind, sondern es wird durch die Aktionen der Feministinnen selbst widerlegt. Denn wie sie sich selbst voller Stolz rühmen, ist der Feminismus eine treibende Kraft hinter der Legalisierung, starken Ausbreitung und sogar staatlichen Finanzierung der Abtreibung gewesen. Und Abtreibungen müssen als die krasseste Form der Nötigung überhaupt angesehen werden.

Weniger offensichtlich ist das Ausmaß, in dem Abtreibung mit der feministischen Leugnung der Biologie und der universellen weiblichen – „fürsorglichen" – Geschlechterrolle in Zusammenhang gebracht wird. Die Feministinnen betrachten ihre reproduktiven Fähigkeiten als die einzigen bedeutenden Unterschiede zu Männern und als ein zu überwindendes Hindernis für die volle Teilnahme an der Welt der Männer. Insbesondere in Verbindung mit der feministischen Betonung der sexuellen „Freiheit" wird *die Abtreibung zu einem notwendigen Bestandteil* der allgemeinen feministischen Vision. Die Abtreibungsmedizin ermöglicht die volle „Emanzipation" der Frauen von Heim und männlicher Autorität.[53] Fürsorglichkeit und Beziehungsorientiertheit können dann, in dem Ausmaß, wie sie als besonderen Beitrag von Frauen anerkannt werden, auf die öffentliche Bühne hin ausgerichtet werden, anstatt allein auf Heim und Kinder „verschwendet" zu werden. Die feministische Soziologin Kristin Luker erkannte in einem klaren und fairen Vergleich der Weltanschauungen, die Abtreibung befürworten oder ablehnen, bei den Befürwortern der Abtreibung die deutliche Rolle der Ablehnung der Biologie und der Unterscheidung der Geschlechterrollen:

> „ ... während die Abtreibungsgegner glauben, dass Männer und Frauen an sich unterschiedlich sind und folglich unterschiedliche „natürliche" Rollen im Leben innehaben, glauben die Befürworter der Abtreibung, dass Männer und Frauen im Wesentlichen gleichwertig sind, womit sie meinen: im Wesentlichen gleich. Als Folge davon sehen sie die reproduktive und familiäre Rolle der Frau nicht als eine „natürliche" Nische, sondern als mögliche Hindernisse zu voller Gleichheit ... Mutterschaft, so lange diese ungewollt ist, ist möglicherweise immer eine niedrigere, undankbare Rolle, zu der Frauen jederzeit verurteilt werden können. Deshalb ... ist die Kontrolle über die Reproduktion für Frauen von wesentlicher Bedeutung, um ihr volles menschliches Potenzial ausschöpfen zu können."[54]

Dieses todbringende Vermächtnis, institutionalisiert im Namen der Gleichheit, ist der traurigste „Beitrag" des Feminismus. So unentwirrbar es mit den Grundannahmen und Visionen ihres Denksystems verflochten ist, ist abzusehen, dass es zunehmend auch von

christlichen Feministinnen vertreten werden wird.[55]

Wirtschaftlicher Zwang

Abtreibung ist also gemäß der feministischen Ideologie eine notwendige gesellschaftliche Voraussetzung für die Beteiligung von Frauen am öffentlichen Leben. Dies ist ein Bereich, in dem deren Neigungen zu Zwang im sozialistischen Stil, zu utopischen Phantasien und zu einer Verleugnungshaltung besonders offensichtlich scheinen. Ihr Handeln wird durch die starke Überzeugung geleitet, dass die traditionelle Familie wie auch die Vorstellung, dass die Kinderbetreuung bevorzugt von Müttern und Familien zu leisten ist, veraltet ist. Vor Kurzem lehnten in einem Seminar des *Ladies Home Journal* die Teilnehmer die Vorstellung, die Frauen könnten wieder ins Heim zurückkehren, rundweg als einen „Rückzug in die Irrealität" und eine „Rückkehr nach Disneyland" ab.[56] Trotz der starken gegenteiligen Indizien aus interkulturellen Studien und dem Kibbuz behaupten Feministinnen weiterhin beharrlich, dass mit Hilfe der richtigen Unterstützung sogar Mütter von Babys und Kleinkindern gerne das Haus verlassen würden, um im öffentlichen Leben nach einem karriereorientierten Leben zu streben.

Neben der Tatsache, dass diese Ansichten eine nachhaltige negative Einstellung gegenüber der Intelligenz, des Charakters und des Wertes einer „Nur-Hausfrau" nach sich ziehen, unterrepräsentieren sie auch heftig das Ausmaß, in dem Frauen wie die Kibbuzniks freiwillig auf Status und Karrierestreben verzichten, um sich den Kindern zu widmen. In einer Studie wurde unlängst festgestellt, dass nur 19 Prozent aller US-amerikanischen Familien dem „karrieristischen" Muster folgten, wie es der Feminismus propagiert (Doppelverdiener-Ehepaare, deren Kinder von einer nicht verwandten Person versorgt werden). Volle vier von zehn Familien folgten dem traditionellen Muster, in dem die Frau Vollzeithausfrau und der Vater der Versorger ist, und weitere 18 Prozent waren Familien, in denen beide Partner berufstätig waren, die Kinderbetreuung aber vollständig von einem Elternteil oder einem nahen Verwandten geleistet wird. Der Rest waren „Einelternfamilien".[57] In nicht weniger als 65 Prozent der US-amerikanischen Haushalte mit Kindern unter 5 Jahren findet die Kinderbetreuung vorrangig durch die Eltern statt. Manche von ihnen machen Gebrauch von Gleitzeitregelungen, aber bei 54 Prozent davon sind es hauptsächlich die Mütter, die zu Hause sind.[58]

Darüber hinaus zeigte eine neue Umfrage durch Harris, dass für die große Mehrheit der US-Amerikanerinnen das „Nur"-Hausfrauendasein das Ideal ist. Volle 82 Prozent waren der Meinung, dass die beste Kinderbetreuung durch eine Mutter zu Hause stattfindet.[59] Offenbar ist trotz des Wandels der Zeiten die schöne neue Welt des Feminismus für die meisten Amerikaner kein Ideal. Viele, einschließlich eines großen Prozentsatzes der vom Ministerium für Arbeit irreführend „berufstätig" oder „voll berufstätig" genannten Mütter[60], verzichten zugunsten der nächsten Generation auf materielle Vorteile, genau wie die Kibbuzfrauen.

Trotz der Tatsache, dass fast alle Fälle der angeblichen „Diskrimination" in Gehalt und Beförderungen auf diese Art der Entscheidungen zurückzuführen sind (zusammen mit den natürlichen Effekten eines späten Berufseinstiegs und verminderter Erfahrung), rufen Feministinnen weiterhin die Regierung zum Eingreifen auf, um in der Arbeitswelt „Gleichstellung", d.h. eine nahezu vollständige Beteiligung der Frauen am Arbeitsleben,

herzustellen.[61] Der beliebteste und bekannteste Weg dahin ist über die Ganztagsbetreuung, ein sozialpolitischer Vorschlag, der in der Politik zunehmend an Unterstützung gewinnt. Die Einrichtung von Ganztagsbetreuung ist für sie ein Thema der grundlegenden „Gerechtigkeit" und der Erfüllung „eines riesigen ungestillten Bedarfs".

Durch direkten oder indirekten Druck haben Feministinnen versucht, die Unterstützung für Tagesbetreuung zu übertreiben und Forschung zu unterdrücken, die das Ausmaß offenbaren könnte, in dem eine solche Betreuung in ihren Auswirkungen auf Kinder fragwürdig ist, wie es durch die ehemals führende Fürsprecherin der Ganztagsbetreuung, Jay Belsky, pointiert dargestellt worden ist.[62] Dieser Verdacht wurde allerdings 1987 in einer Gallup-Umfrage zu diesem Thema von vollen 68 Prozent der Befragten geteilt. In der Tat geben da, wo Tagesbetreuung erforderlich ist, 75 Prozent der US-Amerikaner deutlich einer Kinderbetreuung durch Verwandte und 12 Prozent einer Betreuung durch Nachbarn den Vorzug. Nur 13 Prozent sehen in der institutionellen Gruppenbetreuung die beste Option.[63]

Ihre Befürchtungen haben guten Grund. Solche Betreuungszentren werden immer wieder stark mit der Übertragung von Krankheiten wie Hepatitis, Meningitis, Cytomegalovirus und anderen Krankheiten in Verbindung gebracht.[64] Zunehmend tauchen in der Forschungsliteratur Indizien für negative psychologische Auswirkungen wie Störungen in der Mutterbindung, Aggression, Impulsivität, Egoismus und spätere schulische Probleme mit der Disziplin auf. Bei vielen Kindern in Ganztagsbetreuung zeigen sich ausgeprägte Wut und ein Gefühl der Ablehnung. Wachsende Anerkennung findet auch die Tatsache, dass viele „Beobachtungen" über positive Auswirkungen einer Ganztagsbetreuung in idealeren Betreuungsbedingungen – wie z.B. Kindertagesstätten an Universitäten – gemacht wurden, als in der Art von Betreuungseinrichtung, die die durchschnittlichen Eltern sich realistisch leisten und erwarten könnten.[65] Der mögliche Schaden einer breiten Anwendung der Ganztagsbetreuung geht allerdings noch über die möglichen negativen Auswirkungen auf Kinder hinaus, und er besteht auch aus mehr als einer wahrscheinlichen Verschwendung von Steuergeldern. Eine staatlich finanzierte, allumfassende Ganztagsbetreuung würde die steuerliche Bevorzugung reicherer Doppelverdiener- und Einelternfamilien relativ zur Mehrheit derer, die mit ihren Finanzen kämpfen, noch verstärken, würde ein wirtschaftliches und steuerliches Klima schaffen, das die wirtschaftliche Kraft des (gewöhnlich männlichen) Hauptverdieners schwächen und die stabilen traditionellen oder halbtraditionellen Familien noch stärker bestrafen würde. Schlussendlich wären, wie in Schweden, die Mütter durch finanziellen Druck in die Arbeitswelt gezwungen, und für viele würden Ehe und Kindererziehung an sich zunehmend unprofitable Möglichkeiten darstellen.[66] Man erinnert sich an Simone de Beauvoirs Aussage, dass der Feminismus dazu dienen soll, Frauen daran zu hindern, die „Entscheidungsfreiheit" zu haben, zu Hause zu bleiben. Allumfassende Ganztagsbetreuung ist ein Mittel zu diesem Zweck. Indem man die bereits einseitige Steuerbelastung für traditionelle Familien verstärkt,[67] wird die klassische sozialistische Befürwortung der Besteuerung als Mittel zur Einrichtung der neuen Ordnung offenbar.

Ein weiteres von feministischer Seite unterstütztes Programm zur Verminderung von „Lücken" in der Arbeitswelt ist die Quotenregelung für Frauen. Jedoch ist die Vorstellung, dass Frauen in allen oder den meisten Berufsfeldern proportional (zu 50 Prozent) vertreten sein sollen, unrealistisch. Solange viele Frauen nicht den Wunsch haben, sich vollzeitlich (mit einer wöchentlichen Arbeitsbelastung, die oft über 40 Wochenstunden hinausgeht) an

der Arbeitswelt zu beteiligen, wird es wahrscheinlich in vielen Arbeitsbereichen einen ernsthaften Frauenmangel geben. Darüber hinaus werden sich, zumindest teilweise aufgrund von angeborenen Unterschieden in Körperkraft, Aggression, Karrieredenken und Fähigkeiten sowie Interessen in Bereichen wie der Mathematik, theoretischen Logik, Mechanik, Kampfkunst usw., in den traditionell männlichen und männliche Neigungen begünstigenden Bereichen noch krassere Quotenprobleme ergeben. Frauen meiden ganz einfach viele „männliche" Berufe, und unter den Frauen, die solche Berufe ergreifen, herrscht allgemein eine große Fluktuation.[68]

Die offensichtliche Folge davon, die im Militär, in dessen Ausbildungsstätten, bei der Polizei und Feuerwehr bereits sichtbar ist, ist, dass dort die Normen für Frauen drastisch gesenkt werden, um die Quoten zu erfüllen. Dies hat einige heimtückische Auswirkungen. Erstens wirkt es demotivierend auf diejenigen, die die traditionellen hohen Normen erfüllen. Zweitens brandmarkt es unnötigerweise die Frauen, die ihre Arbeitsstellen fair erworben haben, da sich in Betrieben und Bevölkerungsgruppen mit strikten Quotenregelungen schnell der Verdacht der Günstlingswirtschaft einschleicht. Drittens können niedrigere Normen in Bereichen, wo eine überdurchschnittliche Eignung von entscheidener Bedeutung ist, wie in der Armee, der Polizei oder der Feuerwehr, zu negativen Leistungen und sogar zum Verlust von Menschenleben führen.[69] Und schließlich leben Organisationen, die nicht in der Lage sind, die Quoten zu erfüllen, permanent mit der Bedrohung durch staatliches Einschreiten oder gar Gerichtsverfahren – einer Art von ständigem Damoklesschwert über ihnen.

Doch die weitreichendste und gefährlichste feministische Forderung ist bis heute die der „Lohnangleichung". Angesichts einer weiblichen Bevölkerung, die sich in Bezug auf ihre Berufswahl weiterhin wie Frauen verhält, und der Realität, dass viele dieser Jobs keinen hohen Status oder keine üppige Bezahlung haben (gewöhnlich aus vielerlei Gründen, die wenig mit Diskrimination von Frauen zu tun haben), hat eine große Zahl feministischer Denkerinnen vorgeschlagen, dass der Staat Standardlöhne für verschiedene Berufe einführt, um das zu vermindern, was sie als Ungerechtigkeiten auf dem Arbeitsmarkt ansehen. Diese könnten zum Beispiel Krankenhäuser zu einem geringeren Gehalt für Ärzte und einem höheren für Krankenschwestern verpflichten, um eine bessere „Geschlechtergleichheit" zu erreichen.

Wenn dies ernsthaft in die Praxis umgesetzt werden würde, würde eine solche Lohnangleichung einen extensiven Sozialismus schaffen. Massive und anhaltende, enorm kostspielige staatliche Intervention wäre nötig, um die bestehenden Arbeitsstellen zu überprüfen und die Lohnskala für die neuen Berufskategorien auf den neuesten Stand zu bringen, die in unserer sich verändernden Wirtschaft aus dem Boden schießen. Eine „gerechte" Grundlage für Gehälter festzulegen wäre außerdem willkürlich und würde in der Praxis zum Spielball für die politischen Aktivitäten verschiedener Interessengruppen werden.

Unter dem Deckmantel der „Fairness" würde eine Lohnangleichung eine unglaubliche Ausdehnung der staatlichen Bürokratie bedeuten und die Kräfte des freien Marktes ernsthaft lähmen.[70] Dies ist eine der deutlichsten Illustrationen für die Tatsache, dass es auch unter den sogenannten gemäßigten Feministinnen wie Friedan eine den Marxisten ähnliche Bereitschaft gibt, zugunsten einer schwer fassbaren „Ergebnisgleichheit" die Entscheidungsfreiheit zu beseitigen. Angesichts des Versagens der staatlichen Kontrolle der Wirtschaft, was viel zu den gegenwärtigen Umwälzungen in der gesamten ehemaligen Sowjetunion und im Ostblock beigetragen hat, ist es absolut unverständlich, dass man sich

ausgerechnet jetzt für eine solche Politik aussprechen sollte.

In allen feministischen Vorschlägen für die Arbeitswelt gibt es eine einzige unerbittliche Logik: Frauen aus der „männlichen Unterdrückung" der Privatsphäre zu befreien und die Gesellschaft zu schaffen, die einst im Kibbuz angestrebt wurde – die der vollständigen „Gleichheit" von Mann und Frau. Trotz der breiten Ablehnung einer „karrieristischen" Norm für Frauen schreibt Gilder:

> „Die meisten Vorschläge des Feminismus scheinen darauf ausgerichtet zu sein, die berufstätige Mutter als die gesellschaftliche Norm zu festigen, indem man es den meisten männlichen Versorgern unmöglich macht, die Familie allein zu ernähren. Der feministische Angriff auf das System der sozialen Sicherheit, das Hausfrauen das Recht auf die Bezüge des Ehemannes nach dessen Tod zuspricht; die Fördergelder für Tagesbetreuung; die Quotenregelungen für Frauen, die eine Karriere außerhalb des Heims verfolgen – alle solche Maßnahmen versuchen, die Karrierefrau als die nationale Norm festzusetzen und die Frau, die versucht, für ihre eigenen Kinder zu sorgen, für unfähig zu erklären."[71]

Erziehung

Die egalitäre und anti-biologische Vision des Feminismus ist auch in der Bildungspolitik zu erkennen, für die die Feministinnen eintreten. Das Schulsystem ist für sie der Bereich, in dem ihre Visionen für Sexualität, Familie und Karriere an die nächste Generation weitergegeben werden können und in dem die oft konservativen Einflüsse in Familie und Kirche überwunden werden können:

> „Anders als andere Bildungsreformen zielt die feministische Pädagogik nicht in erster Linie darauf, die Art und Weise zu verändern, in der Kindern Wissen vermittelt wird. Vielmehr zielt sie darauf, die Persönlichkeit der Kinder und ihre Einstellung zueinander zu verändern, in der Hoffnung, dadurch Kinder hervorzubringen, die nicht durch Sexismus gelähmt sind, Kinder, die offen sind für untraditionelle Ziele und den Erwerb von Eigenschaften, die einst willkürlich an ein Geschlecht gekoppelt waren."[72]

Geschlechterunterschiede in schulischen Leistungstests zeigen seit langem wohlbekannte biologische Unterschiede zwischen den Geschlechtern, wie z.B. die männliche Neigung, in der Handhabung und Beobachtung von Dingen geschickter und interessierter zu sein, und die weibliche Neigung zur Menschenbezogenheit, oder die männliche Neigung zu besseren motorischen Fähigkeiten und einer Veranlagung zu räumlichem Vorstellungsvermögen, was ihnen einen Vorteil in „Malerei und bestimmten Bereichen der Musik" verschafft.[73] Alles in allem, wie in hunderten von Studien bemerkt und in interkulturellen Studien als universal bewiesen, „scheint der Mann folglich im Durchschnitt begabter in der Betrachtung der

materiellen Welt und die Frau begabter in der Welt der sozialen Beziehungen".[74]

Logischerweise ist es schwierig, die unterschiedlichen Testergebnisse in Schultests auf die Geschlechterdiskrimination zu schieben. Mitarbeiter in solchen schulischen Tests haben darauf hingewiesen, dass, wie oben gesagt, „die Kategorien ‚praktische Arbeit' und ‚Naturwissenschaften' typischerweise Jungen einfacher fallen, während die Kategorien ‚Ästhetik/Philosophie' und ‚menschliche Beziehungen' Mädchen leichter fallen".[75] Darüber hinaus begünstigen die Schulen in ihrer Forderung, dass Jungen ihre von Natur aus höhere Rate an körperlicher Aktivität zugunsten langer Zeiten sitzenden Lernens beschneiden, und durch den Schwerpunkt auf sprachlichen Fähigkeiten, Unterordnung und Regelmäßigkeit im Lernen und im Schulbesuch deutlich die Mädchen. Bei Jungen gibt es viel höhere Raten von Schulabbrechern, Sitzenbleibern und disziplinarischen Schwierigkeiten, und Mädchen bringen konstantere Leistungen.[76]

Dennoch sind Feministinnen aufgrund ihrer anti-biologischen Theorien und egalitären Politik gezwungen, die Gültigkeit solcher Unterschiede in schulischen Testergebnissen zu leugnen. In letzter Zeit haben sie begonnen, die Forderung zu erheben, dass viele Themen in diesen Tests in Bereichen wie Naturwissenschaft, Wirtschaft und Mathematik, in denen die Jungen die Mädchen übertreffen, weggelassen oder, weil „sexistisch" und „diskriminierend", durch „geschlechtsneutrale" ersetzt werden.[77] Eine solche Manipulation würde nicht nur (bequemerweise) zu einer feministischen Zensur der Naturwissenschaften beitragen, indem sie einen Hauptindikator für Geschlechterunterschiede entfernt; sie ist auch einfach dumm. Angesichts unseres starken nationalen Bedarfs, die Leistungen auf ebendiesen Gebieten zu verbessern, um in der zunehmend anspruchsvollen Weltwirtschaft Schritt zu halten, ist es alles andere als weise, die Maßstäbe, die Ausbildung oder die Personalauswahl in diesen Bereichen den Launen einer feministischen „Sexualpolitik" auszusetzen.

Ein weiteres Ziel für Feministinnen ist die oft nötigende Bemühung, eine „ungleiche Behandlung der Geschlechter" im Klassenzimmer auszumerzen. Dazu gehören Techniken wie das Aufbrechen sogar freiwilliger eingeschlechtlicher Gruppen, das Vermeiden von Lob für Ordentlichkeit bei Mädchen und das *häufigere* Aufrufen von Mädchen, um die weibliche Passivität und die männliche Aggressivität, die Jungen öfter die Hand heben lässt, zu kompensieren.[78] Das gerät bisweilen nahe ans Absurde und Bizarre. Angesichts der Indizien, dass Jungen von Lehrern öfter gescholten werden als Mädchen und schlechtere Noten bekommen, behauptete die Feministin Betty Levy, dass es in Wirklichkeit die Mädchen seien, die hier diskriminiert würden! Warum? „Kritik von Seiten des Lehrers, eine scheinbar negative Reaktion, führt Jungen in Wirklichkeit zu größerer Unabhängigkeit, Autonomie und Aktivität."[79]

Das Endziel all dessen ist natürlich, die Schüler ideologisch und praktisch auf die feministische Welt der völligen Gleichheit zu Hause und an der Arbeit vorzubereiten. Mit diesem Gedanken im Hinterkopf haben Feministinnen die „geschlechtsneutrale" Erziehung gefordert und institutionalisiert. Diese stellt eine Welt dar, in der Frauen und Männer gleichermaßen an allen Aktivitäten, von der Kindererziehung bis zur Chefetage, beteiligt sind. Sie soll in Schulbüchern und Klassenzimmern gefördert werden, auch wenn eine solche Darstellung die Realität krass verzerrt, wie z.B. in absurden Versuchen, die unproportionale geschichtliche Beteiligung von Männern als führende Gestalten in Politik und Wissenschaft aufzuheben. Die führende Feministin Alice Rossi hat sogar gefordert,

Schulausflüge abzuschaffen oder zu verändern, denn „wenn Jugendliche so in die Öffentlichkeit hinausgehen, werden sie Männer und Frauen in ihren gegenwärtigen Beschäftigungsfeldern beobachten". Das Ziel ist, Kinder mit der Welt zu konfrontieren, von der die Feminstinnen glauben, dass sie existieren *sollte*. Eine vom Senat in Auftrag gegebene Untersuchung offenbarte, dass ein Komitee des alten Ministeriums für Gesundheit, Bildung und Sozialwesen in den späten 70er-Jahren „Kinderbücher auf ‚Sexismus' überprüfte, auf der Basis, dass Schulbücher die Realität nicht darstellen sollten, ‚wie sie ist oder war, sondern wie sie sein wird'."[80] Eine solche Vorgehensweise erinnert an das sowjetische System der Gehirnwäsche und Zensur.

Das feministische Gedankengut in den Schulen ist gefährlich. Es umgeht die Rolle der Eltern in der Vermittlung von Werten und Weltanschauungen an ihre Kinder und verachtet sie und ihr Zuhause, indem es ihren Lebensstil als altmodisch und ungerecht darstellt. Es verkehrt die Ziele der Bildung, indem es das Streben nach Indoktrination auf der Liste der Prioritäten höher rückt als die traditionellen Schwerpunkte auf der Vermittlung von Fertigkeiten, Realitätsbewusstsein und dem Streben nach Wahrheit.

Darüber hinaus kann es weitere direkte nachteilige Einflüsse auf Kinder haben. Levin zum Beispiel hat die vernünftige Beobachtung vorgetragen, dass Kinder Lehrern nicht vertrauen, die absichtlich die Realität und Wahrheit verdrehen, und dass dies den meisten Schülern klar ersichtlich ist. Auch kann bei einigen Schülern eine Verwirrung in der geschlechtlichen Identität eintreten[81] und dies ist schädlich für die gesunde menschliche Entwicklung.[82] Und schließlich werden Kinder oft durch die permanente Präsentation „nicht-stereotypen" oder „geschlechtsvertauschten" Materials verwirrt, besonders wenn dieses aggressiver und offensichtlicher wird, einfach weil es oft die Realität und das angeborene Selbstgefühl der Kinder verletzt. Dies schreckt nicht notwendigerweise die Lehrer ab, auch nicht da, wo es sich deutlich zeigt, und die Ansicht, dass Schülerreaktionen einen latenten „Sexismus" zur Schau stellen, ist weit verbreitet. Die feministische Autorin Judith Bardwick zum Beispiel hat die Wut, den Widerstand und den Streit, den Schüler in Programmen an den Tag legen, die direkt versuchen (so Bardwick), „den Sexismus der Kinder" durch pointierte Diskussionen über die „männliche Unterdrückung" und das Hinterfragen der traditionellen Geschlechterrollen zu vermindern, als „antifeministische Reaktion" kategorisiert. Sie stellt nicht den Wert solcher Programme in Frage, klagt aber dennoch:

> „Eine weitere Quelle des Widerstandes gegen feministische Ziele ist der Konservativismus von Kindern. Sie scheinen sehr resistent gegenüber Veränderungen in den Ansichten darüber, was die einzelnen Geschlechter tun sollen und wie sie sein sollen. Das kommt vermutlich daher, dass ihr Geschlecht das Einzige an ihnen ist, das sich nicht ändert, während sie aufwachsen."[83]

Diese Reaktionen sind eine natürliche Reaktion auf tief greifende Angriffe auf den wichtigsten Aspekt der menschlichen Identität und entspricht allem, was wir biologisch und interkulturell über Kinder wissen. Sie entsprechen Neigungen, die vom Kleinkindalter an sichtbar und bis zum dritten Geburtstag im Wesentlichen gefestigt sind.[84] Im Lichte all dessen ist Bardwicks Antwort, dass diese einen zutiefst verwurzelten „Sexismus" widerspiegelte, der der feministischen Vision weichen kann und wird, schräg, aber typisch. Dies ist die Art von Glauben, die Feministinnen an ihren Schulprogrammen festhalten lässt,

lange nachdem die negativen Auswirkungen auf die Kinder und deren Proteste die Sensibleren unter uns dazu gebracht hätten, damit aufzuhören.[85]

Familie

In dem oben zitierten *Time*-Artikel wurde die Tatsache unverhohlen gefeiert, dass 94 Prozent der Umfrageteilnehmer im Feminismus sahen, dass er mehr „Unabhängigkeit" für Frauen biete, und dass 86 Prozent dachten, er verheiße größere „Selbstbestimmung".[86] Schließlich „geht es ja um nichts anderes als die ‚Autonomie der Frau'".

Quotenregelungen und Lohnangleichungen werden einen Job und angemessene finanzielle Entschädigung sicherstellen. Verhütung, Abtreibung und Betreuungsangebote werden die Freiheit von Kindern sichern. Das Bildungssystem wird sicherstellen, dass die nächste Generation diese Früchte in vollerem Umfang genießen wird, als wir es getan haben, indem man sie zu ihren „Chancen" drängt und die alten „Rollenklischees" beseitigt, die sie daran hindern könnten. Und sollte jemand angesichts dieser Schönen Neuen Welt es mit der Angst zu tun bekommen – nun, nach schwedischem Modell werden hohe Steuersätze, Abstriche in der sozialen Absicherung für Hausfrauen, unangemessen niedrige Kinderzuschläge und besondere steuerliche Anreize für „berufstätige Eltern" die Knute der finanziellen Notwendigkeit einsetzen, um uns liebevoll auf den Weg des Egalitarismus der Doppelverdiener zurückzubringen. Ein großes Geschenk wird uns da gemacht, so wird uns gesagt – Unabhängigkeit und Kontrolle, Freiheit von den Mühlsteinen der häuslichen Pflichten.

Ist dies ein Traum oder ein Albtraum? Die Realität lässt uns ahnen, dass das Ganze vielleicht noch eine dunkle Seite hat.

Die feministische Revolution hat einen ungeheuren Beitrag zur steil ansteigenden Scheidungsrate geleistet. Dies war vorauszusehen, angesichts der durchgängig pessimistischen Bewertung der Ehe durch die Feministinnen.[87] Die Feministinnen sprechen sich für ein vereinfachtes Vorgehen bei Scheidungen aus, eine Tatsache, die in den Massenmedien im Allgemeinen übersehen wird.[88] Indirekt ist die Art der praktischen, oft finanziellen Unabhängigkeit, die in der „neuen Frau" gefördert wird, konsequenterweise mit einem höheren Scheidungsrisiko verbunden.[89] Noch verstärkt wird dies durch die erstaunliche Tatsache, dass Feminstinnen, nachdem sie zu einem leichteren Scheidungsrecht aufgerufen (zum Teil, um einen Fluchtweg aus der „männlichen Unterdrückung" zu bieten) und die Institution der Ehe verunglimpft hatten, permanent den Bedarf betonen, dass Frauen die nötigen Fähigkeiten und Möglichkeiten entwickeln müssen, um allein für ihre Familien sorgen zu können. Warum? Sie werden das wahrscheinlich irgendwann tun müssen, so wird gepredigt: wegen der hohen Scheidungsrate![90]

Die Feministin Judith Bardwick hat die Ursachen der Scheidung wie folgt beschrieben und beklagt:

> „Eine höhere Scheidungsrate ist abzusehen, *wenn die Erfolgskriterien in einer Ehe sich von Familie,* Integrität, Sicherheit und Zufriedenheit *hin zu Glück verändert, in dem Menschen die Möglichkeit ergreifen, sich wichtig zu fühlen; wenn der Kompromiss als Zeichen von Unangemessenheit gerichtet wird; wenn es legitim ist, „etwas Eigenes zu*

> *machen" und „sich zu nehmen, was einem zusteht"* ... Wenn eine Scheidung leicht zu haben ist ... *wenn die negativen Kosten der Bindung betont werden ... wenn Selbstsüchtigkeit* als Autonomie *idealisiert wird* ... und *wenn moralische Verantwortung eher auf das Ich* als auf die Beziehung gerichtet ist, dann steigt die Scheidungsrate ... Zu einer festen Bindung gehören nicht nur Gefühle füreinander, sondern auch die Abhängigkeit voneinander und Verpflichtung füreinander."[91]

Interessanterweise übersieht sie, wie heftig sie genau das feministische System anklagt, für das sie sich ausspricht.

Vergleichen Sie die Ideen der säkularen Feministin Bardwick mit der Vision einer Ehe als Gesellschaftsvertrag, wie sie die christlichen Feministinnen Scanzoni und Scanzoni darstellen:

> „In einer Ehe zwischen gleichen Partnern sind beide Ehepartner ihrer jeweiligen Karriere verpflichtet ... Darüber hinaus sind die Rollen in Broterwerb und Haushalt austauschbar ... Eine Frau sollte Autonomie besitzen und ihre Erfüllung in ihren eigenen Leistungen und Unternehmungen finden, statt durch den Genuss der Erfolge ihres Ehemannes aus zweiter Hand. Unter diesen egalitären Geschlechternormen soll eine Frau frei sein, ihren eigenen Interessen nachzugehen, ohne Unterordnung unter die ihres Mannes und ihrer Kinder."[92]

In jedem Punkt entspricht der „Traum" der Scanzonis Bardwicks Albtraum!

Mit Sicherheit ist eine Scheidung an sich schlecht, wenn man die Folgen betrachtet. Zum Beispiel tauchen immer mehr Indizien über die langfristige psychologische Traumatisierung von Kindern aus geschiedenen Ehen auf.[93] Der Verlust eines vollständigen Paares von geschlechtlichen Rollenvorbildern führt sowohl bei Jungen als auch bei Mädchen zu einer Verwirrung in der sexuellen Identität.[94] Die Einelternfamilie wird auch seit langem mit stärkerer Armut und Anfälligkeit für Straffälligkeit bei Kindern (die nach Ansicht vieler in eine kriminelle Laufbahn im Erwachsenenalter führt) in Verbindung gebracht.[95]

Noch wichtiger ist allerdings vielleicht die Atomisierung der Gesellschaft, die durch den Feminismus begünstigt wird und für die Scheidung lediglich ein Symptom ist. Wie alle Aspekte des Feminismus hat auch dies seine Wurzeln in der feministischen Ablehnung der biologischen Unterscheidung der Geschlechterrollen. Eine Komplementarität der Geschlechter verlangt nach Abhängigkeit voneinander, und zwar nach einer heterosexuellen Abhängigkeit. Die Verbindung von zwei Menschen zu „einem", der wesentliche Klebstoff der Familie und Gesellschaft, setzt das gegenseitige Bedürfnis nach dem anderen voraus. Aber wo Männlichkeit und Weiblichkeit willkürlich und austauschbar sind, wird Autonomie möglich und wirkt Abhängigkeit voneinander als brüchig und rein freiwillig.

Aber so funktionieren wir nicht. Dass männliche und weibliche Stärken und Schwächen nicht so einfach „umzuprogrammieren" sind, ist in dem Versagen von geschlechtsneutralen und androgynen Erziehungsstrategien reichlich gezeigt worden.

Androgynität ist von Feministinnen als das neue Ziel für gesunde Eltern und Kinder

dargestellt worden. „Befreite" Eltern haben die alte psychiatrische Lehrmeinung abgelehnt, dass zu psychologischer Gesundheit die Entwicklung von charakteristischen männlichen und weiblichen Zügen bei Kindern gehört. Dies wird bloß als ein weiteres Indiz für „sexistische Ideologie" gesehen.

Logischerweise wirkt dieser Gedanke verwirrend. Viele der genannten Wesenszüge schließen sich gegenseitig aus – wie z.B. Aggression und Passivität. Beide in gleichem Maß zu besitzen wäre bizarr und würde eher Verwirrung als psychologische Gesundheit offenbaren.[96] Aber diesen Vorbehalt lässt man links liegen. Für manche, wie für die New-Age-Androgynistin June Singer, hat die Androgynität wie die veraltete Zweiteilung der Welt in Gut und Böse eine spirituelle Dynamik in Gang gebracht, die diese verwirrenden Dualitäten transzendieren würde.[97] Frühe Forschungen, hauptsächlich unter Studenten, haben sich in ihren Ergebnissen als verheißungsvoll erwiesen.

Doch als man begann, wirklich unter Eltern und Kindern Daten zu sammeln, tauchte eine andere Realität auf. Baumrind stellte in einer sehr gründlichen Untersuchung fest, dass geschlechtlich definierte Eltern und deren „stereotype" Kinder sehr viel kompetenter und geistig reger waren als die aus den androgynen Familien.[98] Auch Familien mit Rollentausch kamen nicht gut weg. Wie Carlson bemerkt: „[Baumrind] berichtete von deutlichen Korrelationen zwischen femininen Vätern und einer kognitiven Inkompetenz bei Mädchen, und zwischen maskulinen Müttern und mangelndem sozialen Verantwortungsgefühl bei Jungen."[99] In Forschungen, die die Beziehungen zwischen Androgynität und „Neurosen ... sicherem Auftreten und Selbstachtung" testeten, entdeckten Ray und Lovejoy, dass „diejenigen, die androgyn waren, im Allgemeinen in den drei Indizes für geistige Gesundheit schlechter abschnitten".[100]

Der Versuch von Feministinnen, „Sexismus" bei Kindern zu verhindern, indem man sie, basierend auf dem Ideal der Androgynität oder der ähnlichen Vorstellung, dass Geschlechterrollen willkürlich seien und „ausgesucht" werden sollen, (zwangsweise) Aufgaben und Erfahrungen des anderen Geschlechts aussetzte, ist ebenfalls auf zähen Widerstand gestoßen. Indem sie zeigte, dass kleine Mädchen sich ihre sexuelle (weibliche) Identität natürlicherweise aneignen, dass Jungen hierin aber sensibler sind, warnte die Harvard-Wissenschaftlerin Dorothy Ullian, „dass der spielerische Geschlechtertausch und andere ‚Interventionen in die Geschlechterrollen' kleine Jungen psychologisch lähmen können".[101] Sara Bonnet Steins ausführliche Studie über geschlechtsneutrale Kindererziehung offenbarte einen enormen Widerstand auf Seiten der Kinder, „geschlechtsneutral" gemacht zu werden.[102] Wenn sie zum Beispiel die gleichen Spielzeuge bekommen, machen die Kinder unterschiedliche Dinge damit; aus Bauklötzen bauen Jungen eher Straßen und Mädchen eher Zimmer und Häuser.

Allein durch Kultur und Sozialisation sind diese Dinge nicht zu erklären. Die Reaktionen der Kinder sind zu stark, zu detailliert und zu spontan, erscheinen viel zu früh und spiegeln zu sehr Muster, wie man sie über eine große Bandbreite von Kulturen hinweg sieht, als dass man behaupten könnte, dass sie sie durch den unwissentlichen Rest an „Sexismus" in ihren egalitären Mamas und Papas erworben haben könnten. Sie streben danach, diesen überaus dauerhaften und kostbaren Samen in sich zu schützen – ihre sexuelle Identität.[103] Und wenn Eltern in ihren Versuchen einer „aufgeklärten" Kindererziehung beginnen, Zwang anzuwenden, so Davidson, scheint sich das als schädlich für das Kind zu erweisen.[104]

Wir sollten dankbar sein für das, was Bardwick so traurig als den „Konservativismus" und „Sexismus" von Kindern bezeichnet hat. Denn wenn die Geschlechterneutralität und die Androgynie erfolgreich wären, würden wir Kinder schaffen, die in sich vollständig wären. Sie würden nicht das „Einssein" mit dem anderen Geschlecht brauchen, und folglich (eine Auswahl an sexuellen Ventilen vorausgesetzt, wie wir sie heute haben), würden sie auch keine Ehe mehr brauchen. Wie die traurigen Tatsachen über uneheliche Kinder, „Einelternfamilien" und die pathologische Gewalttätigkeit und die persönliche Instabilität ungebundener, lediger Männer uns gezeigt haben, [105] können wir es uns nicht leisten, Menschen auf diese Weise von der Ehe abzukoppeln, wie es die Feministinnen bewusst oder unbewusst getan haben. Und wir können es uns ganz sicher nicht leisten, sie ihrer sexuellen Natur zu berauben.

Die Wahrheit ist ein Stück weit die, wie sie die Androgynisten propagieren. Das Männliche und das Weibliche muss in einem Leib zusammengebracht werden. Gott hat uns einen Weg dafür gegeben, der für Kinder, Heimat, Stabilität und Liebe sorgt. Er heißt Ehe.

Unsere sexuellen Gegebenheiten sind nicht ein Leiden, das transzendiert oder überwunden werden oder vor dem man fliehen soll. In unserer gefallenen Welt haben wir davon schon genug. Vielmehr sind sie uns gegeben, um gefeiert und angenommen zu werden.

Zusammenfassung

Der feministische Standpunkt ist zerstörerisch, weil er auf falschen Denkvoraussetzungen bezüglich der Schöpfungsordnung gründet. Er führt zu Nötigung, Versagen und Zensur. Er trägt direkt und indirekt zu der wachsenden Unsicherheit und Verwirrung in der nachchristlichen Welt bei.

Die gelegentlichen positiven Erkenntnisse der Feministinnen, wie deren Kritik an den Männern – die das Heim vernachlässigen, und an den männlichen Neigungen zu Gewalt und Unterdrückung, und ihre Betonung der besonderen Beiträge von Frauen zur moralischen Debatte[106] –, gründen nicht auf einer Weltanschauung, die auf Wahrheit basiert. Folglich werden diese Weisheiten durch fehlerhafte Analysen und fehlgerichtete Anwendungen negiert. Tatsächlich übertrifft ihre Missachtung der wahren Bedürfnisse der meisten Frauen und Kinder bei Weitem diejenige der alten männlichen Ordnung, die sie zu ersetzen versuchen. Ihre Bereitschaft, ihren Willen mit fast jedem Mittel durchzusetzen, das ihnen zur Verfügung steht, erfordert den Griff nach einer Macht, die den meisten ihrer „männlichen Unterdrücker" ebenbürtig ist.

Die Feministinnen müssen ihre Anliegen von einer gedanklichen Grundlage her neu durchdenken, die der Realität entspricht und die ein biblisches Verständnis von Mann und Frau widerspiegelt. Eine Weltanschauung, die der Ordnung der Dinge entspricht, ist voller Weisheit. Eine solche wird uns nicht behindern noch uns ins Elend führen, sondern wird zu größerer sozialer Harmonie und Stabilität und zu persönlicher Kreativität, Glück und Erfüllung führen.

Endnoten zu Kapitel 18

Teil IV

Anwendungen und Implikationen

Kapitel 19

Die Familie und die Gemeinde

Wie sollte biblisches Mannsein und Frausein in der Praxis aussehen?

George W. Knight III

Einleitung

Wie wir bereits das ganze Buch hindurch gesehen haben, sagt die Bibel ganz klar, dass Männer und Frauen gleichermaßen Gottes Ebenbilder sind (1.Mose 1,27) und daher vor Gott und in Beziehung zueinander gleich sind und ebenso, dass sie in ihrem christlichen Leben Miterben sind, gleich in ihrem geistlichen Stand vor Gott (1.Petr 3,7; Gal 3,28). Die Bibel macht auch klar, dass Männer wie Frauen, die beide in Bezug auf Erschaffung und Erlösung gleich sind und damit eine Menge miteinander teilen, zu unterschiedlichen und gleich wichtigen Rollen in Ehe und Gemeinde berufen sind. Gott selbst (wie wir später sehen werden) hat für Männer und Frauen verschiedene Rollen festgelegt, damit sie dadurch den Auftrag erfüllen können, den er der Menschheit bei der Schöpfung gegeben hat (1.Mose 1,28; 3,15-19). Gott hat die Männer dazu berufen, als Leiter in Ehe und Gemeinde zu dienen und die Frauen dazu, sich selbst willig dieser Leiterschaft unterzuordnen, während sie in ihren unterschiedlichen Rollen zusammenarbeiten (Eph 5,23-24; 1.Petr 3,1-6; 1.Tim 2,12; 3,1-13). Indem Gott bestimmt hat, wie Männer und Frauen in der Erfüllung ihrer entsprechenden Rollen zueinander stehen sollen, hat er die Männer dazu berufen, ein Hauptsein auszuüben, das liebend, sanftmütig und besonnen ist (z.B. Eph 5,25 ff.; 1.Petr 3,7), und er hat die Frauen dazu berufen, sich diesem Haupt in williger, freundlicher und respektvoller Weise unterzuordnen (z.B. Eph 5,24.33; 1.Petr 3,1-2).

Die Frage, die wir uns alle stellen müssen, ist, wie wir unsere biblischen Rollen mit biblischen Haltungen in konkreten Alltagssituationen in die Praxis umsetzen können. Doch bevor wir zu den positiven Auswirkungen biblischen Mann- und Frauseins kommen, müssen wir uns noch mehr der Kräfte bewusst sein, die gegen uns arbeiten und überwunden werden müssen, und der Gegenmittel, die Gottes Gnade uns dazu bereitstellt.

Die Wirkung der Sünde

Die grundsätzlich negative Kraft ist die Wirkung der Sünde auf unsere Beziehungen. Das erkennen wir aus 1.Mose 3,16, wo Gott über die Auswirkungen der Sünde auf die Beziehung zwischen Mann und Frau spricht: *„ … und dein Verlangen wird auf deinen Mann gerichtet sein,*

er aber soll über dich herrschen!“ In diesen Worten deutet Gott an, dass die Männer, als Folge der Sünde, anstelle einer fürsorglichen Ausübung ihres Hauptseins und ihrer Leiterschaft versuchen werden, in autokratischer, liebloser Weise zu „herrschen“. Und er deutet in Bezug auf die Frauen an, dass sie, anstelle sich unterordnende Gehilfinnen zu sein, das „Verlangen“ haben werden, über ihre Ehemänner Macht auszuüben. (Wir verstehen das Wort „Verlangen“ hier als sinngleich mit seiner nächsten Erwähnung [1.Mose 4,7], in der die Sünde das „Verlangen“ hat, über Kain zu herrschen.)[1] Damit bringt Gott zum Ausdruck, dass so, wie die Sünde als Folge des Falls Schmerzen bringt (1.Mose 3,16) für die Freude des Kindergebärens (die Erfüllung von Gottes Auftrag, sich zu mehren, 1.Mose 1,28) und Schweiß und Mühsal für die Freude an der Arbeit (die Erfüllung von Gottes Auftrag, sich die Erde untertan zu machen und über sie zu herrschen, 1.Mose 1,28), sie ebenso Streit in die Rollenverteilung bringen wird, die Gott zwischen Mann und Frau bei ihrer Erschaffung gestiftet hat (1.Mose 2,18). Gott hatte sie vorgewarnt, dass die Sünde die Rollenverteilung zwischen Mann und Frau zu einem Ort des Kampfes machen würde, den wir nur mit Hilfe der Gnade Gottes bestehen können.

Wir sahen und sehen immer noch die schreckliche Erfüllung der Auswirkungen dieses Fluches in der Dominanz des Mannes über die Frau an solchen Orten und in Kulturen, die von den Auswirkungen des Evangeliums unberührt geblieben sind. Dagegen hat sich der Mit-Erbe-Status von Mann und Frau dort als wunderbares Nebenprodukt herausgestellt, wo Kulturen und Völker vom Evangelium stark beeinflusst wurden. Aber nun sehen wir in genau diesen Kulturen und Völkern, wo die Säkularisierung die Auswirkungen des Evangeliums ersetzen, dass ein Nebenprodukt der Gleichberechtigung zurückbleibt, während die Gesellschaft gleichzeitig der sündigen Seite des Fluches Ausdruck verleiht – Frauen, die danach verlangen, sich aus jeder vorherbestimmten Rolle in ihrer Beziehung zum Mann zurückzuziehen und zu Hause und in der Gemeinde genauso wie der Mann zu leiten, während Männer in ihrer Beziehung zur Frau zunehmend passiv oder missbrauchend werden. Wir können diese Auswirkungen von Gottes prophetischen Ankündigungen aus 1.Mose 3,16 in der ganzen Bandbreite der Geschichte und Gesellschaft nachvollziehen, aber wir müssen uns auch im Klaren darüber sein, dass diese Tendenzen in jedem menschlichen Herzen vorhanden sind, einschließlich der Herzen von christlichen Männern und Frauen. Solange Christen, wie andere auch, vom „Zeitgeist“ betroffen sind, werden sich diese sündhaften Tendenzen im Mann und in der Frau aus dem heutigen Feminismus-Schub ebenso wie aus einem Chauvinismus- bzw. Macho-Rückstoß zusammensetzen.

Das Wechselspiel zwischen Rolle und Haltung

Jede Diskussion, die wir über die praktische Umsetzung der biblischen Prinzipien von Leiterschaft und Unterordnung führen, muss diese sündigen Neigungen in Betracht ziehen, die uns so leicht unterwandern und gegen unsere Übereinstimmung mit der biblischen Norm arbeiten. Noch einmal sollten wir daran denken, wie sorgfältig die Apostel ihre Lehre über das Rollenverhältnis zwischen Mann und Frau dargelegt und indem sie zwei Dinge gleichzeitig bekräftigt haben, ihr damit Ausgewogenheit geben. Erstens wiederholen sie Gottes Auftrag über das Rollenverhältnis zwischen Mann und Frau seit ihrer Erschaffung und sprechen vom Hauptsein des Mannes und der Unterordnung der Frau. Zweitens fordern sie Haltungen und Taten ein, die solche sündigen Neigungen überwinden sollen, die dem angemessenen Funktionieren dieser Rollen entgegenwirken. Da Menschen in Autorität, als Folge der Sünde, oft in selbstsüchtiger und grausamer Haltung leiten und herrschen, werden

sie angewiesen, gegen ihre Frauen nicht zu bitter zu sein (Kol 3,19), sondern sie zu lieben und sich selbst für sie hinzugeben (Kol 3,19; Eph 5,25), sie zu ernähren und zu fördern (Eph 5,29); und sie als Miterben zu ehren (1.Petr 3,7). Da Menschen unter Autorität, als Folge der Sünde, sich oft gegen ihre Rolle auflehnen und sie zu reduzieren oder ihr zu entfliehen suchen oder sogar die leitende Position anstreben, werden Frauen wiederholt ermahnt, sich unterzuordnen (1.Petr 3,1; Eph 5,24; Kol 3,18; Tit 2,5), weil es Gottes Wille ist und als für den Herrn getan werden sollte (Eph 5,27; Kol 3,18), und zwar mit Respekt (Eph 5,33) und einem sanftmütigen und stillen Geist (1.Petr 3,4).

Das ausgewogene Verhältnis zwischen diesen beiden Wahrheiten muss jede Diskussion über Alltagssituationen bestimmen, denn es sind Handlungsprinzipien, die uns die Schrift gibt, um uns in all den alltäglichen Umsetzungen des Rollenverhältnisses zwischen Mann und Frau in Ehe und Gemeinde zu leiten. Dennoch müssen wir die Rollen der Leiterschaft und Unterordnung beständig wiederholen und beständig um Haltungen und Taten bitten, die uns befähigen, diese Rollen zu erfüllen, durch Gottes Gnade und in einer Welt, in der die Sünde so oder so gegen diese Rollen, Haltungen und Taten arbeitet.

1. Die Familie

1.1 Gottes Darstellung der unterschiedlichen Rollen von Ehemann und Ehefrau in 1.Mose 3

Wir können weiterhin darstellen, worin die Rollen des Ehemannes und der Ehefrau in Ehe und Familie bestehen, in dem wir aufmerksam betrachten, wie Gott beide Rollen in 1.Mose 3 auf Basis der Wahrheiten beschreibt, die er das erste Mal in 1.Mose 1 und 2 zu Beginn menschlicher Zivilisation umreißt und die jeglicher Kultur- und Gesellschaftsform vorausgegangen sind[2].

In diesem Kapitel zeigt er die Auswirkungen der Sünde auf, nicht nur, wie sie Tod und Trennung aller Menschen von Gott bringt, sondern auch ihre Auswirkungen auf Männer und Frauen in ihrem Mann- bzw. Frausein. Damit setzt Gott die Auswirkung des Fluches in Beziehung zu dem Anteil an seinem Schöpfungsauftrag (wie in 1. und 2.Mose beschrieben), der ganz speziell die Frau einerseits und den Mann andererseits betrifft. Gott hatte ihnen gesagt: *„Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde und macht sie euch untertan; und herrscht über … alles Lebendige, was auf Erden kriecht!“* (1.Mose 1,28). Nun stellt er den Fluch in Beziehung zu dem Aspekt des Schöpfungsauftrages, der der ganz speziellen Verantwortung der Frau und des Mannes entspricht, und zeigt damit die ganz spezielle Rolle auf, die jeder von ihnen erfüllen sollte. So spricht er für die Frau von ihren Schmerzen beim Kindergebären (d.h. beim Fruchtbar-Sein) und den Kämpfen (wie erwähnt), die die Beziehung zwischen Ehemann und Ehefrau bestimmen werden (1.Mose 3,16): *„Und zur Frau sprach er: Ich will die Mühen deiner Schwangerschaft sehr groß machen; mit Schmerzen sollst du Kinder gebären; und dein Verlangen wird auf deinen Mann gerichtet sein, er aber soll über dich herrschen!“* Kurz gesagt spricht Gott über das, was sie als Frau einzigartig macht, nämlich Mutter und Ehefrau zu sein. Zum Mann spricht er von den Mühen, die er bei seiner harten Arbeit haben wird (d.h. dabei, sich die Erde untertan zu machen), das Brot zu sichern (1.Mose 3,17-19): *„Weil du der Stimme deiner Frau gehorcht und von dem Baum gegessen hast, von dem ich dir gebot und sprach: ‚Du sollst nicht davon essen!', so sei der Erdboden verflucht um deinetwillen! Mit Mühe sollst du dich davon nähren dein Leben lang; Dornen und Disteln soll er dir tragen, und du sollst das Gewächs des Feldes essen. Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du wieder zurückkehrst zum Erdboden; denn von ihm bist du genommen. Denn du*

bist Staub, und zum Staub wirst du wieder zurückkehren!" So zeigt er, worin die Hauptberufung für den Mann besteht, nämlich die Verantwortung als Brotverdiener und Versorger seiner Ehefrau und Familie. Für unsere ganze Diskussion wird es hilfreich sein, diese Perspektive im Blick zu behalten und zu erkennen, dass es Gottes Perspektive ist und nicht irgendeine „viktorianische" oder „traditionelle" Sichtweise, die in irgendeiner Gesellschaft oder Kultur aufgekommen ist und unbewusst als biblische Norm übernommen wurde.

Darum ist es für den Mann in Ehe und Familie wichtig, seine Verantwortung als primärer Brotverdiener zu erkennen und sie willig und froh anzunehmen. Für die Frau ist es von ebenso großer Wichtigkeit, ihre Verantwortung als die zu erkennen, die sich primär um die Kinder und das Zuhause kümmert, so wie in den Versen aufgezeigt und auch in Sprüche 31 angedeutet (siehe unten). Dies wird die Sicherheit und nötige Zeit und Energie für die Frau zur Verfügung stellen, um Kinder zu gebären, aber auch um in den ersten Jahren bei ihnen zu sein, wenn diese noch sehr abhängig von ihrer Mutter sind und ihre Gegenwart brauchen. In diesem Sinne ermutigt der Apostel Paulus junge Witwen, zu „heiraten, Kinder zu gebären, den Haushalt zu führen" (1.Tim 5,14). Der Apostel Christi rühmt das Zuhause und die Pflichten der Frau dort und ermutigt sie, „häuslich" zu sein (Tit 2,5).

Traurigerweise muss man sagen, dass dort, wo diese bestimmte Betonung nicht aufrechterhalten wird, Kinder oft keine gesunden sexuellen Identitäten entwickeln können (siehe Kapitel 17) und Ehen leichter auseinanderbrechen, weil Mann und Frau nicht mehr voneinander abhängig, sondern zunehmend unabhängig sind, bereit, ihre eigenen Wege zu gehen.[3]

1.2 Wie sieht es aus mit der Ehefrau und Mutter, die außer Haus arbeitet?

Manche Christen haben Titus 2,5 („Haushalt führen"; GNB)[4] so interpretiert, dass jegliche Arbeit außer Haus für die Ehefrau und Mutter unangemessen ist. Aber die Tatsache, dass Ehefrauen sich um ihr Zuhause kümmern sollten, schließt nicht unbedingt ein, dass sie nicht außerhalb dessen arbeiten dürften, genauso wenig wie die Aufforderung, dass ein „Vorsteher" der Gemeinde „seinem eigenen Haushalt vorzustehen" habe (1.Tim 3,4-5), bedeutet, dass er nicht außer Haus arbeiten dürfte. In keinem der beiden Texte wird dies ausgesagt! Die dynamische, entsprechende Übersetzung von Titus 2,5 in der Übersetzung der „Guten Nachricht Bibel", „ihren Haushalt ordentlich führen", hat den Nachdruck von Paulus' Ermahnung erfasst, nämlich, dass eine Ehefrau eine fleißige Hausfrau sein sollte. Mehr noch: Sprüche 31,10-31 beschreibt eine Ehefrau und Mutter, deren Unterstützung für die Familie weit über die üblichen Hausarbeiten hinausgeht (z.B. Verse 16 und 24: *„Sie trachtet nach einem Acker und erwirbt ihn auch … pflanzt sie einen Weinberg an … Sie fertigt Hemden und verkauft sie und liefert dem Händler Gürtel"*). Da die Schrift sich selbst interpretiert und ihre Lehre konsequent und einheitlich ist, erkennen wir, dass dem Bild in den Sprüchen vom Apostel Paulus nicht widersprochen wird.

Wir müssen weiterhin erkennen, dass die *Betonung* auf das Zuhause die zentrale Aussage dieser Textpassage in den Sprüchen ist. Die Frau dort sorgt für ihre Familie und dafür, ihrer Verantwortung gegenüber ihrer Familie gerecht zu werden (z.B. Verse 21 und 27). Sie tut dies nicht nur für ihre Kinder, sondern auch, um die Leiterschaftsrolle ihres Ehemannes in der Gesellschaft zu unterstützen (Vers 23). Sie sucht das Wohl ihrer Familie. Weiterhin trachtet sie danach, den Armen und Bedürftigen zu helfen (Vers 20).

Hier sind wichtige Antworten auf die Frage der Arbeit außerhalb des Hauses durch die Ehefrau und Mutter: Ist es wirklich zum Wohl ihrer Familie? Dient es der Berufung ihres Mannes? Und bringt es – im Zusammenhang mit diesen ersten beiden – anderen Gutes?

Schafft sie es und kann dabei noch ihrer vorrangigen Berufung, Frau und Mutter zu sein und für ihren Haushalt zu sorgen, treu sein? Es sollte beachtet werden, dass obwohl die Frau in den Sprüchen nicht danach gestrebt hat, „sich selbst zu finden" oder eigene Karriere zu machen, sondern eher ihrer Familie zu dienen, sie am Ende das Lob ihrer Familie bekommt (Verse 28 und 29) und Anerkennung für ihre Werke (Vers 31), weil sie alle Anstrengungen im Gehorsam gegenüber dem Herrn unternommen hat, zu dem sie gehört (Vers 30). Die Entscheidung in diesem Bereich darf nicht einseitig von der Frau getroffen werden, sondern sollte unter der Leiterschaft ihres Mannes als Haupt der Ehe und Familie geschehen.

1.3 Entscheidungsfindung durch Ehemann und Ehefrau

Dies bringt uns zu der Frage nach Verantwortlichkeiten und Vorgehensweisen bei der Entscheidungsfindung. Die feine Balance, die es dabei zu halten gilt, ist die der Leiterschaft des Mannes in einer Situation, an der zwei gleichwertige Ebenbilder Gottes beteiligt sind. Der Ehemann soll seine Frau ehren (1.Petr 3,7: *„Ihr Männer sollt … ihr Ehre erweisen, weil ihr ja gemeinsam Erben der Gnade des Lebens seid, damit eure Gebete nicht verhindert werden."*) und soll ihre Ansichten, Meinungen, Gefühle und Beiträge zu der betreffenden Angelegenheit respektieren, und zwar, indem er sowohl seine eigenen als auch ihre Stärken und Schwächen in Betracht zieht (1.Petr 3,7a: *„Ihr Männer sollt gleichermaßen einsichtig mit eurer Frau als dem schwächeren Gefäß zusammenleben …"*).[5] Er darf die Leiterschaft nicht an seine Frau abgeben, so wie Adam an Eva, sonst wird ihn auch die Zurechtweisung treffen, die Adam bekam (*„Weil du der Stimme deiner Frau gehorcht … hast"* [1.Mose 3,17]).[6] Ebensowenig sollte er rücksichtslos oder übereilig reagieren wie Nabal, in dem er nicht den sensiblen und weisen Rat suchte, den seine Frau ihm hätte geben können und gegeben hätte (1.Sam 25,2-26,38). Denn bei allem ist die Frau dem Mann doch gegeben als seine wichtigste „Gehilfin" (1.Mose 2,18). Ehemann und Ehefrau sollten versuchen, nach Gespräch und durch Gebet und Studieren der Prinzipien des Wortes Gottes eine für beide befriedigende Entscheidung zu treffen, und dies sollten sie unter der Leiterschaft und Führung des Ehemannes tun, der diesen Prozess einleiten sollte. In einer Welt der Sünde, in der sowohl der Ehemann als auch die Ehefrau durch die Begrenzungen bedrängt werden, die die Sünde unserem Verständnis, der Bewertung und Entscheidungsfindung setzt, mag es Zeiten geben, in denen kein Konsens erreicht werden kann. In dieser Situation ist es die Verantwortung des Ehemannes, seine Rolle als Haupt auszuüben und die Entscheidung zu treffen. Die Frau muss sich dieser Entscheidung beugen (solange sie nicht klar und eindeutig böse ist [1.Sam 25,14; Apg 5,29]).

1.4 Entscheidungsfindung in Bezug auf Berufswechsel und Ortswechsel

Im Zeitalter hoher Mobilität ist es angemessen, aufgrund des Berufes einen Umzug in Betracht zu ziehen. Um das Thema Entscheidungsfindung zu verdeutlichen, nehmen wir daher das Beispiel des Berufswechsels und dem damit verbundenen Ortswechsel der Familie. Lasst uns davon ausgehen, dass die Ehefrau auch eine gute Arbeitsstelle hat. Lasst uns in diesem Fall weiterhin davon ausgehen, dass die Frau nicht geneigt ist umzuziehen, weil sie ihren Wohnort mag und ihren eigenen bezahlten Job nicht aufgeben möchte. Das ist verständlich.

Der Ehemann sollte diesen Belangen angemessenes Gewicht beilegen. Die Beiden sollten über die Angelegenheit beten und versuchen, die Perspektive des anderen zu verstehen und das Wohl der gesamten Familie zu suchen, längerfristig wie kurzfristig. Die Entscheidung muss das gesamte Wohl der Familie in Betracht ziehen und nicht nur die

Vorzüge des Jobs. Gleichzeitig muss sie den Gehorsam gegenüber dem Schöpfungsauftrag beinhalten, besonders seitens des Mannes, aber auch von der Frau, die eingewilligt hat, seine Gehilfin in diesem Verantwortungsbereich zu sein, damit er so gut wie ihm (und ihnen) möglich, seine vorrangige Berufung als derjenige erfüllen kann, der die Familie durch seine Arbeit versorgen soll. Die Entscheidung, den Job nicht anzunehmen und nicht umzuziehen im Licht der Bedürfnisse des Restes der Familie, könnte ratsam sein, es sei denn Gegenwehr oder Druck durch die Frau hat die Leiterschaft des Mannes unterwandert bzw. dazu geführt, dass er diese eingebüßt oder aufgegeben hat. Sollte er jedoch vor Gott zu der Überzeugung gelangen, dass ein Jobwechsel und Umzug im Interesse seiner Familie ist und dies ihm und seiner Frau am besten ermöglicht, den Schöpfungsauftrag zu erfüllen und am besten Gott ehrt, sollte er seine Familie verständnisvoll durch diesen Übergang führen und versuchen zu erklären, warum der Umzug in seinen Augen richtig ist.

In diesem Fall erscheinen mir zwei Faktoren – abgesehen von seiner allgemeinen Verantwortung als Leiter – Schlüsselelemente zu sein. Erstens die Anerkennung, dass der Mann mehr als die Frau – deren Schwerpunkt und Energie nach innen auf die Familie gerichtet sein sollten (siehe wiederum 1.Mose 3,16-17 und Spr 31,27) – dazu berufen ist, seine Rolle zu erfüllen, indem er seine Zeit und Energie außerhalb der Familie auf die Arbeitswelt richtet (siehe nochmals Gottes Bewertung dessen, was charakteristisch für den Mann als Ehepartner ist, 1.Mose 3,17-19). Zweitens wurde die Frau geschaffen, um dem Mann eine Gehilfin zu sein (1.Mose 2,18; 1.Kor 11,8-9). Aus dieser Perspektive heraus muss der Arbeit des Mannes (wenn nötig) Vorrang vor der der Frau eingeräumt werden, und sie muss willig sein, ihrem Mann dabei zu helfen, seiner Berufung in diesem Bereich nachzukommen, selbst wenn das bedeutet, dass sie ihre Stelle aufgeben muss. Eine klare Haltung zu diesem Thema wird viele Konflikte, die in diesem Bereich aufkommen können, von vornherein beseitigen oder aus dem Weg räumen.

1.5 Für die Kinder sorgen

Die Fürsorge und Organisation von Zuhause und Kindern ist ein weiterer Bereich, in dem Christen biblische Prinzipien sorgfältig anwenden sollten. Die Schrift stellt die direkte Organisation von Kindern und Haushalt als Verantwortungsbereich der Ehefrau und Mutter dar. 1.Timotheus 5,14 spricht davon, dass die Ehefrauen „den Haushalt führen" sollen. Das griechische Wort *oikodespoteō*, das mit „Haushalt führen" übersetzt werden kann, ist ein sehr starker Begriff. Sprüche 31 weist auf einige der vielen Wege hin, wie dieses ‚Management' ausgeführt wird (z.B. Verse 26 und 27: *„Ihren Mund öffnet sie mit Weisheit, und freundliche Unterweisung ist auf ihrer Zunge. Sie behält die Vorgänge in ihrem Haus im Auge und isst nie das Brot der Faulheit"*). Der Ehemann muss diese Berufung anerkennen und ihr die nötige und angemessene Freiheit lassen, unter seiner Leiterschaft zu wirken. Gleichzeitig muss die Ehefrau anerkennen, dass ihre Haushaltsführung in der Unterordnung gegenüber der Leiterschaft ihres Mannes geschehen soll, der die letzte Verantwortung über den Gesamthaushalt trägt (siehe Tit 2,5: *„ … zu sein … häuslich … und sich ihren Männern unterzuordnen"*). Der Apostel Paulus sagt, dass der Mann dafür verantwortlich ist, seinem eigenen Haushalt gut vorzustehen (1.Tim 3,4-5).

Obwohl die Ehefrau und Mutter den meisten Kontakt zu den Kindern hat, besonders wenn sie klein sind, und darum auch die größte direkte Verantwortung hat, auf sie aufzupassen, wird der Ehemann und Vater für die Erziehung und Aufsicht der Kinder zur Verantwortung gezogen (Eph 6,4, 1.Tim 3,4). Es wird befohlen, dass Väter und Mütter diese gemeinsame Aufgabe in der Form ausüben, dass die Leiterschaft von beiden über die Kinder aufrechterhalten wird und das Hauptsein des Vaters über die Familie deutlich zum

Tragen kommt. So sollten beide nicht zulassen, dass die Kinder den einen Elternteil gegen den anderen ausspielen, um Gebote oder Verbote eines Elternteils zu unterwandern. Die Eltern sollten solche Fragen untereinander und ohne Kinder klären; nach außen hin sollten sie die Entscheidungen des anderen stets aufrechterhalten, besonders die Mutter das Hauptsein des Vaters. Väter sollten eine ausgewogene Leiterschaft ausüben und sich davor hüten, Zorn hervorrufende oder provozierende Bemerkungen oder Gebote auszusprechen (Eph 6,4; Kol 3,21), die nicht nur die Kinder entmutigen und wütend machen, sondern auch die Ehefrauen dazu bringen könnten, die Notwendigkeit zu empfinden, eingreifen zu müssen und es sich damit erschweren, sich der Leiterschaft ihrer Männer unterzuordnen. Zorn hervorrufende oder provozierende Bemerkungen oder Gebote beinhalten Anweisungen, die ungerecht sind, und Worte, die herzlos oder gefühllos ausgesprochen werden. Jeglicher elterlicher Austausch vor den Kindern sollte gegenseitigen Respekt ausdrücken und den Kindern vermitteln, dass der Ehemann seine Frau liebt und achtet und ebenso dass die Ehefrau ihren Mann und Vater ihrer Kinder achtet und sich gerne seiner Leiterschaft unterordnet. Solch eine Haltung ist die beste Voraussetzung für die Kinder, die eigene notwendige Unterordnung gegenüber Vater und Mutter zu erlernen.

Die Aufteilung der Pflichten zu Hause und im Haushalt muss die entsprechenden Rollen von Frau und Mann sowie ihre gleichwertige Wichtigkeit vor dem Herrn und zu Hause ernstnehmen. Die unmittelbare Fürsorge und Aufsicht der Kinder entspricht der bestimmten Berufung der Frau bzw. Mutter (siehe nochmals 1.Mose 3,16; 1.Tim 5,14; Tit 2,5). In einem normalen Familienrahmen wäre es unnatürlich, dass der Mann bzw. Vater diese Aufgabe übernähme und die Aufgabe des „Brotverdienens" seiner Frau überließe.[7] Dies bedeutet nicht, dass er nicht genauso fürsorgend und eingebunden in die Erziehung seiner Kinder ist wie sie, sondern eher, dass er dies im Zusammenhang seiner Verantwortung als primärer Versorger tut.

1.6 Die Verteilung anderer Verpflichtungen und Verantwortlichkeiten

Andere Verpflichtungen und Verantwortlichkeiten sollten in der Art aufgeteilt werden, dass die weiblichen und männlichen Neigungen natürlicherweise zum Ausdruck gelangen und die Stärken und Schwächen der Partner anerkannt sowie ihre gegenseitige Abhängigkeit voneinander, bestimmte Rollen auszufüllen, für beide eine Hilfe ist. Dabei müssen wir uns darüber bewusst sein, dass es viele Belange des alltäglichen Haushalts gibt, die von der Lehre und den umfassenderen Prinzipien in der Schrift nicht als typisch „männlich" oder typisch „weiblich" eingeordnet werden. Hier sollten wir Freiheit und Vielfalt zulassen und nicht versuchen, über das hinauszugehen, was die Prinzipien aussagen, die wir für wahr halten und lehren.

2. Die Gemeinde

Es gibt zwei grundlegende biblische Wahrheiten bezüglich Männern und Frauen, die im Leben der Gemeinde anerkannt und aufrechterhalten werden müssen. Die erste ist die Gleichheit von Mann und Frau als Ebenbilder Gottes (1.Mose 1,27) und als gemeinsame Nachfolger Jesu (Gal 3,28;[8] 1.Petr 3,7). Die zweite ist die Rolle der Leiterschaft, zu der die Männer in der Gemeinde von Gott berufen wurden, sodass durch apostolische Verfügung, basierend auf Gottes schöpferischem Handeln, der Frau nicht erlaubt wird, *„zu lehren, auch nicht, dass sie über den Mann herrscht"* (1.Tim 2,12).

2.1 Der Einsatz der Gaben der Frauen

Die erste Wahrheit hat ihre logische Konsequenz darin, dass Frauen ihre Gaben auf jegliche Weise ausleben sollen, so wie das für alle Christen im Allgemeinen gilt, außer in den Bereichen, die durch die Schrift ausdrücklich verboten sind. Dies kann man an Paulus' Umgang mit den Gaben in 1.Korinther 11-14 sehen, wo Frauen lediglich vom öffentlichen Reden in der Gemeinde ausgeschlossen sind (1.Kor 14,34-35),[9] wo dies mit „Lehre" in der Gemeinde verbunden ist (1.Kor 14,26; man beachte, dass die aufgeführten Beiträge zum Gottesdienst in Vers 26 mit den Themen korrespondieren, die in den Versen 27 bis 35 behandelt werden [nur das Erste, „einen Psalm", wird in diesen Versen nicht mehr behandelt], und man beachte besonders, dass das Wort „Lehre" in Vers 26 in einem Wort den Begriff „Reden" ausdrückt, den Paulus in den Versen 34 und 35 behandelt, in denen es um die Frauen geht).[10] Den Frauen wird eine angemessene Teilnahme beispielsweise mit Gebet und Prophetie anerkannt, sie werden lediglich gebeten, das kulturelle Symbol ihrer Unterordnung nicht zu verwerfen, wenn sie dies tun (1.Kor 11,1-16).

Einige sehr praktische Ableitungen und Anwendungen können aus diesen Prinzipien gezogen werden. Wenn alle Mitglieder der Gemeinde in den Versammlungen Mitspracherecht haben, dann gilt dieses Recht natürlich auch für die Frauen. Wenn alle anderen Teilnehmer am Gottesdienst mit Austausch und Gebet teilnehmen, dann sollten Frauen gleichermaßen daran teilnehmen. Die Gemeinde Christi, das sind Männer und Frauen, muss gleichermaßen auf die Aufrechterhaltung der beiden Aspekte der Einbeziehung und der des notwendigen Ausschlusses in Treue gegenüber dem Wort Gottes bedacht sein.

Man sollte nicht die falsche Schlussfolgerung ziehen, dass die Schrift dagegen ist, dass Frauen lehren oder jegliche Art von Leiterschaft ausüben. Weit davon entfernt. Frauen werden vom Apostel Paulus dazu ermutigt, andere Frauen zu lehren und in diesem Bereich von ihren Gaben umfassend Gebrauch zu machen (Tit 2,3-5). So wie Paulus die in Sprachen Redenden und die Propheten dazu auffordert, ihre Gaben in Übereinstimmung mit Gottes Geboten zu gebrauchen, so ermutigt er die Frauen, andere Frauen zu lehren (Tit 2,3-5).

Genauso erwähnt das Neue Testament lobend die Aktivitäten der Frauen in verschiedenen Dienstbereichen, ausschließlich der, die das Prinzip der männlichen Leiterschaft verletzen. In einer früheren Arbeit habe ich diese Dienstbereiche mit folgenden Worten zusammengefasst:

> „Verschiedene Passagen weisen darauf hin, dass Frauen in diakonische Aufgaben und angemessene Lehrbereiche eingebunden sind. Eine Auswahl dieser Aktivitäten kann im Folgenden gesehen werden: Ältere Frauen sind berufen, jüngere Frauen bezüglich ihrer Verantwortlichkeiten gegenüber Ehemännern und Kindern zu lehren und zu schulen (Tit 2,3-5); Ehefrauen (*gynaikas*) werden inmitten der Beschreibung von männlichen Diakonen genannt (1.Tim 3,11); Phoebe wird als *‚eine Dienerin [diakonon] der Gemeinde in Kenchreä'* bezeichnet (Röm 16,1); Paulus bezieht sich in 1.Korinther auf Frauen, die beten oder prophetisch reden (11,5); und Priscilla und Aquila, dieses unzertrennliche Ehe-Team, die dem Apollos im Privaten *‚den Weg Gottes noch genauer'* auslegten (Apg 18,26)."[11]

Diese kurze biblische Zusammenfassung, so wahr und so hilfreich wie sie ist, erinnert uns mit ihren Beispielen an die große Bandbreite der Dienste, die den Frauen im Reich Gottes zur Verfügung stehen. Die *Danvers-Erklärung*, Bekenntnis 9, in ihrer weitreichenden Perspektive und breiten Strömung hat versucht, dieser Palette Ausdruck zu verleihen. Ihre Worte dienen diesem Abschnitt als passende Schlussfolgerung:

> „Mit der Hälfte der Weltbevölkerung, die außerhalb der Reichweite einheimischer Evangelisation liegt; mit weiteren zahllosen verlorenen Menschen in den Gegenden, die die gute Nachricht gehört haben; mit der Not und dem Leid von Krankheit, Unterernährung, Heimatlosigkeit, Analphabetismus, Gleichgültigkeit, Alter, Abhängigkeit, Kriminalität, Gefängnis, Neurosen und Einsamkeit, muss kein Mann und keine Frau, die eine Leidenschaft von Gott empfinden, seine Gnade in Wort und Tat bekannt zu machen, jemals ohne einen erfüllenden Dienst zur Ehre Christi und zum Wohle dieser gefallenen Welt leben"
>
> (siehe Anhang 2.)

2.2 Das biblische Prinzip der männlichen Leiterschaft in der Gemeinde

Neben unserem Bestehen auf der rechtmäßigen Beteiligung der Frau an dem Leben der Gemeinde müssen wir uns nochmals in Erinnerung rufen, dass die apostolische Lehre darauf besteht, dass Männern vorrangig die Rolle der Leiter in der Gemeinde (so wie in der Ehe) zukommt und daher die Frau von dieser Rolle ausschließt. Die deutlichste Aussage dazu steht in 1.Timotheus 2,12: *„Ich erlaube aber einer Frau nicht, zu lehren, auch nicht, dass sie über den Mann herrscht, sondern sie soll sich still verhalten."* Der textliche Zusammenhang dieser Aussage macht deutlich, dass der Apostel von Frauen spricht, die Männer im religiösen Bereich öffentlich lehren und Autorität über sie in der christlichen Gemeinschaft ausüben. Es ist das Mann-/Frau-Rollen-Verhältnis, das auf der Schöpfung basiert, welches dieses Verbot erfordert (siehe 1.Tim 2,13). Und somit tritt dieses Verbot in solchen Situationen in der Gemeinde in Kraft, die ja per Definition Männer und Frauen einschließt, in denen beide anwesend sind.

2.2.1 Anwendung für die Gemeindevorsteher

Wenn der Apostel Paulus von dieser Erklärung des Prinzips weitergeht zu einer Erläuterung der Qualifikationen für Gemeindevorsteher (Aufseher und Diakone; 1.Tim 3,1-13) als eine Ausarbeitung und Anwendung dieses Prinzips, beschreibt er sie in männlicher Form (z.B. Mann einer Frau, siehe 1.Tim 3,2 und 3,12).[12] Gleichermaßen hat die Gemeinde heute bei dem Bestreben, das apostolische Prinzip treu anzuwenden, darauf bestanden, dass die primäre Leiterschaft der Gemeinde vom Mann ausgehen sollte. Das bedeutet, dass sowohl der Diener, der als Vollzeit-Lehrer und Pastor dient, als auch die leitenden Vorsteher, die von der Versammlung gewählt werden (oftmals „Älteste" genannt, je nach biblischer Nomenklatur), Männer waren. Aber das gilt wohl auch für andere Gemeindevorsteher, die sich nicht „Älteste" nennen, jedoch Autorität über die gesamte Gemeinde ausüben, ähnlich den Ältesten im Neuen Testament. Das entsprechende Amt der Ältesten im Neuen Testament wird in den verschiedenen Systemen der Gemeindeführung mit unterschiedlichen Namen belegt, in vielen Gemeinden oft nur „Gemeindeleitung" oder „Gemeinderat". Dass

das Amt des Ältesten von Männern ausgeübt werden sollte, ist besonders angebracht, da ihre Arbeit mit Lehren (1.Tim 3,2 und Tit 1,9) zu tun hat sowie mit Vorstehen und Fürsorge für die Gemeinde (1.Tim 3-5) – genau die Rollen, die den Frauen in 1.Timotheus 2,12 verwehrt wurden.

Die meisten Christen und Gemeinden, die dies auf „Älteste" angewandt haben, tun dies auch für „Diakone" und merken an, dass diese auch in männlicher Form bezeichnet wurden (1.Tim 3,12; auch Apostelgeschichte 6,3, wo das griechische Wort für „Mann" *[anēr]* eher zur Unterscheidung von Mann und Frau benutzt wird, als dass es für Mensch/man – ob Mann oder Frau – gebraucht wird *[anthrōpos]*). Sie haben außerdem darauf hingewiesen, dass die Rolle der Diakone immer noch die der Leiterschaft ist, selbst wenn es eine Leitung im Bereich des Dienens ist. Gleichzeitig sollte beachtet werden, dass in diesem Abschnitt über Diakone auf Frauen (oder Ehefrauen) Bezug genommen wird (1.Tim 3,11). Das hat zu zwei verschiedenen Verständnissen geführt. Erstens, die Tatsache, dass der Text sie von den Diakonen unterscheidet (die männlich sind), kennzeichnet sie nicht als Diakone, sondern erwähnt sie, weil sie mit und neben den Diakonen im diakonischen Dienst stehen. Nach meinem Urteil entspricht diese Sichtweise dem richtigen Verständnis des Textabschnittes und darüber hinaus, dass es darin um die Ehefrauen der Diakone geht. Eine Bezugnahme auf die Ehefrauen würde erklären, was anderenfalls eine scheinbar abrupte Äußerung inmitten der Passage wäre, was jedoch nach diesem Verständnis nur die erste von einigen weiteren Bemerkungen über die Familie des Diakons ist.[13] Andere verstehen diesen Vers als Hinweis darauf, dass das Neue Testament weibliche Diakone oder zumindest Diakoninnen anerkennt, und berufen sich zur Bestätigung dessen auf Phoebe in Römer 16,1-2. Wenn dieses Verständnis richtig ist, dann sollte die moderne Kirche sich dementsprechend verhalten. Ich denke jedoch (wie andere auch), dass das erste Verständnis wahrscheinlicher ist, da der Bezug auf Phoebe als „Dienerin der Gemeinde" weitgehend als Benutzung des griechischen Begriffes *diakonos* in einem nicht-technischen und nicht-offiziellen Sinne verstanden wurde, so wie er auch an anderen Stellen des Neuen Testaments öfter vorkommt.[14] Selbst wenn wir erkennen, dass 1.Timotheus 3,11 und Römer 16,1-2 in Bezug zueinander betrachtet werden müssen, gebietet es das hermeneutische Prinzip, dass der Abschnitt, der sich voll und ausschließlich mit dem Amt und mit „Diakon" als technischem Begriff beschäftigt, zuerst erläutert werden muss und dass dann in diesem Licht die historische Aussage angemessener ausgewertet werden kann. Welche Position auch immer eingenommen wird darüber, ob Frauen „Diakoninnen" sein sollen, gibt es doch noch den Konsens darüber, dass Frauen im „diakonischen" Dienst oder anderen Dienstämtern in der Gemeinde eingebunden sein sollten, ob sie nun zu „Diakoninnen" gewählt wurden oder nicht.

2.2.2 Das biblische Prinzip der männlichen Leiterschaft in der Gemeinde bezüglich der Lehrtätigkeit

Hier sollte angemerkt werden, dass das Verbot, das der Apostel Paulus in 1.Timotheus 2,12 (und 1.Kor 14,34-35[15]) ausspricht, nicht in Form eines Verbotes eines Amtes in der Gemeinde ausgedrückt ist oder sich auf diesen Bereich beschränkt (z.B. dass eine Frau keine Älteste/Vorsteherin sein soll), sondern in sachlicher Sprache darauf hinweist, was sie nicht tun sollte (*„Ich erlaube aber einer Frau nicht, zu lehren, auch nicht, dass sie über den Mann herrscht, sondern sie soll sich still verhalten"*; 1.Tim 2,12).

Aus diesem Grund scheint es der Lehre des Apostel Paulus klar entgegenzustehen, wenn einige argumentieren, dass männliche Älteste in der Gemeinde einer Frau das Recht

zur Auslegung des Wortes Gottes in der Gemeinde geben können, und zu sagen, dass es akzeptabel wäre, solange sie dies unter der Autorität männlicher Leiterschaft tut. Paulus lässt diesen Schluss nicht zu und untermauert dies, indem er sagt, dass beim öffentlichen Lehren, bei dem Männer anwesend sind, eine Frau aus Respekt zu dieser Tätigkeit „schweigen" und nicht „sprechen" soll (siehe nochmals 1.Tim 2,12; 1.Kor 14,34-35). Kein Beschluss männlicher Leiterschaft kann die Akzeptanz des genauen Gegenteils von dem rechtfertigen, was der Apostel befiehlt. Dieses unbeschränkte Verbot weitet sich auf jede Situation des christlichen Gemeinschaftslebens aus, in der es tatsächliches, anerkanntes *Lehren* des Wortes Gottes und des christlichen Glaubens vor einer Gruppe gibt, in der auch Männer sind, z.B. Bibelstunden, Kleingruppentreffen, Ehepartnerkreise usw. Die Aussage dieses Textes konzentriert sich auf die Handlung des Lehrens und schließt automatisch die damit ausgeübte Autorität mit ein. Andere Gruppenaktivitäten wie beispielsweise eine Gruppendiskussion über die Bedeutung einer Textpassage oder der Austausch über die Bedeutung, die ein Bibeltext für das Leben hat, die also weder mit Lehre noch mit Ausübung von Autorität zu tun haben, sollten selbstverständlich die volle und freie Beteiligung der Frau in der Gruppe beinhalten. Das Gebot ist eingegrenzt und spezifisch und impliziert, dass der Frau alle anderen Aktivitäten offenstehen.

Da dies eine Aussage über Prinzipien durch den Apostel ist, könnte man annehmen, dass sich das Prinzip über das Lehren von Männern auf Schulen erstreckt, über die Schulung von Männern auf Seminaren und über das Lehren der Bibel und biblischer Wahrheiten von Männern in übergemeindlichen Organisationen. Auf Schulen, in denen Frauen geschult werden, um als Leiter in christlicher Erziehung zu dienen und in übergemeindlichen Frauen-Organisationen haben die Frauen gemäß der Schrift (siehe Tit 2,3-5) jedes Recht, zu lehren.

Hier taucht die Frage auf, wie dieses Verbot, dass Frauen nicht Männer lehren sollen, dort angewandt werden soll, wo Jungen im Übergang zum Mannesalter sind. D.h., wo ist der Scheidepunkt? Es scheint, dass die Gemeinde die Frage, wann der Junge zum Mann in dieser bestimmten Gesellschaft wird, unter Bezugnahme auf die gesellschaftlichen Gegebenheiten ihrer Zeit beantworten muss. Wenn der junge Mann noch unter der Leitung seiner Eltern und der Erziehung einer Frau, seiner Mutter zu Hause, steht, dann scheint es auch in der Gemeinde angemessen, unter der Schulung einer Frau zu stehen. Wenn er als selbstständig betrachtet werden kann oder das Mannesalter erreicht hat, ob verheiratet oder nicht, sollte er nicht mehr von einer Frau unterrichtet werden. Eine gemischte Gruppe von Oberschülern in unserer Gesellschaft zu lehren, scheint eine Art „Übergangssituation" zu sein. In solchen Fällen, wenn alle Beteiligten sich einig sind in den grundsätzlichen biblischen Prinzipien, die etwas dazu aussagen, und dann um Weisheit in der Anwendung dieser Prinzipien beten (siehe Jak 1,5-8), werden im Allgemeinen gute Lösungen gefunden werden. Wo Zweifel bleiben, da wir den apostolischen Anweisungen nicht ungehorsam gegenüber sein sollten, ist oft die beste Lösung die, lieber keine Frau in dieser zweifelhaften Situation einzusetzen, sondern nach einer männlichem Leiterschaft zu suchen.

Was ist mit dem offensichtlichen Segen dort, wo Frauen dieses Prinzip scheinbar übertreten haben? Es mag entgegnet werden, dass in all diesen Situationen Frauen doch in der Gemeinde gedient haben und dass ihr Dienst entgegen dem Verbot des Apostel Paulus Segen hervorgebracht hat. Diese Art von Der-Zweck-heiligt-die-Mittel-Argument taucht viel öfter als gedacht unter Christen auf, die sich diesem Argument in anderen Situationen widersetzen würden.[16]

Aber hier müssen wir erkennen, dass Gott oft trotz unserer Fehltritte Segen schenkt. Wir bekennen dankbar, dass Gottes Gnade größer ist als all unsere Sünden, einschließlich der unwissentlich begangenen in diesem und vielen anderen Bereichen. Und wir erfreuen uns dankbar, so wie Paulus, an jeglicher Verkündigung der Guten Nachricht und der Lehre des Wortes Gottes (siehe Phil 1,14-18). Dennoch stellt Paulus in dieser Passage die Irrtümer dabei und ihre Auswirkungen klar heraus (z.B. „Neid und Streitsucht", Vers 15; „Selbstsucht", Vers 17) und es ist zu hoffen, dass indem er dies tut, solche Irrtümer ausgemerzt werden mögen. Wir sollten ebenso nach dieser Paulinischen Ausgewogenheit streben, d.h. uns daran erfreuen, dass Gottes Gnade Ungehorsam überwindet, da sein Wort gegenwärtig und wirksam ist. Aber wir sollten nicht damit argumentieren, dass diese Resultate die Praxis rechtfertigten.

2.2.3 Das biblische Prinzip der männlichen Leiterschaft in der Gemeinde in Bezug auf Leiterschaftsaktivitäten

So wie wir oben versucht haben, das Prinzip anzuwenden, dass Frauen in einer christlichen Gemeinschaft nicht Männer lehren sollen, so müssen wir hier in ähnlicher Weise mit der Frage nach der Ausübung von Autorität über Männer im Leben der christlichen Gemeinschaft umgehen. Jeder Leitungskreis einer Ortsgemeinde oder auf anderen Ebenen des Gemeindelebens, welcher Autorität über die Gemeinschaft ausübt, sollte per Definition aus Männern bestehen, die zur Leiterschaft berufen sind. Die meisten Denominationen, die sich an dieses Prinzip halten, sagen ausdrücklich, dass die Mitgliedschaft im Leitungskreis der Gemeinde aus Gemeindevorstehern, d.h. Männern bestehen soll. Da übergemeindliche Organisationen (wie Missionsgesellschaften und Evangelisationsdienste) sowie christliche Institutionen (wie christliche Seminare und Schulen) ebenso Teil der weltweiten Gemeinde, des Leibes Christi, sind, sollte man meinen, dass diese Einschränkungen auf diese Leitungskreise ebenso angewandt werden sollten. Sie sind Teil der Gemeinde. Warum sollten sie so handeln, als wären sie es nicht? Wenn jedoch ein Leitungskreis in einer lokalen Gemeinschaft gebildet wird, damit verschiedene Gruppen der Gemeinde ihn stellvertretend mit Anregungen versorgen können, z.B. aus der Frauengruppe u.ä., ohne selbst Autorität auszuüben, sodass die Gemeindevorsteher einen gruppenübergreifenden Überblick bekommen können, dann sollten damit alle Bereiche eingeschlossen sein. Das sollte auch bei Beratungsausschüssen von übergemeindlichen Organisationen der Fall sein. Andererseits darf nicht argumentiert werden, dass Männer unmöglich die Angelegenheiten der Gemeinde, die Frauen und Männer einschließt, führen können ohne Gegenwart und Eingaben der Frau als Mitglieder des Leitungskreises. Wir haben schon gesehen, dass die Gemeinde Christi, gemäß der Lehre der Schrift, von Männern geleitet werden soll. Daher kann, da männliche Leiterschaft für den Leib Christi gilt, in dem Männer und Frauen sind, Jungen und Mädchen, die Leiterschaft der Männer auch in anderen Bereichen der christlichen Gemeinschaft funktionieren. Dies bringt selbstverständlich mit sich, dass männliche Leiter feinfühlig und beflissen dabei sind, auf die Belange des ganzen Spektrums der Menschen zu hören, die sie leiten, unter besonderer Beachtung des anderen Geschlechts. Das ist die Art männlicher Leiter, die die Bibel beschreibt – Diener, die mit Liebe, Freundlichkeit und Verständnis ebenso wie mit Stärke und Hingabe führen (1.Petr 3,7).

2.2.4 Offizielle Gemeindesatzungen

Sollten die besonderen Anforderungen bezüglich männlicher Leiterschaft in der Familie und Gemeinde mit aufgenommen werden in die Leiterschaftsregelungen einer Gemeinde so wie

Gemeindesatzung oder Statute oder in Denominationsgebundende Glaubensbekenntnisse? In früheren Generationen hat man solche Erklärungen manchmal mit aufgenommen, aber normalerweise nicht, da allgemein davon ausgegangen wurde, dass nur die männliche Leiterschaft biblisch ist (siehe Kapitel 15). Aber in unserer heutigen Situation mit so vielen unterschiedlichen Sichtweisen selbst in christlichen Kreisen, könnte es hilfreich sein, bis zu einem gewissen Grad eine Art festlegende Erklärung einzurichten, zumindest betreffend der fundamentalen Aspekte männlicher und weiblicher Rollen. Und dies, weil das Prinzip männlicher Leiterschaft in der Gemeinde ein fundamentales biblisches Prinzip ist, das auf der grundlegendsten aller Wahrheiten basiert, der Schöpfungsordnung Gottes.

Man kann nicht behaupten, dass nur die Lehren über die Person und das Werk Christi und über die Errettung grundsätzliche Glaubenslehren sind. Die folgenden Bibelstellen mit ihren Aussagen über Prinzipien, die auf Gottes Schöpfungsordnung basieren, machen umfassend klar, dass unser Herr und sein Apostel die Inhalte der Schöpfungsordnung Gottes als fundamentale Wahrheiten betrachten, die vom Volk Gottes gelehrt und befolgt werden sollen. Jesus macht die Bemerkung, dass seine Lehren über Ehe und Scheidung auf Gottes Schöpfungsordnung fußen (Mt 19,4-9). Paulus weist außerdem darauf hin, dass eine Lehre, die die Ehe verachtet, und Nahrung, die Gott geschaffen hat, von Natur aus als unrein betrachtet, absolut unakzeptabel ist, und dies, weil es die Tatsache leugnet, dass alles, was Gott geschaffen hat, gut ist, und damit Gottes Schöpfungsordnung angreift (1.Tim 4,1-5). Weil das Prinzip männlicher Leiterschaft auf der grundlegendsten Wahrheit basiert, Gottes Schöpfungsordnung, sollte dies von der Gemeinde als Teil ihrer Grundlehre klar und ausdrücklich erklärt werden, und das Befolgen dieses allgemeinen Prinzips, besonders da es die Leiter und Lehrer der Gemeinde betrifft, ist eine angemessene Anforderung an alle Vorsteher in der Gemeinde.

3. Zusammenhang zwischen Familie und Gemeinde

Wir haben uns mit der Familie und der Gemeinde beschäftigt und versucht, das Prinzip männlicher Leiterschaft in beiden Bereichen herauszuarbeiten und anzuwenden. Zum Schluss wollen wir diese beiden Bereiche noch einmal zusammenbringen, um eine Perspektive für die Anwendung dieser Schriftlehre in unserem Leben zu geben. Diejenigen, die die Lehre der Schrift bezüglich männlicher Leiterschaft in der Ehe, Männer sowie Frauen, anerkennen, wissen, dass die Rolle der Leiterschaft des Ehemannes bzw. Vaters die in gleicher Weise wichtige Rolle der Ehefrau bzw. Mutter in keinster Weise beeinträchtigt oder herabwürdigt. Diese Einsicht ist hilfreich, wenn wir männliche Leiterschaft in der Gemeinde bewerten. Männliche Leiterschaft in der Gemeinde beeinträchtigt oder würdigt Gaben und Segnungen nicht herab, die Frauen dem Leben des Leibes Christi zutragen. So wie die männliche Leiterschaft zu Hause die Frau nicht davon abhält und abhalten sollte, all ihre gottgegebenen Fähigkeiten auszuüben, so darf und soll die männliche Leiterschaft in der Gemeinde die Frauen nicht davon abhalten, außerhalb des ausschließlich männlichen Bereiches der Leiterschaft, all ihre gottgegebenen Fähigkeiten innerhalb der Gemeinde auzuüben.

Wir erkennen in der Familie klugerweise, dass Hauptsein als Mann in der Familie nicht das ganze Familienleben ausmacht. Wir müssen ebenso erkennen, dass Leiterschaft über die Gemeinde als Ganzes nicht alles ist, was wichtig und Gott wohlgefällig ist. So wie wir erkennen, akzeptieren und anerkennen, dass Gott in seiner Weisheit dem Mann und der Frau in der Familie unterschiedliche Rollen zugeschrieben hat, so müssen wir erkennen und

akzeptieren, dass im Leben der Gemeinde Gott Mann und Frau ebenfalls unterschiedliche Rollen bezüglich ihrer Leitung gegeben hat und sollten dankbar mit Paulus bekennen: *„Nun aber hat Gott die Glieder, jedes einzelne von ihnen, so im Leib eingesetzt, wie er gewollt hat“* (1.Kor 12,18).

Endnoten zu Kapitel 19

Prinzipien für die Einsetzung von Frauen in den Dienst

H. Wayne House

[Dieses Kapitel wurde übernommen aus H. Wayne House, *The Role of Women in Ministry*, Nashville, Thomas Nelson, 1990, S. 148-158. Verwendung mit freundlicher Genehmigung.]
Die biblische Anweisung, dass Frauen keine geistliche Autorität über Männer ausüben sollen, kann entweder aus einer positiven oder negativen Perspektive heraus betrachtet werden. Die Ausübung einer autoritativen Lehrfunktion über den Mann ist nur eine Facette in der gesamten Bandbreite von Möglichkeiten zum christlichen Dienst. Da die Bibel diesen Dienstbereich allein auf den Mann beschränkt, kann die Frau im Dienste Gottes sich dabei entweder durch einen starken Groll gegenüber diesem einen Verbot beschränken lassen oder aber ihren Horizont erweitern, indem sie die volle Bandbreite an Dienstmöglichkeiten, die ihr zur Verfügung stehen, in Anspruch nimmt.

Die Frauen, die bereit sind, Christus an seinem Volk zu dienen, und die Leiter christlicher Dienste, die es gerne sähen, wenn geistliche Frauen sich für den Dienst Gottes einsetzen ließen, sollten bei der Entscheidung über das mögliche Einsatzfeld einer Frau im Dienst einer Reihe von Prinzipien Vorrang geben. Diese Prinzipien und Maßstäbe sind nichts Neues. Und sie gelten auch nicht nur für Frauen. Die Prinzipien des Neuen Testamentes in Bezug darauf, ob ein Mitarbeiter für den Dienst geeignet ist, sind allgemein gültig, sind universell. Die unten genannten Vorgaben sind weder umfassend noch allein auf Frauen beschränkt, sie sind jedoch sehr wichtig.

Geistliche Qualifikationen

Es versteht sich fast schon von selbst, dass, wenn man eine Frau in einem Dienstbereich einsetzt, nur um „gewisse Signale" in Bezug auf die eigene Kirche oder Gemeinde zu setzen, um einem gewissen Leitbild zu entsprechen oder eine bestimmte Quote zu erreichen oder etwaige „Machtstrukturen" in der Kirche auszugleichen, dann ist das ein schrecklicher Fehler – genauso wie es ein schwerer Fehler ist, wenn einem Mann eine Leitungsfunktion übertragen wird aus Gründen, die sich nicht mit den geistlichen Qualifikationen decken, die in der Schrift genannt werden. Welche Messlatte legen wir aber an, um die geistlichen Qualifikationen – sowohl für Männer als auch Frauen – zu

bestimmen? Ein guter Ausgangspunkt ist 1.Timotheus 3,1-13, denn die dort genannten Kriterien gründen sich darauf, dass eine geistliche Reife in der Leiterschaft angestrebt wird. Ein weiterer Textabschnitt ist in diesem Zusammenhang 2.Timotheus 2,21-26. Dieser verweist auf Eigenschaften wie Beziehungsfähigkeit und die Art von Gleichmut (Ausgeglichenheit), die im täglichen Umgang mit anderen Gläubigen erforderlich ist.

1. Lautere Motive

Wenn ein Mann eine christliche Frau, insbesondere eine Feministin, der Anschuldigung bezichtigen würde, sie würde „sich ihren Weg in die Gemeindeleitung ‚erlächeln'", um letztlich ihren feministischen Zielen zum Durchbruch zu verhelfen, hagelte es mit Sicherheit lautstarke Anschuldigungen, er sei sexistisch und paranoid. Und doch geht die Aussage der feministischen Autorin Patricia Gundry offensichtlich stark in diese Richtung:

> „Eine Frau erzählte mir: ‚Ich lächelte mir meinen Weg in mehrere Gremien meiner Gemeinde hinein, damit ich Teil der entscheidungsbefugten Organe sein konnte.' Sie sagte mir, dass, um als einzelnes Individuum effektiv zu sein (im Sinne des Feminismus), sie etwas unternehmen musste und nicht nur darauf warten konnte, dass etwas geschah. Sie ist eine attraktive und kontaktfreudige Person. Sie setzte ihre Persönlichkeit dazu ein, um Zugang zu den Entscheidungsgremien zu bekommen und daran beteiligt zu werden, bei Entscheidungen mitreden zu können. Nun verschafft sie auch anderen Frauen Zugang zu diesen Gremien. Sie beeinflusst auch viele Entscheidungen in die Richtung, die sie ihrem letztendlichen Ziel näher bringt."[1]

Jedes verdeckte Programm – sei es nun der Feminismus, moralische Laxheit, Gesetzlichkeit, sozialer Aktivismus, Anpassung der Lehre oder Liberalismus – kann schnell ein Eigenleben entwickeln und ein gesamtes Leiterschaftsteam zerstören. Die Bibel macht klar, dass jeder Leiter – sei es nun Mann oder Frau – klare und transparente Motive haben muss.

2. Ein guter Leumund

Sicherlich wird nicht jede Frau, die in einem bestimmten Dienst tätig werden möchte, auch über die entsprechende Erfahrung verfügen, die ihren Wunsch stützen könnte. Doch nur die Zeit selbst kann dem Potenzial einer Person zur größeren Glaubwürdigkeit verhelfen und ihr geistliche Hingabe und echte Demut attestieren. 1.Timotheus 3,6 fordert in Bezug auf einen Leiter, dass dieser *„kein Neubekehrter [sein soll], damit er nicht aufgeblasen wird und in das Gericht des Teufels fällt".*

Die Zeit ermöglicht es einem Gläubigen auch, dass sich seine grundlegenden Glaubensüberzeugungen und Lehrmeinungen festigen und in der Praxis wie auch im Zeugnis sichtbar werden. Eine fehlgeleitete Theologie – vermag sie zwar lebhaften Diskussionen Vorschub zu leisten und interessante Artikel hervorzubringen – hat im geistlichen Herzen eines kirchlichen bzw. gemeindlichen Dienstes keinen Platz – weder bei den Dreijährigen noch bei den Dreißigjährigen.

Ein guter Leumund umfasst auch den Ruf eines Christen in der „realen Welt". Das mag für den frisch gebackenen Bibelschüler oder Seminaristen zwar nur ein schwacher Trost sein, der sich sofort in seinen Dienst stürzen möchte, aber es wird den Dienst dieser

Person bewahren und das Ansehen Christi in seiner Kirche.

3. Die Bereitschaft zu dienen
Leider ist die christliche Kirche auf den Zug unserer Gesellschaft aufgesprungen und hat sich auch den Dingen verschrieben, die von ihr propagiert werden – die das Leitersein mit Prestige, Macht und Ansehen verbindet. Das war nicht die Sicht Christi von einer geistlichen Leiterschaft. Sein Ansatz für einen Dienst im Reich Gottes war der der „Zentriertheit auf den anderen" statt der „Selbstzentriertheit", der der Verfügbarkeit statt der Unnahbarkeit, des Respekts gegenüber anderen statt des Einforderns von Respekt von anderen, der Bereitschaft zu führen und gleichzeitig zu dienen, statt eine Leitungsfunktion anzustreben, weil sie vermeintlich eine „hohe" Position mit sich bringt.

4. Rechte Prioritäten
Dies ist vermutlich der Härtetest dafür, ob man für jeglichen Dienst geeignet ist. Was ist der Person, die eine Leitungsrolle anstrebt, wichtig? Ist es die Möglichkeit, Gottes Wort zu gehorchen, indem man die Gute Nachricht von der Rettung in Christus zu allen möglichen Menschen, Frauen und Kindern hinaustragen kann? Ist es das Vorrecht, den Missionsbefehl erfüllen helfen zu können – sei es dass man ein christliches Schulungsprogramm in einer Gemeinde fördert, eine Bibelstunde für zweihundert Frauen hält oder drei hungrige junge Gläubige unterweist?

Etwaige Bemühungen in einer Sache lassen auf entsprechende Prioritäten schließen, ob wir nun wollen, dass unsere Prioritäten zutage treten oder nicht. Einer Frau, die eine geistliche Führungsposition anstrebt, kann praktisch nichts im Wege stehen, wenn sie zuerst danach trachtet, der Schrift zu gehorchen, und zweitens, den Missionsbefehl Christi zu erfüllen.

Die vielen Gelegenheiten für Frauen

Überall in der Schrift dringt eine Botschaft laut und deutlich an unser Ohr, beobachten wir einmal all jene, die Gott für sein Werk gebraucht hat. Egal ob sie Mann oder Frau sind, Gott ist daran interessiert, diejenigen zu gebrauchen, die sich ganz seinem in seinem Wort geoffenbarten Willen unterstellen. Gelegenheiten gibt es für Frauen, die in der Gemeinde dienen wollen, in Hülle und Fülle. Wir müssen unser Augenmerk auf die vielen Dienste richten, die von der Bibel her allen Christen offenstehen, und uns nicht auf die wenigen Einschränkungen konzentrieren, die die Bibel vorgibt.

Während der Wüstenwanderung des Volkes Israel kam es zu einem Aufstand Korachs und seiner Gefolgschaft von über 250 Männern gegen Mose und Aaron, denn sie waren der Meinung, dass es unfair sei, dass diese beiden die eingesetzten Leiter wären, während andere das nicht waren. 4.Mose 16 zufolge empörten sie sich gegen Mose und Aaron, denn sie hielten ihnen vor, sich allen anderen gegenüber für überlegen zu halten aufgrund dessen, was Gott ihnen befohlen und gestattet hatte. So argumentierten sie: *„Ihr beansprucht zu viel; denn die ganze Gemeinde, sie alle sind heilig, und der HERR ist in ihrer Mitte! Warum erhebt ihr euch über die Gemeinde des HERRN?"* (Vers 3).

Korach und seine Gefährten dachten, weil alle vom Volk Gottes gleich wären, dass auch ihre Rollen völlig austauschbar wären, ob das nun Gott so angeordnet hatte oder nicht. Gleichheit bedeutete für Korach und seine Gefolgsleute völlige Austauschbarkeit von Rollen. Was sie jedoch nicht erkannten, war, dass Gott selbst aus eigenen Gründen die Rolle der Priesterschaft beschränkt hatte. Auch wenn jeder in der Gemeinschaft der

Erretteten – jeder, der aus der Knechtschaft in Ägypten befreit worden war – gleich war, hatte Gott aus freien Stücken beschlossen, verschiedenen Teilen dieser Gemeinschaft verschiedene Rollen zuzuschreiben.

Natürlich hinderten Gottes Anweisungen Korach nicht daran, sich gegen dieses Prinzip aufzulehnen und sich dadurch selbst und seiner Gefolgschaft den Zorn Gottes zuzuziehen. Was uns betrifft, so geht es uns in dieser Episode nicht um die Bestrafung. Worum es geht, ist, dass Gott eindeutig verschiedene Rollen gleich(wertig)en
Mitgliedern der erlösten Gemeinschaft zuschrieb.

In 1.Samuel 13,8-14 finden wir eine weitere Episode, in der jemand, dem eine Rolle zugewiesen war, danach strebte, eine andere Rolle auszufüllen, die jemand anderem zugedacht war. In diesem Fall war Saul von Gott dazu auserwählt worden, König über Israel zu sein. Das war das höchste Amt, das es auf Erden gab. Und in diesem Fall konnte es eigentlich keine Minderwertigkeitsgefühle geben – möchte man doch zumindest meinen!

Nach einem großen militärischen Sieg jedoch beschloss Saul, dass sein Zeitplan und sein Prestige wichtiger wären als das Gebot Gottes. Nachdem er sieben Tage darauf gewartet hatte, dass Samuel kam und dem Herrn Opfer brachte, nahm Saul an, dass es Gott gar nicht so wichtig war mit der klaren Abgrenzung der Rollen von König und Priester, und so maßte er sich an, in die Rolle des Priesters zu schlüpfen. Schließlich begann das Volk ja auch schon, von Saul wegzulaufen. Und es musste geistlich gestärkt werden. Die Opfergaben standen bereit. Das Volk wartete bereits. Und schließlich war Saul ja auch der König! Warum sollte er nicht noch eine Aufgabe mehr übernehmen und zusätzlich nicht noch die Priesterfunktion ausfüllen?

Warum? Weil Gott ganz spezielle Rollen ganz speziellen Menschen und Menschengruppen zugewiesen hatte. Und er erwartete, dass seine Gebote befolgt wurden. Als Saul seinen anmaßenden Schritt getan hatte, erschien Samuel.

„Samuel aber sprach zu Saul: Du hast töricht gehandelt! Du hast das Gebot des HERRN, deines Gottes, das er dir geboten hat, nicht gehalten! Denn sonst hätte er jetzt dein Königtum über Israel auf ewig bestätigt; nun aber wird dein Königtum keinen Bestand haben“ (1.Sam 13,13-14).

In der Bibel gibt es noch weitere Beispiele davon, die darauf hinweisen, dass die Gleichheit der Person, die die Bibel freimütig allen in der Gemeinschaft der Glaubenden zugesteht, nicht notwendigerweise eine Austauschbarkeit der Rollen beinhalten muss. In der Menschheitsgeschichte hat Gott bestimmt, seinen Heilsplan durch einen Mann, Abraham – und dessen Nachkommen –, auszuführen. Das soll aber nicht heißen, dass jemand – Jude oder Nichtjude – von seinem Reich ausgeschlossen ist, so er denn glaubt. In Bezug auf das Volk Israel hat Gott die Priesterschaft auf den Stamm Levi beschränkt, aber das machte keinen Stamm einem anderen gegenüber überlegen oder unterlegen. Und selbst unter den Leviten wurde jeder mit einer körperlichen Behinderung vom Priesterdienst ausgeschlossen – was keinesfalls so viel heißen sollte, als dass er weniger Wert als ein gesunder Priester besaß oder dass er für Gott geringer geachtet war als seine Brüder.

Die Schrift lehrt eindeutig, dass der Gehorsam gegenüber dem Herrn auch eine gewisse Art der Unterordnung auf der menschlichen Ebene nach sich ziehen muss. Der große Irrtum vieler Feministinnen liegt in ihrer Annahme, dass Unterordnung gleich Minderwertigkeit sei und Gleichwertigkeit ausschließe.

Die Tatsache, dass wir in Christus alle gleich sind, entlässt uns nicht aus der Pflicht, Gottes Wort gegenüber gehorsam zu sein. Aber sein Wort hindert uns auch in keinerlei Weise daran, die volle Erfüllung in unserer Beziehung mit ihm zu erfahren. Warum nicht? Weil unsere höchste Erfüllung darin liegt, im Gehorsam zu ihm zu leben, die sich darin

ausdrückt, dass wir uns den Grenzen, die er gesetzt hat, beugen. Das gilt sowohl für Mann als auch Frau, Jude und Grieche, Sklave und Freier.

Und wie können wir dadurch zu einem besseren Verständnis für die unzähligen Gelegenheiten zum Dienst gelangen, die geistlichen, qualifizierten Frauen offenstehen? Zunächst – und das ist wichtiger als alles andere – befreit uns dies dazu, jede Möglichkeit zum Dienst zuerst im Lichte des Gehorsams Gottes Wort gegenüber zu sehen und dann erst im Lichte der unbegrenzten Möglichkeiten, die in jedem Dienst liegen, der in einem Geist des Gehorsams und der Unterordnung unter ihn ausgeübt wird.

Wie verhält es sich da aber mit der geistlichen Frau, die ein Lehramt anstrebt? Bedeutet die biblische Anweisung, die sich gegen ein autoritatives Lehren der Frau über den Mann verwehrt, dass eine solche Frau für immer und ewig zu einem unerfüllten Christenleben verdammt und zu einem Bürger zweiter Klasse in Gottes Reich abgestempelt ist? Mitnichten!

Die begabte Lehrerin kann – und sollte – jede Gelegenheit ergreifen, um Frauen zu unterweisen, sei es in Klein- oder Großgruppen. Sie kann andere Frauen dazu anleiten, dasselbe zu tun. Ich glaube, dass sie von Gott dazu begabt wurde, Kinder weit besser zu lehren, als die meisten Männer vermögen. Sie kann schreiben. Sie kann biblisches Studienmaterial verfassen. Sie kann persönliche Evangelisation und Jüngerschaftsschulung unter Frauen betreiben, so wie es Männer unter ihresgleichen tun sollten. Auch stehen Frauen von der Bibel her eine große Vielzahl an administrativen Funktionen offen.

Schließt das biblische Vorbild eine Frau davon aus, ein Zeugnis vor der Gemeinde zu geben, die Schriftlesung vorzunehmen oder Ansagen zu machen, Lieder anzustimmen oder ein öffentliches Gebet zu sprechen? Diese Fragen können mit einer Gegenfrage beantwortet werden: Ist einer dieser Dienste ein Ausdruck autoritativen Lehrens wie die eines Ältesten über Männer? Vermutlich nicht. Und somit sollten sie auch nicht von den Dienstmöglichkeiten ausgeschlossen werden, die sich qualifizierten Frauen Gottes anbieten.

Der Heilige Geist hat allen Gliedern am Leib Christi geistliche Gaben verliehen. In 1.Korinther 12,4-11 heißt es, dass den Gläubigen verschiedene Gaben zugeteilt wurden. Es besteht also kein Grund zur Annahme, dass eine bestimmte Gabe auf den Mann beschränkt ist. Im Hinblick darauf müssen Ortsgemeinden Möglichkeiten schaffen, wie Frauen neben den Männern ihre geistlichen Gaben praktizieren können. Frauen können zum Beispiel den Besuchsdienst für Kranke leiten, andere Frauen und Männer seelsorgerlich begleiten und christliche Schulungsprogramme, missionarische Programme und evangelistische Einsätze anleiten.

Ältere Frauen haben eine besondere Verantwortung gegenüber jüngeren Frauen. Sie haben die Pflicht, die jungen Frauen in christlichen Gemeinden dazu anzuhalten, ihre Männer und ihre Kinder zu lieben, sich ihren Männern unterzuordnen und ihren häuslichen Pflichten nachzukommen (Tit 2,4–5). Die tüchtige Hausfrau, deren Lob in Sprüche 31 ausgesprochen wird, verhält sich in ähnlich geistlicher Weise.

Es ist mit Recht sehr unglücklich, dass eine Überbetonung männlicher Leiterschaft, die alle Dienstaspekte in einer Ortsgemeinde ausfüllt, solche „Ältesten-Frauen für Frauen" davon ausgeschlossen hat, Christus in einzigartiger und wertvoller Weise durch ihr Vorbild als Leiterinnen für junge Frauen zu dienen. Wir müssen hier nicht ins Detail gehen, was die Gefahren und Unwägbarkeiten in der Annahme betreffen, dass jeder männliche Pastor besser dafür ausgerüstet sei, Frauen in seiner Gemeinde seelsorgerlich zu beraten, als jede reife, geistliche, christliche Frau in der gleichen Gemeinschaft. Es erübrigt sich zu sagen, dass ein Pastor, der es versäumt, auf die biblische Ressource an qualifizierten älteren

Frauen in der Gemeinschaft zurückzugreifen, um den Auftrag der Kirche an jüngeren Frauen zu erfüllen, nicht nur riskiert, in seinem Dienst nicht effektiv zu sein, sondern sich auch in klaren Widerspruch zu der in Titus 2,4-5 gegebenen Anweisung stellt.

Diese Art von Dienst muss nicht eine formelle Ausweitung der Pflichten pastoraler Mitarbeiter sein. In einer großen Stadt in Kalifornien zum Beispiel führte eine Frau (mit dem zutreffenden Namen ‚Faith' – Glaube) jahrelang eine jährliche „feminar" für die christlichen College-Frauen der Gegend durch. Das Tagesseminar war eigentlich ein Ausläufer eines übergemeindlichen Dienstes, den Faith und ihr Mann leiteten – ein Dienst, an dem in der Regel eine bunte Mischung junger christlicher Frauen aus der Gemeinde teilnahm. In dem Lehrvortrag dieser geistlich reifen Frau verband sich thematisch christliche Reife mit biblischem Frausein. Es war ein erfolgreicher Dienst, der einfach nicht von einem Mann geleistet werden konnte.

Eine Kirche im Südwesten der USA ist in den letzten Jahren dazu übergegangen, keine männlichen kirchlichen Mitarbeiter mehr für die seelsorgerliche Begleitung von Frauen einzusetzen, sondern ein geschultes weibliches Mitarbeiterteam. Seit dieser Änderung hat sich die Seelsorgearbeit dieser Gemeinde dramatisch verbessert – eine Veränderung, die alle Beteiligten dieser kleinen, aber biblischen Kurskorrektur zuschreiben.

In einer übergemeindlichen Organisation wurde die Leitung durch den männlichen Direktor über ein gemischtes Mitarbeiterteam so geändert, dass – wann immer möglich – sowohl der Direktor als auch seine Frau für die Mitarbeiter zuständig waren – er für die männlichen Mitarbeiter und sie für die weiblichen. Das hat nicht nur dazu beigetragen, dass romantische Affinitäten und sexueller Druck auf allen Seiten vermieden wurden, sondern auch die Effektivität von Schulung und Rechenschaft gesteigert wurden.

Dies sind nur einige wenige Beispiele. Bei so vielen vorhandenen Gelegenheiten, um die klaren biblischen Anweisungen in Bezug auf weibliche Leiterschaft zu erfüllen, sollten wir wohl kaum noch Zeit übrig haben, um mit Gewalt zweifelhafte Interpretationen der Schrift in einen bereits überstrapazierten Kontext umsetzen zu wollen.

Schlussfolgerung

Kurzum, die Frage, wo Frauen in der Gemeinde Jesu Christi ihren Dienst versehen dürfen, ist keine Frage, wer überlegen und wer unterlegen ist, wer die „gute Arbeit" und wer die „Krümel" bekommt oder wer „sexistisch" und wer „weltoffen" ist.

Diese Frage ist ihrem Wesen nach – sowohl für den Mann als auch die Frau – letztlich eine Frage des Gehorsams gegenüber dem Wort Gottes. Der „Möchtegern-Leiter", der sich den warnenden Hinweisen der Bibel vor Selbstverherrlichung und Stolz nicht beugt, ist es nicht wert, ein Leiter zu sein. Der „Möchtegern-Leiter", der sich der klaren Position der Bibel gegen Habgier nicht unterstellt, ist es nicht wert, ein Leiter zu heißen. Derjenige, der ein Lehramt anstrebt und sich nicht der biblischen Selbstbewertung unterordnet als inspiriertes und unfehlbares Wort Gottes und der nicht „rechtmäßig das Wort der Wahrheit ausrichtet", sollte kein Lehrer sein.

Und egal was das im Vergleich zu den zeitgenössischen gesellschaftlichen Programmen auch heißen mag – sei es nun der Feminismus, Materialismus, Pazifismus, Sozialismus, Imperialismus, Kapitalismus, Rassismus oder jeder andere „-ismus" –, der „Möchtegern-Leiter", der nicht mit Haut und Haar den „befreienden Zwängen" des vollkommenen Wortes Gottes gehorsam ist, sollte nie und nimmer ein Leiter werden.

Endnote zu Kapitel 20

Kapitel 21

Die hohe Berufung als Frau und Mutter aus biblischer Perpektive

Dorothy Patterson

Nach Fertigstellung unserer Studienabschlussarbeit in Theologie am *New Orleans Baptist Theological Seminary* im Jahr 1970 zogen mein Mann und ich mit unseren beiden Kindern nach Fayetteville in den US-Bundesstaat Arkansas. Mein Mann nahm dort eine Pastorenstelle bei der First Baptist Church von Fayetteville an, und ich übernahm weiterhin die Rolle als seine rechte Hand – allerdings mit einigen größeren Veränderungen. Zuerst hatte ich da die Verantwortung – und musste mich um ein frühreifes, schreiendes ‚Ungeheuer' kümmern –, die noch zu der ohnehin nicht einfachen Aufgabe kam, einem erkundungsfreudigen Zweijährigen im Trotzalter gerecht zu werden. Dies stellte sich als eine lebensverändernde Kehrtwende für mich dar – weg von der durchorganisierten Routine, tagsüber als gut bezahlte Vorstandssekretärin zu arbeiten, hin zur Aufgabe, auch nachts ein quäkendes Kleinkind versorgen und bei Laune halten zu müssen. Zweitens, meine Wochenendaufgaben als Pastorenfrau in New Orleans, die ich zuvor als reine Zusatzaufgabe zu meiner Rolle als ‚berufstätige Frau' wahrgenommen hatte, gehörten mit Sicherheit nicht zu den Vorstellungen, die bei unserer Ankunft in Fayetteville an mich herangetragen wurden. Hier stand ich nun und sollte die Rolle einer jungen Frau spielen, die in die Fußstapfen einer frischgebackenen Pastorenfrau treten sollte, die im Berufsleben so lange Jahre eine solch exponierte Stellung innegehabt hatte und deren Garderobe ganz und gar nicht für zwei Babys gerüstet war! Drittens, der intellektuell anregende und geistig herausfordernde Dialog einer theologischen Gemeinschaft überschattete ganz gewiss den dissonanten und einsilbigen Monolog einer am Rande des Wahnsinns stehenden Mutter, deren einziger Moment der Besinnung innerhalb der vier Wände des Badezimmers gegeben war – und das auch nur dann, wenn es ihr gelang, den Raum alleine und ohne kindliche Gefolgschaft zu betreten, was an sich schon eine große Leistung darstellte!

Betroffenheit, Frustration, Fragen: Würde das wirklich mal ein Ende haben? Und wenn diese Zeit vorüberging, hätte ich tatsächlich einen effektiven Beitrag zu unserer Gesellschaft leisten können? In meiner Studienzeit als Vollzeit-Studentin hatte ich einen rigiden Zeitplan eingehalten. Ich hatte Hebräisch und Griechisch studiert, hatte mehrere Teilzeit-Jobs neben all den Verpflichtungen als Pastorenfrau. Nachdem ich mein Master-Studium abgeschlossen hatte, wurde ich Mutter und nahm eine Ganztagsbeschäftigung an,

während mein Mann seine Doktorarbeit zum Abschluss brachte. Obwohl ich mich mit ganzem Eifer ins Muttersein stürzte, wie ich das bei jedem anderen Abenteuer in meinem Leben getan hatte – ich stillte meinen Sohn sogar dreizehn Monate lang, obwohl ich ganztags arbeitete –, sehe ich heute im Rückblick, dass meine primäre und ganze Energie, ja, der produktivste Teil meines Tages, den geschäftlichen Dingen außer Hause gewidmet war. Als wir nach Arkansas zogen, stellte sich in meinem Leben eine große Leere ein. Meine theologische Ausbildung erschien mir angesichts der vor mir liegenden Aufgabe als Mutter vergeudete Zeit gewesen zu sein. In dieser frustrierenden Zeit wandte ich mich an Gott. Ich beschloss, in meiner täglichen Stillen Zeit die Bibel systematisch durchzulesen, und zwar mit einer neuen Blickrichtung: Ich wollte Gottes Botschaft an mich persönlich als Frau, Ehefrau und Mutter herausfinden. Diese Erfahrung wurde zum Wendepunkt in meinem Leben und Dienst. Daraus resultierten eine Reihe von Vorträgen zum Thema „Was sagt die Bibel zum Thema Frausein", die ich vor zahlreichen Frauen im Laufe der Jahre gehalten habe. Mein Leben, meine Zielsetzungen und meine Lebensperspektive hatten sich grundlegend geändert. In jedem einzelnen Buch der Bibel sprach Gott durch sein Wort konkret zu mir. Dieses Wort war nicht immer nur tröstlich; manchmal war es sogar wie ein Schwert für mein Herz: Ich wusste jedoch immer, dass es Autorität besaß, dass es für mich maßgeblich war und als solches wahr – ungeachtet der gesellschaftlichen Umstände oder der subjektiv empfundenen Relevanz. Mir wurde klar, dass Gott nicht von mir erwartete, dass ich herausfand, wie ich sein Wort auf meine Situation anpassen konnte. Stattdessen erwartete er von mir, dass ich mich an die beständigen und klar formulierten Prinzipien in seinem Wort anpasste. Gott erwartete nicht, dass ich seine Prinzipien im Hinblick auf meine Gaben und intellektuellen Fähigkeiten interpretierte, aber er ermahnte mich, dass wir als seine Auserwählten *„dem Ebenbild seines Sohnes gleichgestaltet ... werden"* (Röm 8,29). Das schließt Gaben, Intellekt und Kreativität mit ein. Gott wartete nicht darauf, dass ich herausfand, welche Anweisungen für mich als amerikanische Frau des zwanzigsten Jahrhunderts relevant waren, aber er machte überall in der Bibel seine Forderung nach meinem unbedingten Gehorsam deutlich, nach der willentlichen Hingabe an den Geist Christi selbst. Und so heißt es: *„Deinen Willen zu tun, mein Gott, begehre ich"* (Ps 40,9).

Konsequenterweise bekam meine Rolle, die ich als Ehefrau und Mutter gewählt hatte, eine ganz neue Bedeutung. Meine intensive akademische Vorbereitung und berufliche Erfahrung sah ich nun in einem neuen Licht. Mein Einsatz in Ehe und Familie bekam eine zusätzliche Dimension – eine göttliche vertragliche Beziehung, die weit über die zu meinem Mann hinausging und Gott, den Schöpfer, selbst mit einschloss, der gesagt hatte: *„Was nun Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden!"* (Mt 19,6).

Viele Frauen haben sich – ausgestattet mit einer neuen befreiten Identität – überall, nur nicht zu Hause, einer ehrgeizigen Geschäftigkeit verschrieben. Sie gehen in einem übersteigerten freiwilligen Engagement auf, um Ansehen und gesellschaftliche Auszeichnungen zu erreichen. Oder sie fungieren als Ersatzfrauen und -mütter, die mit ganzem Ernst ihre beruflichen Interessen verfolgen, die ihnen Macht und Moneten versprechen. Anstatt Jugendliche im Adoleszenzalter dazu zu ermutigen, sich von ihrer Mutter abzunabeln und sich hinaus in die Gesellschaft zu wagen, bitten wir die Mütter eindringlich, ihre Kinder nicht von ihrem Rockzipfel zu lassen und sie nicht verfrüht in eine bedrohliche Welt hinauszukatapultieren! Mütterliche Wärme und ein warmes Essen in fröhlicher Runde wurden durch institutionelle Ganztagsbetreuungsangebote ersetzt – und aufgewärmte Happy Meal-Verpflegung bei McDonald's!

Die Frauen wurden geradewegs befreit aus der echten Freiheit, die sie jahrhundertelang genossen, indem sie für ihr Zuhause sorgten, die Kinder großzogen und die eigene Kreativität entfalteten. Sie wurden einer Gehirnwäsche unterzogen; und nun glauben sie, dass eine fehlende bezahlte Beschäftigung mit entsprechendem Titel eine Frau zum Versagen, zur Langeweile und zum Eingesperrtsein in den eigenen vier Wänden versklavt. Auch wenn der Feminismus von Befreiung, Selbstbestätigung und -erfüllung, von persönlichen Rechten und niedergerissenen Zäunen spricht, so laufen diese Phrasen doch unweigerlich auf das Gegenteil hinaus.[2] Das Gegenteil ist jedoch der Fall, denn ein ordentlicher, bezahlter Job und eine Position mit einem Titel kann den natürlichen Nestinstinkt und Mutterinstinkt bei einer Frau hemmen, indem ihre Prioritäten umgekehrt werden. Das hat fast unweigerlich zur Folge, dass es bei der Erziehung ihrer eigenen Kinder und dem Aufbau eines irdischen Zufluchtsortes für die, die sie am meisten liebt, zu einem gewissen Fehlverhalten kommt. Das Profane begleitet jede Aufgabe – der Alltag, die Routine kehrt irgendwann überall ein –, wie hoch dotiert oder prestigeträchtig die Arbeitsstelle auch sein mag, sodass die Flucht vor der Langeweile nicht zwangsläufig gegeben sein muss, nur weil der Arbeitsplatz außer Haus ist. Und wo bleibt für Sie die Zeit für persönliche Kreativität, wenn Sie im Prinzip zwei Jobs innehaben – einen zu Hause und einen am Arbeitsplatz?

In unserem Bestreben, in *allem* so zu sein, wie wir gedacht sind, sollten wir nicht vergessen, wie wir *eigentlich* sein sollten! Die Frage hat sich nie gestellt, ob die Frau das Beste für ihren Mann und ihre Kinder und auch für sie selbst möchte. Vielmehr geht die eigentliche Frage doch in diese Richtung: Ist die Tatsache, dass man die Ehefrau von jemandem und jemandes anderen Mutter ist, wirklich den Einsatz eines Lebens wert? Bedarf es des Ausbaus von Fertigkeiten, der Bündelung von Energien und des Einsatzes von beidem, um einen Haushalt zu führen? Die säkularen Voraussetzungen der gegenwärtigen Zeit sowie die eigenen Annahmen und Prioritäten müssen beständig im Lichte des wahren geschriebenen Wortes Gottes auf den Prüfstand gestellt werden, das uns warnt: *„ … prüft die Geister, ob sie aus Gott sind! Denn es sind viele falsche Propheten in die Welt ausgegangen“* (1.Joh 4,1).

Stellt das Hausfrau-Sein eine herausfordernde Karriere dar?

Eine Karriere oder berufliche Laufbahn erfordert Ausbildung und Vorbereitung wie auch Engagement und langfristigen Einsatz. Es erfordert beständiges Aktiv-Sein und fortlaufende Erfolge. Dazu gehört eine Kombination aus beruflicher Aus- und Fortbildung; Einsatz und Loyalität; Energie und Zeit; Exzellenz und Erfolg. Jedoch ist es eher eine Seltenheit, eine effiziente, kompetente Person zu finden, die beruflich in vielen verschiedenen Bereichen gleichzeitig auf der Höhe ist. Zum Beispiel: Würden Sie wollen, dass Ihr Hausarzt zugleich Ihr Postbote oder Polizist ist? Mit Sicherheit nicht. Warum? Weil Sie möchten, dass er sich auf medizinischem Gebiet spezialisiert hat und sein Fachwissen ausgereift ist. Und doch dürfte Ihnen wohl sicher klar sein, dass Ihr Arzt auch Briefe und Berichte zu diktieren und gelegentlich einem verstörten Patienten beratend zur Seite zu stehen hat. In den meisten karriereorientierten Berufsfeldern gibt es eine Vielzahl von Gelegenheiten, aber nie zu Lasten des vordringlichen und primären Verantwortungsbereiches. Wenn ein Arzt den produktivsten Teil seines Tages Berichten oder Beratungsgesprächen widmet und wenn er es entsprechend versäumt, sich beruflich fortzubilden und seine Patienten nur im Vorbeigehen behandelt, wird der Arzt bald keine Berichte mehr erstellen oder

Patientengespräche führen müssen, weil sein Klientel schwinden wird. Mit anderen Worten, es kommt auf die Spezialisierung beim Fachwissen an, aber auf eine Generalisierung bei der Dienstleistung.

Hausfrau zu sein, ist eine Karriere. Das Lexikon definiert eine Hausfrau als „eine, die den Haushalt managt, insbesondere eine Frau und Mutter". Es gibt Gründe, warum ich glaube, dass diese Karriere wichtig genug ist, um die sorgsame Vorbereitung einer Frau zu erfordern, allen voran Engagement, volle Energie und größtmögliche Kreativität. Eine Hausfrau erledigt ihre Aufgaben ohne den Anreiz eines festen Gehaltes, aber sie kann für kein Geld der Welt ersetzt werden, denn: *„Wem eine tüchtige Frau beschert ist, die ist viel edler als die köstlichsten Perlen"* (Spr 31,10; LÜ 84). Dorothy Morrison schrieb: „Hausfrau-Sein ist keine Beschäftigung für faule, einfallslose, unfähige Frauen. Es ist mit genauso vielen Herausforderungen, Gelegenheiten, Erfolgen und Fehlern, Wachstums- und Erweiterungsmöglichkeiten, Vergünstigungen und Anreizen verbunden wie eine berufliche Karriere."[3]

Hausfrau-Sein – eine göttliche Aufgabenstellung

Gottes Aufgabe für die Frau ist es, für Haus und Haushalt zuständig zu sein – bis hin zum Bettenbeziehen, Wäschewaschen und Fußbodenschrubben. In Titus 2,3-5 rät Paulus den älteren Frauen, die jüngeren zu lehren – und zwar sollen sie *„die jungen Frauen dazu anleiten, ihre Männer und ihre Kinder zu lieben … häuslich"* zu sein (griech. *oikourgous*, wörtlich: „Heimarbeiter", V. 4-5). Das eigene Heim wurde einmal beschrieben als „... ein abgeschiedener Ort, ein umzäunter Garten, in dem gewisse Tugenden, die nur allzu leicht durch das Leben in der modernen Zeit zerstört werden, erhalten bleiben können." Und die Mutter in diesem Haus wurde als „der Engel des Hauses" beschrieben.[4] Eine Gallup-Umfrage aus dem Jahre 1982 ergab, dass mehr als acht von zehn Befragten (82 Prozent) auf einer 11-Punkte-Skala dem Familienleben die höchste Priorität einräumten. Dabei wurde gerade der Familie, Gesundheit und der Selbstachtung mehr Gewicht beigemessen als dem Besitz materieller Güter.[5]

Nur wenige Frauen erkennen, welchen großen Dienst sie an der Menschheit und am Reich Gottes leisten, wenn sie der Familie einen Schutzraum und eine gute mütterliche Fürsorge gewähren – die Grundlage, auf der alles andere aufbaut. Eine Mutter baut etwas viel Größeres auf als eine Kathedrale – den Wohnraum für eine unsterbliche Seele (sowohl den fleischlichen Tempel ihres Kindes als auch seine irdische Behausung). Keine berufliche Laufbahn vermag in solch einzigartiger Weise die geringsten Aufgaben mit den bedeutsamsten Möglichkeiten zu verknüpfen.

Das Buch der Sprüche ist für mich das praktischste Buch der Bibel. Kein anderes Buch spricht ausführlicher vom eigenen Heim und der Familie und den Beziehungen, die sich darin zutragen. Kein anderes Buch hat speziell der Frau mehr zu sagen.

Sprüche 31 enthält eine längere Beschreibung von dem absoluten Vorbild einer geistlichen Frau, die bis ins kleinste Detail reicht. Dieser Textabschnitt ist nicht nur im Hinblick darauf wichtig, was er enthält, sondern auch darauf, was er weglässt. Da ist keine Rede von (Selbstbestimmungs-)Rechten oder dem Verfolgen eigennütziger Ziele und Interessen. Auch werden dem Mann keine häuslichen Aufgaben zugeschrieben. Dagegen wird seine Beschäftigung mit anderen Aufgaben klar herausgestellt. *„Auf sie verlässt sich das Herz ihres Mannes … Ihr Mann ist wohl bekannt in den Toren, wenn er unter den Ältesten des*

Landes sitzt" (Spr 31,11.23). Diese schöne und perfekte Lobeshymne auf das Frausein ist im Ausgangstext als Akrostichon geschrieben, d.h. jedes Wort eines Verses beginnt dort mit einem der zweiundzwanzig aufeinanderfolgenden Buchstaben des hebräischen Alphabetes.

Diese Beschreibung von Gottes „bionischer Frau/Wunderfrau" wird oft als „alphabetische Lobeshymne", „das goldene ABC der perfekten Frau", „das Portrait der vielfältigen Frau" oder „Paradebeispiel für zukünftige Bräute" bezeichnet. Vielleicht ist ihre literarische Form dazu angetan, dass dieser Abschnitt leichter im Gedächtnis haften bleibt. Vielleicht ist aber auch die Stilvariante des Akrostichons ein literarisches Stilmittel, um hervorzuheben, dass diese Eigenschaften in Gottes Sicht die ideale Frau kennzeichnen: die engagierte Hausfrau, keusche Gehilfin, aufrichtige und gottesfürchtige charakterstarke Frau. Auch wenn keine Frau ihre Fähigkeiten und ihre Kreativität mit diesem Modell perfekt in Einklang bringen kann, so kann doch jede ihr entsprechendes Talent im Ganzen einbringen und nach der geistlichen Qualität dieser Frau mit persönlicher Stärke zu trachten suchen. Dieser Textabschnitt wird in vielen jüdischen Familien am Vorabend des Sabbats rezitiert – nicht nur, um der Frau ihre große Herausforderung als Ehefrau und Mutter vor Augen zu führen, sondern auch um die Dankbarkeit für ihren beachtlichen Dienst im Haus und in der Familie zum Ausdruck zu bringen.[6]

Nicht weniger als die Hälfte des Textes aus Sprüche 31,10-31 befasst sich mit der persönlichen und häuslichen Schaffenskraft der Frau. Auch das Neue Testament hebt eindeutig die benötigte und notwendige Energie und Effizienz einer Frau beim Management ihres Haushalts hervor (Tit 2,5; 1.Tim 2,10; 5,14). Als Jesus Martha zurechtwies, verurteilte er nicht die lebensnotwendige Hausarbeit, die sie leistete. Auch wertete er nicht die großzügige Gastfreundschaft ab, die ihm zuteil wurde (Jesus sagte nicht, dass *nur* eine Sache vonnöten sei, sondern wies auf die eine Sache hin, die Martha fehlte). Er ermahnte sie, dass sie sich durch die Arbeit, der sie so treu nachgegangen war, nicht auf Kosten ihrer geistlichen Nahrung einengen und belasten lassen sollte (Lk 10,38-42). Man sollte nie die geistliche Zurüstung vernachlässigen – selbst nicht um der Freude willen, anderen zu dienen.

Der beste Weg, die Hausarbeit zu einer freudigen Aufgabe zu machen, ist, sie dem Herrn als Opfer zu bringen, sie „als dem Herrn zu tun". Der einzige Weg, die Plackerei bei solchen mitunter öden Aufgaben zu umgehen, ist, die Arbeit in das Gebet einzuhüllen und eine Sicht für die göttliche Herausforderung zu bekommen, die in der Führung eines Haushaltes liegt. Bruder Laurentius, ein französischer Mönch, der im 17. Jahrhundert in Paris zu dem Orden der Unbeschuhten Karmeliten gehörte, gab uns ein würdevolles Vorbild: „Herr aller Töpfe und Pfannen und Dinge ... Mache mich zu einem Heiligen, wenn ich die Mahlzeiten zubereite und die Teller abwasche! ... Die Zeit der Geschäftigkeit unterscheidet sich für mich nicht von der Zeit des Gebets; und im Geklirre und Gelärme meiner Küche ... besitze ich Gott in der größten Ruhe, wie wenn ich auf meinen Knien beim gesegneten Sakrament wäre."

Viele Leute sind erstaunt zu entdecken, wie viel Zeit es tatsächlich braucht, um einen Haushalt zu führen und für eine Familie zu sorgen. Es war für mich persönlich weitaus leichter, einem Beruf nachzugehen, als Hausfrau zu sein! Keine meiner früheren Positionen erforderte es, dass ich vierundzwanzig Stunden am Tag an der Arbeit war. Keiner meiner vielfachen Berufswege erforderte solch eine Vielzahl an Fähigkeiten und Fertigkeiten wie meine Tätigkeit als Haufrau. Vollautomatische, arbeitssparende Geräte nehmen einem zwar jede Menge körperlicher Arbeit ab, aber eine verstärkte Mobilität und vermehrte außerhäusliche Aktivitäten verstärken die allgegenwärtigen zeitlichen Anforderungen und

den Druck, wobei die Sorge um das familiäre Nest für Gott wichtig genug ist, um der Frau diese Verantwortung zu übertragen. Natürlich würde mir ein Großteil der Welt darin beipflichten, dass das Hausfrau-Sein so lange akzeptabel sei, wie man nicht für das eigene Heim Sorge trägt. Männern mit Aufmerksamkeit und Dienstbereitschaft entgegenzukommen, wäre ebenso nur so lange rechtens, wie der Mann der Chef im Büro ist und nicht der eigene Ehemann. Sich um Kinder zu kümmern, wäre sogar ein heroischer Dienst, für die es sogar staatliche Auszeichnungen gäbe, aber nur solange die Kinder jemandes anderen Kinder sind und nicht die eigenen. Wir dürfen uns nicht von der Ersatz-Mentalität unserer Zeit hinters Licht führen lassen, die selbst die Möglichkeit der Leih-Mutter schafft, die ihren Ersatz-Schoß denen anbietet, die so von ihren hochtrabenden Bestrebungen eingenommen sind, dass sie ihre gottgegebenen Rollen und Aufgaben nicht akzeptieren können.

Haushaltsführung – eine Quelle der Selbstachtung

Frauen sind bestrebt, den Anschluss an die Leistungen und positiven Bewertungen von Männern zu finden. Wir alle haben den angeborenen Wunsch, einen Wert zu haben. Aus Gottes Sicht besitzt die ideale Frau einen solchen Wert. Und ihr Wert kann noch nicht einmal geschätzt oder bestimmt werden – er ist *„weit mehr wert als die kostbarsten Perlen“* (Spr 31,10). Da stellt sich natürlich die Frage: Wer hat einen solchen Wert? Das hebräische Wort *hayil* kann mit „tugendhaft" übersetzt werden und heißt wörtlich so viel wie „Stärke"[7]. Es steht auch in Sprüche 12,4; 31,29 und Ruth 3,11. Es wird auch übersetzt mit *Tüchtigkeit, Können, Tapferkeit, Wohlstand, Leistungsfähigkeit, Ausdauer, Fertigkeit, Energie*. Diese „Frau der Stärke" genießt Würde und Bedeutung in den administrativen Angelegenheiten ihres Hauses. Sie ist eine wertvolle Gehilfin für ihren Mann. Sie ist eine Ergänzung für ihren Ehemann und ein notwendiger ergänzender Teil seines Wesens.

In dieser gegenseitigen Beziehung zwischen Mann und Frau besteht eine schöne Wechselseitigkeit, so wie sie zwischen Christus und der Kirche besteht. Christus ist das Haupt der Gemeinde, und die Gemeinde freut sich, ihm zu dienen (Eph 5,23; Phil 3,7-8). Christus freut sich an der Gemeinde, und die Gemeinde findet in Christus ein Erbe von unschätzbarem Wert. Der Ehemann, von dem in Sprüche 31 die Rede ist, vertraut auf die Fähigkeiten seiner Frau als „Managerin" der häuslichen Angelegenheiten. Sie ist absolut zuverlässig. Der Wert, der ihrem Mann aus ihrer Sparsamkeit und Tüchtigkeit erwächst, zeigt: *„An Gewinn mangelt es ihm nicht“* (Spr 31,11). Diese „Frau der Stärke" („tugendhafte Frau"; V. 10) investiert in die Zukunft. Mit ihren Ersparnissen oder ihrem Erbe trachtet sie *„nach einem Acker und erwirbt ihn auch“* (V. 16).

Im Gegensatz zu dem unnützen Knecht, der seine Talente versteckte, die ihm sein Herr anvertraut hatte (Mt 25,24-25), vermehrt diese umsichtige Frau beständig das Vermögen ihres Mannes, denn *„vom Ertrag ihrer Hände pflanzt sie einen Weinberg an“* (Spr 31,16). Die „tüchtige Frau" ist eine elegante Dame. Bettdecken, Teppiche, Kissen waren Zeichen einer umsichtig und geschmackvoll dekorierten Innenausstattung. Der Seidenstoff war noch nicht erfunden, aber sie nutzte zweifellos den feinen Flachs oder die feine Leinwand – was der beste Stoff zu jener Zeit war – und Purpurkleider, die ein Zeichen für Wohlstand und hohen Rang und sehr selten waren (Spr 31,22). Die Frau im Sinne Gottes verwendet Zeit und Mühe auf ihr Äußeres. Folgende Worte wurden über die Frau des großen Predigers des 18. Jahrhunderts, Jonathan Edwards, geschrieben:

> „Aber Sarahs Mann stellte klar, dass er sie für mehr wert hielt als ein reines Haus-Arbeitstier und die Mutter von zusätzlichen Landarbeiter-Händen. So blieb sie attraktiv, und fünfzehn Jahre später war sie immer noch in der Lage, Männer, die viel jünger waren als sie, in Begeisterung zu versetzen."[8]

Die „tüchtige Frau" war für ihren Ehemann Grund ungeahnten Stolzes. Ihre ganze Haushaltsführung machte ihrem Mann den Rücken frei, um sich auf seine Arbeiten zu konzentrieren. Ihr Mann respektierte seine Frau dafür, dass sie ordentlich gekleidet war; er schätzte sie dafür, dass sie hoch geachtet war, und gestand ihr zu, dass sie die Früchte ihrer Hände genoss, und *„ihre Werke werden sie rühmen in den Toren!"* (Spr 31,31). In dem Textabschnitt ist jedoch kein Hinweis zu finden, dass sie noch andere Ziele hatte, als die Bedürfnisse ihrer Familie auf bestmögliche Weise zu erfüllen.

Ist die Haushaltsführung ein wertvoller Dienst?

In der Bibel bestand die Ausrichtung einer geistlichen Frau nicht in der Auszeichnung im Beruf, sondern vielmehr in der Fruchtbarkeit ihres Schoßes. Frauen ereiferten sich nicht, baten Gott nicht, unbedingt Priesterinnen oder Prophetinnen werden zu dürfen. Sie beteten um den Segen, Kinder austragen zu können. In Israel hoffte jede jüdische Mutter, die Mutter des Messias zu werden, der Eva – der ersten Mutter – versprochen worden war (1.Mose 3,15).

Hanna war untröstlich über ihre Kinderlosigkeit (1.Sam 1,1-2,1). Sie fühlte sich von Gott im Stich gelassen; ihr mütterlicher Instinkt trieb sie ins flehentliche Gebet; und sie hatte die felsenfeste Absicht, den Jungen als lebendiges Opfer an Gott zurückzugeben. Für Hanna war dies der höchste Dienst. Ihre Motivation entsprang nicht einem sklavischen Festhalten an ihrer Verantwortung als Frau, sich fortpflanzen zu müssen. In den Gesprächen mit ihrem Mann und dem Priester Eli wurde sie gleichwertig behandelt. Die Entscheidung, wann sie nach Silo gehen sollte, lag einzig in Hannas Hand. Und ihr wurde nicht nur das Vorrecht eingeräumt, den Namen des Kindes zu verkünden, sondern sie wählte offensichtlich auch den Namen Samuel aus, *„denn – sagte sie – ich habe ihn von dem Herrn erbeten"* (1.Sam 1,20). Hanna war eine gestandene Frau, die ihre eigenen Entscheidungen traf. Aber für sie hieß das, dass sie sich ganz den Zielen Gottes unterordnete.

Hanna erlebte nach der zermürbenden Kinderlosigkeit eine außerordentlich privilegierte Mutterschaft. Auch wenn Hannas Lobgesang sie als Poetin und Prophetin auszeichnete, ihre geistliche Lyrik allen anderen Psalmen in nichts nachstand und voller theologischer Wahrheiten war und auch wenn ihre Worte zur Grundlage für Marias Lobgesang (Lk 1,46-55) wurden, bewertete Hanna ihr literarisches Talent nicht als gleichwertig mit der Fürsorge für ihr Kind. Ihre größte Belohnung war jedoch nicht die Geburt eines Sohnes, sondern die Gabe dieses Sohnes an Gott, der vermutlich seine Kraft anders als alle anderen Männer von Gott bezog und bei Gott festmachte. Augenblicke unvergleichlicher Freude sind gekoppelt mit schwieriger und zeitaufwändiger Arbeit. Kinder sind keine Sachgegenstände, die man erwerben, je nach Zeit- und Terminplan nutzen und zur persönlichen Befriedigung ausstellen und dann aus persönlichem Ehrgeiz und Bequemlichkeit wieder zur Seite stellen kann.

Die nächste Generation großzuziehen, ist und bleibt trotz der beispiellosen Attacken auf das Muttersein eine begehrte Aufgabe. Einige Frauen möchten wohl die Elternschaft auf den

Kreissaal beschränken und sich dann eine kurze „Auszeit als Mutter" verordnen, bei der sie in einigen Wochen des Mutterschaftsurlaubs ihr Kind entbinden, bevor sie dann wieder zu ihren ‚höheren Zielen' zurückeilen. Frau Uyterlinde nahm vier Monate nach der Geburt ihrer Drillinge ihre Arbeit als Vorstandssekretärin bei einer Versicherungsgesellschaft wieder auf, was sie mit folgenden Worten kommentiert: „Ich konnte dies nur mit Hilfe von zwei Vollzeit-Haushaltshelferinnen bewerkstelligen." Sie fährt fort: „Arbeiten ist einfacher, als zu Hause zu sein, aber ich gebe meinen Kindern die volle Aufmerksamkeit, wenn ich zu Hause bin. Zum Glück wollen sie sie nicht alle zur gleichen Zeit." [9]

Andere entscheiden sich dafür, ihre Elternschaft schon etwas ernster zu nehmen, und halten sich an einen Arbeitsplan bzw. planen gewisse Arbeitszeiten ein, damit sie in der Zeit, in der ihre Kinder noch recht klein sind, zumindest eine gewisse Flexibilität haben.[10] Wieder andere erleben das Muttersein als einen furchtbaren Zustand: erstickend und erniedrigend – als psychischen Selbstmord. Ihr Slogan lautet: „Muttersein – Sag einfach nein!" Oder: „Wer sich nicht wehrt, endet am Herd." Gottes Warnung durch den Propheten Hesekiel hätte nicht rechtzeitiger erfolgen können:

> „Ferner hast du deine Söhne und deine Töchter genommen, die du mir geboren hattest, und hast sie ihnen zum Fraß geopfert! … Siehe, alle Spruchdichter werden auf dich dieses Sprichwort anwenden: ‚Wie die Mutter, so die Tochter!' Du bist die Tochter deiner Mutter, die ihren Mann und ihre Kinder verschmähte, und du bist die Schwester deiner Schwestern, die ihre Männer und Kinder verschmähten" (Hes 16,20.44-45).

Muttersein ist sowohl ein anspruchsvoller als auch lohnenswerter Beruf. Unglücklicherweise kommt die Belohnung meist erst später im Leben, ein Hauptmerkmal einer guten Mutter ist jedoch ihre Selbstlosigkeit. Sie kann es abwarten, dass sich ihre Verdienste letzten Endes auszahlen werden. Keiner – kein Lehrer, Prediger oder Psychologe – hat dieselbe Gelegenheit, einen Geist zu formen, einen Körper zu ernähren und ein nützliches Verhalten zu entwickeln wie eine Mutter. Es ist sowohl praktisch als auch im Einklang mit den grundlegenden Eigenschaften, die Männern und Frauen natürlicherweise gegeben sind, dass die Frau, die ein Kind austrägt und nährt, auch für die jungen Sprösslinge und die Behausung sorgt, in der die Jungen aufwachsen. Auch wenn sich eine Frau zu Beginn des 21. Jahrhunderts in vielerlei Hinsicht von ihren mütterlichen Vorfahren unterscheidet, so ist sie doch zumindest in einer Sache für immer die Gleiche. Manche drücken das vielleicht so aus, dass sie ein Knecht ihres biologischen Schicksals ist, dem sie ihre anderen Bestrebungen und Ziele anzupassen hat. Sicherlich kann dies als reine Sklaverei interpretiert werden und können die Fortpflanzungs- und Säuglingspflege-Aufgaben als Fesseln angesehen werden. Aber auf der anderen Seite kann diese biologische Pflicht auch als von Gott zugewiesenes Schicksal angenommen werden, wobei der Frau die ehrenvolle Aufgabe und Chance zukommt, beim Austragen und Großziehen der nächsten Generation Hand und Herz mit dem Schöpfergott als Verbindungsglied zu vereinen.

Trotz Druck, Stress und Schwierigkeiten kann diese Aufgabe überaus befriedigend und erstaunlicherweise produktiv sein, denn das Ergebnis eines wirklich kompetenten Mutterseins wird von Generation zu Generation weitergegeben. Erzeugnisse auf dem Marktplatz mögen kommen und gehen, aber Generation um Generation zeugen wir unsere Söhne und Töchter. Ein Kind braucht seine Mutter. Sie muss ganz für das Kind da sein. Sie

muss ganz auf das Kind konzentriert sein, muss seine Probleme und Bedürfnisse erkennen. Sie muss es unterstützen, führen, sehen, ihm zuhören, es lieben und wollen. Eine junge Mutter schrieb für die Zeitungskolumne „Dear Abby" einen Brief, in dem sie ihre Mutter beschrieb, und zwar als „eine berufstätige Frau, die einen Mann, eine Tochter und einen Hund zur Bereicherung ihres Lebens um sich sammelte". Der Tochter zufolge war der Einzige, der durch diese vermeintliche Bereicherung keinen Schaden erlitt, der Hund![11] Susanna Wesley, die unvergleichlich brillante und gut erzogene Mutter von einigen Söhnen, die zwei Kontinente für Christus begeisterten, schrieb: „Ich wäre froh, einen kleinen Raum ausfüllen zu können, wenn nur Gott dadurch verherrlicht wird." Sie kommentierte ihre inzwischen berühmten Kindererziehungsbemühungen mit folgenden Worten:

> „Niemand kann, ohne im wörtlichsten Sinne des Wortes der Welt abzusagen, meiner Methode Folge leisten. Und da gibt es ein paar Wenige, wenn überhaupt, die sich über zwanzig Jahre der Blütezeit ihres Lebens ganz der Hoffnung verschreiben würden, die Seele ihrer Kinder zu retten, die, so finden sie, ohne so viel Aufhebens gerettet werden könnte. Denn dies war meine hauptsächliche Intention, wie ungeschickt und erfolglos ich sie auch bewältigt habe."[12]

Das Aufkommen billiger, wirksamer Maßnahmen zur Geburtenkontrolle, geschweige denn die weit verbreitete Abtreibungspraxis, hat die Größe der Durchschnittsfamilie reduziert. Frauen widmen dem Austragen und Aufziehen der Kinder immer weniger Zeit. Eheschließungen werden hinausgeschoben, um sich zuerst auf die eigene Karriere vorzubereiten und diese zu verfolgen. Das Muttersein ist so mechanisch und unbedeutend wie jede andere Hausarbeit geworden und wird ebenso schnell an andere „ausgelagert" – wie das selbst beim Austragen des Kindes im Mutterleib der Fall ist, z.B. durch eine In-vitro-Fertilisation oder Leihmutterschaft.

Die Ehe ist zu einer solchen Partnerschaft „verkommen", dass die Arbeiten im Haushalt ja sorgfältig aufgeteilt werden und so lässig zugeteilt werden, wie Kunden, die bedient werden müssen. Mann und Frau wählen sich eine berufliche Karriere nach den besten Verdienstmöglichkeiten und Aufstiegschancen für beide aus, was in der Regel so viel heißt, dass die Familie dabei bei beiden den Kürzeren zieht. Trotz all dieser egalitären Beteuerungen bringt Mary Jo Bane vom *Wellesley Women's Research Center* ein vorherrschendes Gefühl zum Ausdruck: „Jeder ist für gleiche Bezahlung, aber niemand ist dafür, den Abwasch zu machen."[13]

Der Feminismus ist eine „soziale Bewegung", die alles auf einmal fordert. Die Schauspielerin Katharine Hepburn sagte einmal in einem Interview: „Ich glaube nicht, dass eine Frau erfolgreich eine Karriere verfolgen und zugleich Mutter sein kann. Das Problem der heutigen Frauen besteht darin, dass sie alles wollen. Aber keiner kann alles auf einmal haben. Ich war nicht durch Kinder gehandicapt. Aber ich habe auch keine Kinder behindert, indem ich sie auf die Welt gebracht und weiter meine Karriere verfolgt habe."[14] Die Schauspielerin Joanne Woodward äußert sich entsprechend: „Meine Karriere hat unter den Kindern gelitten, und meine Kinder haben unter meiner Karriere gelitten. Ich war hin- und hergerissen und war nicht fähig, in einem der Bereiche voll zu funktionieren. Ich kenne keinen, der beides erfolgreich leisten könnte; und ich kenne jede Menge berufstätiger

Frauen."[15] Die mehrfache israelische Ministerin und Ministerpräsidentin (1969-1974) Golda Meir (1898-1978) bekannte, dass schwere Gewissensbisse an ihr nagten wegen des Preises, den ihre beiden Kinder für ihre Karriere bezahlen mussten. Sie fügte dem hinzu: „Man kann sich an alles gewöhnen, wenn man muss, sogar daran, sich andauernd schuldig zu fühlen."[16]

Jede dieser Frauen entschied sich bewusst für das Arbeitsleben, nicht weil sie zum Lebensunterhalt der Familie beitragen musste oder weil ihr Mann dies von ihr verlangte, sondern aus dem persönlichen Streben nach Gewinn und Ruhm oder wegen dem, was sie für einen wertvolleren Beitrag für das eigene Land oder die Welt erachtete, als eine Vollzeit-Mutter zu sein. In jedem der Fälle war die Aufmerksamkeit dem Kind gegenüber weniger wichtig als die eigene berufliche Karriere.

Selbst die Politiker sind davon überzeugt, dass Kinder eine wertvolle Ressource sind, die es zu schützen gilt. Ein jüngst von der National Governor's Association Task Force veröffentlichter Bericht über Kinder stellt fest: „Das ökonomische und soziale Wohl der Vereinigten Staaten hängt von unserer Fähigkeit ab, zu gewährleisten, dass unsere Kinder sich zu gesunden, wohlerzogenen und produktiven Bürgern entwickeln ... In ihre Zukunft zu investieren, heißt, in die unsrige zu investieren."[17]

Eine Studie an vorzugsweise Mittel-Klasse-Kindern wurde von den beiden Forscherinnen Deborah Lowe Vandell und Mary Anne Corasaniti an der Universität von Texas in Dallas durchgeführt. Diese Studie wies darauf hin, dass eine Ganztagskinderbetreuung verbunden war mit geringeren Lernfertigkeiten, niedrigeren Noten, einem verminderten Selbstwertgefühl und unangemessener sozialer Interaktion. Diejenigen Kinder, die ganztags betreut wurden, entwickelten sich in sozialer, emotionaler und intellektueller Hinsicht nach einem Jahr nicht so gut wie diejenigen, die in Teilzeit betreut wurden oder deren Mutter bei ihnen zu Hause geblieben war. Sicherlich muss aber auch noch die Entwicklung der kindlichen Werte und Weltsicht in Betracht gezogen werden, die sehr früh im Leben festgelegt werden. Sind vierzig Stunden die Woche in einer Ganztagesbetreuung ein günstigerer Faktor bei der Ausbildung dieser Werte als eine gestresste Mutter? Da Deborah Lowe Vandell eine Ganztagslehrerin und Mutter eines drei- und achtjährigen Kindes ist, hatte sie von der Studie andere Ergebnisse erwartet. Sie stellte klar heraus, dass ihre Ergebnisse nicht dazu herhalten sollten, Mütter dazu aufzufordern, zu Hause zu bleiben.[18]

Napoleon wurde einmal gefragt, was getan werden müsste, um das Prestige Frankreichs wiederherzustellen. Er antwortete: „Gebt uns bessere Mütter!" Die Kunst der Mutterschaft erfordert in der Tat so viel Ausbildung wie eine gelernte Kellnerin oder ein Handwerker; und so sollten wir zu Beginn dieser Tätigkeit nicht davon ausgehen, dass wir schon ein Experte auf diesem Gebiet sind. Vielmehr sollten wir die Bedürfnisse jedes Kindes allmählich kennenlernen und wissen, wie wir diese befriedigen können. Oftmals sind diejenigen, die widerwillig den Beruf der Vollzeit-Mutter ergriffen haben, genauso widerwillig, ihn wieder aufzugeben, wenn die Ergebnisse gesehen und genossen werden können. Timothy Dwight, der frühere Universitätspräsident von Yale, sagte einmal: „Alles, was ich bin, und alles, was ich sein werde, verdanke ich meiner Mutter."[20] Ein gutes Leben wuchert nicht von selbst. Es wird von Menschen geformt, die Sorge tragen.

Ist es nicht erstaunlich, dass Gesetzgeber nach Möglichkeiten Ausschau halten, wie sie es Familien ermöglichen können, ihre Kinder in eine Tagesbetreuung zu geben, anstatt nach Wegen zu suchen, wie sie es den Müttern ermöglichen könnten, bei ihren Kindern zu Hause zu bleiben?! Megan Rosenfeld kommentiert dies wie folgt: „Zum ersten Mal ist es möglich,

sich eine Generation vorzustellen, die einen großen Teil ihrer Kindheit in einer Institution zugebracht hat."[21] Traurig aber wahr ist, dass heute Institutionen errichtet werden, um einen Ersatz für die Mutter zu schaffen, die das moralische Rückgrat und das geistliche Vorbild wie auch diejenige ist, die sich um die körperlichen Belange der Kinder kümmert – die Frau, die es heute so (fast) nicht mehr gibt!

Tatjana Saslawskaja, Präsidentin der Sowjetischen Soziologischen Vereinigung, wird in einem Interview der Nachrichtenagentur TASS zitiert, in dem sie ihrer tiefen Sorge Ausdruck verleiht über die schlechten Auswirkungen, die „die hohe Beschäftigungsrate von Frauen im berufsfähigen Alter" auf Kinder hat. Sie sprach sich dafür aus, dass die Mütter die Kinder zu ihrer primären Aufgabe machen sollten, und forderte die Kommunistische Partei dazu auf, Möglichkeiten zu erörtern, wie die Beschäftigungsrate unter Frauen gesenkt werden könnte. Dem fügte sie noch hinzu, dass das Problem, das in den Vereinigten Staaten oft als das Phänomen der „Superfrau" (die Frau, die schneller ist als ein herumflitzender Zweijähriger, die alle Wäscheberge in einem Aufwasch abtragen kann und mehr Power besitzt als drei Jungs im Teenageralter und trotz allem noch dazu in der Lage ist, hinauszugehen und die Welt zu retten) glorifiziert wird, in der Sowjetunion seit Jahren schon als „das Problem der Doppelbelastung durch zwei Jobs"[22] bekannt sei. Selbst Michael Gorbatschow thematisierte diese Problematik:

> „Wir haben festgestellt, dass viele unserer Probleme – im Verhalten von Kindern und jungen Leuten, in unserer Moral, Kultur und Wirtschaft – zum Teil dadurch verursacht sind, dass die familiären Bande geschwächt, gelockert sind, und durch die laxe Haltung gegenüber familiären Verpflichtungen und Verantwortlichkeiten. Das ist ein paradoxes Ergebnis im Hinblick auf unseren aufrichtigen Wunsch, Frauen in allem den Männern gleichzustellen."

Dem fügt er noch hinzu, dass Russland nun nach Wegen Ausschau hält, es Frauen zu ermöglichen, „zu ihrer rein weiblichen Mission"[23] zurückzukehren.

Einige Frauen behaupten sogar, dass sie ein größeres Augenmerk darauf gerichtet hätten, Gott zu dienen – indem sie das Evangelium vor den „Familiensinn"[24] stellen. Auch wenn nichts und niemand sich zwischen die Frau und ihre persönliche Beziehung zu Christus stellen darf (*„Trachtet vielmehr zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch dies alles hinzugefügt werden"* [Mt 6,33]), enthält die Bibel doch nirgends die Ermahnung, die Arbeit der Gemeinde vor die Verantwortlichkeiten der Familie zu stellen. Wenn eine Frau die hohe Berufung, eine Frau zu sein, angenommen hat, ist ihre Unterordnung unter ihren Mann *„wie dem Herrn"* (Eph 5,22; LÜ 84). Wenn sie die hohe Berufung der Mutterschaft wählt, gilt für sie: *„Siehe, Kinder sind eine Gabe des HERRN, die Leibesfrucht ist eine Belohnung"* (Ps 127,3). Auch das ist an sich schon ein Opfer an den Herrn.

Im 4. Jahrhundert nach Christus war die gute und geistliche Mutter von Johannes Chrysostomus (344/354-407 n.Chr.) schon in jungen Jahren verwitwet. Anthusa machte sich nichts aus ihren vielen Verehrern und widmete sich ganz und gar der verantwortungsvollen Aufgabe, ihren begabten Sohn zu erziehen, der später zum großen Prediger, Redner und Patriarchen von Konstantinopel werden sollte.[25] Auch Mütter gewinnen am meisten, wenn

sie alles verlieren. (*„Wer sein Leben findet, der wird es verlieren; und wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden“* [Mt 10,39]). Dadurch dass diese selbstlosen Heldinnen Christus gemäße Qualitäten entwickeln und fördern, persönliche Ansprüche und Rechte zurückstellen und denen zu dienen suchen, die Gott für ihren eigenen persönlichen Dienst vorgesehen hat, gewinnen diese Frauen an Wert und Bewunderung und Ruhm, der unvorstellbar ist.

Für die zukünftigen Jahre gibt es keinen größeren Bedarf als den nach einem Wiederaufleben des Interesses an der Verantwortung der Mutterschaft. Wir brauchen Mütter, die nicht nur an der Familie orientiert sind, sondern auch von ihr besessen sind. Wir haben viel über die Tugend bewusster Kinderlosigkeit gehört und das Recht, sich seinen eigenen Platz an der Sonne zu verschaffen. Und doch ist es schwer vorstellbar, eine alternde Mutter ausfindig zu machen, die der Meinung ist, einen Fehler gemacht zu haben, indem sie ihr Leben in das ihrer Kinder hineingelegt und verströmt hat. Und sicherlich wäre es noch schwieriger, ein Kind zu finden, das bestätigen könnte, dass sich die überströmende Liebe und Hingabe seiner Mutter zum Nachteil oder Schaden in seinem Leben ausgewirkt hätte. Sicherlich würden unzählige Frauen ebenfalls den folgenden Satz unterstreichen wollen: „Versuch es – und du magst es!“ Gott selbst sagt: *„Wie Pfeile in der Hand eines Starken, so sind die Söhne der Jugendzeit. Wohl dem, der seinen Köcher mit ihnen gefüllt hat!“* (Ps 127,4-5; LÜ 84).

Hausfrau-Sein – eine Gelegenheit zum Dienst

Die Frau wurde von Gott als „Gehilfin“ ihres Mannes geschaffen (hebr. *ezer kenegdō*, wörtlich: „eine Hilfe wie er selbst oder die ihm entspricht“; 1.Mose 2,18). An einem Gehilfen ist nichts Erniedrigendes. Es ist eine herausfordernde und lohnenswerte Verantwortung. Gott selbst nahm zu vielen Gelegenheiten diese Rolle ein (Ps 40,17: *„Du bist meine Hilfe und mein Retter; mein Gott, säume nicht!“*; Hebr 13,6: *„So können wir nun zuversichtlich sagen: ‚Der Herr ist mein Helfer …‘“*). Das sollte nun nicht heißen, dass der Herr ein Untergebener war, sondern dass es ihm darum ging, die Bedürfnisse derer zu erfüllen, die er mit einer ewigen und bedingungslosen Liebe liebt. Durch die Jahrhunderte hindurch gab es immer wieder welche, die Frauen für weniger wert hielten als den Mann, aber diese Sichtweise der Bibel zuschreiben zu wollen, ist undenkbar.

Wir müssen auf das achten, was Luther mit dem „rechten Sinn der Heiligen Schrift“ meinte, als er von der Beziehung zwischen Mann und Frau sprach. Das ist wirklich nicht allzu schwierig. Was die Schreiber des Neuen Testamentes schrieben und wie sie ihre Worte meinten, die zu ihrer Zeit noch verstanden wurden, ist weitaus wichtiger als die säkulare Bedeutung, die diesen biblischen Ausdrücken in unserer Generation vermeintlich zugeschrieben wird, insbesondere wenn diese Bedeutungen von der klaren Lehre der Schrift abweichen. Tatsache ist, dass es in der Bibel keinerlei Hinweis gibt, dass die Frau minderwertig oder in irgendeiner Hinsicht unfähig sei – weder als Person – darin ist sie dem Manne gleich – noch in ihrer Funktion, die sich von der des Mannes unterscheidet.

Jegliche Haltung oder Handlung, die andeuten will, dass eine Frau unbedeutend, minderwertig oder unwürdig sei (keine Persönlichkeit hätte), hat ihren Ursprung im Sündenfall. Das Stigma der Unterlegenheit trifft auf die Frau nicht mehr zu, als es auf Christus zutreffen würde. Man kann einem Höheren unterstehen, wie Israel dem Herrn unterstand (5.Mose 6,1-5; V. 4: *„Höre Israel, der HERR ist unser Gott, der HERR allein!“*), wie Glaubende Christus unterstehen (Phil 2,9-11) oder wie Abraham sich der Priesterschaft

Melchisedeks unterstellte (Hebr 7,7). Unterordnung ist allerdings auch unter Gleichen möglich: Christus ist Gott, dem Vater, gleich und dennoch ihm unterstellt (Phil 2,6-8). Gläubige sind einander gleich und werden doch ermahnt: *„Ordnet euch einander unter in der Furcht Gottes“* (Eph 5,21). In der Tat sind wir dazu aufgerufen, uns einem anderen, der geringer ist, unterzuordnen, so wie sich Christus Pontius Pilatus unterordnete: *„Und er antwortete ihm nicht auf ein einziges Wort“* (Mt 27,11-14 [V.14]). Die Tatsache allein, dass Frauen gesagt wird, sie sollen sich ihrem Manne unterordnen, sagt noch nichts über ihren Status aus. Gerade der Vergleich der Beziehung von Mann und Frau zur Beziehung von Gott, dem Vater, mit Gott, dem Sohn, regelt die Statusfrage ein für alle Mal.[26]

Unterordnung und *Autorität*, die für Feministinnen das anstößigste Element beim biblischen Frausein sind, sind keine Begriffe, die an und für sich schon in Verbindung zu sündhaften oder bösen Eigenschaften stehen. Auch lassen sich die Begriffe nicht darauf beschränken, die Beziehung der Geschlechterrollen untereinander zu beschreiben. Beide Begriffe werden dazu benutzt, Beziehungen innerhalb einer Familie zu beschreiben, einschließlich, aber nicht ausschließlich der Beziehung zwischen Mann und Frau. In der Tat gehen diese Begriffe weit über die Familie hinaus. In jedem Bereich der organisierten Gesellschaft (siehe Röm 13,1-5 in Bezug auf die Regierung und Hebr 13,17 in Bezug auf die Kirche) muss es sowohl Autorität als auch Unterordnung unter Autorität geben, sonst herrscht Anarchie. Es gibt einfach keine Rechtfertigung dafür, diese Worte und die Konzepte, die sie verkörpern, als von vornherein anstößig und repressiv zu etikettieren und abzuwerten. Schließlich – und das ist noch wichtiger – verweisen diese Worte auf unsere gemeinsame Grundlage, auf den Herrn selbst, der uns das größte Beispiel an Knechtschaft, Gehorsam und Selbstlosigkeit gegeben hat, denn er *„erniedrigte … sich selbst und wurde gehorsam bis zum Tod“* (Phil 2,5-8 [V. 8]; siehe auch Joh 5,30).

Idealerweise müsste die Sorge um den Partner ganz natürlicherweise zu der Ehe gehören. Jeder Partner leistet dabei einen aktiven und einzigartigen Beitrag zur Ehe (keinen passiven und keinen gleichen), und jeder ist darauf angewiesen und davon abhängig, dass der andere ebenfalls seinen Beitrag leistet. Mann und Frau erlangen ihre jeweilige Individualität, indem sie verschiedene Rollen annehmen, wobei jeder gebraucht und gefordert ist, und in die der andere nicht einzugreifen hat. Wenn eine Frau sich bewusst dafür entscheidet, den Mann die Familie ernähren zu lassen, kann sie ihr Potenzial dazu einsetzen, einen Lebensstil einzuführen, der sogar besser ist als der, den sie sich mit einem zusätzlichen Einkommen leisten könnte.

Der Begriff der Unterordnung ist jedoch früher schon in der Kirchengeschichte verdreht worden. Arius (um 260-336), ein altkirchlicher Theologe, schrieb Jesus als dem Sohn eine untergeordnete Rolle zu und lehnte die Aussage der Schrift ab, dass der Vater, der Sohn und der Heilige Geist in ihrem Sein und ihrem Personsein gleich sind (Joh 1,1; 5,23; 10,30; 14,6-7) und doch verschieden sind in ihrem Amt und ihrer Funktion, so wie der Sohn sich freiwillig dem Vater unterstellt und sogar seinem Willen untertan ist[27] (Joh 5,19-20; 6,38; 8,28-29.54; 1.Kor 15,28; Phil 2,5–11), und der Heilige Geist ist gesandt von dem Vater – und untersteht somit seiner Anweisung –, um den Sohn zu verherrlichen (Joh 14,26; 15,26; 16,13-14). Die arianische Lehre von der Unterordnung (Subordinatianismus) wurde als häretisch – als Leugnung der Dreieinigkeit – verurteilt, weil sie gewisse Schriftstellen ignorierte, verdrehte oder missinterpretierte und wegen gnostischer Tendenzen, die einfach Textstellen aus- oder wegließen, die der menschliche Geist nicht zu erklären vermochte.[28] Kann der „arianische“ Feminismus, der es ablehnt, dass Frauen gleicherweise eine

Persönlichkeit haben können neben ihrer untergeordneten Rolle – d.h. eine unterschiedliche Rolle mit gleichem Wert –, etwa umsichtiger sein? Ich denke nicht. Das Konzil von Nizäa im Jahre 325 n.Chr. verurteilte nicht nur diese häretische Sichtweise, sondern schrieb auch dem Sohn und dem Geist eine Wesensgleichheit zu, wobei es klar feststellte, dass eine Unterordnung in der Rangfolge und Funktion besteht.[29] Genauso habe ich kein Problem damit, in meinem Frausein die Gleichheit der Geschöpflichkeit und des Personseins zu akzeptieren und doch zugleich anzuerkennen, dass mein mir von Gott verliehenes Frausein in einzigartiger Weise zu der mir von Gott zugeschriebenen Rolle bzw. Aufgabe passt.

Zu viele Frauen stürzen sich Hals über Kopf in eine Karriere außerhalb des eigenen Heims und sind wild entschlossen, keine Mühe und Zeit auf die Hausarbeit oder das Babysitten zu verwenden, sondern suchen eine Position und Mittel und Wege, um all ihre Talente und Energien auf eine außerhäusliche Beschäftigung zu richten. Sicherlich werden sich in den Jahren der Kindererziehung viele „perfekte Jobmöglichkeiten" ergeben, aber nur eine wird mit bestimmter Sicherheit niemals wiederkommen – diejenige, die eigenen Kinder aufziehen zu können und ihnen die zusehends seltene Gelegenheit zu bieten, zu Hause aufwachsen zu können.

Golda Meir, so wissen wir von ihren eigenen Aussagen her, widmete ihr Erwachsenenleben der „Geburt" und dem „Aufbau" des Staates Israel – auf Kosten ihrer Ehe. Sie trennte sich von ihrem zurückhaltenden Mann zugunsten ihrer öffentlichen Karriere. Um Golda Meir zu zitieren: „Was ich war, machte es ihm unmöglich, die Art von Frau zu haben, die er wollte und brauchte ... Ich musste mich entscheiden, was zuerst kam: meine Verpflichtung meinem Mann, meinem Zuhause und meinen Kindern gegenüber oder der Art von Leben, die ich wirklich wollte. Nicht zum ersten Mal – und sicherlich nicht zum letzten Mal – erkannte ich, dass es in einer Konfliktsituation zwischen meiner Pflicht und meinen innersten Wünschen meine Pflicht war, die den obersten Anspruch erhob."[30]

Wie traurig ist es doch für eine Frau, wenn sie versucht, ihr Leben darauf aufzubauen, dass sie die Ziele verfolgt, die momentan zufällig ihre Bedürfnisse in sozialer, emotionaler, körperlicher oder beruflicher Hinsicht abdecken. Auch wenn die Pflichten des Frau- und Mutterseins ihren Anspruch erheben, kann doch der Wunsch nach persönlichen Ambitionen und öffentlichem Erfolg die Oberhand gewinnen, vor dem der Herr gewarnt hat:

> „Sondern jeder Einzelne wird versucht, wenn er von seiner eigenen Begierde [griech. epithumia] gereizt und gelockt wird. Danach, wenn die Begierde empfangen hat, gebiert sie die Sünde [griech. hamartia, wörtlich: „das Ziel verfehlen"]; die Sünde aber, wenn sie vollendet ist, gebiert den Tod" (Jak 1,14-15).

Wenn eine Frau außer Hause arbeiten geht, durchlaufen ihr Mann und ihre Kinder häufig eine Art Kulturschock. Plötzlich kommen auf den Mann zusätzlich zu seiner beruflichen Arbeit noch familiäre Verpflichtungen hinzu. Er ist frustriert über die zusätzliche Belastung zu seinen eigenen Verpflichtungen und fühlt sich schuldig wegen der zunehmenden Müdigkeit seiner Frau und den Extra-Stunden, die sie daheim an Arbeit hat. Gott übertrug dem Mann die Verantwortung, für die Familie zu sorgen (1.Mose 2,15). Wenn der Mann daran gehindert wird, dieser Verantwortung nachzukommen, kommt dies häufig einem erniedrigenden Schlag gegen den Mann persönlich und gegen die Ehe gleich. Die Karriere einer Frau kann leicht als „Ersatzehemann" dienen, da sie während der Arbeitszeit vorrangig von den Wünschen und Vorstellungen ihres Arbeitgebers bestimmt wird. Da die

Frau viel von ihrer Flexibilität einbüßt, wenn sie einer bezahlten Arbeit nachgeht, muss der Mann sich häufig diesen (zeitlichen) Einschränkungen beugen, seinen Terminplan entsprechend anpassen und für Notfälle der Kinder gerüstet sein oder sich womöglich zur Verfügung halten, wenn ein Handwerker ins Haus kommen muss … und und und. Dies führt dazu, dass zwei ‚Arbeitgeber' mit ‚Angestellten' Vorlieb nehmen müssen, die nicht hundertprozentig bei der Sache sind, und dass die Kinder keine primäre Bezugsperson haben, die sich ganz um ihre persönlichen Bedürfnisse und ihr Wohlergehen kümmert. Man beachte die Warnung des Propheten Jesaja: *„Mein Volk wird von Mutwilligen bedrückt, und Frauen beherrschen es. Mein Volk, deine Führer verführen dich und haben den Weg verwüstet, den du wandeln sollst"* (Jes 3,12).

Viele Frauen sehen aber auch in einer bezahlten Arbeit einen unangemessenen Tausch für das, was sie zu Hause zu sehen und zu hören bekommen. Auch wenn dies für einige ein Zeichen von Unabhängigkeit und Erfolg darstellt, erfordert diese Gebundenheit an eine bezahlte Arbeit im Gegenzug ein Opfer an Zeit, die zuvor auf private, persönliche Weise der Arbeit für die Familie gewidmet werden konnte. Das soll nun nicht heißen, dass es nicht auch Zeiten geben darf, wo die Frau eine außerhäusliche Arbeit suchen soll und darf. Und doch nähern wir uns den Zeiten, in denen die Arbeit einer Frau außerhalb ihres Zuhauses eher die Regel als die Ausnahme sein wird, wobei sich dann keiner mehr primär um sein Zuhause kümmern und die nächste Generation hervorbringen wird.

Das herausragendste Dienstehepaar im Neuen Testament ist das dynamische Duo Aquila und Priszilla, die gemeinsam die apostolische Welt bereisten, die Botschaft von Jesus Christus verbreiteten und das Wort Gottes noch genauer auslegten (Apg 18,2-3.26). Priszilla musste wohl eine eifrige und verständige Erforscherin des Wortes Gottes gewesen sein, sonst hätte sie nie den gelehrten Apollos beeindrucken können. Andererseits muss sie eine großzügige Gastgeberin gewesen sein, sonst hätte sie Paulus nicht ihr Heim und ihre Gastfreundschaft angedeihen lassen können. Offensichtlich wurde sie von ihrem Mann dazu ermutigt, einen aktiven Part in ihrem gemeinsamen Dienst zu übernehmen. Wenn eine geistliche Frau all das ist, was sie sein sollte, dann ergänzt, vervollständigt und bereichert sie ihren Mann. Ihr gemeinsamer Dienst reicht dann weit über das hinaus, was einer von ihnen allein tun könnte (Ps 34,3; Pred 4,9-12).

Als Paige Patterson mich fragte, ob ich mein Leben – unwiderruflich und unauflöslich – mit dem seinen verbinden wolle, fragte er mich, ob ich mich seinen Studien anschließen wolle. Wie dankbar war ich für die Studien am Seminar, aber noch weitaus dankbarer bin ich für die Stunden, die Paige als mein Lehrer und Mentor mit mir verbracht hat. Paige hat mich in vielfältigen Dienstmöglichkeiten unterstützt. Er hat mir jedoch nie den Eindruck vermittelt, dass diese Dienste wichtiger seien, als den Haushalt zu führen oder die Kinder zu erziehen.

Schlussfolgerung

Trotz der eindeutigen positiven Prinzipien und der klaren Warnung vor den Konsequenzen, die diejenigen betrifft, die Gottes Plan für die Familie ignorieren oder verdrehen, leben wir gerade in der „verkehrten" Welt, die der Prophet Jesaja mit den folgenden Worten beschrieb:

> „O eure Verkehrtheit! Soll denn der Töpfer dem Ton gleichgeachtet werden oder das Werk von seinem Meister sagen: ‚Er hat mich

> nicht gemacht'? Oder soll das Geschöpf von seinem Schöpfer sagen: ‚Er versteht es nicht'?" (Jes 29,16).

Die Bestrebungen unserer modernen Gesellschaft, die Unterschiede zwischen den Geschlechtern auszumerzen, haben einen Zuwachs hervorgebracht an einem schrillen Lesbiertum und freizügiger Homosexualität, zudem eine sprunghaft ansteigende Zahl an Scheidungen, einen Zuwachs an Vergewaltigungen und Sexualverbrechen aller Art – und an Familien, die von der Größe her kleiner als je zuvor sind. Wir sind Teil einer Generation von Frauen, die die kreativen Ziele Gottes zur Schau gestellt haben, indem sie *„aus eigenem Antrieb als Prophetinnen auftreten"* (Hes 13,17; LÜ 84), die für sich selbst „männliche Idole" errichtet haben, um das Konzept des Schöpfers abzulösen (Hes 16,17), und die den größten Segen des Schöpfers verworfen haben, nämlich die Frucht des Leibes (Hes 16,20.44-45). Wir haben es zugelassen, dass die Schrift selbst verdreht wurde, sodass wir uns nun selbst diesem Zeitalter, diesem „Weltlauf" (Röm 12,2) anpassen und die Welt uns „in ihre eigene Form" pressen kann. Die Gemeinde von heute hört sich so an wie die Welt von vor fünfundzwanzig Jahren. Sie hat ihre große Kraft verloren, sich gegen die Gesellschaft zu stellen. Die Bibel wurde dahingehend eingezwängt, dass sie zu den Absichten unseres Zeitalters passte und sich der gegenwärtigen gesellschaftlichen Szene anglich. Die vom Christentum vertretenen Tugenden und Laster wurden insofern verkehrt, dass selbstsüchtige persönliche Rechte, Egozentrik und Eigeninteressen gepriesen wurden, während eine selbstlose Unterordnung, Demut und Dienst am anderen degradiert wurden. Ich möchte damit zwar nicht sagen, dass jede Karrierefrau selbstsüchtig ist, ich sage lediglich, dass die soziale Atmosphäre, die Frauen dazu bewegt, eine berufliche Laufbahn höher als die Familie zu stellen, durch unbiblische Annahmen pervertiert ist – wie auch durch eine ungeistliche Haltung der Selbstbehauptung und Selbstverwirklichung.

Der evangelikale oder biblische Feminismus ist zum größten Teil ein Ergebnis der säkularen Frauenrechtsbewegung der späten Sechziger und Siebziger. Nur wenige dieser evangelikalen Feministinnen haben viel gemeinsam mit dem radikalen Flügel des Feminismus. Nichtsdestotrotz kann die Bewegung der Selbstverwirklichung im eigenen Heim, der Kirche und Gemeinde nicht anders, als sich bis in das Reich Gottes hinein fortzupflanzen, und zwar mit einer Entschlossenheit, unabhängig von Gott zu handeln und seine eigenen Wege zu gehen (Spr 14,12; Jes 53,6). Menschenrechte und Vernunft wurden über Verantwortung und göttliche Offenbarung gestellt. Die Realität der Schrift wurde dem Verständnis des Mannes (und der Frau) untergeordnet; die absoluten Maßstäbe des Schöpfers wurden ersetzt durch die Launen der Geschöpfe. Mit der Ablehnung der Schrift als autoritativem Wort Gottes legen viele männliche und weibliche Feministen den Maßstab für Autorität in menschliche Hände; und dies geschieht in der Regel durch eine hermeneutische Kasuistik. Welche Texte auch immer Frauen nicht bestätigen, die werden als nicht maßgeblich bzw. nicht autoritativ abgestempelt, während Texte, die diese bestätigen, als autoritativ eingestuft werden.

In der Welt des Feminismus gibt es einen großen Widerstand dagegen, die Schrift für sich selbst sprechen zu lassen. Anstatt sich ehrfürchtig dem biblischen Text zuzuwenden und zu sehen, was er einem zu sagen hat, und sich dann zu Feministinnen zu erklären, scheinen viele im säkularen Feminismus und in seinem Anspruch, das Los der Frauen verbessern zu wollen, etwas gefunden zu haben, das ihnen gut und wahr erschien. Insofern haben die ‚evangelikalen' Feministinnen einen „Sprung des Glaubens" vollzogen, um sich dieser Bewegung anzuschließen, und beschlossen, ihre Position biblisch und theologisch zu

legitimieren und zwei Jahrtausende an Kirchengeschichte und Tradition umzukrempeln, um diese neue kirchliche Doktrin widerzuspiegeln, die der Realität ihres Berufslebens näherkommt. Dies wiederum ist ein weiteres tragisches Beispiel dafür, dass die Welt die Maßstäbe für die Kirche setzt – anstatt dass dies umgekehrt der Fall wäre!

Hausfrau zu sein, bietet – wenn man es mit Energie, Ideenreichtum und etwas Talent betreibt – genauso viele Herausforderungen und Gelegenheiten, Erfolg und Versagen, Wachstum und Bereicherung, Vergünstigungen und Anreize wie jede Firma – plus etwas, das keine andere Position bietet: für Menschen zu arbeiten, die man am meisten liebt und denen man am meisten zu gefallen sucht!

In den Worten der Schrift habe ich eine wertvolle Herausforderung entdeckt:

> „Ihr sollt sie [meine Worte] eure Kinder lehren, indem ihr davon redet, wenn du in deinem Haus sitzt oder auf dem Weg gehst, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst. Und schreibe sie auf die Pfosten deines Hauses und an deine Tore, damit du und deine Kinder lange leben in dem Land, von dem der HERR deinen Vätern geschworen hat, dass er es ihnen geben werde, solange der Himmel über der Erde steht" (5.Mose 11,19-21).

Hausfrau zu sein – eine Vollzeit-Frau und -Mutter zu sein – ist keine zerstörerische Dürre der Eintönigkeit und Nutzlosigkeit, sondern eine überfließende Oase von einmaligen Gelegenheiten. Es ist keine langweilige Zelle, die die Talente und Fähigkeiten einschränkt, sondern ein einzigartiger Katalysator, um Kreativität und schöpferische Energie in eine bedeutsame Arbeit zu kanalisieren. Es ist kein Seil, das unsere Produktivität am Markt bindet, sondern es sind die Zügel, die unsere Nachwelt in der Familie leiten; es ist kein restriktives Vorenthalten intellektueller Fähigkeiten gegenüber der Gemeinschaft, sondern eine Weitergabe vernünftiger Unterweisung an die Mitglieder des eigenen Haushalts; es ist nicht die bittere Zuschreibung von Unterlegenheit an die Person der Frau, sondern die sichere Gewissheit der Genialität von Gottes Plan zur Ergänzung und Komplementierung der Geschlechter, wie sie insbesondere in Gottes Plan für die Ehe zum Tragen kommt; es ist weder die Beschränkung der verfügbaren Gaben noch die Knausrigkeit, den Nutzen dieser Gaben weiterzugeben, sondern vielmehr die Multiplikation des Vermächtnisses einer Frau an die kommenden Generationen und die großzügige Weitergabe all dessen, was Gott gedachte, dass eine Mutter denen geben könnte, die er ihrer Sorge anvertraut hat.

Endnoten zu Kapitel 21

Kapitel 22

Wo steckt Papa?

Ein Aufruf an die Väter mit dem Geist eines Elia[1]

Weldon Hardenbrook

Die Schauspielerin Lucille Ball (1911-1989) war die First Lady der amerikanischen Comedy. Einige Zeit vor ihrem Tod gab sie Merv Griffin noch ein bemerkenswertes Fernseh-Interview, der ihr eine sehr pointierte und ernsthafte Frage stellte: „Lucille, du hast ein langes Leben hinter dir und bist ein weiser Mensch. Was ist aus unserem Land geworden? Was ist nur mit unseren Kindern los? Warum fallen unsere Familien auseinander? Was fehlt da bloß?"

Lucys überraschende und doch recht nüchterne Antwort kam wie aus der Pistole geschossen: „Der Papa fehlt", sagte sie. „Alles fällt auseinander, weil der Papa fort ist. Wäre der Papa hier, würde er es richten."

Lucille Ball war weitaus besser bekannt für ihr schauspielerisches Talent als für ihre sozialen Einsichten. Aber sie hatte Recht. Denn sehr viele der familiären Probleme, die die amerikanische Gesellschaft in Beschlag nehmen, haben ihre Wurzel darin, dass die Väter nicht mehr ihre Funktion ausüben („dysfunktionale Väter").

Zu Beginn der Schöpfung der Welt verkündete Gott, dass es für den Menschen nicht gut ist, allein zu sein, und durch Adam richtete er die Familie als das Zentrum menschlicher Gemeinschaft ein. Durch all die geschichtlichen Veränderungen in einer Vielzahl von Kulturen hindurch existierte die Familie als eine natürliche Gesellschaft, die die Seele jeder Nation darstellte und die durch die Vaterschaft versorgt und geschützt werden sollte.

Aber was ist eigentlich Vaterschaft? Sicherlich gehört weit mehr zum wahren Vatersein, als nur Nachkommen zu zeugen. Der Autor Clayton Barbeau hat mit den folgenden Sätzen in guter Weise das Wesen der Vaterschaft beschrieben: „Der Begriff der Verantwortung ist der springende Punkt bei der wahren Vaterschaft. Das bewusste Verantwortungsgefühl für das körperliche und geistliche Wohlergehen anderer ist das Kennzeichen eines wahren Vaters."[2]

Ich muss zaghaft und doch bestimmt gestehen, dass die Seele unserer Nation in einer Krise steckt, und zwar zum großen Teil weil amerikanische Männer ihre gottgegebene Rolle der Vaterschaft – aus Unwissenheit oder aus verschiedenen anderen und manchmal sogar unbewussten Gründen – aufgegeben haben. Sie haben den Begriff des Verantwortlichseins

für das körperliche und geistliche Wohlergehen für die Menschen um sie verworfen.

Eine Reihe historischer Ereignisse beginnend mit der Industriellen Revolution, weitergehend mit dem amerikanischen Streben nach Unabhängigkeit und der zweiten großen Erweckung (1795-1830), die schließlich im Viktorianismus gipfelten, hatte zum Endergebnis, dass der amerikanische Mann von seiner wahren Rolle der Vaterschaft und moralischen Leiterschaft in unserem Land entbunden wurde. Der amerikanische Mann, der einmal der allgegenwärtige Anführer der eng zusammengewachsenen kolonialen Familie war, verließ seine Familie, um in der Fabrik zu arbeiten und wegen des materialistischen Anreizes, den die Industrielle Revolution mit sich brachte. Die zahlreichsten und aktivsten Kirchenmitglieder, die Männer – die für gewöhnlich über Theologie auf dem kolonialen Marktplatz debattierten –, fand man in jener Zeit in den Tavernen über Geschäftspraktiken diskutieren. Die Väter, die hart arbeiteten, um ihrem Nachwuchs den Wert der Zusammenarbeit beizubringen, gaben zu jener Zeit für ihre Kinder ein Beispiel unbegrenzten individuellen Wettstreites ab. Männer, die ihren Kindern einst Respekt und Gehorsam gegenüber der göttlichen Autorität beigebracht hatten, legten nun ein Verhalten an den Tag, als ob Unabhängigkeit eine nationale Tugend wäre. Männer, die einst einen aktiven Part bei der Erziehung ihrer Söhne gespielt hatten, übertrugen diese Verantwortung nun einem öffentlichen Schulsystem, das von weiblichen Lehrern und femininen Lehrmethoden bestimmt wurde. Die amerikanischen Männer, die einst die Anführer des sozialen Fortschritts gewesen waren, sahen sich nun Sozialreformen und wohltätigen Bewegungen gegenüber, die das Werk von Frauen waren, und wurden in jenen Tagen selbst zum Gegenstand dieser gesellschaftlichen Reform, wie dies im Falle von Hilfsbewegungen wie die Temperenz-Bewegung der Women's Christian Temperance Union (gegr. 1874 in Cleveland, Ohio) war.

Im Verlauf von 150 Jahren, von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, haben die amerikanischen Männer ihre gottgegebene Verantwortung für die moralische und geistliche Leiterschaft in den Familien, Schulen und Sonntagsschulen des Landes abgegeben. So bemerkt die Soziologin Lawrence Fuchs: „Der Grundstock für das vaterlose Zuhause des 20. Jahrhunderts war gelegt. Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts war es zum ersten Mal für den Mann sozial und moralisch akzeptabel, dass er sich nicht mit seiner Familie abgab."[3]

Dieses Verschwinden des amerikanischen Vaters hat den Schreiber Marion J. Levy (in *Modernization: Latecomers and Survivors*) zu folgender Bemerkung veranlasst: „Zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte stand die überwältigende Mehrzahl der kleinen Jungen und kleinen Mädchen unter der direkten Obhut und Aufsicht von Frauen, bis sie die Volljährigkeit erreichten. Dies hatte es noch nie zuvor in der Geschichte gegeben. Kreuzzüge, Kriege, Abwanderungen, Pestilenz – keines dieser Dinge hatte je zuvor einem Volk als Ganzem einen solch hohen Prozentsatz an jungen Erwachsenen und älteren erwachsenen Männern aus dem familiären Kontext und für eine solch lange Zeit des Tages den Kindern entrissen. Die meisten von uns haben diese Veränderung noch nicht einmal bemerkt. Auch ist uns überhaupt nicht bewusst, wie radikal diese ist."[4]

Lucille Ball hatte Recht: Papa ist weg! Betrachten wir uns diese ernüchternde Statistik: Jedes vierte amerikanische Kind hat keinen Vater, der es zum Zeitpunkt der Geburt in der Familie willkommen heißt. Nur 41 Prozent der heutigen Kinder wachsen in einer Familie mit zwei Elternteilen auf. Fast einer Million Kindern bleibt nur ein Elternteil, weil es jedes Jahr zu Scheidungen kommt. Neun von zehn von ihnen bleiben bei ihrer Mutter. „Die heutigen Kinder sind die erste Generation in der Geschichte dieses Landes, die

davon ausgehen, dass eine Trennung oder Scheidung ein normaler Teil des Familienlebens ist", so Andrew Chrerlin von der Johns Hopkins University.[5] Von 1950 bis 1980 erhöhte sich die Zahl der unehelichen Kinder um atemberaubende 450 Prozent. Die 715.200 Kinder, die 1982 ohne Vater geboren wurden, stellten 19,4 Prozent *aller* Geburten dieses Jahres dar. Im Durchschnitt gibt ein amerikanischer Vater seinen Kindern nur drei Minuten ungeteilter Aufmerksamkeit am Tag.

Meine eigene dreiundzwanzigjährige Erfahrung als Pastor unterstreicht diese Zahlen. Die weitaus häufigste wiederkehrende Klage, die ich immer wieder von verheirateten Frauen zu hören bekomme, gilt den Phantomvätern, die nicht mit ihren Frauen und Kindern in Beziehung treten. Nachfolgend ist ein Brief wiedergegeben, den ich von der Frau eines christlichen Freundes erhalten habe, der in tragischer Weise die Gefühle unzähliger Frauen im Amerika unserer Tage zum Ausdruck bringt:

> „Die Kinder sind im Bett. Heute Abend kommt nichts in der Glotze. Ich frage meinen Mann, ob es ihn stört, wenn ich den Apparat ausschalte. Er grummelt. Ich gehe zum Fernseher. Ein Gedanke jagt den anderen. Vielleicht, ja, vielleicht werden wir nur heute Abend einmal miteinander reden. Das heißt eine Unterhaltung führen, die aus mehr als meiner üblichen Frage und seiner dahergestammelten einsilbigen Antwort besteht oder, um genauer zu sein, darin, überhaupt keine Antwort zu bekommen. Schweigen. Ich lebe in einer Welt mit andauerndem Lärm, aber zwischen ihm und mir herrscht Schweigen. Bitte – o Herr, lass ihn sich öffnen! Ich mache den Anfang (wieder einmal – zum neunhundertneunundneunzigsten Mal). Mein Herz klopft – o, wie kann ich es dieses Mal in Worte kleiden? Was kann ich nur sagen, das die Tür aufstößt, einfach nur zum Reden? Ich muss ja gar kein TIEFSCHÜRFENDES, BEDEUTSAMES GESPRÄCH haben. Ich will einfach nur IRGENDETWAS REDEN!
>
> Als ich meinen Mund öffne – steht er auf und geht ins Schlafzimmer. Die Tür fällt hinter ihm ins Schloss. Das Licht, das unter der Tür hervorscheint, weicht der Dunkelheit. Auch meine Hoffnung weicht. Ich sitze allein auf der Couch. In meinem Herzen fühle ich einen Schmerz. Ich hasse es, allein zu sein. Hey, ich bin doch verheiratet! Das bin ich schon ein paar hübsche Jährchen! Warum hänge ich dann bloß hier alleine herum? Die Traurigkeit verändert sich langsam – steigert sich immer mehr. Sie brennt in mir. Macht mich rasend. ICH BIN VERRÜCKT. Ich bin krank und bin es leid, mit einem Waschlappen zusammenzuleben. Mit einer Memme – einem Feigling! Man könnte meinen, er hätte Angst vor mir!
>
> Oder sollte ich eher sagen feindselig?! Wer's glaubt, wird selig. Ich bin krank und bin es leid, in einer Welt passiver Männer zu leben.

Meine zwei Söhne machen gerne Sport. Sie sind ziemlich gut darin. Sie könnten um einiges besser sein, wenn ihr Herr Papa sich etwas von seiner kostbaren Zeit nehmen und mit ihnen Fangen spielen würde. (Leider ist es nicht damit getan, einmal im Jahr beim Gemeindepicknick mit den Jungs Fangen zu spielen. Damit werden sie auch nicht zu großen Ballspielern.) Aber Papa ist viel zu beschäftigt. Er ist an der Arbeit. Er ist im Fitness-Studio. Er fährt mit seinem fahrbaren Untersatz. Er bastelt am Auto. Er spielt Golf. Er ist müde. Er schaut lieber ein Video an. Wer spielt also mit meinen Jungs Fangen? Ich. Mein Mann meint: ‚Du solltest keinen Männersport treiben.' Wer sonst soll es aber dann? Er sagt, dass er es tun will. Aber es läuft nichts. Kommt uns das nicht bekannt vor? Er ist einfach zu beschäftigt. Er schafft sich seine eigene Befriedigung, tut, wozu er Lust hat ... Und so können meine Jungs in Sport eben keine guten Leistungen bringen. Sie hätten gut sein können. Wirklich gut. Ja – ich bin verrückt.

Meine Tochter ist im Teenager-Alter. Sie mag Jungs. Sie nehmen von ihr Notiz. Sie werden auf sie aufmerksam. Sie reagiert darauf. Ich weiß, wie das weitergeht. Ich versuche, mit ihr darüber zu reden. Aber mit mir will sie nicht reden. Sie will Papa. Ja, Papa! Wenn er sie doch wenigstens einfach nur in den Arm nehmen, beachten, mit ihr reden würde! Wenigstens ein bisschen! Aber nein ... Und so sucht sie bei den Jungs nach Aufmerksamkeit und Liebe. Und ich stehe hilflos daneben.

Eine Mutter reicht nicht aus. Kinder brauchen ihren Vater. Und nicht nur seine körperliche Anwesenheit, sein passives, stilles Da-Sein.

Und nun kommt der dickste Hammer. Der Vater meines Mannes hat das Gleiche mit ihm gemacht. Ihn nicht gedrückt. Ihn nirgendwo mit hingenommen, geschweige denn sich seine Baseball-Spiele angeschaut. Und er HASST seinen Vater. Nun tut mein Mann das Gleiche. Werden unsere Söhne aufwachsen und auch passiv werden? Werden sie zu Feiglingen werden?"

Edwin Cole bezeichnet zu Recht die Abwesenheit des Vaters als den „Fluch unserer Tage".[6] Diese Abwesenheit hat dramatische Folgen für unsere Kinder, insbesondere für unsere Söhne. Meine Frau war über siebenundzwanzig Jahre lang Grundschullehrerin. Den überwiegenden Teil der Zeit hat sie mit Sonderförderprogrammen an kalifornischen Schulen verbracht. Wer hat Jahr für Jahr ihre Klassenräume gefüllt? Jungs. Achtundneunzig Prozent ihrer Schüler im Sondererziehungsprogramm waren emotional geschädigte junge Jungs, deren gemeinsames Charakteristikum der Verlust des eigenen Vaters ist. Natürlich sind auch biologische und chemische Faktoren maßgeblich an den Problemen von Jungs beteiligt. Jedoch hat der Verlust des Vaters diese in vielen Fällen noch verstärkt.

Das Fehlen der väterlichen Präsenz schadet in hohem Maße dem Selbstwertgefühl und

dem Selbstvertrauen des Sohnes. Das Fehlen eines männlichen Rollenvorbildes in der Familie wird noch verstärkt durch das Fehlen männlicher Rollenvorbilder in der Schule. Fünfundachtzig Prozent der Grundschullehrer sind Frauen. Und ein System, das darauf besteht, dass kleine Jungs so lernen, als seien sie kleine Mädchen, trägt zu dieser traurigen Litanei an erzieherischen Problemen bei. Einige Experten vertreten die Meinung, dass Jungs erst mit sechseinhalb reif genug sind, um eingeschult werden zu können, während die Mädchen schon mit fünf Jahren und neun Monaten reif für eine Einschulung sind. Ich stimme dem zu, dass viele Jungs gewöhnlich im Alter von fünf Jahren noch nicht reif für die Schule sind. Aber das liegt nicht notwendigerweise daran, dass sie noch zu unreif dafür sind. Könnte es nicht auch sein, dass die Lehrer noch nicht bereit sind für ein normales männliches Verhalten eines Fünfjährigen? Der Autor des Buches *Momism*, Hans Sebald, argumentiert:

> „Nur allzu oft wird der grundlegende Lernprozess dieser Jungen ausschließlich den Frauen überlassen – der Mutter, der Sonntagsschullehrerin, der Erzieherin und dem Kindergartenpersonal sowie der Grundschullehrerin. So sind die Jungen der beständigen Autorität und dem Unterricht von Betreuungspersonen ausgesetzt, die sie vielleicht gar nicht imitieren, aber deren Führung und Information darüber, wer sie werden sollten, erwartungsgemäß akzeptiert und praktiziert werden sollte."[7]

Mehr als zwei von drei Schülern, die eine oder zwei Noten verhauen, sind Jungen. Lern- und Verhaltensstörungen sind bei Jungs drei- bis zehnmal so häufig anzutreffen wie bei Mädchen in der gleichen Altersgruppe. Drei von vier zurückgebliebenen Lesern sind Jungen. Vier von fünf Problemen mit schulischer Disziplin werden von Jungen provoziert.

Jungen lernen anders und in einem anderen Tempo als Mädchen. Aber das Schulsystem erlaubt solche Unterschiede nicht. In Klassenzimmern wird der natürliche Ausdruck von männlichem Verhalten für gewöhnlich als unangebracht angesehen. Allzu oft finden sich amerikanische Jungen in einem Konflikt wieder zwischen „Gut-Sein" und „Männlich-Sein". Wenn man das „Schlecht-Sein" mit Männlichkeit in Verbindung bringt, fangen viele Jungen damit an, sich in zerstörerischer Weise zu verhalten. Das sind dann die Jungens, die zu den sogenannten schweren Jungs von Amerika heranwachsen. Vier von fünf der fast zwei Millionen jugendlichen Straftäter, die jährlich in Amerika festgenommen werden, sind Jungen.

Was bewegt junge Leute, insbesondere Jungen, dazu, so viele schwere Verbrechen in diesem Land zu begehen? Es gibt viele Gründe, aber ein wesentlicher gemeinsamer Faktor ist die Abwesenheit des Vaters. „Vaterlose Familien ... erzeugen weit mehr Kriminalität und Persönlichkeitsstörungen, als dies bei normalen oder mütterlosen Familien der Fall ist", so Daniel Amneus. „Das Verhältnis von straffällig gewordenen Kindern, die bei der Mutter leben, vergleicht man sie mit denen, die beim Vater leben, ist ungefähr drei zu eins."[8]

Psychologen und Soziologen haben jüngst mit Belegen aufgewartet, die eine neue Art der gestörten Persönlichkeit unter diesen straffälligen Kindern ausmacht: eine desensibilisierte, fast leidenschaftslose Jugend, die keine Gefühle hat, kein Mitgefühl gegenüber jenen, auf die sie einschlägt, und keine Gewissensbisse kennt. Und so sehen wir solch schockierende Phänomene wie gewalttätige Sexualverbrechen, die von Kindern gegen andere Kinder begangen werden.

1982 befanden sich mehr als achtzigtausend Jugendliche in Jugendstrafanstalten und nicht in ihren Familien.[9] Das Jahr zuvor waren über 51 Prozent der Leute, die wegen Schwerverbrechen, wie sie das FBI definiert, einsaßen, unter zwanzig Jahre alt.[10] Der Schreiber für die *New York Times*, William Shannon, klärt auf: „Seit 1963 ist die Kriminalitätsrate bei Kindern schneller angestiegen als die jugendliche Bevölkerung selbst ... Die Rate bei bewaffneten Überfällen, Vergewaltigung und Mord durch Jugendliche hat sich in einem Jahrzehnt verdoppelt."[11] Schätzungen des FBI zufolge waren 1983 mehr als 218.000 Einbrüche, 81.000 Drogenmissbrauchsverstöße, 45.000 Autodiebstähle, 43.000 schwere Körperverletzungen und 10.000 Brandstiftungen auf das Konto Jugendlicher unter achtzehn Jahren zurückzuführen. Im gleichen Jahr wurden über 5.600 Frauen von Jugendlichen im Alter von siebzehn Jahren und darunter vergewaltigt, und 1.400 Leute wurden in Amerika von Kindern ermordet.[12]

Wer waren diese jungen Verbrecher? Sie haben es sicher schon erraten! Es waren in der überwiegenden Anzahl Jungs. 1983 zum Beispiel wurden in Amerika ungefähr 1.722.531 Menschen unter 18 Jahren in Haft genommen. Über 78 Prozent waren Jungen.[13] Was bewegt junge Leute, insbesondere Jungs, dazu, so viele solcher schweren Verbrechen in diesem Land zu begehen? Der wesentliche gemeinsame Faktor ist die Abwesenheit des Vaters.

Noch bestürzender ist die Situation im schwarzen Milieu. 1988 wurden 75 Prozent aller schwarzen Kinder in uneheliche Verhältnisse hineingeboren, d.h. die Mutter war nicht verheiratet.[14] Bereits im Jahr 1983 fehlte in vier von zehn schwarzen Familien in Amerika der Vater – eine Zahl, die um 300 Prozent höher liegt als in weißen Familien. Im Verlauf ihrer Geschichte von Sklaverei, Segregation, Ausbeutung, Unterdrückung, überwältigender Vorurteile, Entmannung und wohlgemeinter, aber degradierender Unterstützungsprogramme seitens der Regierung haben schwarze Familien ihre Führer verloren – die Väter.

Die Auswirkungen auf die Söhne sind tragisch. Richard Stengel schrieb in der *Time* über

> „ ... einen erschreckend bekannten, aber weitestgehend unausgesprochenen nationalen Fluch: die Epidemie der von jungen Schwarzen an anderen jungen Schwarzen verübten Gewalt. Die Haupttodesursache von schwarzen Männern im Alter von 15 bis 24 Jahren in den USA ist nicht etwa eine Herzkrankheit, ist nicht Krebs oder eine natürliche Ursache. Es ist Mord durch andere Schwarze. Mehr als einer von drei Schwarzen, der in dieser Altersgruppe stirbt, ist das Opfer eines Totschlag-Deliktes. Überall in Amerika, besonders in der Unterschicht der städtischen Ghettos, ermordet ein Bruder den anderen in einer Art rassistischen Brudermordes. Mehr als 40 % aller Opfer eines Mordes sind in Amerika Schwarze, und 94 % aller, die diese Morde verüben, sind Schwarze. Die ca. 6.000 Amerikaner, die aufgrund schwarz-schwarzer Gewalt allein 1981 ihr Leben verloren, konkurriert mit der Zahl schwarzer Militärangehöriger, die in den zwölf Jahren des Vietnam-Konflikts getötet wurden."[15]

Die vaterlose schwarze Jugend in ihrer Flucht vor den verweiblichenden Kräften einer

matriarchalischen Gesellschaft hat die einzige Möglichkeit ergriffen, die sie gesehen hat, um Männlichkeit zu erlangen. Aus ihrer Sicht ist, körperlich den Starken zu markieren, ein Zeichen für Maskulinität. Dabei geht es hier in erster Linie nicht um Armut. „Armut ist nicht notwendigerweise mit Kriminalität verbunden, denn es gibt viele arme und gesetzestreue Leute."[16] Wäre Armut der Hauptgrund für eine etwaige Kriminalität, wäre fast jeder in der Dritten Welt ein Krimineller. Anscheinend will keiner – aus hoffnungslosen oder fatalistischen Gründen heraus – an den blanken Nerv rühren, der geheilt werden muss – abwesende Väter, sowohl im weißen als auch im schwarzen Milieu.

Die Geißel des fehlenden Vaters schafft einen amerikanischen Mann, der verwirrt ist in Bezug auf seine Identität und der unter einem großen psychologischen Druck steht und der schließlich aus der Frustration heraus ausschlägt. Unser Land ist zusehends erfüllt mit zornigen, frustrierten, isolierten jungen Männern, die nicht mehr wissen, wer sie sind. Aus Verzweiflung zerreißen sie alles in Stücke. Amerikanische Ehemänner haben im Jahr 1988 sechs Millionen Frauen missbraucht, von denen in der Folge viertausend gestorben sind. Und aus Selbsthass zerstören sich auch viele amerikanische Männer selbst. Sie sind überwiegend das Opfer von Drogenmissbrauch und Mord. Unter den 27.000 Amerikanern, die jedes Jahr Selbstmord begehen, befinden sich 75 Prozent Männer.

Abwesende und desinteressierte Väter fordern auch bei ihren Töchtern ihren Tribut. Väter spielen eine entscheidende Rolle bei der Entwicklung des Selbstbildes der Mädchen von ihrer eigenen Weiblichkeit. Das positive Feedback des Vaters ist immens wichtig. Denken Sie einmal über den folgenden Brief in der Zeitschrift Seventeen nach, den ein Mädchen verfasst hat, dessen Vater keinen Kontakt zu ihr unterhält:

> „Hast du schon von einem Vater gehört, der nicht mit seiner Tochter spricht? Mein Vater scheint nicht zu wissen, dass ich am Leben bin. Mein ganzes Leben lang hat er mir nie gesagt, dass er mich liebt, oder mir einen Gute-Nacht-Kuss gegeben, es sei denn ich habe ihn darum gebeten. Ich glaube, der Grund, warum er mich ignoriert, ist, weil ich so langweilig bin. Ich sehe mir meine Freundinnen an und überlege: ‚Wenn ich so witzig wie Jill oder solch ein Superhirn wie Sandy oder so ausgefallen und punk wie Tascha wäre, würde er seine Zeitung ablegen und fasziniert sein.'
>
> Ich spiele Blockflöte, und in den letzten drei Jahren habe ich als Solistin an den Herbstkonzerten unserer Schule teilgenommen. Meine Mutter kommt zu den Konzerten, aber Papa lässt sich nie blicken. Dieses Jahr bin ich in der Abschlussklasse. Wenn er mich sehen will, ist das seine letzte Gelegenheit. Ich würde alles darum geben, wenn ich ins Publikum blicken und ihn dort erspähen könnte. Aber wovon träume ich eigentlich nachts? Das wird nie passieren."[17]

Die fehlende Aufmerksamkeit ihres Vaters führte bei diesem Mädchen zu der Schlussfolgerung, dass sie dumm, unintelligent und in jeder Hinsicht langweilig sei – wohl kaum das, was man mit einem positiven Selbstwertgefühl bezeichnen konnte. Mädchen wie diese stehen unter dem Zwang, männliche Zuwendung und Aufmerksamkeit von anderer Stelle zu suchen. Gewöhnlich finden sie einen armen Ersatz in einer Männerfreundschaft,

die nur zu oft damit endet, dass sie das Opfer eines jungen Mannes werden, der aus ihrer Not und ihrem Bedürfnis nach männlicher Bestätigung seinen Nutzen zieht. Jedes Jahr werden in Amerika 75 Prozent von einer Million junger Mädchen im Teenager-Alter schwanger. Die Hälfte davon geht mit ihrer ungewollten Schwangerschaft so um, dass sie ihrem ungeborenen Kind das Leben nimmt. Die meisten dieser Mädchen versuchen unbewusst, die fehlende Zuneigung zu kompensieren, die eigentlich von ihrem Vater hätte kommen müssen.

Ich muss leider eingestehen, dass die amerikanischen Kinder verloren sind.

Das erinnert mich an die Prophezeiung von Hosea, als sich das Königreich von Israel in der dunkelsten Stunde seiner ganzen Geschichte befand. Das Land war durch Habgier, Unterdrückung, Raub, Falschheit, Ehebruch und Mord verdorben. Die Väter der Nation hatten in ihrer Verantwortung versagt. Hosea fasste die tragische Situation folgendermaßen zusammen: *„Mein Volk geht zugrunde aus Mangel an Erkenntnis; denn du hast die Erkenntnis verworfen, darum will ich auch dich verwerfen, dass du nicht mehr mein Priester seist; und weil du das Gesetz deines Gottes vergessen hast, will auch ich deine Kinder vergessen!“* (Hos 4,6).

Die amerikanische Gesellschaft hat sich selbst vom Himmel getrennt, weil die amerikanischen Väter aufgehört haben, ihr Vatersein nach dem Vatersein Gottes auszurichten und sich dieses zum Vorbild zu nehmen. Es wird solange keine Hoffnung für die amerikanischen Kinder geben, wie ihre Väter nicht aus dem Exil des eigennützigen Verhaltens zurückkehren und ihre Seelen der Barmherzigkeit des Vaters anvertrauen, der sie erschaffen hat. Die amerikanischen Väter müssen dahin kommen, dass sie wieder Gott als den Vater kennenlernen und in seiner Vaterschaft das Vorbild für ihr eigenes Vatersein sehen.

Das ist das, was dem Apostel Paulus bei seiner Bekehrung passierte. Deshalb konnte er auch Timotheus seinen Sohn nennen. Und so wurde er zum geistlichen Vater, wie wir ihn kennen. So kann er zuversichtlich zu seinen geistlichen Kindern sagen: *„Folgt meinem Beispiel, wie ich dem Beispiel Christi!“* (1.Kor 11,1; LÜ 84). Er konnte dies nur sagen, weil er *„seine Knie vor dem Vater beugte, der der Vater unseres Herrn Jesus Christus ist, nach der jegliche Vaterschaft [griech. patria] im Himmel und auf Erden benannt ist“* (Eph 3,14-15; freie Übersetzung des Autors). Somit setzte Paulus jegliche Vaterschaft mit Gottes Vatersein in Beziehung.

Erst wenn wir, die Männer von heute, wie Paulus die irdische Vaterschaft mit dem himmlischen Vorbild wieder in Beziehung setzen, werden wir herausfinden, was auf uns zutreffen sollte, wie wir funktionieren sollen und wie wir die Verletzungen der vergessenen Kinder Amerikas heilen können. Wenn die amerikanischen Männer sich wieder einer verantwortlichen Vaterschaft zuwenden, müssen wir uns anschauen, was ein Vater tut. Selbst Jesus sagte: *„Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Der Sohn kann nichts von sich selbst aus tun, sondern nur, was er den Vater tun sieht; denn was dieser tut, das tut gleicherweise auch der Sohn“* (Joh 5,19).

Wenn wir uns den Vater betrachten, sehen wir keinen passiven, desinteressierten Vater, der es ablehnt, sich zu beteiligen. Keineswegs! Wir sehen EINEN, der liebt, EINEN, dessen Zuneigung sich offen vom Himmel auf den Sohn entlädt, indem er ihm zu verstehen gibt: *„Du bist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe“* (Mk 1,11).

Wenn wir uns den Vater betrachten, sehen wir nicht einen, der an seiner Schöpfung unbeteiligt ist. Keineswegs! Wir sehen EINEN, der gegenüber seiner Schöpfung Liebe initiiert. *„Denn so hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengeht, sondern ewiges Leben hat“* (Joh 3,16). *„Seht, welch eine*

Liebe hat uns der Vater erwiesen, dass wir Kinder Gottes heißen sollen" (1.Joh 3,1). *„Wir lieben ihn, weil er uns zuerst geliebt hat"* (1.Joh 4,19).

Wenn wir uns den Vater betrachten, sehen wir nicht einen, der davonrennt, sich versteckt und seine Familie im Stich lässt. Keineswegs! Wir sehen EINEN, der sich selbst eine Verpflichtung auferlegt, der „alles erträgt" (1.Kor 13,7), der sich so einsetzt, dass er treu bleibt, selbst wenn wir treulos sind, denn würde er anders handeln, käme dies einer Verleugnung seiner selbst gleich (2.Tim 2,13: *„ ... wenn wir untreu sind, so bleibt er doch treu; er kann sich selbst nicht verleugnen"*).

Wenn wir uns den Vater betrachten, sehen wir nicht einen, der es darauf bewenden lässt, dass seine Familie uneins ist und durch gesellschaftliches Chaos und Anarchie auseinandergerissen ist. Keineswegs! Wir sehen EINEN, der vereint, EINEN, dessen Liebe *„das Band der Vollkommenheit"* genannt wird (Kol 3,14). Wir sehen einen Vater, von dessen Leiterschaft Frieden und Ordnung herrühren.

Wenn wir uns den Vater betrachten, sehen wir nicht einen, der egozentrisch und nicht gewillt ist, sein persönliches Vergnügen für das Gute anderer zurückzustellen. Keineswegs! Wir sehen einen Vater, der Opfer bringt. Er war bereit, seinen einzigen Sohn für das Wohlergehen der menschlichen Familie zu opfern.

Wenn wir uns den Vater betrachten, sehen wir nicht einen mit einer halbherzigen, lauwarmen, gefühllosen Haltung seiner Familie gegenüber. Keineswegs! Wir sehen EINEN, der eifert! Wir sehen ein intensives und leidenschaftliches Bekümmertsein, das zum Ausdruck bringt: *„Ich eifere für Zion mit großem Eifer, und mit großem Grimm eifere ich für es"* (Sach 8,2).

Wenn wir uns den Vater betrachten, sehen wir nicht einen, von dem sich sein Sohn keine Vorstellung machen konnte. Keineswegs! Wir sehen EINEN, der ein Vorbild darstellt, und einen Sohn, der sagen konnte: *„Wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen!"* (Joh 14,9). Christus ist das Abbild des Vaters.

Weil unsere Sichtweise von Gott unsere Sichtweise vom Menschen bestimmt, kann das Wesen jeglicher Vaterschaft und jeglichen Familienlebens in der Dreieinigkeit gesehen werden. Alle kritischen Fragen unserer Zeit bezüglich der Rollen, Funktionen und Gleichheit können durch ein besseres Verständnis der Beziehung zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist gelöst werden.

In den letzten paar Jahrzehnten haben wir eine Jesus-Bewegung und eine Heiliger Geist-Bewegung erlebt. Jede dieser Bewegungen hat zu einem neuen geistlichen Bewusstsein beigetragen. Und doch hat keine dieser beiden Bewegungen die amerikanische Familie geheilt. Und wenn überhaupt, so sind die Dinge eher noch schlimmer geworden, selbst unter Christen. Amerika braucht heute mehr denn je eine Vater-Bewegung, in der die Männer sich wieder mit dem himmlischen Vorbild identifizieren können. Schließlich ist es der Vater, der die Quelle und der Ursprung der heiligen Dreieinigkeit ist. Wir müssen Gott als drei Personen in einer göttlichen Natur sehen: Vater, Sohn und Heiliger Geist.

Der gleiche Prophet Hosea, der davon sprach, dass Gott unsere Kinder vergisst, wenn wir ihn nicht erkennen wollen, erklärte später: *„Kommt, wir wollen wieder umkehren zum HERRN! Er hat uns zerrissen, er wird uns auch heilen; er hat uns geschlagen, er wird uns auch verbinden! Nach zwei Tagen wird er uns lebendig machen, am dritten Tag wird er uns aufrichten, dass wir vor ihm leben. So lasst uns erkennen, ja, eifrig trachten nach der Erkenntnis des HERRN! Sein Hervorgehen ist so sicher wie das Licht des Morgens, und er wird zu uns kommen wie ein Regenguss, wie ein Spätregen, der das Land benetzt!"* (Hos 6,1-3).

Unsere Hoffnung liegt darin, Gott zu erkennen. Wenn wir den Kampf um die Familie

gewinnen wollen, müssen wir zu Menschen werden, die entschlossen sind, Gott, den Vater, zu erkennen, und uns daran machen, unsere Nation mutig zu ihm und seinem Vorbild von Vaterschaft zurückzurufen, das er für uns ist.

Wir brauchen dazu kein leises Gequieke. Wir brauchen dazu das Röhren eines Löwen. Wir brauchen den mächtigen Geist von Elia, um dies in unseren Gemeinden und in unseren Schulen und in unserer Nation hinauszuposaunen. Warum brauchen wir den Geist von Elia? Weil er der Prophet ist, der Väter zurück zu ihren Kindern bringt. In den letzten beiden Versen des Alten Testaments spricht der Prophet Maleachi:

> „Siehe, ich sende euch den Propheten Elia, ehe der große und furchtbare Tag des HERRN kommt; und er wird das Herz der Väter den Kindern und das Herz der Kinder wieder ihren Vätern zuwenden, damit ich bei meinem Kommen das Land nicht mit dem Bann schlagen muss!" (Mal 4,5-6).

Wenn die Herzen der Väter sich ihren Kindern zuwenden sollen und die Herzen der Kinder sich zu ihren Vätern, brauchen wir den Geist Elias auf höchster Regierungsebene. Zu lange schon hat es ein Präsident nach dem anderen versäumt, die amerikanischen Männer zu verantwortlicher Vaterschaft zu ermahnen. Zu lange schon hat die Passivität gegenüber der amerikanischen Familie die Politik des Weißen Hauses charakterisiert. Zu lange schon haben wir den Vatertag kommen und gehen sehen, ohne dass der Vater unserer Nation einen gewaltigen Aufruf an die Männer des Landes gerichtet hätte, damit diese sich in dem Kampf um das Überleben des Grundsteines der Gesellschaft – der Familie – beteiligen. Zu lange schon haben wir nur Bandagen um das gesellschaftliche Krebsgeschwür gewickelt, weil keiner auf höchster Regierungsebene es wagen will, den amerikanischen Männern zu sagen, dass wir weiterhin unsere Kinder verlieren werden und mit ansehen werden, wie sich unsere Ehen auflösen, wenn wir nicht unseren „Hintern hochkriegen" und die gleiche aufopfernde Energie in unsere Familien investieren, die wir auch in unseren Beruf und unser persönliches Vergnügen stecken.

Herr Präsident, wollen Sie ein freundlicheres und höflicheres Amerika, dann sind Sie gefragt! Nutzen Sie all die Macht und das Prestige Ihres gottgegebenen Amtes, um die Männer unseres Landes zu ermahnen, ihr Herz ihren Familien zuzuwenden. Lyndon Johnson hatte Recht, als er den Ausspruch tätigte: „Die Geschichte und unser Instinkt sagen uns, dass eine Gesellschaft, die nicht eine verantwortungsbewusste Vaterschaft fördert, in künftigen Generationen für ihr Versäumnis bezahlen wird."[18]

Herr Präsident, Sie sind ein guter Familienvater gewesen. Wir brauchen Sie als Vater unserer Nation, damit Sie Ihre Vatertagsansprache als nationale Plattform nutzen, um amerikanische Männer zu verantwortlicher Vaterschaft aufzufordern. Wir brauchen Sie, um entsprechende Gesetze auf den Weg zu bringen, die Männer darin stärken, ihre Vorliebe für das persönliche Vergnügen loszulassen und im bestmöglichen Interesse ihrer Frau und ihrer Kinder zu handeln. Wir brauchen den Geist von Elia im Oval Office, damit sich die Herzen der amerikanischen Männer wieder ihren Familien zuwenden.

Aber das ist nicht der einzige Ort, an dem wir den Geist von Elia brauchen. Der Geist von Elia muss auch in den amerikanischen Klassenzimmern gespürt werden. Zu lange schon hat die Identität unserer jungen Buben unter der Abwesenheit männlicher Lehrer gelitten. Zu lange schon hat die Regierung auf ihre eigenen unumstößlichen statistischen Beweise gesetzt, die dies beweisen. Zu lange schon hat sich die Bürokratie in Sachen

Erziehungswesen des großen Bedarfs an Unterricht über das Thema Männlichkeit versperrt. Zu lange schon haben Erziehungsbürokraten es versäumt, maskuline Lernmodelle in den Lehrplan zu integrieren. Zu lange schon haben Jungen sich dem Zwang ausgesetzt gesehen, zwischen „gut sein" und „männlich sein" zu wählen, weil das System eine normale maskuline Entwicklung nicht erlaubt.

Wir brauchen den Geist von Elia, damit sich die Herzen der Väter ihren Kindern zuwenden und sich in den amerikanischen Klassenzimmern begegnen. In privaten wie auch in öffentlichen Schulen muss der Aufruf an die Männer gerichtet werden, das Erziehungswesen neu für sich einzunehmen. Nur dann werden Jungen ihre Erziehung, ihre Anweisungen und Maßstäbe von Vorbildern erhalten, die sie auch nachahmen können.

Noch ein letzter Bereich, in dem wir unbedingt den Geist von Elia brauchen, ist die Gemeinde. Zu lange schon haben die amerikanischen Jungs die Kirche bzw. Gemeinde als Heiligtum der Frau gesehen und die Sonntagsschule als einen Platz für Weicheier. Zu lange schon ist die vorhersagbarste Tatsache in Bezug auf junge Männer in der Gemeinde die, dass die Mehrzahl unter ihnen diese mit Eintritt ins junge Erwachsenenalter wieder verlassen wird. Zu lange schon ist die verweiblichte Geistlichkeit unseres Landes als nette Jungs bekannt und nicht als couragierte Leiter.

Liebe Mit-Geistliche und Laienprediger, wir brauchen den Geist von Elia am meisten von allen. Wenn wir den Fluch des Vaterverlustes von unserem Land nehmen wollen, muss die Gemeinde – mehr als jede andere Institution auf der Erde – sich der Verantwortung stellen, die Herzen der Väter wieder ihren Familien zuzuwenden. Die Männer müssen wissen, dass die Vaterschaft im Himmel verankert ist und dass wir nur in der Gemeinde die Fülle der Vaterschaft erleben können. Die Männer müssen wieder zu den primären religiösen Erziehern ihrer Kinder werden. Die Männer müssen wieder in den Sonntagsschulen mitarbeiten. Die christlichen Männer müssen Gott, den Vater, imitieren und so wie er zum Vater der Vaterlosen werden. Große Brüder sind eine großartige Sache, aber die Vaterlosen brauchen mehr als große Brüder.

Ich spreche hier nicht ausschließlich über biologische Väter. Alle Männer sind dazu aufgefordert, geistliche Väter zu sein, selbst ledige Männer und kinderlose Ehemänner. Männer, die keine biologischen Väter sind, sind trotzdem dazu aufgefordert, Zeit, Elan und Energie der Anleitung und Sorge um die jungen Leute um sie her zu widmen, indem sie diejenigen trösten, seelsorgerlich begleiten und belehren, die keinen Vater haben.

Es herrscht eine sehr große Not nach ledigen Männern und kinderlosen Ehemännern in unserem Land, Gott, den Vater von uns allen, nachzuahmen, der der „Vater der Vaterlosen" genannt wird (Ps 68,6; *„Ein Vater der Waisen"*; LÜ 84).

An dieser Stelle mag mancher Christ vielleicht fragen: „Verbinden Sie da nicht Maskulinität zu eng mit Vaterschaft? Ist denn nicht Jesus Christus unser höchstes Vorbild dafür, was es heißt, männlich zu sein? Und doch ist er selbst kein Vater."

Jesus Christus ist ein Vater. Wie Adam der Vater einer gefallenen Menschheit war, so ist Jesus Christus der Vater der neuen Menschheitsrasse. So zeigt Jesajas genaue Prophetie über den Fleischgewordenen, dass eine der Bezeichnungen, die dem Sohn Gottes gegeben werden sollten, die des „Ewig-Vaters" sein würde (Jes 9,6).

In Bezug auf die Dreieinigkeit trennen wir den Vater von dem Sohn. Jesus ist, was die Dreieinigkeit angeht, kein Vater, aber er ist es in Beziehung zu seiner Gemeinde. Der erste Adam war der Vater der menschlichen Rasse, während Christus, der zweite Adam, der Vater der neuen Rasse ist, die aus ihm geboren ist. Somit trägt der Sohn Gottes, des Vaters, selbst das Attribut der Vaterschaft. Jesu Worte sind wahr, wenn er sagt: *„Wer*

mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen" (Joh 14,9). Indem er auf den Vater verweist, ist er, der Vater der Vaterlosen, der vollkommene Ausdruck der Vaterschaft. Er ist der Vorfahre der neuen Menschheit! Jesus Christus ist sowohl der Vater *als auch der Ehemann* für die Familie der Treuen (Eph 5,22-33; Hebr 2,13).

Alle Männer, ob nun verheiratet oder ledig, können Christus in Sachen Vaterschaft folgen. Sie können geistliche Väter jener sein, die sie bitten, ihm zu folgen. Wenn die ledigen Männer und kinderlosen Ehemänner dieses unseres Landes erkennen könnten, dass Gottes Aufruf zur Vaterschaft ihnen gilt und auch den biologischen Vätern, hätten vielleicht einige von den Millionen von Kindern, deren Väter nicht präsent sind, eine Chance, es zu schaffen.

Wirkliche Männer setzen nicht nur Kinder in die Welt. Echte Männer übernehmen Verantwortung für das körperliche und geistliche Wohl der Kinder, die sie bekommen, und derer, die von anderen gezeugt und verlassen wurden. Verantwortung ist das Kernstück der Vaterschaft, so wie sie ursprünglich gemeint war.

Ich möchte mit einer Geschichte schließen. Vor einiger Zeit war ich mit einem Freund unterwegs. Wir fuhren gerade von Los Angeles heimwärts. Es war um die Mittagszeit, und wir fuhren einen steilen Hang hinab. Vor uns fuhr eine Familie in einem neuen Pick-up. Die Mutter war am Fahren, und der Vater saß vorne neben ihr im Führerhaus. Auf dem offenen Verdeck des Wagens saßen vier kleine Kinder. Sie hatten einen Picknickkorb und Angelruten dabei. Offensichtlich freuten sich die Kinder auf den vor ihnen liegenden Urlaub.

Plötzlich sprang eines der Hinterräder ab. Der Kleinlaster driftete scharf nach rechts ab und schoss eine 20 m hohe Klippe hinab. Mein Freund und ich waren die Einzigen weit und breit. Wir hielten an und liefen die Böschung hinunter. Wir rannten zu den Kindern und taten, was wir konnten. Sie waren alle bewusstlos.

Die Mutter war schwer verwundet. Es sah so aus, als hätte sie ihre Beine und ihr Becken gebrochen. Aber sie fing an, auf ihrem Bauch zu jedem der Kinder zu kriechen. Wir konnten sie nicht davon abhalten.

Auch der Vater konnte sie nicht davon abhalten, auch wenn er es versuchte. Er war von allen am unversehrtesten, aber er blieb im Laster und rief seiner Frau nach, sie solle aufhören.

Diese Szene ist mir für immer im Gedächtnis haften geblieben. Sie sagt etwas aus über die Väter in unserem Land. Die amerikanischen Kinder liegen verwundet da, überall verstreut in unseren Städten. Nur allzu oft überlassen ihre Väter sie der Fürsorge ihrer Mutter. Die Kinder brauchen einen Vater, der aus dem Laster aussteigt und der Mutter hilft, sich um sie zu kümmern.

Die amerikanischen Väter müssen solch eine außergewöhnliche Leidenschaft für Gott haben und so von der Vision verantwortlicher Vaterschaft eingenommen sein, dass kein Hindernis der Heilung der amerikanischen Familie im Weg stehen darf.

Dies ist unsere größte Herausforderung am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts: Wir müssen die Herzen der Väter den Kindern zuwenden, sodass sich – wie der Prophet es verheißt – die Herzen der Kinder wiederum ihnen zuwenden.

ENDNOTEN ZU KAPITEL 22

Kapitel 23

Frauen in der Gesellschaft

Die Herausforderung und die Berufung[1]

Dee Jepsen

Ich arbeitete als unbezahlte Assistentin im Senatsbüro meines Mannes, als ich eines Tages – es war 1982 – einen Anruf aus dem Weißen Haus erhielt. Präsident Reagan wollte wissen, ob ich eine Position als spezielles Verbindungsglied zu Frauenorganisationen annehmen wolle.

Ich war peinlich berührt bei seinem Angebot, hatte ich doch nie Ambitionen dieser Art gehegt. Ich war mir auch durchaus bewusst, dass Frauenthemen zu den am heftig umstrittensten Themen jener Zeit gehörten. Auf dem politischen Parkett waren das Thema Frauen und deren Belange eines der brennendsten Anliegen. Die Zeitungen waren voll von den neuesten Streitgesprächen und Trends in der Frauenbewegung. Da gab es Anschuldigungen und Entgegnungen, und jedem, der nicht mit dem Grundtenor der Bewegung einverstanden war, hielt man die blanke Faust unter die Nase.

In diesem Bewusstsein sagte ich nicht gerade mit einer freudigen Erwartung ja zu meiner neuen Aufgabe. Aber ich glaubte, dass Gott einen Plan hatte; und ich wagte nicht, an einer offenen Tür vorüberzugehen, besonders an einer, die andere mit Gewalt aufgestoßen hatten, ohne der Sache viele Gedanken und Gebet zu widmen.

Meine Position im Weißen Haus, so stellte sich heraus, war genau der ‚heiße Stuhl' im Brennpunkt des politischen Geschehens, den ich befürchtet hatte. Der Druck war sogar noch größer, als ich erwartet hatte. Die äußerst emotionsgeladene Stimmung auf beiden Seiten der Streitparteien machte ein rationales Diskutieren extrem schwierig.

Da ich mit einem breiten Spektrum an Frauen zusammenarbeitete, fiel mir so manches auf. Es stellte sich heraus, dass viele der Frauen, mit denen ich sprach, aufs Übelste missbraucht worden waren. Einigen von ihnen war in ihrem Leben großes Unrecht widerfahren. So war es kaum verwunderlich, dass sie zornig und bitter reagierten. Sicherlich war es wichtig, dass Gerechtigkeit für sie angestrebt wurde. Und doch beobachtete ich auch, dass diese Frauen ein Problem hatten, das viel tiefer reichte als die erfahrene Diskriminierung. Selbst wenn sie Gerechtigkeit und Recht bekommen sollten, hätten sie doch immer noch mit ihrem persönlichen Problem des Zorns und Grolls fertig zu werden und mit ihrer Unzufriedenheit mit dem Leben.

Zur gleichen Zeit wurde ich mir der hitzigen rhetorischen Debatten bewusst, die

zwischen den Frauen, die ihr Heim und ihre Familie verteidigen wollten, und den eher militanten Feministinnen hin- und hergingen. Es schien schier unmöglich, die Konflikte zwischen den verschiedenen Gruppierungen von Frauen zu lösen. Diese Art von Konflikt schien mir noch einmal ein anderes Problem zu sein – und keine Lösung.

Das Gleiche traf auf die Differenzen zwischen Mann und Frau zu. Etwas war verkehrt an einer Gesellschaft, in der Männer und Frauen sich ständig anklagten und in die Defensive gingen. Ein wesentliches Element war dabei sicherlich, dass man aus der öffentlichen Debatte über Frauen herausgehalten wurde. Ich hatte den Eindruck gewonnen, dass wir am eigentlichen Kern des Problems vorbeigingen. Aber was war er? Wie konnte ich das Problem auf den Punkt bringen? Wie in Worte fassen?

Schließlich fand ich, dass die Lösung irgendwo anders als in der Debatte um die gleichen Rechte von Mann und Frau lag. Nachdem ich das Weiße Haus Ende 1983 verließ, sprach ich dieses Thema in meinem Buch *Women: Beyond Equal Rights* an. Seither habe ich viel Zeit mit Reisen, Vorträgen und Schreiben verbracht, um christlichen Männern und Frauen das zu vermitteln, von dem ich meine, dass es von größter Wichtigkeit für Gott und sein Volk ist.

Ich möchte an dieser Stelle mit einer ziemlich offensichtlichen Tatsache beginnen: Frauen stellen über die Hälfte des Bevölkerungsanteils in unserem Land dar. Und trotzdem wird der Beitrag, den sie leisten, oftmals unterschätzt und unterbewertet. Tatsache ist, dass die Gesellschaft den Einfluss der Frauen braucht. Frauen sind diejenigen, die in erster Linie unsere Kultur und unsere Werte weitergeben. Wir Frauen bilden und formen die Jugend der Nation. Wir haben großen Einfluss. Und in der Tat ist unser Einfluss so groß, dass wir vielleicht Probleme mit unserem Stolz bekämen, wenn uns bewusst würde, wie entscheidend unser Einfluss tatsächlich wäre.

Mit-Erschaffende mit dem Gott des Universums zu sein, fähig zu sein, neues Leben zu empfangen und auszutragen, ist ein gewaltiger Segen. Aber die Rolle der Hausfrau und Mutter ist sehr in Verruf gekommen und hat an Ansehen eingebüßt. Ich erinnere mich noch gut daran, als ich in Washington D.C. an einer Diskussion vor einem nationalen Komitee einer großen Denomination teilnahm. Im Verlauf der Diskussion erwähnte ich das Wort „Familie", was mir ein hörbares Raunen von Seiten des Publikums eintrug. Ich wollte am liebsten weinen, nicht weil die Anwesenden nicht meiner Meinung waren – darum ging es gar nicht –, sondern weil es mich bekümmerte, dass die Familie, die Gottes Idee und die Grundeinheit des sozialen Gefüges in einer Gesellschaft ist, selbst in der Kirche mit so viel Verachtung gestraft wurde. Leider sind einige in den Kirchen und Gemeinden von der sogenannten kultivierten, intelligenten und modernen Weltsicht beeinflusst worden, die besagt, dass die Familie überholt sei.

Gott lässt sich jedoch nicht von unserer Kultiviertheit beeindrucken. Der Bericht von der Schöpfung im ersten Mosebuch macht deutlich, dass Gott, als er die Schöpfung ins Leben rief, sprach: *„Lasst uns Menschen machen nach unserem Bild, uns ähnlich; die sollen herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel des Himmels und über das Vieh und über die ganze Erde, auch über alles Gewürm, das auf der Erde kriecht! Und Gott schuf den Menschen in seinem Bild, im Bild Gottes schuf er ihn; als Mann und Frau schuf er **sie**."* (1.Mose 1,26-27). Zuerst formte er Adam aus dem Staub der Erde. Als er dann sah, dass es für den Menschen nicht gut war, allein zu sein, baute er Eva aus Adam. Ich glaube, dass nur in der Fülle des christlichen Mannseins und der Fülle des christlichen Frauseins das komplette Bild Gottes in der Welt um uns widergespiegelt wird. Aber beide Geschlechter scheinen eine Art Gedächtnisverlust zu haben in Bezug darauf, wie sie eigentlich gedacht waren.

Frauen sollten eines der wohlgehütetsten Geheimnisse der Christenheit lernen – dass Jesus Frauen wertschätzt. Wir sollten entdecken, wie wichtig wir eigentlich sind – nicht wegen unserer eigenen Verdienste, sondern wegen der Qualitäten, die Gott uns gegeben hat, damit wir sie für ihn einsetzen. Wir sollten entdecken, dass wir eine hohe Berufung haben. Er ist der Befreier, der Eine, der uns von unserer eigenen Sünde befreit wie auch von unseren Umständen und den Verirrungen unserer Gesellschaft. Gott bittet uns, unseren Part in seinem Plan zu übernehmen. Etwas Lebendiges, etwas Vitales geht verloren, wenn Frauen es versäumen, auf Gottes Ruf zu antworten.

Einige Frauen sind der irrigen Meinung, dass die Bibel uns Frauen zu Bürgern zweiter Klasse degradiert. Das stimmt aber nicht. Zum einen sollten wir bedenken, dass Gott Maria auserwählte, um seinen Sohn zu gebären. Der Sohn Gottes kam in die Welt wie jedes andere menschliche Wesen auch – durch den Schoß einer Frau – und in seinem Fall durch eine recht ungewöhnliche Frau. Maria war jung, arm und nicht verheiratet. Sie kam aus dem unbedeutenden Ort Nazareth, und jeder fragte sich, was aus Nazareth schon Gutes kommen könnte.

Doch Maria besaß etwas, was Gott gefiel – eine Demut und Entschlossenheit, seinen Willen zu tun, egal, was sie das kosten sollte. Dem Engel antwortete sie: *„Mir geschehe nach deinem Wort“* (Lk 1,38). Dies ist die Art von Demut und Hingabe an den Willen Gottes, die wir alle brauchen.

Wir müssen uns vergegenwärtigen, dass Gott nicht nur seinen Sohn in die Welt sandte und dieser von einer Frau geboren wurde, sondern dass Jesus auch sein erstes Wunder auf die Bitte einer Frau – seiner Mutter – hin tat.

Sehen wir uns auch einmal die Geschichte der samaritanischen Frau am Brunnen an. Jesus enthüllte ihr das größte Geheimnis in der Geschichte der Welt. Auch diese Frau war eine recht ungewöhnliche Wahl. Die Juden hassten die Samaritaner. Rabbiner sprachen in der Öffentlichkeit nicht mit Frauen. Und diese Frau hatte in ihrer Heimatstadt einen furchtbaren Ruf. Und doch erzählte Jesus ihr, dass er der Messias war – der lang ersehnte und erwartete Retter der Juden. Er begann damit, dass er ihr die Sünden aufzählte, die sie begangen hatte, aber er sprach auch von dem lebendigen Wasser, das er ihr geben wollte. Und die samaritanische Frau tat, worin wir Frauen so gut sind. *Sie glaubte ihm*. Und sie ließ ihrem Glauben Taten folgen. Sie ging in die Stadt und erzählte jedermann, was Jesus zu ihr gesagt hatte. Und in der Folge kamen viele Menschen zum Glauben an Jesus.

Die Geschichte von Maria und Martha wird oft zitiert, um aufzuzeigen, wie wichtig es ist, die eigenen Prioritäten richtig zu setzen. Aber da gibt es noch etwas anderes zu beachten. In der Gesellschaft in Jesu Tagen wurden Frauen nicht von Rabbinern unterwiesen. Jesus hob kulturübergreifende Barrieren auf, um Frauen in eine Position der Gleichheit – auf eine gleiche Stufe – zu erheben. Er sagte Martha, dass Maria das bessere Teil erwählt hätte, nämlich bei ihm zu sein und von ihm zu lernen.

Während seines Dienstes hier auf Erden waren es die Frauen, die Jesus dienten. Die Frauen folgten ihm und dienten ihm. Wen hielt er auf dem Weg nach Golgatha an und wen tröstete er? Die Frauen. Er wandte sich an die Frauen und sagte zu ihnen: *„Ihr Töchter Jerusalems, weint nicht über mich“* (Lk 23,28). Sie liebten ihn, und das wusste er. Wir Frauen sind loyal. Wen sah Jesus, als er vom Kreuz nach unten blickte? Die treuen Frauen. Die meisten Männer waren aus Enttäuschung oder Furcht längst davongerannt.

Wer war zuerst am Grab? Die Frauen. Wem erschien Jesus zuerst, als er aus dem Grab auferstand? Wer war der erste Evangelist? Es war eine Frau. Sie ging hin und erzählte anderen die gute Nachricht, dass Jesus lebte. Deshalb sollten wir nicht den Schluss ziehen,

dass die Bibel Frauen als Bürger zweiter Klasse ansieht. Stattdessen sollten wir akzeptieren, dass Frauen tatsächlich für den Plan Gottes wichtig waren und noch immer wichtig sind.

In der Schöpfungsgeschichte sagte Gott nach dem Sündenfall, dass zwischen der Schlange und der Frau Feindschaft herrschen würde. Durch eine Frau kam der Erlöser auf die Welt – und Satans Niederlage. Satan hasst Frauen, und die Jahrhunderte hindurch hat er uns entweder offen oder subtil herabgesetzt. Die meisten von uns haben sich schon gefragt, ob wir wirklich so gut sind wie die Männer.

Als ich noch im Weißen Haus tätig war, arbeitete ich mit vielen Frauen zusammen, die eine sehr erfolgreiche und anspruchsvolle berufliche Laufbahn eingeschlagen hatten. Und doch verbarg sich hinter der Fassade ihres Erfolges ein geringes Selbstwertgefühl. Viele Frauen wussten einfach nicht, dass sie einen Wert besaßen. So wie jemand einmal sagte: „Sie sind äußerlich ‚en vogue' und innerlich ‚vage'."

Ich bin davon überzeugt, dass der Feind versucht hat, das Frausein zu zerstören. Heute ist er dabei, Ehen auseinanderzureißen, die Familie zu verunglimpfen und uns fertigzumachen, weil er uns hasst. Aber ich glaube auch, dass Gott genau diese Umstände auch benutzen wird, um gegen seinen und unseren Feind ins Feld zu ziehen. In der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts haben die Frauen ihren Platz mitten auf der Bühne eingenommen. Ob uns das schmeckt oder nicht, wir stehen nun im Rampenlicht. Ich bin davon überzeugt, dass Gott geistliche Frauen heranwachsen lässt, um seinen Charakter der Welt um uns her sichtbar zu machen.

Als Gott die Frau erschuf, erschuf er sie mit einer sensiblen Wahrnehmungsfähigkeit, die die meisten Männer lediglich zu einem geringeren Grad besitzen. Wir brauchen diese Feinfühligkeit, weil wir als die geschaffen wurden, die neues Leben in sich tragen und hegen und nähren. Das ist Teil dessen, was es heißt, eine Frau zu sein.

Es ist wichtig, dass es Frauen gestattet ist, diese weiblichen Qualitäten in jeden Bereich des Lebens einzubringen. Unsere Gesellschaft in ihrer ganzen Ausprägung muss von den Qualitäten angerührt werden, die Frauen besitzen. Aber Satan hat uns abgelenkt. Als Frauen anfingen, sich zu fragen, warum sie aus der Sicht der Welt auf weniger bedeutsame Positionen abgeschoben wurden, schritt er ein, um ihnen weiszumachen, dass die Männer alle wichtige Arbeit taten. Konsequenterweise wurden in der Folge die Kindererziehung und Haushaltsführung als Beschäftigungen mit geringerem Wert angesehen. Der Feind hat viele Frauen davon überzeugt, dass sie soweit auf die andere Seite umgeschwenkt haben, dass sie sich selbst an den Männern orientiert haben, die sie vormals kritisierten. Mit der Zeit haben sie ihre eigene Weiblichkeit verleugnet. Sobald so etwas aber passiert, sagt einem der gesunde Menschenverstand, dass man jetzt nicht mehr nur ein, sondern zwei Probleme hat.

Da ist zum Beispiel das Thema Abtreibung. Frauen wurden dazu erschaffen, Leben auszutragen. Heute versucht die Welt uns weiszumachen, dass es sogar edel für eine Frau ist, wenn sie die Frucht ihres Leibes wegwirft. Sie übt schlicht und ergreifend nur ihr „Recht zu wählen" aus. Aber was ist mit dem Recht des Kindes, geboren, ernährt und von seiner Mutter geliebt zu werden? Was geschieht mit den Frauen, die sich für eine Abtreibung entschieden haben, obwohl der normale Instinkt der Mutter dahin geht, ihren Nachwuchs zu beschützen? Ein solches Tun tut mit Sicherheit der Seele einer Frau Gewalt an.

Die Welt hat uns unendlich viele Lügenmärchen aufgetischt. Und wir haben sie einfach geglaubt. Unsere Leichtgläubigkeit hat uns viel Stress und Verwirrung eingebracht. So

manche Frau ist frustriert, weil sie denkt, dass sie die beste Hausfrau sein könnte und sollte, die beste Ehefrau und Mutter und die Allerbeste in ihrem Beruf – und das alles zur gleichen Zeit. Viele Frauen fühlen sich unter Druck gesetzt, eine Superfrau werden zu müssen, weil die an sie adressierte Botschaft der Gesellschaft ihnen dies zu suggerieren versucht. Aber es gibt keine Superfrauen, nur frustrierte Individuen, die versuchen, so zu leben, als hätten sie keine persönlichen Grenzen und Begrenzungen. Manch eine Frau hat mehr Energie als andere, aber wir alle haben nur einen begrenzten Vorrat. Ein Teil des Erwachsenwerdens beinhaltet, dass wir erkennen, dass wir Grenzen haben, aber es bleibt im Leben immer etwas auf der Strecke.

Für die Frau sind insbesondere die verschiedenen Lebensphasen enorm wichtig. Was für eine Frau mit fünfundzwanzig gut war, mag es nicht mehr mit fünfundvierzig sein. Ich hätte vor zwanzig Jahren, als ich Kinder großzuziehen hatte, keine Vorträge gehalten, Bücher geschrieben und Reisen unternommen so wie heute. Aber heute ist eine Phase in meinem Leben angebrochen, in der ich all diese Dinge tun kann – in der Gewissheit, dass Gott mich auffordert, sie zu tun. Die Gesellschaft hingegen sagt: „Versuch alles auf einmal – möglichst heute!" „Komm auf den Geschmack!" Aber wer möchte auf den Geschmack kommen, wenn es heißt, sich beim Verfolgen eines unrealistischen Ideals selbst auszulaugen?

Ich hatte einmal das Privileg, am Tisch neben Mutter Theresa in Kalkutta zu sitzen. Ich hatte sie und ihre Arbeit an den Ausgestoßenen und Sterbenden von Kalkutta und überall in der ganzen Welt schon lange bewundert. Das Mittagessen im Kapitol zu ihrer Ehre wurde im kunstvoll dekorierten Sitzungssaal des Senats im Russell-Gebäude abgehalten. Als sie den Raum betrat, schien sie die Eindrücklichkeit des Saales zu erdrücken. Sie war sogar kleiner, als ich erwartet hatte. Als sie hereinkam, in ihrer schlichten blau-weißen Kutte, sah ich, wie sich einige der mächtigsten Führer der Welt aufrichteten und ihr mit Tränen in den Augen Beifall zollten. Sie fühlten sich schon allein dadurch geehrt, dass sie in ihrer Nähe sein konnten.

Hier war also eine Frau, die offensichtlich eine unwahrscheinliche Macht hatte. Sie besaß mehr Macht als jene, die in den Marmorhallen des Kongresses ein- und ausgingen. Sie hatte mehr Macht, als ich in dieser Stadt der Macht zu sehen bekommen hatte. „Wie hat sie das angestellt?", fragte ich mich. Sie besaß nichts, ballte nie die Faust aus Zorn um ihre Rechte. Sie bat nie um etwas für sich selbst. Stattdessen hatte sie sich hinabgebeugt zu den Gullys und diejenigen emporgehoben und geliebt, die die Welt für die Ungeliebten hält. Und sie hatte es einfach nur getan, weil die Armen von dem Gott erschaffen waren, den sie liebte und dem sie diente.

An diesem Tag waren wir alle durch ihre Gegenwart beschämt, denn wir wussten, wie sehr wir von uns selbst eingenommen waren. Gott in seiner Weisheit hatte einmal mehr das Einfache benutzt, um das Weise bloßzustellen. Er hatte diese kleine Frau erhöht und ihr internationale Achtung und Ansehen geschenkt.

Dieses Erlebnis mit Mutter Theresa hat mich so stark beeindruckt, dass es mich ins Fragen gebracht hat. War sie wirklich so verschieden von dem, was wir *alle* sein sollten? Ich dachte an all die Menschen, die mit Recht nach Gerechtigkeit suchten, aber die den Urheber der Gerechtigkeit nicht kannten. Und wieder einmal traf es mich wie der Blitz. Ich erkannte, dass die Nöte der Frauen, die ich getroffen hatte, nie völlig zufriedengestellt werden konnten, indem sie sich einfach nur die gleichen Rechte erwarben.

Heute herrscht unter Männern wie auch unter Frauen eine gewisse Verwirrung darüber, wer sie eigentlich sind. Versuchen Sie sich einen Moment lang vorzustellen, was sich hinter

einigen dieser großen, starken, nicht-kommunikativen Mauern verbirgt, in denen Männer sich befinden. Dr. James Dobson hat einmal seine Meinung vertreten, dass der Feminismus sich in Amerika entwickelt hätte, besonders in einigen seiner eher militanten Ausprägungen, weil die Männer nicht die Rolle erfüllten, zu der sie zu Hause berufen seien. Auch würden sie Frauen nicht wertschätzen wegen der wichtigen Rolle, die sie spielten.

Dr. Paul Tournier weist darauf hin, dass unsere Gesellschaft seit der Renaissance von einem wissenschaftlichen Rationalismus geformt worden sei, durch einen Ansatz also, der sich so gänzlich auf materielle Dinge und die menschlichen Errungenschaften konzentriert, dass wir die Bedeutung von Beziehungen, von menschlichen Emotionen und den Bedürfnissen der Menschen vergessen haben.

Ich erinnere die Menschen, zu denen ich spreche, häufig daran, dass wir heute einen Tag näher am Tod sind als am gestrigen Tage. Wenn wir uns einmal der Frage nach dem Tod stellen, was wird dann wichtig sein? Der Titel vor unserem Namen? Unser Einfluss oder unsere Macht? Unsere großen Errungenschaften? Keines dieser Dinge wird auch nur den geringsten Unterschied ausmachen! Was zählen wird, wird die Art der Beziehung zu dem Gott sein, der uns erschaffen hat, und unsere Beziehungen zu anderen – zu Freunden, zur Familie, sogar zu unseren Feinden. Das ist das, was zählen wird. Und das ist auch das, worin wir Frauen am besten sind – Beziehungen, die die Art von Liebe verkörpern, die die Welt so dringend braucht.

Wir leben in einer Gesellschaft fortwährender Veränderungen. Wir leben in einer Wegwerf-Gesellschaft. Es ist noch gar nicht allzu lange her, seit die ganze Welt mit ansah, wie die Raumfähre *Challenger* kurz nach dem Start explodierte. Die ausgeklügeltste menschliche Technik hatte total versagt. Und in einem Augenblick waren sieben Menschenleben – sorgsam ausgewählte und gut ausgebildete Fachleute, die mit äußerster Präzision auf den Flug vorbereitet worden waren – einfach ausgelöscht. Alle Pläne und Hoffnungen dieser Männer und Frauen, ihrer Freunde und Familien, hatten sich für alle Ewigkeit zerschlagen. Immer und immer wieder wiederholten sich vor unseren Augen die tragischen Bilder auf dem Fernsehschirm. Als die Nation trauerte, fragte ich mich, wie lange wir noch fortfahren würden, uns ausschließlich auf die Dinge zu konzentrieren, die nur zeitlich sind, und dabei die ewigen vernachlässigten.

Unsere Gesellschaft braucht dringend den Einfluss und das Handeln von christlichen Frauen. Wenn die Frauen unseres Landes sich nicht laut protestierend gegen die Tötung von eineinhalb Millionen Säuglingen pro Jahr zur Wehr setzen, wenn sie nicht gegen Pornografie zu Felde ziehen, welche Frauen erniedrigt und Kinder ausbeutet, wer dann? Es gibt ein Sprichwort, das besagt, dass, wenn Frauen eines Landes ihre Tugend verlieren, dieses damit alles verliert. Aber wie oft wird schon in öffentlichen Diskussionen über die Tugend gesprochen? Würde man in bestimmten Fernsehshows über Tugend reden wollen, würde man doch zum Gespött der Nation werden. Aber das ist ein Risiko, das wir auf uns nehmen müssen. Zu viele sind zu lange eingeschüchtert worden. Wir haben die Füße stillgehalten, auch als wir wussten, dass wir Dinge ansprechen sollten.

Wir leben in einer Gesellschaft, die sehr stark versucht, das Sakrale vom Säkularen zu trennen. Als mein Mann, Roger, im Senat war, wurde mir bewusst, dass die Erwähnung geistlicher Werte in der Öffentlichkeit ein Tabu war. Aber ein Volk ohne zugrunde liegende geistliche Werte kann nicht lange existieren. Wir als Christen sollten die Welt beeinflussen – und uns nicht von ihr beeinflussen lassen.

Ich bin davon überzeugt, dass, wenn christliche Frauen verstehen lernten, wer sie sind, sie anfangen würden, mehr auf Gott zu hören, und mehr in das Fürbittegebet gingen. Wir –

genauso wie unsere Brüder – sind dazu berufen, durch das Gebet die Hände Gottes zu bewegen. Wir sind dazu berufen, auf ihn zu hören und sein Wort zu verkünden. Was Gott dir ins Ohr flüstert, rufe es von den Hausdächern!

Ich bin der Meinung, dass Frauen gebraucht werden als Instrumente der Heilung, als Friedensstifter. Wir sind die ‚Zurechtbringer' der Welt. Wir sind fähig, Menschen zusammenzubringen und zu helfen, Beziehungen zu kitten.

Ich glaube, dass Gott Frauen wachrütteln wird – zuerst in unseren Häusern, dann in unseren Gemeinden und dann in unserem Volk. Ich bin der Überzeugung, dass wir das Land umkrempeln können, indem wir dem Ruf Gottes Folge leisten. Aber wie kannst du das Salz sein, wenn du nie aus dem Salzstreuer herauskommst? Wie kannst du Licht sein, wenn du dir einen Korb übergestülpt hast? Wie kannst du das Ferment sein, wenn du nie in das Brot gelangst? Es ist an der Zeit, dass Gott seinen Weg mit uns ganz gehen kann, dass wir uns ganz und gar seinem Plan für unser Leben unterstellen.

Ein Teil dieser Hingabe besteht darin, dass wir Gottes Plan für die Einheit unter seinen Kindern suchen. In Johannes 17 betete Jesus, dass wir alle eins seien, so wie der Vater und er eins seien. Aber wie kann der Vater sein Gebet beantworten, wenn wir nicht gewillt sind, einander als Mitchristen zu lieben? Mit Einheit meine ich keine Uniformität. Der Leib Christi setzt sich aus vielen Teilen zusammen. Aber die Welt kann seinen Leib nicht erkennen, wenn er zerteilt ist.

Vor kurzem wurde ich angefragt, eines der Gebete am Nationalen Tag des Gebets zu sprechen. Als ich zur Bühne ging, wusste ich noch nicht, was ich sagen würde. Dann warf ich einen Blick auf die Informationsschrift in meiner Hand, und darauf war geschrieben: *„… und mein Volk, über dem mein Name ausgerufen worden ist, demütigt sich, und sie beten und suchen mein Angesicht und kehren um von ihren bösen Wegen, so will ich es vom Himmel her hören und ihre Sünden vergeben und ihr Land heilen"* (2.Chr 7,14). Wie oft hatte ich diesen Vers schon gehört. Aber es traf mich da zum ersten Mal, dass *wir* die Instrumente Gottes sind, die er benutzen will, um dem Land Heilung zu bringen. Wie kann er uns einsetzen, wenn der Leib Christi so zersplittert ist? Wie kann er uns gebrauchen, wenn Männer und Frauen sich beständig zanken? Wie können wir seine Instrumente sein, wenn unsere Familien zerbrechen und unser Leben chaotisch ist? Das Reich Gottes wird nur durch uns hervorleuchten, wenn wir die Prinzipien des Königreiches Gottes in unserem Leben umsetzen. Und dann werden wir fähig sein, das Leben von Gottes Reich zu denen um uns her zu bringen.

Die Zeit ist sowohl für Frauen als auch für Männer angebrochen, zur vollen Reife heranzuwachsen und zur Fülle Christi zu gelangen. Wir müssen herausfinden, wer wir in Christus sind. Und wenn wir hinausgehen und die Wahrheit sagen – und das ist das, was wir tun sollten –, dann sollten wir es in Liebe tun. Es wäre ein schaler Sieg, wenn wir in einer gerechten Sache siegen und doch Christus durch unsere eigene Selbstgerechtigkeit diskreditieren würden. Es ist so einfach, diejenigen, mit denen wir uneins sind, als böse Männer oder Frauen abzustempeln, wir wissen doch gar nicht, wie es in ihrem Herzen aussieht. Gott weiß es, und er beurteilt unsere Herzen. Und er gebietet uns, andere zu lieben, selbst unsere Feinde. Und er hat uns geboten, nicht zu richten.

Ich halte dafür, dass Frauen eine Schlüsselrolle in Gottes Plan für das gegenwärtige Zeitalter einnehmen. Wir sind nicht die Einzigen, die eine Rolle spielen, aber unsere Rolle ist eine wichtige, wenn nicht sogar entscheidende Rolle. Ich bin froh und nicht nur das: Ich bin absolut begeistert, in unseren Tagen als Frau leben zu können. Ich bete, dass christliche Frauen anfangen zu verstehen, wer sie sind und wie Gott sie gebrauchen will. Es

ist mein Gebet, dass christliche Männer anfangen, Frauen mit neuen Augen zu sehen. Mit den Augen des Gottes, der sie erschaffen hat und der sie zu seinem Zweck gebildet und geformt hat.

Endnote zu Kapitel 23

Kapitel 24

Das Wesen der Feminität

Eine persönliche Perspektive

Elisabeth Elliot

Feministinnen haben sich der These verschworen, dass der Unterschied zwischen Männlein und Weiblein ein rein biologischer sei. Wir anderen sind uns aber einer weitaus tieferen Realität bewusst – einer Realität, die uns auf einer ganz und gar anderen Ebene begegnet, abseits rein anatomischer Unterschiede. Sie ist unergründlich und undefinierbar, und doch haben Männer und Frauen unablässig versucht, sie zu ergründen und zu definieren. Sie ist unvermeidbar und unbestreitbar, und doch wurden in den letzten Jahrzehnten im Namen des Anstands, der Gleichheit und der Fairness ernsthafte und hochtrabende Versuche unternommen, um sie zumindest zu umgehen und – wo immer möglich – sie zu bestreiten. Was meine ich damit? Natürlich die Feminität, die Weiblichkeit – eine Realität nach Gottes Konzept und Gottes Schöpfungsakt: seine Gabe an mich und an jede Frau – und auf eine ganz andere Weise auch seine Gabe an den Mann. Wenn wir wirklich verstünden, worum es bei der Feminität letztendlich geht, würde sich das Thema der Rollenverteilung vielleicht von ganz alleine lösen.

Was ich zu sagen habe, ist nicht von meinem Universitätsabschluss oder meiner Position an der Fakultät oder Verwaltung einer höheren Bildungseinrichtung abhängig. Es entstammt nicht einer Reihe persönlicher Vorlieben oder Geschmäcker. Es ist keine Ableitung von meinen eigenen genetischen Festlegungen oder meinem Temperament. Im Gegenteil. Ich verstehe darunter das, was universell angelegt, konzipiert ist und in voller Harmonie und im Einklang mit dem Tenor der Schrift steht. Dieses Konzept besteht aus einer wunderbaren hierarchischen Ordnung in all ihren herrlichen Abstufungen. Sie beginnt mit der Dreieinigkeit und reicht hinab über Seraphinen, Cherubim, Erzengel, Engel, Menschen und alle geringeren Kreaturen – und bildet einen mächtigen universellen Tanz, der zur Vollkommenheit und Erfüllung aller Beteiligten choreografiert wurde.

Seit Jahren schon beobachte ich mit wachsendem Entsetzen, ja, sogar mit Schmerzen, was mit unserer Gesellschaft passiert – mit unserem Schulsystem, unseren Kirchen und Gemeinden, unseren Familien und auf der tiefsten Ebene unserer Persönlichkeit – als Ergebnis einer Bewegung, die sich als Feminismus deklariert; einer Bewegung, die einer Sache sehr viel Aufmerksamkeit schenkt, und das ist die Persönlichkeit, aber sehr wenig Gedanken verschwendet an das eigentliche Frausein und kaum einen an die Weiblichkeit.

Worte wie *Mannsein* und *Maskulinität* wurden aus unserem Vokabular gestrichen. Und man hat uns ohne Umschweife beigebracht, dass wir solche Dinge allesamt vergessen sollten, die rein auf die biologischen Aspekte hinauslaufen, und dass wir uns auf das konzentrieren sollten, was es heißt, „Person" zu sein.

Durch die Jahrtausende der Menschheitsgeschichte hindurch bis etwa zu den letzten beiden Jahrzehnten sah man es für selbstverständlich an, dass die Unterschiede zwischen Mann und Frau so offenkundig waren, dass dies keines weiteren Kommentars bedurfte. Die Menschen nahmen die Dinge so, wie sie nun mal waren. Diese unsere unbedarften Annahmen wurden jedoch angegriffen und über den Haufen geworfen. Wir haben unsere Verankerungen in einem nebulösen rhetorischen Gerede über etwas, was man Gleichheit nennt, verloren, sodass ich mich heute in der misslichen Lage befinde, gebildeten Leuten das lang und breit erklären zu müssen, was einst dem einfachsten Bäuerlein völlig klar war.

Und an dieser Stelle muss ich ein kleines Geständnis einfügen. Fast alles, was im modernen amerikanischen Leben unserer Zeit ein Problem darstellt, betrachte ich zunächst einmal aus der vorteilhaften Position eines „Bauern" der Steinzeitkultur, in dessen Lage ich mich hineinversetze. Ich stelle mir immer wieder selbst die Frage: „Was würden diese Leute mit all dem anfangen? Wo würde ich ansetzen, es ihnen zu erklären?" Diese ungewöhnliche Perspektive wirft auf ihre Art ein helleres Licht auf die grundlegenden Dinge und hilft mir so, die Probleme klar zu umreißen und anzugehen.

Einige Jahre lang habe ich bei den Indianern im Dschungel von Südamerika gelebt, die ihre Maskulinität und Feminität auf eine Vielzahl von Arten zum Ausdruck brachten. Sie gaben nie vor, dass die Unterschiede vernachlässigbar klein wären. Auch hatten sie kein Wort für Rolle. Die Weiblichkeit der Frau war ein tief gegründetes Bewusstsein von dem, wofür sie gemacht war. Es kam in allem, was sie anders als Männer tat, zum Ausdruck: angefangen bei ihrem Haarstyling und ihren Kleidern (wenn sie denn welche trug) bis hin zu der Art, wie sie dasaß und ihre Arbeit verrichtete. Jedes Kind wusste, dass Frauen Hängematten webten und Töpfe fertigten und Fische mit ihren Händen fingen, das Unterholz lichteten, Felder bestellten und bei Weitem die schwersten Lasten trugen, während Männer Bäume fällten und auf die Jagd gingen, Fische mit Netzen und Speeren fingen und überhaupt keine Lasten trugen, wenn eine Frau in der Nähe war. Niemand beschwerte sich auch nur im Geringsten. Diese Verantwortungsbereiche standen nicht zur Disposition. Sie waren nicht austauschbar, waren nicht gleich. Niemand dachte an Macht oder Prestige oder Konkurrenz. Niemand sprach über Rollen oder Rollenverteilung. So waren die Dinge nun eben einmal.

Einmal, als ich dort noch eine Fremde war, „schoss ich" einmal in meiner Naivität sozusagen „den Vogel ab", als ich mir den über zwei Meter langen Speer eines Mannes griff und so tat, als würde ich ihn in die Luft schleudern. Alle bogen sich vor Lachen. Wenn sie es nicht als Witz angesehen hätten, wäre ich wirklich in ernsthaften Schwierigkeiten gewesen. Frauen hatten nichts mit Speeren zu tun. Ihre Stärke lag nicht darin, mit Männern gleichzuziehen, sondern Frau zu sein. Männer waren Männer, und Frauen waren froh darüber. Sie verstanden, dass dies so war, wie die Dinge von Beginn an angelegt waren, und sie waren damit zufrieden und mochten es.

Diese Sichtweise überzeugte mich unter anderem davon, dass es sich bei dieser zivilisierten Sache mit den „Rollen" und ihrer Verteilung – schlicht und ergreifend gesagt – fast immer um einen Machtkampf handelt. Als ich in die Staaten zurückkehrte und vielen ernst gemeinten Dialogen über die Rolle der Frau in diesem oder jenem zuhörte, bemerkte

ich, dass „dieses oder jenes" nie etwas mit Fischen oder Felder bestellen oder Bücher schreiben oder ein Kind gebären zu tun hatte, sondern immer etwas, das in der einen oder anderen Weise mit der Frage nach der Autorität oder Macht oder dem Konkurrenzdenken oder Geld zusammenhing und nicht so sehr mit dem zuvor vielfach entfachten Streitthema von der *Bedeutung* der Sexualität. In der Politik, im Big Business, in der höheren Bildung wird das Thema Feminismus häufig diskutiert. Aber Feminität? Das Thema Weiblichkeit nie! Vielleicht sollte es uns nicht überraschen, dass die säkulare höhere Bildung schon seit langem das Bild von der Weiblichkeit als völlig irrelevant im Hinblick auf die wirklich bedeutsamen Dinge abgetan hat. Katastrophal ist es jedoch, wenn die höhere christliche Bildung diesbezüglich nachzieht. Aber dies geschieht im Moment. Kurz vor seinem Tod sagte Francis Schaeffer: „Sag mir, was die Welt heute sagt, und ich sage dir, was die Kirche in sieben Jahren sagen wird."

Ich habe beobachtet – und ich möchte ‚erfahren' hinzufügen –, dass die höhere christliche Bildung – die fröhlich auf den Zug der feministischen Kämpferinnen aufgesprungen ist – gewillt und eifrig dabei ist, das Thema *Feminismus* aufzugreifen und zu behandeln, aber sich über das Wort *Feminität* lustig macht. Möglicherweise hält sie das Thema für trivial oder nicht für wert, auf akademischem Niveau erforscht zu werden. Vielleicht liegt der wahre Grund auch darin, dass sie bereits von der Grundvoraussetzung des Feminismus ausgeht. Deshalb kann sie es auch nicht mit der Feminität aufnehmen.

Die säkulare Philosophie stürmt Tag für Tag mit großer Wucht auf uns ein. Und hier brauchen wir ganz besonders Paulus' Ermahnung, wie er sie an die römischen Christen weitergab: *„Und seid nicht gleichförmig dieser Welt, sondern werdet verwandelt durch die Erneuerung des Sinnes"* (Röm 12,2; revElb). Das heißt doch wohl: Lasst euch nicht von der Welt um euch her in eine Form pressen. Lasst vielmehr eure ganze Geisteshaltung von Gott verändern. Die feministische Philosophie, die sich oberflächlich betrachtet ganz vernünftig anhört, ist ein schleichendes und alles durchdringendes Gift, das den Geist von Christen und Nichtchristen gleichermaßen in Mitleidenschaft zieht. Erstaunt hat es mich, in einer weltlichen Zeitung, *The Intercollegiate Review* (Herbst 1987), eine barsche Kritik zu lesen, die betitelt war mit: „Der Barbarismus feministischer Gelehrsamkeit". Darin legte die Autorin Carol Iononne ihre politische Motivation offen und gab offen die Unterdrückung von Daten im Dienste feministischer Politik zu wie auch einkalkulierte Widersprüche.

Die Autorin zitierte einen Gerichtsfall, der von der EEOC (Equal Employment Opportunity Commission – Kommission für gleiche Beschäftigungsmöglichkeiten) gegen Sears, Roebuck and Company, dem größten Arbeitgeber für Frauen im Land, eingeleitet worden war. Die Kommission beschuldigte dabei die Firma der Diskriminierung von Frauen, und zwar aufgrund der höheren Anzahl von Männern, die in den Kommissionsverkauf befördert worden waren. Nachdem die EEOC elf Jahre Beweise für ihren Fall gesammelt hatte, fand sie auch nicht eine Zeugin, die ausgesagt hätte, dass sie persönlich ein Opfer der Diskriminierung gewesen sei. Zum ersten Mal in der Geschichte eines solchen Gerichtsverfahrens entschloss sich Sears zurückzuschlagen, indem der Konzern seinerseits konterte, dass er nicht genügend Frauen hätte finden können, die gewillt gewesen wären, die Stellen auf Kommissionsbasis anzutreten, und dass deshalb andere Faktoren als die der Diskriminierung die Erklärung sein müssten. Obwohl sie sich bemüht hatten, eine Expertin auf dem Gebiet der Geschichte der Frau zu finden, wurden sie von einer Frau niedergeschmettert, die erklärte, dass sie nie gegen die EEOC aussagen würde, und einem Mann, der es aus Angst, seine feministische Glaubwürdigkeit zu verlieren, ablehnte. Lediglich eine Frau, Rosalind Rosenberg vom Barnard College, war bereit, in den

Zeugenstand zu treten.

Frau Rosenberg argumentierte auf der Basis historischer Gegebenheiten: Männer und Frauen hätten unterschiedliche Interessen, Ziele und Vorstellungen. Frauen seien z.B. nicht ganz so sehr interessiert an Reifen, Öfen oder beispielsweise Aluminiumfabrikaten. Rosalind Rosenberg wurde nicht wegen des *Inhalts* ihrer Aussage diffamiert, sondern weil sie überhaupt aussagte. Das war ein „immoralischer Akt", und sie wurde als Verräterin bezeichnet.

Dass je ein vernünftiger Mensch es für nötig befinden würde, vor Gericht auszusagen, dass Männer und Frauen unterschiedliche Interessen haben, zeigt nur, wie weit wir schon in die Absurdität abgerutscht sind. Wenn man dann noch von wissenschaftlich erwiesenen Unterschieden in der Struktur des männlichen und weiblichen Gehirns spricht oder von endokrinologischen Unterschieden, die das soziale Verhalten von Mann und Frau bestimmen, riskiert man, des Sexismus, Chauvinismus, der Stupidität bezichtigt zu werden – oder wie im Falle von Dr. Rosalind Rosenberg der Unmoral.

Die feministische Theologie von Christen (Ich kann sie nicht „christliche feministische Theologie" nennen) ist ein Prokrustesbett, auf dem die Lehre und die nackten Tatsachen der menschlichen Natur und Geschichte, geschweige denn der Bibel selbst, willkürlich verbogen oder ausgehebelt werden, um passend gemacht zu werden. Warum, so frage ich mich, fängt die feministische Theologie mit den Antworten an? Jemand sprach einmal von „einem biblischen Zugang zum Feminismus" und definierte seine Rolle (eine tolle Rolle, so sollte ich sagen!) als den Versuch, die Bibel in einer Weise zu interpretieren, die der Sache der Gleichheit wohlwollend gegenübersteht (Virginia Ramey Mollenkott bei der evangelikalen Frauensitzung in Washington D.C. im November 1975). Die „Interpretation" lief darauf hinaus, dass eine eingehende Revision der Lehre von der Schöpfung, vom Menschen, von der Dreieinigkeit und der Inspiration der Schrift erfolgte sowie eine Rekonstruktion der Religionsgeschichte mit der Absicht, jede dieser Lehren von einer, wie es hieß, patriarchalischen Verschwörung gegen Frauen zu säubern. Warum müssen Feministinnen die herrliche hierarchische Vision des Segens durch ein marodes und inkohärentes Ideal ersetzen, das alle menschlichen Wesen auf eine einzige Ebene platt walzt – auf eine gesichtslose, farblose, geschlechtslose Einöde, in der Regeln und Unterordnung als Fluch betrachtet werden; wo die Rollen von Mann und Frau wie Maschinenteile behandelt werden, die austauschbar, ersetzbar und anpassungsfähig sind, und wo Erfüllung eine Sache der reinen Politik ist oder von Dingen wie Gleichheit und entsprechende Rechte?

Das ist eine Welt, die die Dichter nie angestrebt haben, die die Literatur in den vergangenen Jahrhunderten irgendwie verpasst hat – eine Welt, die dem Mysterium keinerlei Rechnung trägt. Die Kirche beansprucht für sich, Träger, Vermittler der Offenbarung zu sein. Ist ihr Anspruch berechtigt, wie C.S. Lewis herausstellt, sollten wir erwartungsgemäß in der Kirche „ein Element" finden, „das Ungläubige irrational und Gläubige supra-rational nennen. Es sollte etwas darin enthalten sein, das für unseren Verstand unklar, jedoch nicht konträr ist … Geben wir das auf, behalten wir nur das übrig, was den Anforderungen der intellektuellen Redlichkeit und praktischer Erwägungen anhand der Messlatte des aufgeklärten gesunden Menschenverstandes gerecht wird, dann, ja, dann tauschen wir die Offenbarung gegen jene alte gespenstische Naturreligion ein".[1]

Die christliche Sichtweise entspringt einem Geheimnis. Jede Hauptaussage unseres Glaubensbekenntnisses ist ein Mysterium – ein *offenbartes*, nicht erklärtes –, das nur durch die Fähigkeit, die wir Glauben nennen, bestätigt und verstanden werden kann. Die Sexualität ist ein Geheimnis, das das tiefste Geheimnis darstellt, von dem wir etwas wissen: die

Beziehung von Christus zu seiner Gemeinde. Wenn wir von Maskulinität und Feminität sprechen, sprechen wir von den „lebenden und Ehrfurcht gebietenden Schatten von Realitäten, die sich ganz und gar unserer Kontrolle entziehen und auch weitestgehend außerhalb unseres direkten Wissens liegen", wie Lewis es ausdrückt.[2] Wir können gleichwohl nicht die feministische Doktrin schlucken, dass Feminität eine reine Sache von kultureller Konditionierung, von sich durch Traditionen fortsetzenden Stereotypen sei oder sogar das Ergebnis eines ruchlosen Komplotts, das Männer in einer prähistorischen Ausschusssitzung ausgeheckt haben sollen.

Bitte verstehen Sie mich nicht falsch! Wir müssen die Stereotypen, die die göttlichen Unterschiede karikieren, missbilligen, und wir tun dies auch. Wir missbilligen die Missbräuche, die Männer gegenüber Frauen begangen haben. Und das sollten wir nicht vergessen: auch die von Frauen gegenüber Männern, denn alle haben gesündigt. Aber haben wir dabei nicht die Archetypen vergessen?

Stereotyp ist ein Wort, das im Allgemeinen abwertend gebraucht wird, um einen feststehenden, unveränderlichen oder konventionellen Begriff bzw. ein Muster zu bezeichnen. Ein Archetyp(us) ist das ursprüngliche Muster oder Modell, das das Wesen der Dinge verkörpert und in gewisser Weise die innere Struktur der Welt (in ihrer Urform) widerspiegelt. Mir geht es hier nicht darum, Stereotypen der Weiblichkeit zu verteidigen, sondern den Versuch zu wagen, das Augenmerk auf das ursprüngliche Muster, auf das Original zu lenken.

Die erste Frau wurde speziell für den ersten Mann gemacht – eine Gehilfin, um ihm zu begegnen, auf ihn zu reagieren, sich ihm hinzugeben und ihn zu ergänzen. Gott erschuf sie *vom* Mann, aus seinem eigenen Gebein; und dann brachte er sie *zum* Mann. Als Adam Eva den Namen gab, nahm er die Verantwortung an, ihr „Mann" zu werden – für sie zu sorgen, sich um sie zu kümmern, sie zu schützen. Diese beiden Personen zusammen stellen das Bild Gottes dar – einer ist in besonderer Weise der Initiator, der andere der Reagierende. Weder der eine noch der andere war für sich alleine zulänglich, das Abbild Gottes zu sein.

Gott platzierte diese beiden an eine vollkommene Stelle – und sie kennen sicherlich den Rest der Geschichte. Sie lehnten ihre Menschlichkeit ab und nutzten ihre von Gott verliehene Freiheit, um sich ihm zu widersetzen; sie beschlossen, dass sie lieber nicht nur ein reiner Mann und eine reine Frau sein wollten, sondern wie Gott; sie maßten sich an, das Gute vom Bösen zu unterscheiden – eine Last, die für den Menschen zu schwer ist. Eva leugnete in ihrer Weigerung, den Willen Gottes zu akzeptieren, ihre Feminität. Adam trat in seiner Kapitulation vor ihrem Vorschlag seine männliche Verantwortung für sie ab. Das war das erste Beispiel für einen – wie wir es heute nennen würden – „Rollentausch". Dieser trotzige Ungehorsam ruinierte das ursprüngliche Muster, und seither herrscht ein schlimmes Chaos.

Aber Gott gab seine eigenwilligen Kreaturen nicht auf. In seiner unermesslichen Liebe demonstrierte er genau das, was er im Sinn gehabt hatte, als er sich selbst den Bräutigam (den Initiator, Beschützer, Versorger, Liebhaber) nannte und Israel seine geliebte Braut. Er errettete sie, rief sie beim Namen, umwarb und gewann sie und trauerte um sie, wenn sie anderen Göttern nachlief. Im Neuen Testament finden wir erneut das Geheimnis der Ehe, in der die unaussprechliche Beziehung zwischen dem Herrn und seinem Volk zum Ausdruck kommt. Wobei der Ehemann für Christus in seiner Leitungsfunktion steht – und die Ehefrau für die Gemeinde in ihrer Unterordnung. Dieser vom Geist Gottes inspirierte bildhafte Vergleich darf nicht von unseren Launen oder Vorlieben über den Haufen geworfen oder umgearbeitet werden. Dieses Mysterium muss nicht nur mit Vorsicht behandelt werden,

sondern ihm muss auch mit Achtung und Ehrfurcht begegnet werden.

Das Evangelium beginnt mit dem Geheimnis der Barmherzigkeit. Eine junge Frau erhält Besuch von einem Engel. Der verkündet ihr die verblüffende Neuigkeit, dass sie die Mutter des Sohnes Gottes werden wird. Im Gegensatz zu Eva, deren Antwort an Gott berechnend und selbstsüchtig war, enthält die Antwort der Jungfrau Maria kein Zögern in Bezug auf mögliche Risiken oder Verluste oder die Unterbrechung ihrer eigenen Pläne. Es ist eine absolute und bedingungslose Hingabe: *„Siehe, ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe nach deinem Wort“* (Lk 1,38). Das ist es, was ich unter Weiblichkeit verstehe. Es bedeutet Hingabe.[3]

Denken Sie nur mal an eine Braut. Sie gibt ihre Unabhängigkeit auf, ihren Namen, ihr Schicksal, ihren Willen, sich selbst und gibt sich in der Ehe an den Ehemann ab. Dies geschieht in einer öffentlichen Zeremonie – vor Gott und vor Zeugen. Dann im Hochzeitszimmer gibt sie ihren Körper hin – ihr unschätzbares Geschenk der Jungfräulichkeit –, alles, was bislang verborgen war. Als Mutter vollzieht sie dann eine neue Hingabe – sie gibt ihr Leben für das ihres Kindes. Es ist ein tiefes Geheimnis, wofür Frauen gemacht wurden – verheiratet oder ledig (und die besondere Berufung der Jungfrau ist es, sich selbst im Dienst für ihren Herrn hinzugeben und für das Leben der Welt).

Der *„sanfte und stille Geist“*, von dem Petrus spricht, *„der vor Gott sehr kostbar ist“* (1.Petr 3,4), ist die wahre Weiblichkeit, die ihren höchsten Inbegriff in Maria fand – mit ihrer Bereitschaft, nur ein Gefäß zu sein, das verborgen und unbekannt ist außer als jemandes Mutter. Dies ist der wahre Mutter-Geist, die wahre Mutterschaft, die, wie mir scheint, so ganz und gar in all den Annalen des Feminismus fehlt. „Je heiliger eine Frau ist", schrieb Leon Bloy, „desto mehr ist sie eine Frau."

Weiblichkeit *empfängt*. Sie sagt: „Mir geschehe, wie du gesagt hast." Sie nimmt, was Gott gibt – einen speziellen Platz, eine spezielle Auszeichnung, eine spezielle Funktion und Ehre, die sich von der der Männlichkeit unterscheidet. Mit anderen Worten: Es steht uns Frauen an, das Gegebene zu empfangen, wie Maria das tat, und nicht auf dem zu beharren, was uns nicht gegeben ist, wie Eva es tat.

Vielleicht wurde den außergewöhnlichen Frauen in der Geschichte eine besondere Gabe – ein *Charisma* – gegeben, weil sie nichts aus sich machen wollten. Ich denke da zum Beispiel an Amy Carmichael – eine andere Maria, denn sie hatte keine Ambitionen außer der, den Willen Gottes zu erfüllen. Deshalb hatte ihr Gehorsam, ihr „Mir geschehe, wie du gesagt hast", einen unwahrscheinlich großen, nicht vorhersehbaren Einfluss im zwanzigsten Jahrhundert. Ihr wurde Macht *gegeben* wie ihrem Meister, weil sie nichts aus sich selbst heraus zu machen suchte.

Ich wäre die Letzte, die einer Frau nicht zugestehen würde, dass sie Gaben bekommen hat, die sie auch nutzen sollte. Aber wir dürfen nicht in habgieriger Manier darauf beharren wollen, uns alles aneignen zu wollen und den Platz des Mannes an uns reißen. Wir sind Frauen; und meine Bitte ist: *Lassen Sie mich auch eine Frau sein*, heilig durch und durch! Die nach nichts fragt als allein nach dem, was Gott mir geben will, und die mit beiden Händen empfängt und mit ganzem Herzen, egal was es auch sein mag. Da gäbe es keine Streitereien mehr, wenn wir alle den Geist der „gesegnetsten aller Frauen" hätten!

Die Welt hält nach dem Glück durch Selbstverwirklichung Ausschau. Als Christen wissen wir, dass wir die Freude in der Selbstaufgabe finden. *„Wer aber sein Leben verliert um meinetwillen“*, so sagt Jesus, *„der wird es finden“* – der wird sein wahres Selbst finden (Mt 16,25). Die wahre Freiheit einer christlichen Frau liegt auf der anderen Seite eines sehr schmalen Tores – des demütigen Gehorsams –, aber dieses Tor führt hinaus in eine Weite

des Lebens, von der die Befreierinnen der Welt nur träumen können. Hinaus an einen Ort, an dem die gottgegebene Differenzierung zwischen den Geschlechtern nicht vernebelt, sondern gefeiert wird, wo unsere Ungleichheiten als wesentlich angesehen werden, um das Bild Gottes widerzuspiegeln, denn das Bild manifestiert sich im Männlichen *und* Weiblichen, im Männlichen als Mann und im Weiblichen als Frau und nicht in zwei identischen und austauschbaren Hälften.

Verschweigt man diese tiefgründigen Wahrheiten, verweigert man der Frau die zentrale Antwort auf den Schrei ihres Herzens. „Wer bin ich?" Niemand anderes als der Autor der Geschichte kann diesen Schrei beantworten!

Endnoten zu Kapitel 24

Teil V

Schlussfolgerung und Aussicht

Kapitel 25

Menschlichkeit, Verständlichkeit und Hoffnung

Die Kontroverse und die Sache Christi

John Piper und Wayne Grudem

Zwei neue Organisationen:

Council on Biblical Manhood and Womanhood

Christians for Biblical Equality

Die Sammlung von Essays im vorliegenden Buch war ein Projekt des *Council on Biblical Manhood and Womanhood* („Rat für biblisches Mannsein und Frausein"). Der Rat wurde 1987 von besorgten evangelikalen Pastoren, Professoren und Laien gegründet. Seine Beweggründe, Zielsetzungen und Erklärungen sind in der *Danvers-Erklärung* (Anhang 2) festgehalten. Diese Erklärung wurde im Dezember 1987 in Danvers im US-Bundesstaat Massachusetts verabschiedet. Sie wurde zuerst im November 1988 in Wheaton, Illinois, publik gemacht und dann am 13. Januar 1989 als Anzeige in der Zeitschrift *Christianity Today* veröffentlicht. Eines der Ziele des vorliegenden Buches besteht darin, der *Danvers-Erklärung* eine bibeltreue und anhand gesellschaftlicher Informationen faktisch begründete Unterstützung und Aufklärung zukommen zu lassen.

Unabhängig von dem und zeitgleich mit dem *Council on Biblical Manhood and Womanhood* („Rat für biblisches Mannsein und Frausein") entstand eine Organisation namens *Christians for Biblical Equality* („Christen für Biblische Gleichheit"). Wir denken, fairerhalber sagen zu müssen, dass diese Gruppierung zu den theologisch konservativen, evangelikalen Feministinnen zu zählen ist. Ihre Mitglieder sind primär diejenigen Personen, über die wir in diesem Buch diskutieren. Die Zeitschrift *Christianity Today* berichtete darüber, dass die Frauen, die sich 1987 von der *Evangelical Women's Caucus* [Evangelikaler Frauenausschuss; Anm. d. Ü.] zurückgezogen hatten (weil sie uneins mit der augenscheinlichen Billigung des Lesbiertums waren), nun diese neue Organisation bildeten. „Die neue Gruppe", so schrieb David Neff, „ist eine nationale Gruppe von *Men, Women and*

God, International, einer Organisation, die mit John Stotts *London Institute for Contemporary Christianity* verbunden ist" (*Christianity Today*, 16. Oktober 1987, S. 44).[1]

Im Juli 1989 machten die *Christians for Biblical Equality* ihr Positionspapier unter dem Titel „Männer, Frauen und biblische Gleichheit" publik. Es stellte eine Erklärung mit zwölf „biblischen Wahrheiten" und sechs Punkten zur „Anwendung" dar. Eine Nachrichtenveröffentlichung berichtete, dass „die Erklärung von sieben evangelikalen biblischen Gelehrten verfasst wurde – Gilbert Bilezikian vom *Wheaton College*; Stanley R. Gundry von *Zondervan Publishing*; W. Ward Gasque (damals) vom *Regent College*; Catherine Clark Kroeger vom *Hamilton College*; Jo Anne Lyon vom *Asbury Seminary*; Gretchen Gaebelein Hull, Autorin von ‚Equal to Serve'; und Roger Nicole vom *Gordon-Conwell Seminary*." Die Erklärung wurde in der Ausgabe vom 9. April 1990 als Anzeige in *Christianity Today* veröffentlicht.

Menschlichkeit und Verständlichkeit zusammen verfolgen

Wir sind uns sicher, dass weder der CBMW noch die CBE sich mit Ruhm bekleckern, wenn sie meinen, dass dies für den Evangelikalismus spreche, geschweige denn für die Kirche als Ganzes. Wir wissen nicht, ob die Geschichte unseren Erklärungen irgendeine Bedeutung zumessen wird. Beide Gruppen jedoch sind davon überzeugt, dass etwas immens Wichtiges auf dem Spiel steht. Hier handelt es sich nicht nur um ein kleines studienspezifisches Gezänk. Hier geht es um wichtige Weichenstellungen für die Ehe, das Ledigsein, den Dienst und somit für den gesamten Lebensbereich und die Mission. Und doch stehen wir den Gründern der CBE weit näher als jenen, die ihr feministisches Engagement über die Schrift stellen.[2]

Die Gemeinde Christi wird auch ohne den CBMW oder die CBE überleben und triumphieren. Wir haben nicht den Dünkel eines messianischen Sendungsbewusstseins, wohl aber haben wir ein Anliegen – zum großen Teil das gleiche Anliegen. John Stott brachte seine Unterstützung für *Men, Women and God* (die Mutterorganisation von CBE) zum Ausdruck. Er war vorsichtig in der Wortwahl, die wir gerne bestätigen würden. So sagte er: „Ich freue mich, meine Unterstützung für *Men, Women and God* zum Ausdruck zu bringen, was das Ziel angeht, Gottes Willen für die Problematik der Geschlechter heute zu verstehen und zu befolgen." Das ist auch unser Ziel: „Gottes Willen für die Problematik der Geschlechter heute zu verstehen und zu befolgen." Er fuhr fort: „Der authentische evangelikale Weg ist weder der Konservatismus, der, ohne zu reflektieren, traditionelle Positionen bekräftigt, noch der Radikalismus, der die gesamte Tradition dem Geist der Moderne opfert."[3] Auch hier sagen wir von Herzen ja dazu. Die „Bekräftigung der Tradition *ohne Reflexion*" läuft in großem Maße Gefahr, sich der Anklage Jesu schuldig zu machen: *„Trefflich verwerft ihr das Gebot Gottes, um eure Überlieferung festzuhalten"* (Mk 7,9). Wir sehen das vorliegende Buch nicht als Verteidigung der Tradition.

Wir hoffen, dass dieses Buch eine kritische Bestandsaufnahme der Tradition darstellt und eine Ablehnung all dessen, was nicht biblisch ist, und dass es das bewahrt, was biblisch ist. Aus tiefster Überzeugung teilen wir eine gemeinsame Leidenschaft mit den Mitgliedern von CBE: eine Leidenschaft, der biblischen Wahrheit über das Mannsein und Frausein gehorsam zu sein; eine Leidenschaft, Mann und Frau die Ehrfurcht gebietende Realität des gleichwertigen Personseins als Bild Gottes bekräftigen zu sehen; eine Leidenschaft, dass Ehen sowohl für den Mann als auch für die Frau gesund und beständig,

befreiend und beglückend sein sollten; eine Leidenschaft, sich dem moralischen Kollaps unserer Gesellschaft in allen Arten von tolerierten Missbräuchen, Abhängigkeiten und Perversionen zu widersetzen; eine Leidenschaft, ein einnehmendes Beispiel für die Schönheit des Reiches Gottes zu sein, das sich gegen die Gesellschaft zu stellen vermag und eine Lanze für die Wahrheit bricht; eine Leidenschaft, alle Männer und Frauen gemäß ihrer Gaben für den Dienst auszurüsten, wobei keiner sein Leben wegwirft und banalen Dingen nachgeht; eine Leidenschaft, den – gekreuzigten, auferstandenen und herrschenden – Christus einer verlorenen Gesellschaft in seiner Größe vor Augen zu stellen; und eine Leidenschaft, die gesamte Kirche zu mobilisieren – Männer wie auch Frauen –, damit sie den Missionsbefehl erfüllen, alle unerreichten Völker der Welt erreichen und den Tag des Herrn näher rücken lassen.

Die ernüchternde, herzzerreißende Tatsache ist jedoch, dass wir grundlegend verschiedene Vorstellungen und Interpretationen davon haben, wie Gott diese Vision erfüllen möchte. Wir sind gepackt davon, dass es Gott selbst ist, der seinen Plan für die Gemeinde erfüllen wird: *„Mein Ratschluss soll zustande kommen, und alles, was mir gefällt, werde ich vollbringen“* (Jes 46,10). Wir sind ermutigt, dass Gott trotz all unserer blinden Flecken und Stümperei und unseres Ungehorsams auf der Erde triumphieren *wird*: *„Daran werden gedenken und zum Herrn umkehren alle Enden der Erde, und vor dir werden anbeten alle Geschlechter der Heiden. Denn das Königreich gehört dem Herrn, und er ist Herrscher über die Nationen“* (Ps 22,28-29). Und doch ist einer der Seufzer dieser gefallenen Zeit die Entzweiung, sind Kontroversen; und am schmerzlichsten von allem sind die Streitigkeiten zwischen Brüdern und Schwestern in Christus. Und so schließen wir uns dem an, was der Apostel Paulus sagte: Unsere Freude wäre vollkommen, wenn wir alle „eines Sinnes“ sein könnten, „gleiche Liebe“ haben könnten, *„einmütig und auf das Eine bedacht“* wären (Phil 2,2).

Aber so groß Paulus` Liebe und Streben nach Harmonie und Einheit und Frieden auch war, so bemerkenswert ist es auch, wie viele Briefe von ihm geschrieben wurden, um Mitchristen zu korrigieren. Denken wir nur einmal an den ersten Korintherbrief. Er beginnt mit Paulus` Dank (1.Kor 1,4) und endet mit seiner Liebe (1.Kor 16,24). Aber zwischen diesen beiden Versen setzt er alles daran, um die Korinther in ihrem Denken und Verhalten auf den richtigen Kurs zu bringen. Zum Beispiel spricht er die Gefahr an, sich eines Leiters zu rühmen (Kap. 1,10-3,23); er spricht von den Grenzen der sexuellen Freiheit (Kap. 5,1-8), dem Ausmaß wahrer Trennung von Gemeindegliedern (Kap. 5,9-13), der richtigen Handhabe von Rechtsstreitigkeiten (Kap. 6,1-8), dem Guten an sexuellen Beziehungen in der Ehe (Kap. 7,1-16), der Art und den Grenzen der christlichen Freiheit (Kap. 8,1-13), dem richtigen Verhalten von Männern und Frauen im Gottesdienst (Kap. 11,2-16), dem Verhalten beim Abendmahl (Kap. 11,17-34), dem Einsatz geistlicher Gaben (Kap. 12-14) und der Realität und Art der Auferstehung (Kap. 15).

Das ganze Neue Testament geht davon aus, dass wir nach Frieden streben sollten, indem wir danach trachten, uns in der Wahrheit zu einigen. Frieden und Einheit im Leib Christi sind überaus kostbar. *„Siehe, wie fein und wie lieblich ist‘s, wenn Brüder **in Eintracht** beisammen sind!“* (Ps 133,1). *„Er suche den **Frieden** und jage ihm nach“* (1.Petr 3,11). *„So lasst uns nun nach dem streben, was zum **Frieden** und zur gegenseitigen Erbauung dient“* (Röm 14,19). *„Die Weisheit von oben aber ist erstens rein, sodann **friedfertig** …“* (Jak 3,17). Aber zuallererst ist sie *rein* und lauter. Der Friede steht nicht an erster Stelle. Er leitet sich davon ab. Er rührt aus einer herzlichen Verständigung in Wahrheit.

Zum Beispiel sagt Paulus uns auch, auf was wir bedacht sein sollen: *„ … was **wahrhaftig**, was ehrbar, was gerecht, was rein, was liebenswert, was wohllautend, was irgendeine*

Tugend oder etwas Lobenswertes ist, darauf seid bedacht! … und der Gott des ***Friedens*** *wird mit euch sein"* (Phil 4,8-9). Frieden ist ein wunderbares Nebenprodukt unseres entschlossenen Verpflichtetseins gegenüber dem, was wahr und gerecht ist. Der Hebräerbrief erwähnt die *„****friedsame*** *Frucht der* ***Gerechtigkeit****"* (Hebr 12,11). Paulus ermutigt Timotheus: *„Jage aber der* ***Gerechtigkeit*** *… dem* ***Frieden*** *nach"* (2.Tim 2,22). Die Einheit, die wir in der Gemeinde anstreben, ist eine Einheit in der Erkenntnis und in der Wahrheit. Wir wachsen zusammen in den einen Leib, in dem wir *„zusammengefügt und verbunden"* sind (Eph 4,16), *„bis wir alle zur* ***Einheit*** *des Glaubens und der* ***Erkenntnis des Sohnes Gottes*** *gelangen"* (Vers 13). *„Gnade und* ***Friede****"* werden uns *„mehr und mehr zuteil in der* ***Erkenntnis*** *Gottes und unseres Herrn Jesus!"* (2.Petr 1,2) Und paradoxerweise beginnt die Waffenrüstung (Eph 6), mit der wir in den Krieg ziehen für *„das Evangelium des* ***Friedens****"* (Vers 15), mit dem Gürtel der *„****Wahrheit****"* (Vers 14) und endet mit dem *„Schwert des Geistes, welches das* ***Wort Gottes*** *ist"* (Vers 17).

Der Grund dafür liegt darin, dass die Wahrheit uns von der Kontrolle Satans befreit, dem großen Betrüger und Zerstörer der Einheit: *„ … und ihr werdet die* ***Wahrheit*** *erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen!"* (Joh 8,32, vgl. 2.Tim 2,24-26). Die Wahrheit dient der Liebe, dem Band der Vollkommenheit. Paulus betet für die Philipper, damit *ihre „Liebe noch mehr und mehr überströme in* ***Erkenntnis und allem Urteilsvermögen****"* (Phil 1,9). Die Wahrheit heiligt und bringt so Gerechtigkeit hervor, deren Frucht der Friede ist: *„Heilige sie in deiner* ***Wahrheit****! Dein Wort ist* ***Wahrheit****"* (Joh 17,17; vgl. 2.Petr 1,3.5.12).

Um der Einheit und des Friedens willen setzt Paulus also alles daran, um die Gemeinde in unzähligen Fragen auf den rechten Kurs zu bringen. Dabei spricht er auch eine ganze Reihe von Fragen an, bei denen es nicht primär um Häresie geht. Er geht bei seinen pastoralen Schriften den zahlreichen strittigen Themen nicht aus dem Weg. Auch beschränkt er sein Engagement bei Meinungsverschiedenheiten nicht auf erstrangige Lehrfragen, bei denen die Gefahr der Häresie gegeben ist. Er ist wie ein Elternteil zu seinen Gemeinden. Eltern korrigieren und disziplinieren ihre Kinder nicht nur bei schweren Vergehen. Sie wünschen sich, dass ihre Kinder in aller Freundlichkeit und Höflichkeit zu reifen Erwachsenen heranwachsen. Und da der Stoff der Wahrheit nahtlos ist, weiß Paulus auch, dass sich kleinere Stränge lösen bzw. aufziehen und schließlich das ganze Gewand ruinieren können.

Deshalb lehrt Paulus auch, dass die Ältesten der Gemeinde dienen sollen, indem sie sich zum einen um die Gemeinde kümmern, ohne „streitsüchtig" zu sein (1.Tim 3,3.5), und zum anderen indem sie falsche Lehren korrigieren und zurückweisen sollen. Ein solcher Ältester ist *„einer, der sich an das zuverlässige Wort hält, wie es der Lehre entspricht, damit er imstande ist, sowohl mit der gesunden Lehre zu ermahnen als auch die Widersprechenden zu überführen"* (Tit 1,9; vgl. Tit 1,13; 2,15; 1.Tim 5,20). Dies ist einer der Hauptgründe, warum wir die Schrift haben: *„Alle Schrift ist … nützlich zur Belehrung, zur* ***Überführung****, zur* ***Zurechtweisung****, zur Erziehung in der Gerechtigkeit"* (2.Tim 3,16).

Es ist doch so: Wir lieben keine Streitereien. Wir lieben den Frieden. Wir lieben unsere Brüder und Schwestern von *Christians for Biblical Equality*. Wir wünschen uns eine gleiche Gesinnung in der Sache Christi. Wir sind jedoch durch unser Gewissen gebunden und durch das Wort Gottes aus eben diesem Grunde und versuchen, die Kirche davon zu überzeugen, dass die Sichtweise vom Mannsein und Frausein, wie sie in vorliegendem Buch dargestellt wird, richtig und gut ist. Es ist ein kostbares Geschenk Gottes an die Gemeinde und an die Welt.

Unser Ziel ist es, die Diskussion mit Verständlichkeit, Klarheit und im Geiste der Menschlichkeit fortzuführen. Mit Menschlichkeit meinen wir hauptsächlich den guten Willen,

der nicht karikiert und versucht, die Sichtweisen anderer so darzustellen, dass sie zustimmen können. Dabei negieren wir das Ziel, „gewinnen" zu wollen, indem wir die strittigen Punkte verbergen oder verdrehen. Mit Verständlichkeit meinen wir den Gebrauch der Sprache, die so vollständig wie möglich das zum Ausdruck bringt, was wir bejahen und was wir verneinen.

Wir leben in einer Zeit der politisierten Rede, die keinen Wert auf klare Aussagen legt, die die Leute genau wissen lassen, wo man steht. Der Grund dafür liegt darin, dass Verständlichkeit immer zu noch mehr Kritik führt als Zweideutigkeit und Vagheit mehr Stimmen in einer feindseligen Atmosphäre gewinnt als Direktheit. Wir wollen aber mit einer solchen Haltung nichts zu tun haben. Jesus lehnte es ab, mit religiösen Führern zu reden, die sich ihre Antworten so zurechtlegten, dass sie ihre wahren Gedanken verbargen (Mk 11,33). Unser Ziel ist es immer, so zu sein wie Paulus, der sagte: *„Wir lehnen die schändlichen Heimlichkeiten ab; wir gehen nicht mit Hinterlist um und fälschen auch nicht das Wort Gottes; sondern indem wir* ***die Wahrheit offenbar machen****, empfehlen wir uns jedem menschlichen Gewissen vor dem Angesicht Gottes"* (2.Kor 4,2).

Die Erklärung über „Men, Women and Biblical Equality" von den „Christans for Biblical Equality"

Wir glauben, dass wir die Ziele der Menschlichkeit und Verständlichkeit mit den Mitgliedern von *Christians for Biblical Equality* teilen. Genau aus diesem Grunde sind wir aber bestürzt darüber, dass ihre Erklärung „Men, Women and Biblical Equality" so geschrieben ist, dass die eigentlichen Punkte, die uns trennen, unklar bleiben. Alle sieben Verfasser dieser Erklärung stimmen nicht mit der These dieses unseres Buches überein, dass allein die Männer von Gott dazu berufen sind, die primäre Lehrautorität in den Gemeinden als Älteste oder Pastoren zu haben. Obwohl die Erklärung dies nicht ausdrücklich verneint. Außerdem stimmen die meisten der Verfasser von CBE nicht mit unserer Sichtweise von der Ehe überein, die den Mann (eben weil er der Mann ist) dazu aufruft, die Letztverantwortung der Leiterschaft in der Familie zu tragen. Und doch wird auch das gleicherweise nicht ausdrücklich verneint. Vielmehr stellt die Erklärung allgemeine Behauptungen auf, die wir zum großen Teil auch so machen könnten. Somit bringt die Erklärung nicht klar die wichtigen, unterscheidenden Merkmale und Konturen ihrer Position zum Ausdruck.

Die *Danvers-Erklärung* (Anhang 2) ist, wie wir meinen, klarer und eindeutiger, obwohl sie bei vielen besonderen Anwendungsfällen nicht auf Zustimmung dringt. Wir halten es nicht für ein vollkommenes oder unfehlbares Dokument. Einige Dinge könnten zweifellos besser ausgedrückt werden. Und noch viel weniger halten wir diejenigen von uns für vollkommen und unfehlbar, die die Erklärung als perfekte Verkörperung ihrer Sichtweise von einem reifen Mann- und Frausein sehen. Die Erklärung wurde nicht als Glaubensbekenntnis verfasst, um die christliche Rechtgläubigkeit zu testen. Aber wir glauben, dass sie wahr und deshalb ein hilfreicher Test für rechtes Denken ist, was diesen Teil der biblischen Lehre angeht.

Unser Bemühen um Verständlichkeit kann darin gesehen werden, dass wir ausreichend Präzision und Deutlichkeit an den Tag gelegt haben, sodass unseres Wissens die Autoren der CBE-Erkärung „Men, Women and Biblical Equality" unseren Behauptungen 2, 3, 4, 5, 6 und 10 *nicht* die Bedeutungen zuschreiben könnten, die jede dieser Behauptungen im Kontext dieses Dokumentes hat. Deshalb bietet die *Danvers-Erklärung* der Kirche eine klare Option und lässt jeden wissen, wo wir stehen im Unterschied zu anderen, die in

entscheidenden Punkten abweichender Meinung sind. Unsere Behauptungen sind so verfasst, dass sie das klarstellen, was wir verneinen, und das klarstellen, was wir in den entscheidenden Punkten der Führerschaft in der Ehe und Letztverantwortung für eine Leiterschaft in der Gemeinde bejahen.

Wir wenden uns nun der Erklärung der *Christians for Biblical Equality* zu, die wir mit unserem Kommentar versehen haben.

Ein Kommentar zu „Men, Women and Biblical Equality",[4] eine Erklärung von „Christians for Biblical Equality"

Im Folgenden werden wir Punkt für Punkt den Text von „Men, Women and Biblical Equality" vorstellen, dem unsere eigenen Kommentare zum Text folgen.

> Die Bibel lehrt die volle Gleichheit von Mann und Frau bei der Schöpfung und Erlösung (1.Mose 1,26-28; 2,23; 5,1-2; 1.Kor 11,11-12; Gal 3,13.28; 5,1).

Kommentar: Der Unterschied im Ansatz der *Danvers-Erklärung* wird gleich zu Beginn deutlich. Wir haben uns bemüht, uns mit der *Art* und dem *Ausmaß* unserer Gleichheit als Mann und Frau auseinanderzusetzen und dies explizit darzulegen: „Gleich vor Gott *als Personen*, aber *unterschiedlich in ihrem Mann- und Frausein*." Dies ist wichtig, weil Männer und Frauen in wichtigen Bereichen nicht gleich sind. Gregg Johnson macht dies (im Kapitel 16) von der physiologischen/neurologischen Seite her deutlich. Was noch wichtiger ist, in unserer heutigen Zeit der zunehmenden homosexuellen Forderungen nach ehelichen Rechten müssen wir laut und deutlich sagen, dass Männer personenhaft und physisch nicht gleich sind wie Frauen, wo sie *als Kandidaten für eine Ehepartnerschaft mit Männern* gesehen werden. Männer und Frauen sind nicht gleich, wenn sie vor einem Mann als möglichem Heiratspartner stehen (siehe Kapitel 2, Frage 41). An dieser Stelle haben Frauen Rechte und Privilegien, die Männer nicht haben, einfach aufgrund ihres Geschlechtes. Wir mögen und sollten vom gleichen *Wert* sprechen, und sogar von den Unterschieden, aber von „voller Gleichheit" im Kontext dieser Kontroverse zu reden, ohne eine klarstellende Erklärung, überlässt den Leser seinem Fragen, wie weit die Verfasser damit gehen wollen. Die Art und das Ausmaß unserer Gleichheit steht nämlich im Mittelpunkt der Kontroverse.

> Die Bibel lehrt, dass Gott sich selbst in der Gesamtheit der Schrift offenbart hat, dem autoritativen Wort Gottes (Mt 5,18; Joh 10,35; 2.Tim 3,16; 2.Petr 1,20-21). Wir glauben, dass die Schrift ganzheitlich und thematisch interpretiert werden sollte. Wir erkennen auch die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen Inspiration und Interpretation an: Inspiration bezieht sich auf den göttlichen Impuls und die göttliche Kontrolle, wobei die gesamte kanonische Schrift das Wort Gottes ist. Interpretation bezieht sich auf das menschliche Handeln, wobei wir versuchen, die geoffenbarte Wahrheit im Einvernehmen mit der gesamten Schrift und unter der Leitung des Heiligen Geistes zu verstehen. Um wahrhaft biblisch zu sein, müssen Christen beständig ihren Glauben überprüfen und ihn im Lichte der Bibel praktizieren.

Kommentar: Wir freuen uns über diese volle Bestätigung der göttlichen Inspiration der gesamten Bibel. Das Ziel, die Bibel „ganzheitlich und thematisch" zu interpretieren, um damit „die geoffenbarte Wahrheit im Einvernehmen mit der gesamten Schrift zu verstehen", ist gut. Wir möchten den Leser nur dahingehend warnen, dass der einzige Weg, herauszufinden, was die Gesamtheit der Schrift sagt, darin liegt, die kleineren Teile treu in ihrem unmittelbaren Kontext zu interpretieren. Dies wird auch der hermeneutische Zirkel genannt: Die Teile bestimmen das Ganze, und das Ganze bestimmt, wie wir die Teile interpretieren. Unser Anliegen ist es, jegliches angenommene „Ganze" oder „Thema" oder jeden „Vorstoß" (wie „die Nivellierung von auf der Geburt basierender Statusunterschiede"[5]) nicht dazu zu verwenden, den Beitrag irgendeines anderen Teiles der Schrift für null und nichtig zu erklären (der vielleicht lehrt, dass das Geschlecht von Gott verordnet ist, um für gewisse Rollenunterschiede wichtig zu sein).[6]

> Biblische Wahrheiten
>
> Schöpfung
>
> 1. Die Bibel lehrt, dass sowohl der Mann als auch die Frau zum Bilde Gottes geschaffen wurden, eine unmittelbare Beziehung zu Gott hatten und sich gemeinsam die Verantwortung teilten, Kinder auszutragen und großzuziehen, und über die Schöpfungsordnung die Herrschaft hatten (1.Mose 1,26-28).

Kommentar: Wir stimmen dem zu. Wir möchten nur darauf hinweisen, dass – genau so, wie Gott es für die gemeinsame Verantwortung, Kinder auszutragen, vorsah, dass sehr unterschiedliche Rollen involviert wären (im Verlauf der Befruchtung, der Schwangerschaft und Säuglingspflege) – er für die gemeinsame Verantwortung der Herrschaft auch meinen könnte, dass verschiedene Rollen involviert sein sollten. „Gemeinsam" zu handeln, bedeutet nicht, identisch zu handeln; und Verantwortlichkeiten zu „teilen", bedeutet nicht, dass jeder die gleichen tragen muss. Trotzdem trifft die CBE keine Aussage zu eindeutigen Verantwortlichkeiten, die Männer und Frauen haben, um die Kinder auszutragen oder großzuziehen oder die Herrschaft über die Erde auszuüben; und so könnte ihre Aussage dahingehend ausgelegt werden, dass Männer und Frauen identische Verantwortungsbereiche haben.

> 2. Die Bibel lehrt, dass die Frau und der Mann für eine volle und gleichberechtigte Partnerschaft erschaffen wurden. Das Wort „Hilfe" (ezer), das als Bezeichnung für die Frau in 1.Mose 2,18 gebraucht wird, bezieht sich in den meisten Fällen des Alten Testamentes auf Gott (z.B. 1.Sam 7,12; Ps 121,1-2). Konsequenterweise enthält das Wort keinerlei Implikation einer weiblichen Unterordnung oder Minderwertigkeit.

Der Ausdruck „voll und gleichberechtigt" enthält die gleiche Mehrdeutigkeit, auf die wir schon im ersten Abschnitt der Erklärung hingewiesen haben. Für einige wird das eine Partnerschaft mit identischen Rollen bedeuten und für andere eine Partnerschaft mit verschiedenen Rollen gleichen Wertes.

Es stimmt, dass Gott unsere „Hilfe", unser „Helfer" genannt wird, aber das Wort an sich sagt nichts aus über die Art des Helfers, die gemeint ist. Der Kontext muss entscheiden, ob Eva als starke Persönlichkeit, die einem Schwächeren hilft, „helfen" soll oder ob sie einem liebenden Führer assistiert. Der Kontext macht es sehr unwahrscheinlich, dass „Helfer" in Analogie zur Hilfe Gottes gesehen werden sollte, denn in 1.Mose 2,19-20 sucht Adam zunächst seine „Gehilfin" unter den Tieren. Aber die Tiere erfüllen diesen Zweck nicht, weil sie „ihm nicht genügen". Deshalb macht Gott die Frau „aus dem Mann". Nun gibt es ein Wesen, das „zu ihm passt", das seine menschliche Natur teilt, das ihm gleich ist in einer Gott ähnlichen Personenhaftigkeit. Sie ist grundverschieden von einem Tier. Und Gott hebt ihren Wert für den Mann hervor, indem er zeigt, dass kein Tier ihre Rolle einnehmen kann. Und doch lehrt Gott ausgehend von den „hilfreichen Tieren", dass die Frau eine „Gehilfin" des Mannes ist im Sinne einer loyalen und geeigneten Assistentin im Leben im Garten. Das Problem bei der CBE-Aussage ist die Annahme, dass – nur weil ein Wort eine bestimmte Konnotation in einigen Punkten hat – es diese in allen Punkten haben müsste.

Im Hinblick auf das Wort *Minderwertigkeit* hier zwei kurze Kommentare: 1. Die Bibel deutet nirgendwo an, dass die verschiedenen Rollen von Mann und Frau einen unterschiedlichen Wert implizieren. 2. Frau und Mann sind einander in verschiedener Hinsicht unterlegen und überlegen, aber dies sollte kein Anzeichen für eine unterschiedliche Wertigkeit als Person sein.

> 3. Die Bibel lehrt, dass die Formung der Frau aus dem Mann die fundamentale Einheit und Gleichheit der menschlichen Wesen demonstriert (1.Mose 2,21-23). In 1.Mose 2,18.20 bezeichnet das Wort „passend" („die zu ihm passt") (kenegdo) Gleichheit und Adäquatheit.

Kommentar: Wir stimmen dem zu. Aber das ist nicht alles, was die Bibel über die Bedeutung der Erschaffung der Frau aus der Seite des Mannes zu sagen hat. Sie lehrt auch – und das ist kein Widerspruch zum anderen –, dass der Mann das „Haupt" der Frau ist und dass sie ihre Befürwortung zu seiner Hauptstellung nach außen zeigen sollte (1.Kor 11,3.7-10; siehe Kapitel 5). Wenn die CBE-Erklärung darauf abzielt, die Schrift ganzheitlich zu interpretieren, warum lässt die Erklärung dann diese eine Stelle in der Bibel außerhalb des ersten Mosebuches weg, wobei 1.Mose 2,21-22 insbesondere dazu benutzt wird, um über dieses Thema zu lehren?

> 4. Die Bibel lehrt, dass der Mann und die Frau gemeinsam am Sündenfall beteiligt waren: Adam war nicht weniger schuldig als Eva (1.Mose 3,6; Röm 5,12-21; 1.Kor 15,21-22).

Kommentar: Wir stimmen dem zu. Aber diese Aussage vergisst und verschweigt, wie die Bibel über die Rolle des Mannes und der Frau beim Sündenfall spricht. Die Bibel zeigt, wie Frau und Mann die Rollen vertauscht haben, sodass die Frau zum führenden Sprachrohr wird, als beide die erste Sünde begehen (1.Mose 3,1.17). Die Bibel spricht davon, dass die Frau verführt wurde und nicht der Mann, obwohl dies seine Schuld nicht schmälert (1.Tim 2,14). Die Bibel zeigt auf, dass der Mann primär verantwortlich war und zur Rechenschaft gezogen wurde für den Sündenfall: Der Herr kam zuerst zu ihm und nicht zur Frau, um sie

beide zur Rechenschaft zu ziehen (1.Mose 3,9). Und das Neue Testament stellt Adam und nicht Eva als verantwortlichen Repräsentanten der gefallenen Menschheit dar. Er repräsentiert die gefallene Menschheit (Röm 5,17-19; 1.Kor 15,21-22). Der spezielle thematische Ansatz der Schrift, der anscheinend dem Mann eine besondere Verantwortung zuschreibt, wird in der CBE-Erklärung ignoriert.

> 5. Die Bibel lehrt, dass die Herrschaft Adams über Eva aus dem Sündenfall resultiert und deshalb nicht ein Teil der ursprünglichen Schöpfungsordnung war. 1.Mose 3,16 ist eine Vorhersage der Folgen des Sündenfalls und weniger eine Vorschrift von Gottes idealer Ordnung.

Kommentar: Wir stimmen diesem Punkt in Bezug auf 1.Mose 3,16 zu. „Er soll dein Herr sein" (LÜ 84) ist keine Vorschrift, wie es sein sollte, sondern eine Beschreibung dessen, was durch die Sünde geschieht, wo die Erlösung nicht die Folgen des Sündenfalls überwindet. Aber das Schweigen an diesem Punkt zu der Realität von Adams liebender Führerschaft *vor* dem Sündenfall erweckt den Eindruck, dass die gefallene „Herrschaft" und die von Gott bestimmte „Führerschaft" über einen Kamm geschert und ausgeschlossen werden. Auch hier wird wieder die biblische Intention übersehen: Paulus spricht nie den Fluch oder den Sündenfall als Erklärung für die Verantwortung des Mannes zu führen an. Er verweist immer auf das Tun Gottes vor dem Fall (1.Kor 11,8-9; Eph 5,31-32; 1.Tim 2,13). Warum wird dieser Ansatz und dieses Thema vernachlässigt, wo es doch exakt einen Bezug zu dem Problem hat, das in diesem Abschnitt angesprochen wird?

> Erlösung
>
> 6. Die Bibel lehrt, dass Jesus Christus kam, um sowohl die Frau als auch den Mann zu erlösen. Durch den Glauben an Christus werden wir alle zu Kindern Gottes, werden eins in Christus und Miterben des Segens der Errettung, ohne Rücksicht auf rassische, soziale oder geschlechtliche Unterschiede (Joh 1,12-13; Röm 8,14-17; 2.Kor 5,17; Gal 3,26-28).

Kommentar: Wir stimmen dem zu. Aber wir bekräftigen im besonderen Maße, dass das, was Jesus von der Korruption erlöst, die schöne Schöpfungsordnung ist, in der die bestimmten komplementären (d.h. sich ergänzenden) Rollen für den Mann und die Frau von dem kreativen Schöpfungshandeln Gottes festgelegt bzw. eingesetzt wurden.

> Gemeinschaft
>
> 7. Die Bibel lehrt, dass an Pfingsten der Heilige Geist auf Männer wie auf Frauen kam. Ohne Unterschied wohnt der Heilige Geist in Frauen und Männern und verteilt in seiner Souveränität Gaben, ohne ein bestimmtes Geschlecht vorzuziehen (Apg 2,1-21; 1.Kor 12,7.11; 14,31).

Kommentar: Männern und Frauen wohnt der Heilige Geist inne und erfüllt sie und begabt

sie zum Dienst. Aber die Texte sagen nicht, dass der Heilige Geist keine Rücksicht auf das Geschlecht nimmt. Er ist frei, dies zu tun, wenn er das so will. Es würde seiner Freiheit zum Beispiel nicht im Geringsten einen Abbruch tun, wenn er z.B. mehr Frauen die Gabe der Barmherzigkeit geben würde (Röm 12,8). Er teilt jedem Einzelnen Gaben zu, *„wie er will“* (1.Kor 12,11; Hebr 2,4). Wir müssen dies klarstellen, denn manche meinen vielleicht, dass dieser Abschnitt bedeute, dass „Hirten und Lehrer" (Eph 4,11) eine Begabung sei; und sie sagen vielleicht, dass der Heilige Geist dazu verpflichtet sei, bei der Vergabe der Gaben „geschlechtsblind" zu sein. Wir stimmen jedoch darin überein, dass alle Gaben (nicht Ämter), die im Neuen Testament genannt werden, Männern und Frauen gegeben werden, obwohl wir nicht wissen, ob der Heilige Geist in seiner Freiheit manchmal das Geschlecht mit einbezieht, wenn er sie gibt (siehe Kapitel 2, Frage 34).

> 8. Die Bibel lehrt, dass sowohl die Frau als auch der Mann dazu aufgerufen sind, ihre geistlichen Gaben zu entwickeln und sie als gute Haushalter der Gnade Gottes (1.Petr 4,10-11) einzusetzen. Der Mann wie auch die Frau sind von Gott begabt und befähigt, um dem ganzen Leib Christi zu dienen, und zwar unter seiner Autorität (Apg 1,14; 18,27; 21,9; Röm 16,1-7.11-12; Phil 4,2-3; Kol 4,17; siehe auch Mk 15,40-41; 16,1-7; Lk 8,1-3; Joh 20,17-18; vergleiche hierzu Beispiele aus dem Alten Testament: Ri 4,4-14; 5,7; 2.Chr 34,22-28; Spr 31,30-31; Mi 6,4).

Kommentar: Wir sind einer Meinung, wenn „befähigt, dem *ganzen Leib Christi* zu dienen" nicht eine Art ist, zu sagen, dass eine Frau mit der Gabe des Lehrens diese gegenüber der männlichen Hälfte des Leibes Christi ausüben sollte, in der gleichen Weise, wie sie das gegenüber der weiblichen Hälfte tut. Es ist nicht einfach, zu sehen, was dieser Abschnitt sonst bedeuten sollte, wenn es heißt „befähigt, dem ganzen Leib Christi zu dienen". Es würde der Verständlichkeit dienen, wenn die CBE offen sagen würden, was wahrscheinlich gemeint ist: Gott begabt Frauen, Männer genauso zu lehren, wie Frauen im Leib Christi zu lehren.

> 9. Die Bibel lehrt, dass im Neuen Testament Frauen wie auch Männer prophetische, priesterliche und königliche Funktionen ausüben (Apg 2,17-18; 21,9; 1.Kor 11,5; 1.Petr 2,9-10; Offb 1,6; 5,10). Deshalb dürfen die wenigen vereinzelten Texte, die anscheinend die volle erlösende Freiheit der Frauen beschränken, nicht simplistisch und im Widerspruch zum Rest der Schrift interpretiert werden. Ihre Interpretation muss jedoch ihre Beziehung zur weiteren Lehre der Schrift und zu ihrem Gesamtkontext in Betracht ziehen (1.Kor 11,2-16; 14,33-36; 1.Tim 2,9-15).

Kommentar: Hier entfaltet das hermeneutische Prinzip, das im Kommentar zum zweiten Abschnitt der Erklärung genannt wurde, seine Macht, um die Schrift zum Schweigen zu bringen. Eine weit gefasste und allgemeine Aussage über die priesterliche, königliche und prophetische Funktion der Frau wird dazu benutzt, festzulegen, was andere Texte „nicht" meinen „dürfen".

Stattdessen empfehlen wir, dass diese sogenannten „vereinzelten Texte" dazu verwandt werden dürfen, die Art der prophetischen, priesterlichen und königlichen Rolle des Mannes und der Frau zu *definieren*. Aber diese Möglichkeit wird verdeckt, indem alle Alternativen zur CBE-Methode karikiert werden. Das Problem dabei ist, dass gerade die Sprache die Möglichkeit unserer Position ausschließt, indem sie impliziert, dass jedwede Alternative zur Methode der CBE eine „simplistische" Interpretation einschließt, die „im Widerspruch zum Rest der Schrift" steht und den „Gesamtkontext" von Abschnitten, die wir heranziehen, ignoriert. Das ist der große Irrtum, der das Mittelmaß ausschließt: Man versucht, seine eigene Position zu stärken, indem man die Fehler einer schwachen Alternative herausstellt, indem man den Eindruck vermittelt, dass es keine anderen Alternativen als die schwache gäbe, obwohl es welche gibt.[7]

Die Alternative, die sie jedoch ablehnen, ist *keineswegs* die einzige Alternative zu ihrer Methode. Wir bieten Interpretationen von jedem der fraglichen Texte an, die *nicht* simplistisch sind; wir ignorieren *nicht* den biblischen Kontext und widersprechen *nicht* dem Rest der Schrift. Was als „weitere Lehre der Schrift" herhalten muss, nämlich Gottes Indifferenz gegenüber den Geschlechtern, wenn es um die Verteilung von Rollen geht, erweist sich beim näheren Hinschauen als eine Reihe von ungerechtfertigten Schlussfolgerungen aus vielen hierfür wenig aussagekräftigen Textpassagen. Diese „weitere Lehre" wird dann dazu benutzt, das Textverständnis der sogenannten vereinzelten Texte zu bestimmen, die zunächst dazu bestimmt waren, die „weitere Lehre" bilden zu helfen und uns vor den ungerechtfertigten Schlussfolgerungen zu bewahren. Dies ist keine Herangehensweise an die Schrift, die die volle Autorität all dessen, was sie zu sagen hat, sicherstellt. (Siehe Anmerkung 57.)

Darüber hinaus ist es unklar und irreführend, davon zu sprechen, die „erlösende Freiheit der Frauen zu beschränken", wenn es bei dem Thema darum geht, ob sie „lehre" und *„über den Mann Herr sei"* (1.Tim 2,12; LÜ 84). „Die volle erlösende Freiheit der Frauen zu beschränken" ist etwas, was keiner von uns tun möchte, denn das hört sich so an, als wollten wir sagen, dass die Frau nicht völlig erlöst ist. Das mag vielleicht das sein, was die Autoren meinen, was wir eigentlich sagen wollen. Aber das Problem ist doch das, dass viele ihrer Leser gar nicht denken, dass das Pastorat auf Männer zu beschränken bedeute, Frauen seien weniger erlöst. Somit haben die Autoren eine klare Stellungnahme zu dem, worum es eigentlich geht (Frauen als Pastoren oder Älteste), vermieden und eine Bezeichnung gewählt, die mehr Unterstützung sichert („erlösende Freiheit"), aber wahrscheinlich auf Kosten eines wahren Verständnisses geht.

> 10. Die Bibel definiert die Funktion der Leiterschaft als die Befähigung anderer zum Dienst und nicht als die Ausübung von Macht über sie (Mt 20,25-28; 23,8; Mk 10,42-45; Joh 13,13-17; Gal 5,13; 1.Petr 5,2-3).

Kommentar: Auch hier wieder besteht der Trugschluss darin, das Mittelmaß auszuschließen. Was hier scheinbar übersehen wird in diesem Entweder-Oder des Abschnittes, ist, dass Führerschaft Macht ausüben kann, und zwar nicht einfach nur „über" – was stolze, aufgeblasene Dominanz implizieren kann –, sondern auch „unter" oder „vor" (das heißt im Dienste von). Was hier fehlt, ist der volle biblische Bedeutungsgehalt davon, „knechtische Macht" auszuüben, um zu befähigen. Das ist das, was Jesus als Leiter tat (Lk 9,1). Es ist das, was Paulus als Apostel tat (1.Kor 4,19-21; 2.Kor 10,8; 13,10; Phlm 8-10).

Es ist das, was Gemeindeleiter, „die gut vorstehen", für diejenigen tun sollten, die sie anführen (vgl. 1.Tim 5,17 mit 3,5). Und es ist das, was ein Ehemann für seine Frau tun sollte als ihr Haupt (Eph 5,25-26).

> Familie
>
> 11. Die Bibel lehrt, dass der Mann und die Frau gemeinsam Erben der Gnade des Lebens sind und dass sie in einer Beziehung gegenseitiger Unterordnung und Verantwortung vereint sind (1.Kor 7,3; Eph 5,21; 1.Petr 3,1-7; 1.Mose 21,12). Die Funktion des Mannes als „Haupt" (*kephalē*) ist zu verstehen als selbstaufopfernde Liebe und Dienst in dieser Beziehung der gegenseitigen Unterordnung (Eph 5,21-33; Kol 3,19; 1.Petr 3,7).

Kommentar: Diese Aussage lässt die Verständlichkeit vermissen, die in der Kirche unserer Zeit vonnöten ist. Sie sagt nichts darüber aus, ob die „selbstaufopfernde Liebe und der Dienst" des Ehemanns seine Rolle als Führer hinfällig werden lässt oder lediglich die Form beschreibt, die diese einzigartige Leitungsrolle annehmen sollte. Das Ergebnis dieser Zweideutigkeit ist, dass Leute diese Aussage befürworten, die grundlegend verschiedene Ansichten haben zu einer der zentralsten Fragen, die auf dem Spiel stehen – das Rollenverhältnis von Mann und Frau. Wie soll es aber der Sache der Wahrhaftigkeit dienen, wenn die CBE Zustimmung zu diesem Abschnitt gewinnt, indem sie die Behauptung weglässt, die im eigentlichen Sinne ihre Sichtweise von der unsrigen unterscheidet? Weggelassen wird zum Beispiel die Behauptung, dass „gegenseitige Unterordnung hierarchische Differenzen ausschließt".[8] Wir rufen gerne und eindringlich die Ehemänner zu „selbstaufopfernder Liebe und Dienst" auf. Aber wir sind auch davon überzeugt, dass dies nicht den Unterschied zwischen der Rolle *des Ehemanns* und der seiner Frau auslöscht – es definiert vielmehr die Art von Initiative und Verantwortung, die die meisten Frauen gerne ihrem Ehemann überlassen. (Zur weiteren Vertiefung des Terminus „gegenseitige Unterordnung" siehe Kapitel 2, Fragen 5 und 10.)

> 12. Die Bibel lehrt, dass sowohl die Mütter als auch die Väter die Führerschaft bei der Pflege, Bildung, Disziplinierung und Belehrung ihrer Kinder ausüben sollen (2.Mose 20,12; 3.Mose 19,3, 5.Mose 6,6-9; 21,18-21; 27,16; Spr 1,8; 6,20; Eph 6,1-4; Kol 3,20; 2.Tim 1,5; siehe auch Lk 2,51).

Kommentar: Wir stimmen dem zu. Aber auch hier vermissen wir die nötige Klarheit. Es wird nichts über den strittigen Punkt gesagt: Tragen Väter eine eindeutige Letztverantwortung beim Aufbau einer bestimmten Vorgehensweise zur Pflege, Bildung und Disziplinierung in der Familie? Wir würden ja sagen, ohne an der Partnerschaft bei der Elternschaft, wie sie in diesem Abschnitt empfohlen wird, rütteln zu wollen. Bitte beachten Sie, wie sich Paulus in Epheser 6,1-4 von der gemeinsamen Ehre beider Elternteile hinwendet zum speziellen Blickpunkt auf die Väter, die Verantwortung für die Erziehung ihrer Kinder übernehmen sollen: *„Ihr Kinder, seid gehorsam euren Eltern … Und ihr Väter … zieht sie auf in der Zucht und Ermahnung des Herrn"* (Eph 6,1.4 – Der gleiche Blickwechsel von den Eltern hin zu den Vätern findet sich auch in Kol 3,20-21).

Anwendung
Gemeinschaft

1. In der Gemeinde sollen die geistlichen Gaben von Frauen und Männern erkannt, entwickelt und in dienenden und lehrenden Diensten auf allen Ebenen des Engagements eingesetzt werden: als Kleingruppenleiter, Seelsorger, Vermittler, Verwalter, Gemeindediener, Helfer beim Abendmahl und Leitungskreismitarbeiter sowie im pastoralen Dienst, im Lehren, Predigen und der Anbetung.

Dabei wird die Gemeinde Gott als die Quelle geistlicher Gaben ehren. Die Gemeinde wird auch Gottes Auftrag der Haushalterschaft erfüllen ohne den entsetzlichen Verlust für Gottes Königreich, der dann entsteht, wenn die Hälfte der Gemeindemitglieder von verantwortlichen Positionen ausgeschlossen werden.

Kommentar: Wieder haben wir den Trugschluss, dass das Mittelmaß vernachlässigt bzw. ausgeschlossen wird. Der letzte Satz impliziert, dass, wenn Frauen nicht Zugang zu „lehrenden Diensten auf allen Ebenen" einschließlich des „Predigens" gegeben wird, sie dann „von verantwortlichen Positionen ausgeschlossen" sind. Das ist nicht wahr. All die Hunderte von Dienstmöglichkeiten, die Frauen rechtmäßig ergreifen, bringen Verantwortung mit sich, viele sogar eine sehr große Verantwortung. Die *Danvers-Erklärung* (Erklärung neun) stellt klar, dass wir möchten, dass sich alle Christen – Männer wie Frauen – verantwortlich und entscheidend im Dienst einsetzen. Aber wir erheben das Amt des Ältesten oder Pastoren nicht in der Weise, dass die Tausenden von Gläubigen – Männer und Frauen –, die Christus auf Tausenden von anderen Weisen dienen, keine verantwortlichen Positionen hätten.

Das andere Problem in diesem Abschnitt ist wiederum die Zweideutigkeit, was den genauen strittigen Punkt angeht, nämlich der: Dürfen Frauen rechtmäßig die Rolle eines Pastoren oder Ältesten ausüben? Der Abschnitt konzentriert sich auf die allgemein zulässige *Funktion* des „Predigens" und „Lehrens", aber sagt nicht explizit, dass Frauen Männern die Schrift lehren oder das Amt des predigenden Pastors oder lehrenden Ältesten innehaben dürfen. Auch hier wiederum – aufgrund dieser mangelnden Klarheit und Verständlichkeit – mag es Leute geben, die diese Aussage befürworten, aber grundsätzlich andere Sichtweisen zu einem der entscheidenden Punkte, die zur Diskussion stehen, haben mögen, wie etwa der Frage, ob eine Frau das Recht habe, die Rolle eines predigenden Pastors oder lehrenden Ältesten einzunehmen. Wie wird man hier in dieser entscheidenden Diskussion der Wahrheit gerecht, wenn man Positionen formuliert, die durch ihre Mehrdeutigkeit Zustimmung gewinnen zu den Fragen, die im Zentrum der Diskussion stehen?

2. In der Gemeinde soll sowohl der Frau als auch dem Mann, der oder die einen Dienst der Leiterschaft oder anderen Dienst versieht, öffentliche Anerkennung zuteil werden.

Dadurch wird die Gemeinde ein Vorbild der Einheit und Harmonie

vorstellen, das die Gemeinschaft der Glaubenden charakterisieren sollte. In einer Welt, die durch Diskriminierung und Segregation auseinandergerissen ist, wird die Gemeinde sich von weltlichen oder heidnischen Mitteln lösen, die darauf angelegt sind, dass sich Frauen wegen ihres Frauseins minderwertig fühlen. Das wird verhindern helfen, dass sie sich von der Gemeinde verabschieden oder den christlichen Glauben ablehnen.

Kommentar: Niemand kann das Ziel ablehnen, auf „weltliche oder heidnische Mittel" zu verzichten, „die darauf angelegt sind, dass sich Frauen wegen ihres Frauseins minderwertig fühlen". Aber wir wünschen uns, dass hier verständlich geworden wäre, wer oder was hier angesprochen wird. Wird unsere Interpretation der Schrift ein heidnisches Mittel genannt? Sind wir diejenigen, die es darauf „anlegen", dass sich Frauen „minderwertig" fühlen? Falls ja, würde es dem Leser helfen, eine begründete Entscheidung in dieser Sache zu treffen, wenn die CBE sagen würde: „Die Sichtweise, die nur Männer im pastoralen Amt befürwortet, ist ein heidnisches Mittel und ist darauf angelegt, dass sich Frauen minderwertig fühlen." Aber auch hier wieder erfährt die Sprache Unterstützung, ohne klarzumachen, was unterstützt und befürwortet wird. Wir verstehen nicht den Grund für solcherlei Formulierungen im gegenwärtigen Kontext der gemeindlichen Kontroverse. Wir finden, dass wir doch alle bestrebt sein sollten, unseren Lesern so verständlich wie nur möglich zu machen, was heidnisch ist und was nicht, und was darauf angelegt ist, dass Frauen sich minderwertig fühlen oder nicht.

Der Wunsch, die Herzen der modernen Frauen zu gewinnen, ist außerordentlich wichtig und lobenswert. Wir teilen diesen Wunsch. Wir denken auch, dass die Gemeinde eine „Stadt auf dem Berge sein sollte, die nicht verborgen bleiben kann" – eine schöne, attraktive Gemeinschaft der Liebe und Harmonie und der Achtung. Aber wir sprechen auch eine Warnung aus: Es wird immer moralische Verpflichtungen in der Gemeinde geben, die zunächst unattraktiv für die Welt sind. In ein und demselben Kontext sagt Jesus zwei sich scheinbar widersprechende Dinge: Die Menschen werden euch *„schmähen und verfolgen und lügnerisch jegliches böse Wort gegen euch reden um meinetwillen"*, und *„so soll euer Licht leuchten vor den Leuten, dass sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen"* (Mt 5,11.16). Was denn nun? Werden sie Schlechtes über uns reden, oder werden sie Gott verherrlichen? Die Antwort lautet: beides – manchmal das eine und manchmal das andere, und manchmal das eine gefolgt von dem anderen (1.Petr 2,12: *„ … und führt einen guten Wandel unter den Heiden, damit sie da, wo sie euch als Übeltäter verleumden, doch aufgrund der guten Werke, die sie gesehen haben, Gott preisen …"*). Die Sache ist doch die, dass wir unser ganzes Leben nicht so ausrichten können, dass wir Zustimmung von der Welt erhalten. In mancher Hinsicht können wir das. In anderer Hinsicht jedoch kann die Ablehnung der Welt nicht unser Versagen sein. Wir bekräftigen mit den CBE, dass wir immer darum ringen und kämpfen müssen, das richtige missionarische Gleichgewicht zu finden.

Familie

3. In der christlichen Familie sollen Mann und Frau sich einander fügen, indem sie einander die Vorlieben, Wünsche und Ziele zu erfüllen suchen. Keiner der Eheleute soll versuchen, den anderen zu dominieren, sondern jeder soll als Diener des anderen handeln und

> in Demut den anderen höher achten als sich selbst. Kommt es in Sachen Entscheidung einmal zu einer festgefahrenen Situation, sollten sie anhand biblischer Konfliktlösungsmethoden nach einer Lösung suchen, und es sollte nicht einer der Ehepartner seine Entscheidung dem anderen aufzwingen.
>
> Dadurch tragen Mann und Frau dazu bei, dass sich die christliche Familie gegen einen unsachgemäßen Einsatz von Macht und Autorität durch die Eheleute zur Wehr setzt, und schützen die Familie vor dem Missbrauch der Frau und des Kindes, der manchmal in tragischer Weise aus der hierarchischen Interpretation von dem „Hauptsein" des Mannes folgt.

Kommentar: Wir stimmen zu, dass in einer guten Ehe die Eheleute versuchen werden, sich gegenseitig darin zu übertreffen, dass sie dem anderen Ehre erweisen (Röm 12,10: *„ … in der Ehrerbietung komme einer dem anderen zuvor"*). Mann und Frau werden oft ihre eigenen Wünsche und Vorlieben zurückstellen, um einander glücklich zu machen. So ist es mit der Liebe. In Galater 5,13 heißt es: *„Dient einander durch die Liebe."* So sollte der Mann seine Führungsrolle ausfüllen. Die Verantwortung der Leiterschaft, die ein Mann nach Gottes Willen tragen soll, ist nicht als einseitige Vetomacht gedacht. Die CBE-Erklärung macht jedoch nicht deutlich, ob die Meinung vertreten wird, dass *irgendeine* ausschließliche Leiterschaft des Mannes gut oder im Einklang mit dieser Art von gegenseitiger Liebenswürdigkeit ist. Dies ist eine weitere unglückliche Zweideutigkeit in Bezug auf einen Punkt, der zentral ist für die Diskussion.

Wiederum scheint es uns, als wolle die CBE ihre Sache durch den Trugschluss stärken, dass sie die Mitte außer Acht lässt. Zum Beispiel zeichnet die CBE auf der einen Seite das Bild von zwei demütigen Eheleuten, die versuchen, einander höher zu achten als sich selbst. Auf der anderen Seite zeichnet sie das Bild von zwei Ehepartnern, wo der eine versucht, „den anderen zu dominieren" und „dem anderen seine Entscheidungen aufzuzwingen".

Auf diese Weise wird die CBE-Position als die einzig liebevolle dargestellt, weil die wirkliche Mittelposition – diejenige, die wir vertreten – ausgeklammert wird. Wir raten keinem Mann, seine Frau zu „dominieren" oder ihr seine Entscheidungen „aufzuzwingen". Wir sprechen von einem Ehemann, der die Verantwortung einer „Diener-Leiterschaft" übernimmt, und einer Frau, die diese Leiterschaft gerne bekräftigt. Des Weiteren bitten wir Frauen eindringlich, nie der Führung des Mannes in die Sünde zu folgen. Wenn wir sagen, dass der Mann die Verantwortung tragen sollte, um eine Entscheidungs-Pattsituation zu beenden, meinen wir damit nicht, dass das ohne viel Interaktion mit seiner Frau vonstatten gehen sollte oder dass er eine solche problematische Situation immer nach seinem eigenen Gusto beenden sollte. Die Verantwortung zu führen, ist nicht synonym damit, seinen eigenen Willen durchzusetzen.

Zu sagen, dass der Missbrauch der Frau und des Kindes „manchmal einer hierarchischen Interpretation von dem ‚Hauptsein' des Mannes folgt", ist zweifelsohne richtig. Aber er folgt manchmal auch einer egalitären Interpretation der Hauptstellung. Keiner von uns beabsichtig, in irgendeiner Weise dem Missbrauch Vorschub zu leisten. Das Ergebnis unseres Lehrens kann sich von dem unterscheiden, was wir beabsichtigen, aber dies trifft nicht nur auf uns zu. Wir möchten diejenigen, die die einzigartige Rolle des

Mannes als Führer kleinreden, ermutigen, einmal die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass dies in der Tat ein Klima der Rollenverwirrung schaffen kann, das langfristig mehr Missbrauch hervorbringt.

Zum Beispiel Söhne, die in einer Familie aufwachsen, in der der Vater kein klares Vorbild eines besorgten, starken, höflichen Hauptes abgibt, das sich von der Rolle der Mutter unterscheidet, werden es viel schwerer haben, ihre natürliche maskuline Identität in einer positiven Weise zu entwickeln, und sind sehr wahrscheinlich prädestiniert als Kandidaten für ein abartiges Macho-Gebahren, das viele Familien zerstört (siehe Kapitel 17). Wird es in den kommenden Jahren genügen, Männern und Frauen zu sagen, sie sollen einander lieben, ohne ihnen entdecken zu helfen, was das Einzigartige an ihrem Mannsein und Frausein in der Dynamik der Ehe ist? Wenn der ganze Nachdruck auf einer Neutralität der Geschlechter liegt und auf undifferenzierten Rollen, wie sollen dann die Söhne die Antwort auf die folgende Frage lernen: Was bedeutet es, zu einem Mann und nicht zu einer Frau heranzuwachsen? Und wie sollen die Töchter lernen, die folgende Frage zu beantworten: Was bedeutet es, zu einer Frau und nicht zu einem Mann heranzuwachsen? Wenn diese Fragen als alles andere als absolut entscheidend betrachtet werden, so glauben wir, dass die daraus resultierenden Frustrationen und Verwirrungen – durch den Verlust einer klaren sexuellen Identität in den kommenden Generationen – in einer Flutwelle von Feindseligkeiten und Perversionen – die wir jetzt noch kaum abschätzen können – ausbrechen werden.

> 4. In der christlichen Familie sollen die Eheleute lernen, die Verantwortlichkeiten der Leiterschaft auf der Basis von Gaben, Sachkenntnis und Verfügbarkeit zu teilen, und dabei gebührend Rücksicht nehmen auf den Partner, der am meisten von der anstehenden Entscheidung betroffen ist.
>
> Dabei werden die Eheleute lernen, ihre Kompetenzen und ihre Komplementarität zu respektieren. Das verhindert, dass ein Ehepartner zum ewigen Verlierer wird, der oftmals gezwungen ist, eine schmeichlerische oder trügerische Manipulation an den Tag zu legen, um seine Selbstachtung zu schützen. Wenn das Paar seine Ehe auf eine partnerschaftliche Basis stellt, wird es sie davor bewahren, dem Lauf gescheiterter oder zerbrochener Ehen folgen zu müssen, die aus ehelichen Ungerechtigkeiten entstehen.

Kommentar: Es ist für uns erstaunlich, dass eine biblische Sichtweise für das innere Funktionieren einer Ehe vorgeschlagen werden kann, ohne Bezug zu nehmen auf die tief greifenden und wunderbaren Unterschiede zwischen der männlichen und weiblichen Persönlichkeit. Anders ausgedrückt, könnte man fragen: Wo bleibt in einem streng auf Kompetenzen basierenden Modell der Leiterschaft das herrliche Gleichnis von Christus und seiner Gemeinde? Was ist aus dem schönsten Ehekapitel in der ganzen Bibel – Epheser 5,22-33 – geworden? Uns erscheint es nicht nur naiv, sondern auch nutzlos, das wunderbare Zusammenspiel und Verwobensein des Mann- und Frauseins im Verbund der Ehe als eine reine Aneinanderreihung von Rollen entlang der Linien geschlechtsneutraler Kompetenzen, individueller Sachkenntnis und zeitlicher Beschränkungen zu portraitieren. Hier fehlt etwas Entscheidendes, etwas Ehrfurcht Gebietendes! Und dieses Fehlen bedroht die Bedeutung

des Mann- und Frauseins in einem solchen Maße, dass die Gemeinde tief betroffen sein sollte.

Es gibt noch einen anderen Weg, Eheleute davor zu bewahren, die ewigen Verlierer zu sein. Der Ehemann sollte lernen, wie Christus zu führen. Und die Ehefrau sollte lernen, diese christusgemäße Führung zu bekräftigen, so wie die Gemeinde diejenige Christi bestätigt. Ist Christus oder die Gemeinde jemals ein Verlierer in dieser Beziehung? Ist Christus oder die Gemeinde jemals dazu gezwungen, „eine schmeichlerische oder trügerische Manipulation an den Tag zu legen, um die Selbstachtung zu schützen"? Ist jemals ein Ehemann schuldig geworden am ehelichen Zerbruch, weil er seine einzigartige Verantwortung, wie Christus zu führen, angenommen hat? Für uns ist es ein großes Rätsel, warum die CBE-Erklärung ihre auf Kompetenzen basierende, geschlechterneutrale, egalitäre Option gegenüber der Korruption und Verdrehung einer hierarchischen Ordnung portraitiert, während sie das schöne Portrait von der Ehe, das heute in vielen Familien sichtbar ist, total vernachlässigt – nämlich das von Christus und seiner Gemeinde.

> 5. In der christlichen Familie werden Ehepaare, die einen gemeinsamen Lebensstil führen, der gekennzeichnet ist von der Freiheit, die sie in Christus finden, diesen führen, ohne Schuldgefühle zu hegen oder auf Heuchelei zurückzugreifen. Sie sind dazu befreit, aus einem unbiblischen „Traditionalismus" herauszutreten und können sich ihrer gegenseitigen Verantwortlichkeit in Christus erfreuen.
>
> Dadurch werden sie ihrem Gehorsam der Schrift gegenüber offen Ausdruck verleihen, sie werden ein vorbildhaftes Beispiel für andere Paare sein, die auf der Suche nach der Freiheit in Christus sind, und sich gegen Verhaltensmuster der Dominanz und Ungleichheit stellen, die manchmal der Gemeinde und Familie aufgezwungen werden.

Kommentar: Wenn Christus, der die Gemeinde anführt, die Gemeinde nicht „dominiert", und wenn Gott, der das Haupt ist des Christus (1.Kor 11,3), Christus nicht „dominiert", und wenn die Ältesten, *„die gut vorstehen"* (1.Tim 5,17), die Herde nicht „dominieren" müssen, dann ist die Dominanz nicht die einzige Alternative zur Konzeption des von der CBE befürworteten geschlechtsneutralen Rollenverständnises der Ehe. Es gibt eine biblische Sichtweise von Wärme und Respekt und Liebe, die in den gottgegebenen persönlichen Differenzen zwischen dem Mannsein und Frausein hervorsticht. Aber wenn man die CBE-Erklärung liest, drängt sich einem der Eindruck auf, als müsse man sich entscheiden zwischen ihrer Sichtweise und dem „unbiblischen ‚Traditionalismus'". Wir glauben, dass es noch eine andere Möglichkeit gibt. Deshalb haben wir auch das vorliegende Buch geschrieben.

> Wir glauben, dass die biblische Gleichheit, wie sie in diesem Dokument deutlich wird, wahrhaft der Schrift entspricht.
>
> Wir stehen fest zusammen in unserer Überzeugung, dass die Bibel in ihrer Gesamtheit das befreiende Wort Gottes ist, das den

bestmöglichen Weg eröffnet, wie Frauen und Männer ihre Gaben ausüben können, die ihnen vom Heiligen Geist zugeteilt sind, und so Gott dienen können.

Kommentar: Nachfolgend unsere zusammenfassende Bewertung.

Eine Bewertung von „Men, Women and Biblical Equality"

Abgesehen davon, dass wir nicht mit der (offensichtlichen) Befürwortung der CBE von Frauen als predigende Pastorinnen und lehrende Älteste übereinstimmen und auch nicht mit ihrer fehlenden Befürwortung der Verantwortung des Mannes, die primäre Leiterschaft in seiner Familie auszuführen, sind unsere zusammenfassenden Bedenken die folgenden:

1. Die CBE-Erklärung sagt nichts Positives aus über die speziellen Verantwortlichkeiten, die jemand aufgrund seines Mannseins oder Frauseins tragen sollte. Das Schweigen der CBE angesichts solcher Implikationen bezüglich der sexuellen Unterschiede ist typisch für die Verfechter des Egalitarismus. Es ist einer der Gründe, warum so viele junge Leute heutzutage darüber verwirrt sind, was es heißt, ein Mann oder eine Frau zu sein. Den Lesern wird lediglich gesagt, inwieweit ihre sexuellen Unterschiede *nicht zum Tragen kommen*. Es wird ihnen nicht gesagt, in welchem Maße sie zum Tragen kommen. Wir glauben, dass die daraus resultierende Verwirrung und Frustration bezüglich der männlichen und weiblichen Identität zunehmend verantwortlich sein wird für genau die negativen Folgen, vor der die CBE zu warnen versucht.

2. Wir beklagen die fehlende Klarheit und Verständlichkeit in entscheidenden Punkten, in denen wir nicht übereinstimmen. Nur gelegentlich müssen wir den *Wortlaut* der Erklärung ablehnen, auch wenn dessen Verfasser ganz und gar andere Sichtweisen vertreten als die unsrigen. Das liegt daran, dass einige Behauptungen von allen Evangelikalen akzeptiert werden und andere so mehrdeutig sind, dass sie nur eine bedenkliche Zustimmung zulassen von denen mit großen Abweichungen. Mit anderen Worten: Die CBE-Erklärung bietet keine eindeutige konträre Alternative zur *Danvers-Erklärung*. Die kontroversen Positionen, die die CBE von dem CBMW unterscheiden, finden keinen prägnanten, klaren Ausdruck. Das ist aus unserer Sicht heraus umso besorgniserregender, zumal wir in der Mehrdeutigkeit dieser Art den gewöhnlichen Auftakt zum Liberalismus sehen. Der Verlust der Verständlichkeit und Präzision kann leicht einen Nebel schaffen, in dem es viel schwieriger ist, zu erkennen, welche Ideen wirklich kommen und gehen.

3. Wir sind besorgt über den wiederholten Trugschluss, der den Mittelweg ausschließt: Da wird die eigene Position gestärkt, indem die Mängel einer unschönen Alternative hervorgehoben und exponiert werden, wodurch der Eindruck vermittelt wird, dass es keine weiteren Alternativen gibt, wo es in Wahrheit doch welche gibt. Die CBE-Erklärung ist ein befremdend schillerndes und zweideutiges Dokument. Chauvinistische Missbräuche zu unserer Rechten werden beklagt. Kontroverse egalitäre Überzeugungen zu unserer Linken werden implizit in einer nicht-kontroversen Sprache vorgeschlagen. Aber wir erkennen in unserer eigenen Position weder die wieder, die vorgeschlagen wird, noch die, die abgelehnt wird.

Fast alle Verurteilungen in der CBE-Erklärung beziehen sich auf beziehungsmäßige Missbräuche, die wir gleichermaßen ablehnen. Somit distanziert sich die CBE selbst recht häufig von einer Zersetzung der biblischen Komplementarität, die wir auch nicht teilen, sodass der Leser oft im Unklaren gelassen wird, was die CBE wirklich über eine

bestimmte Position wie der unseren denkt, die die gleichen Auswüchse ablehnt. Hier einige Beispiele:

- Die „Herrschaft" des Mannes über die Frau wird zu Recht von der CBE als Teil des Fluches abgelehnt; es gibt jedoch keine explizite Ablehnung unseres Standpunktes, dass das *liebende Hauptsein* des Mannes in der Schöpfung vor dem Fluch verwurzelt ist.

- Der „unsachgemäße Einsatz von Macht und Autorität durch die Eheleute" wird zu Recht zurückgewiesen; es gibt jedoch kein explizites Rechnen damit, dass es da auch den *sachgemäßen* Einsatz von Autorität in einer liebevollen Führung des Mannes in der Familie gibt, welcher das Kernstück der Sichtweise des CBMW ist.

- Die CBE sagt, dass die Führerschaft des Mannes „als selbstaufopfernde Liebe und Dienst" ausgeführt werden sollte. Jawohl, aber es wird keine explizite ablehnende Stellungnahme gegenüber unserem Standpunkt gemacht, dass dies die *Form* der Führung eines Mannes und nicht eine Alternative dazu ist.

4. Der hermeneutische Ansatz der CBE, so scheint uns, spielt die Schrift gegen die Schrift aus – mit dem Ergebnis, dass es nicht zugelassen wird, dass entscheidende Teile des Wortes Gottes für sich alleine sprechen dürfen. Zum Beispiel sprechen sie von der „weiteren Lehre der Schrift" und der „Gesamtheit der Schrift" und der Notwendigkeit, diese „ganzheitlich und thematisch" zu interpretieren. Nachdem sie die „Gesamtheit" im Sinne der Gleichheit und der Verwischung/Nivellierung von geschlechtsspezifischen Rollenunterschieden definiert haben, wird behauptet, dass die Schlüsseltexte, die für uns entscheidend sind und auf die wir Bezug nehmen, „nicht" in einer Art und Weise „interpretiert werden dürfen", die das gefährdet, was sie als Gesamtheit festgelegt haben. Das ist äußerst prekär und bedenklich und scheint in der Tat die wichtigsten Schriftpassagen über die strittige Frage mundtot zu machen.

Wir beanspruchen für uns nicht, gerade über diesem hermeneutischen Problem zu stehen – indem wir die Bedeutung der Teile durch das Ganze festlegen und bestimmen, während wir zur gleichen Zeit das Ganze von der Bedeutung der Teile her definieren. Wir haben alle hier unseren Kampf. Und das ist nicht nur ein Problem in der *biblischen* Hermeneutik. Nichtsdestotrotz beteuern wir, dass die CBE in ungeschickter Manier das Ganze gegen die Teile ausspielt. Und wir appellieren um der Schriftstellen willen in 1.Timotheus 2,12-14; 1.Korinther 11,3-16; 14,34-36; Epheser 5,22-33; Kolosser 3,18-19; 1.Petrus 3,1-7; Titus 2,5 usw., dass sie für sich sprechen und dadurch die „Gesamtheit der

Schrift" formen dürfen, anstatt als Außenseiter ohne exegetische Stimme behandelt zu werden – insbesondere, wenn dies gerade die Texte sind, die am explizitesten und direktesten die Fragen der klaren Rollen von Frau und Mann ansprechen. Dies ist heute umso entscheidender, denn die Versuchung, die „Gesamtheit der Schrift" dem modernen egalitären gesellschaftlichen Trend anzupassen, ist heute genauso stark wie die Versuchung, an hierarchischen Traditionen festzuhalten. Dies bedeutet, dass im Gegensatz zu den Annahmen vieler gerade die Texte, von denen uns gesagt wird, was sie „nicht" heißen „dürfen", in all ihrer speziellen Fokussierung gebraucht werden, um die „Gesamtheit der Schrift" vor der gesellschaftlichen Verdrehung und Umdeutung zu bewahren.

Auch hier wiederum wollen wir uns ausdrücklich dazu bekennen, dass *wir* in *unserem* Bestreben zu interpretieren das gleiche Bedürfnis haben. Auch wir sind empfänglich für gesellschaftliche, traditionelle und persönliche Einflüsse, die unseren Sinn verkehren und abwenden können von dem, was die Totalität der Schrift zu sagen hat. Und doch hoffen wir, dass wir in diesem Buch bewiesen haben, dass wir uns von der ganzen Schrift formen und leiten lassen wollen und nicht nur von einzelnen Teilen.

Grund zur Hoffnung

Wir möchten nicht nur nach Menschlichkeit streben und Verständlichkeit kultivieren, sondern auch in der Hoffnung leben – der Hoffnung, dass diese Kontroverse sich in vielen Gemeinschaften auf eine Lösung zu bewegt und schließlich auch in der Kirche als Ganzes –, der Hoffnung, dass wir im Verlauf tiefsinnigere, weisere und heiligere Leute werden – und der Hoffnung, dass dadurch insgesamt unser Auftrag für eine verloren gehende Welt nicht behindert, sondern vorangetrieben wird. Welche Gründe gibt es für diese Hoffnung? Wir sehen zumindest drei solcher Beweggründe. Und wie das mit allen Zeichen der Hoffnung ist, so sind dies auch Anreize zu beten, denn Prophezeiungen dieser Art können leicht vergeudet werden. Was von einer Generation nicht in Empfang genommen wird, wird Gott als Segen für die nachfolgende aufbewahren.

1. Es besteht Hoffnung, weil wir uns zusammen auf die Autorität des Wortes Gottes, die Bibel, stellen. Wie besorgniserregend diese problematische Situation auch erscheinen mag, es gibt doch Grund zu glauben, dass – solange dieser gemeinsame Grund weiterhin besteht – noch neues Licht über uns hereinbrechen kann. Das Wort ist lebendig und aktiv. Es wird durch all unsere Verirrungen und Verwirrungen hindurchdringen. Es ist nicht passiv, sondern es ist *„wirksam … in euch, die ihr gläubig seid"* (1.Thess 2,13). Es wird nicht unbegrenzt unseren Missbrauch zulassen. Es wird uns zurechtweisen, oder es wird uns davontreiben, oder es wird uns zeigen, wie wir in Frieden leben und unseren Auftrag für die Welt trotz allem ausführen können. *„Das Zeugnis des Herrn ist zuverlässig,* ***es macht den Unverständigen weise*** *… Das Gebot des Herrn ist lauter,* ***es erleuchtet die Augen****"* (Ps 19,8-9). *„Und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und* ***die Wahrheit wird euch frei machen****!"* (Joh 8,32). Wir können die verwirrende, schier aussichtslose Problematik vielfältiger Interpretationen beklagen, wir können uns aber auch über das kostbare und vielversprechende Vorrecht freuen, gemeinsam auf einem soliden Fundament zu stehen. Sicherlich werden wir von Zeit zu Zeit beides empfinden. Wir hoffen, dass wir weiterhin fest gegründet sein werden und unsere gemeinsame Freude wachsen wird.

2. Es besteht Hoffnung aufgrund des Wirkens, des Dienstes des Heiligen Geistes. Wir glauben nicht nur an den Heiligen Geist, sondern in jedem von uns wohnt er auch, denn wir bekennen von Herzen – auf beiden Seiten dieser Problematik –, dass Jesus Christus der

Herr über allen ist. Und *„es kann … niemand Jesus Herrn nennen als nur im Heiligen Geist“* (1.Kor 12,3). Er ist *„der Geist der Wahrheit“* (Joh 16,13). Er freut sich nicht über Streitigkeiten unter seinem Volk. Er führt und drängt uns immer weiter zur *„Einheit des Geistes“* (Eph 4,3). Deshalb dürfen wir es wagen, die Worte des Apostels so zu hören, als seien sie nur für uns gesprochen: *„Lasst uns alle, die wir gereift sind, so gesinnt sein; und wenn ihr über etwas anders denkt,* ***so wird euch Gott auch das offenbaren****“* (Phil 3,15). Gott setzt alles daran, sein Volk zu korrigieren. Er steht der Dunkelheit nicht gleichgültig gegenüber. *„Wenn es aber jemand unter euch an Weisheit mangelt, so erbitte er sie von Gott, der allen gern und ohne Vorwurf gibt, so wird sie ihm gegeben werden“* (Jak 1,5). *„Wie euch seine Salbung alles lehrt …“* (1.Joh 2,27; LÜ 84).

Einer seiner unerlässlichen Beiträge bei der Aufgabe der Interpretation ist die Gelehrsamkeit und Demut. Der „natürliche Mensch" ohne den Geist Gottes empfindet, dass die Dinge des Geistes dumm und töricht sind. Deshalb kann er sie nicht erfassen, denn er hat keine empfängliche Haltung oder den Geist (1.Kor 2,13-16, Vers 14: *„Der natürliche Mensch aber nimmt nicht an, was vom Geist Gottes ist; denn es ist ihm eine Torheit, und er kann es nicht erkennen, weil es geistlich beurteilt werden muss.“*). Wo das Herz abgeneigt ist, wird der Geist die Wahrheit ablehnen. Wir haben tausend Möglichkeiten, mit unserem Verstand die Voreingenommenheit der Seele zu rechtfertigen. Mehr als wir zugeben mögen, ist der Verstand der untrügliche Diener unserer Wünsche. Dieser Umstand ist die spezielle Sorge des Heiligen Geistes. Er arbeitet von innen heraus und öffnet und demütigt uns in souveräner Weise für die Wahrheit des Wortes Gottes. Der *„geistliche Mensch dagegen beurteilt … alles“* (1.Kor 2,15). Diejenigen, die den Geist besitzen, begrüßen schließlich die Dinge Gottes. Die „Vorlage" in der Seele wird vom Selbst gereinigt und gelangt zur Freude, sich mit seinem Gegenstück im Wort der Wahrheit zu vereinen.

Es gibt zu dieser Wahrheit eine spezielle Anwendung auf die Frage nach dem Mannsein und Frausein. Es ist etwas, wovon wir vermuten, dass es zutrifft, aber oft Angst haben, es auszusprechen, um nicht überheblich zu klingen. Aber es ist so immens wichtig bei dieser Frage, dass wir es nicht vernachlässigen sollten. Sind wir nicht immer und immer wieder darüber verdutzt, dass andere nicht einfach „empfinden" können, dass das, was wir über die Beziehung von Mann und Frau sagen, richtig ist? Andererseits hört man immer wieder (auf der einen oder anderen Seite) welche sagen: „Das bringt mein Herz zum Klingen." Oder: „Das hört sich richtig an." Oder: „Ich empfinde das ganz genauso." Tatsächlich haben einige zu denen von uns, die sich in dieser Kontroverse geäußert haben, gesagt: „Ihr verschwendet eure Zeit damit, darüber zu diskutieren, zu argumentieren, denn es ist eine Frage des inneren Geschmackes. Entweder ihr findet diese Sichtweise schön, oder ihr lasst es bleiben. Und kein Argument der Welt kann etwas dem inneren Auge des Herzens attraktiv erscheinen lassen, wenn es dies nicht in einem Augenblick sieht."

Hier wird etwas sehr tief Greifendes ausgesprochen. Jonathan Edwards, der Prediger und Theologe des achtzehnten Jahrhunderts, führte es besser aus als irgendjemand sonst, den wir kennen. Er beschreibt, wie die Heiligen vom Heiligen Geist geführt werden, und argumentiert wie folgt: Genauso wie ein gutes Auge die natürliche Schönheit erkennt und ein gutes Ohr einen harmonischen Klang kennt und eine gute Zunge die Süße schmeckt – und das alles ohne überhaupt darüber nachzudenken –, so gibt es auch einen geistlichen Sinn in der erneuerten Seele, der unmittelbar die Angemessenheit und die Schönheit eines heiligen Handelns oder einer Beziehung wahrnimmt. Edwards formuliert es wie folgt:

„So wird eine heilige Person vom Geist geführt, indem derjenige

> instruiert und geleitet wird durch seinen heiligen Geschmack und die Disposition des Herzens; dabei – in der lebendigen Ausübung der Gnade – unterscheidet er leicht Gut und Böse und weiß sofort, was ein angemessenes, liebenswertes Verhalten gegenüber Gott und gegenüber dem Menschen ist … und beurteilt spontan, was quasi richtig ist, ohne eine besondere Herleitung, durch keine anderen Argumente als die Schönheit, die er sieht, und das Gute, das er schmeckt."[9]

Deshalb, so erklärt Edwards, sind die einfachsten Menschen sehr häufig weiser und heiliger als die, die sehr gebildet oder gelehrt sind. Die Fähigkeit, wahrzunehmen, was moralisch gut und schön ist, ist eine Funktion einer geistlichen Fähigkeit, ein unterscheidender Sinn der Angemessenheit, ein Geschmack für das, was in Gottes Augen liebenswert ist. Edwards fasst seinen Diskurs mit dem folgenden Satz zusammen:

> „Es gibt in den Herzen der Heiligen einen göttlichen Geschmack, der vom Geist Gottes verliehen und aufrechterhalten wird, wodurch sie … geführt und geleitet werden, die wahre geistliche und heilige Schönheit der Handlungen zu erkennen und zu unterscheiden; und dies umso einfacher, bereitwilliger und genauer, je nachdem, ob sie mehr oder weniger vom Geist Gottes haben, der in ihnen wohnt. Und so werden die Söhne Gottes in ihrem Verhalten in der Welt vom Geist Gottes geführt."[10]

Das impliziert, dass es mehr bedarf als nur einer rationalen exegetischen Argumentation, um die Schönheit und das Gute an einer Sichtweise vom Mann- und Frausein zu erkennen. Jeder von uns hat eine gewisse Fähigkeit zur unmittelbaren moralischen Wahrnehmung von dem, was Edwards die Liebenswürdigkeit oder Angemessenheit eines Verhaltensmusters nennt. So sagt er, dass wir das, was wirklich schön ist, „bereitwilliger und genauer" unterscheiden werden, je nachdem, ob wir mehr oder weniger von Gottes Geist in uns wohnen haben.

Sollte Edwards Recht behalten – und wir glauben, dass er das hat –, dann gibt es Grund zur Hoffnung, dass wir zu einer gemeinsamen Sichtweise vom Mann- und Frausein gelangen können, ungeachtet all unserer exegetischen Meinungsverschiedenheiten. Es ist Sache des souveränen Heiligen Geistes, sein Volk zu leiten (Röm 8,14). Und wenn er leitet, wie Edwards sagt, dass er das tut – indem er einen göttlichen Geschmack für das gibt, was moralisch schön ist –, dann darf keiner von uns zu sagen wagen: „Der Tag kann nicht anbrechen, wenn wir nicht zu der Schönheit einer anderen Sichtweise hingezogen werden." Sicherlich ist keiner bereit zu sagen, dass der Einfluss des Heiligen Geistes, den wir jetzt haben, alles ist, was man haben muss. Wer von uns braucht mehr Feingespür seines geistlichen Geschmacks? Gott wird das offenlegen zu seiner Zeit. Wichtiger als dies zu wissen, ist das Eingeständnis, dass jeder von uns verändert werden muss von einem Grad der Herrlichkeit zum nächsten. Und wenn ein großer Aufschrei von uns allen erfolgte, würde Gott da nicht antworten – vielleicht mit einer Sichtweise vom Mann- und Frausein, die keiner je gesehen noch gehört hat?

3. Schließlich gibt es Grund zur Hoffnung, weil die Dinge, die diejenigen von uns auf beiden Seiten dieses Problems verbinden, unaussprechlich herrlich und unendlich wertvoll

sind. Deshalb wird unsere Mission für die Welt nicht eingehen, sondern vielmehr durch die souveräne Gnade Gottes wachsen und triumphieren.

Wir dienen dem gleichen allmächtigen Gott, und es gibt keinen wie ihn. *„Gedenkt an das Frühere von der Urzeit her, dass ich Gott bin und keiner sonst; ein Gott, dem keiner zu vergleichen ist. Ich verkündige von Anfang an das Ende, und von der Vorzeit her, was noch nicht geschehen ist. Ich sage: Mein Ratschluss soll zustande kommen, und alles, was mir gefällt, werde ich vollbringen"* (Jes 46,9-10). Die absolute Einzigartigkeit dieses allmächtigen Gottes, dem wir gemeinsam dienen, besteht nicht nur darin, dass er souverän ist und alle seine Pläne zustande kommen lässt. Sie besteht auch in der atemberaubenden Wahrheit, dass er mit seiner Allmacht für uns arbeitet! *„Denn von Ewigkeit her hat man nie gehört, nie vernommen, hat kein Auge es gesehen, dass außer dir ein Gott* ***tätig war für die, welche auf ihn harren****"* (Jes 64,3).

Teilen wir nicht den Glauben, dass die Erde des Herrn ist und alles, was darinnen ist? Dass er alles und jeden gemacht hat? Jedes menschliche Wesen ist von Rechts wegen Gottes, ob es in Rebellion gegen ihn oder in Treue zu ihm steht. Er ist der König über die Nationen.

Teilen wir nicht den Glauben, dass in diesen letzten Tagen Gott durch seinen Sohn, Jesus Christus, zu uns gesprochen hat, den er zum Erben aller Dinge ernannt hat und durch den er die Welt erschaffen hat? Glauben wir nicht alle, dass Jesus die Herrlichkeit Gottes widerspiegelt und den Stempel seiner Natur trägt und das Universum durch sein mächtiges Wort erhält? Wir glauben, dass dieser große und herrliche Sohn Gottes Fleisch wurde und unter uns wohnte. Er wurde versucht, sündigte aber nie. Er lehrte, wie keiner vor ihm je gelehrt hatte, und liebte, wie keiner je geliebt hatte. Er sagte, dass er kam, um zu dienen und sein Leben als Lösegeld für viele zu geben. Er litt unaussprechliche Scham und Schmerzen und ging bewusst in den Tod. Er wusste im Voraus um die Bedeutung seines Blutes: *„Denn das ist mein Blut, das des neuen Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden"* (Mt 26,28).

Teilen wir nicht den Glauben, dass Jesus von den Toten auferstand, um nie mehr den Tod zu sehen? Dass Satan besiegt und der Tod bezwungen wurde? Und Jesus nun zur rechten Hand der Majestät des Allerhöchsten regiert, bis er alle seine Feinde unter seine Füße tritt?

Teilen wir nicht den Glauben, dass wer auch immer sich von der Sünde abwendet und den Namen des Herrn anrufen wird, errettet werden wird? Jeder Gläubige ist vom Reich der Dunkelheit erlöst, ist von der Todesangst und der Herrschaft der Sünde befreit. Jeder Glaubende empfängt die Gabe der Vergebung, den innewohnenden Heiligen Geist und die Reinigung des Gewissens und die Hoffnung ewiger Freude in der Gegenwart Gottes.

Teilen wir nicht den Glauben, dass Gott ein Herz und einen Plan für alle Nationen hat? Er hat noch andere Schafe, die nicht von seiner Herde sind. Und die große Gewissheit in unserem Leben ist, *dass er auch diese herzuführen muss*. Seine Mission kann nicht fehlschlagen, weil er Gott ist. Was sein Sohn erkauft hat, *wird* ihm auch eigen sein. Und er hat Leute aus jedem Stamm, aus jeder Sprache, aus jeder Nation erkauft. Deshalb *wird* das Evangelium vom Reich Gottes überall in der ganzen Welt gepredigt werden – als Zeugnis für alle Nationen –, und dann wird das Ende kommen. Der Menschensohn wird mit Macht und großer Herrlichkeit in den Wolken erscheinen. Er wird seine Engel mit einem lauten Trompetenruf aussenden, und sie werden seine Auserwählten von den vier Winden sammeln, von einem Ende des Himmels bis zum anderen. Jedes Knie im ganzen Universum wird sich vor Jesus Christus beugen. Er wird sein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens errichten. Alles Böse wird in die äußerste Finsternis hinausgeworfen. Und die Herrlichkeit

des Herrn wird die Erde erfüllen, wie die Wassermassen das Meer bedecken.

Diese Dinge und viele mehr sind uns gemeinsam. Es gibt so etwas wie christliche Gemeinschaft nicht, wenn das gemeinsame Fröhlichsein, Feiern in diesen Dingen nicht die Gemeinschaft ist. Dies ist unsere vereinte Front der Liebe und des Zeugnisses für die Welt. Dies ist ein unverblümter Punkt vereinten Vordringens. In der Tat ist die Missionsarbeit schon weit vorgedrungen und schreitet heute in einem unglaublichen Tempo voran.

Im Jahr 1900 gab es weniger als 10 Millionen Protestanten im Afrika südlich der Sahara. Bis zum Jahr 2000 werden es über 400 Millionen sein – das entspricht einer Wachstumsrate, die um 500 Prozent schneller ist als das Bevölkerungswachstum. Im Jahr 1900 gab es nur ungefähr 50.000 Protestanten in Lateinamerika. Bis zum Jahr 2000 wird es über 100 Millionen geben – das entspricht einer Wachstumsrate, die um 20.000 Prozent schneller ist als das Bevölkerungswachstum. Gerade mal vor einhundert Jahren gab es noch keine christlichen Kirchen in Korea. Heute gibt es allein in der Stadt Seoul 6.000 Gemeinden. In den letzten zehn Jahren sind in Indonesien, Bangladesch, im Iran und in Ostafrika mehr Muslime Christen geworden als in den zehn Jahrhunderten zuvor. Das Christentum ist die am meisten verbreitete und universellste Religion in der Geschichte. In jedem Land der Welt gibt es Kirchen.

Die Aufgabe, die noch bleibt, ist immens. Aber wir nähern uns stetig dem Ziel. Das Ziel ist, jede Volksgruppe mit dem Evangelium zu erreichen und dort eine Gemeinde zu gründen. Mehrere tausend Volksgruppen müssen noch erreicht werden. Aber die Zahl schrumpft ständig. Und die Zahl der Christen, die diese Aufgabe erfüllen wollen, wächst. Die erstaunliche neue Realität in der Mission heute ist das Auftreten von Missionaren und Organisationen, die nicht aus der westlichen Welt stammen. Das Personal übersteigt die 30.000. Und bis zum Ende des Jahrhunderts wird die Zahl bei der gegenwärtigen Zuwachsrate auf über 100.000 steigen. Nicht nur das, aber auch Länder, die einst völlig unzugänglich erschienen, haben sich quasi über Nacht unter der souveränen Hand Gottes für das Evangelium geöffnet. Und als ob das nicht schon genug wäre, Gott kehrt die Missionsverhältnisse um und bringt viele aus den unerreichten Völkern zu uns in die Städte der westlichen Welt. In Toronto (Kanada) leben schätzungsweise 67.000 chinesische Buddhisten, 297.000 Indo-Pakistani, 88.000 Portugiesen und 109.000 Japaner.

Fassen wir doch zusammen! Es besteht heute guter Grund zur Hoffnung. Trotz aller Kontroversen – oder vielleicht gerade durch die Kontroversen selbst – baut Christus seine Gemeinde. Alle Familien auf der Erde werden gesegnet. Die Nationen mögen toben und das Königreich wanken, aber Gott erhebt seine Stimme, und die Erde schmilzt. Der Sieg wird nicht ohne Leiden kommen. Vielleicht ist es das, was uns letzten Endes ganz eng zusammenschweißen wird. Möge der Herr uns mehr Licht und mehr Liebe geben, so wir unsere Hoffnung in ihn setzen.

Endnoten zu Kapitel 25

ANHANG

Anhang 1

Die Bedeutung von *KEPHALĒ* („Haupt")

Eine Antwort auf kürzlich erschienene Studien

Wayne Grudem

In einer Ausgabe des *Trinity Journal* von 1989 veröffentlichte Richard S. Cervin eine Kritik[1] meines 1985 erschienenen Artikels „Does *Kephalē* ('Head') Mean 'Source' or 'Authority Over' in Greek Literatur? A Survey of 2336 Examples".[2] In diesem Anhang möchte ich in erster Linie auf Cervins Kritik reagieren, werde aber auch auf einige andere Studien über *kephalē* eingehen, die seit meiner Arbeit von 1985 veröffentlicht wurden (insbesondere diejenigen von Berkeley und Alvera Mickelsen, Philip Payne, Gilbert Bilezikian und Catherine Kroeger).

Diese Diskussion ist heutzutage wegen ihrer Relevanz für die Rollen von Mann und Frau in der Ehe von großem Interesse. Was meint das Neue Testament, wenn es sagt: *„Der Mann ist das **Haupt** der Frau"* (Eph 5,23), oder wenn es heißt, *„dass Christus das **Haupt** jedes Mannes ist, der Mann aber das **Haupt** der Frau"* (1.Kor 11,3)? Im Laufe der Kirchengeschichte haben Christen das Wort *„Haupt"* in diesen Versen gewöhnlich als „Autorität über" verstanden, doch dies haben in den letzten paar Jahren mehrere Autoren bestritten und stattdessen behauptet, dass *Haupt* in diesen Zusammenhängen „Quelle" oder „Ursprung" bedeute, sodass Christus die *Quelle* jedes Mannes, Christus die *Quelle* der Kirche und – in Bezug auf Adam und Eva – der Mann die *Quelle* der Frau wäre. Einen Beleg für diese Auffassung wollte man in einigen Vorkommnissen des griechischen Wortes *kephalē*, *„Haupt"*, außerhalb des Neuen Testaments sehen, von denen man annahm, dass es dort die Bedeutung „Quelle" habe. Außerdem argumentierten manche, dass der Sinn „Autorität über" im Griechischen unbekannt oder ungewöhnlich und für die Leser des Apostels Paulus unverständlich gewesen sei. (Der jüngste Aufsatz von Dr. Cervin bestritt auch die Bedeutung „Autorität über" in diesen Texten, doch schlug er nicht „Quelle", sondern „Vorrangstellung" als eine alternative Bedeutung in diesen Texten vor.)

1. Kurze Zusammenfassung meines Artikels von 1985

In meinem ursprünglichen Artikel versuchte ich, auf diese Behauptungen zu antworten, indem ich die folgenden Thesen aufstellte:

1. Das Beweismaterial, das man als Beleg für die Behauptung anführt, dass *kephalē* „Quelle" bedeuten könne, ist erstaunlich schwach und in Wirklichkeit nicht überzeugend.

a) Alle Artikel und Kommentare sind von nur zwei Beispielen von *kephalē* in der antiken Literatur abhängig: Herodot 4.91 und *Orphische Fragmente* 21a, die beide aus einer Zeit, die mehr als vierhundert Jahre vor der Zeit des Neuen Testaments liegt, stammen, und die beide als Beispiele nicht zu überzeugen vermögen: Herodot 4.91 zeigt einfach, dass *kephalē* sich auf die „Endpunkte" eines Flusses beziehen kann – in diesem Falle auf die Quellen eines Flusses, doch an anderer Stelle auf die Mündung eines Flusses –, und da „Endpunkt" ein allgemein anerkannter und gut belegter Sinn von *kephalē* ist, haben wir keinen überzeugenden Beweis dafür, dass „Quelle" der hier geforderte Sinn ist. Der andere Text, *Orphische Fragmente* 21a, bezeichnet Zeus als das „Haupt" aller Dinge, allerdings in einem Zusammenhang, in dem es unmöglich ist, zu ergründen, ob es „Erster, Anfang" (eine anerkannte Bedeutung von *kephalē*) oder „Quelle" bedeutet (eine Bedeutung, die anderswo nicht bestätigt wird).

b) Eine neue Untersuchung von 2336 Beispielen für *kephalē* aus einer großen Zeitspanne in der antiken griechischen Literatur lieferte keine überzeugenden Belegstellen, in denen *kephalē* „Quelle" bedeutet.

2. Die Beweise, die als Beleg für die These angeführt werden, dass *kephalē* „Autorität über" bedeuten kann, sind stichhaltig.

a) Alle bedeutenden Lexika, die auf die neutestamentliche Zeit spezialisiert sind, geben diese Bedeutung an, wohingegen kein einziges die Bedeutung „Quelle" anführt.

b) Das Fehlen der Bedeutung „Autorität über" aus dem *Lexikon* von Liddell/Scott ist ein Versehen, das korrigiert werden sollte (allerdings sollte man bedenken, dass dieses Lexikon nicht auf den neutestamentlichen Sprachgebrauch spezialisiert ist).

c) Die Untersuchung von 2336 Beispielen ergab 49 Texte, in denen *kephalē* die Bedeutung „Person mit hoher Autorität oder hohem Rang" oder „Herrscher", „Herrscherpartei" hatte; daher war dies in der Zeit des Neuen Testaments ein annehmbarer und verständlicher Sinn für *kephalē*.

d) Die Bedeutung „Autorität über" passt am besten in die meisten Zusammenhänge im Neuen Testament hinein.

2. Eine Antwort auf Richard Cervin

Gleich zu Beginn sollte gesagt werden, dass, selbst wenn ich dem gesamten Artikel von Dr. Cervin zustimmen würde (was gewiss nicht der Fall ist und was unten sichtbar wird), das Ergebnis doch wäre, dass diese Diskussion viel näher an dem Standpunkt – den ich anfänglich vertreten hatte – enden würde, als an dem von mir abgelehnten Standpunkt. Cervin kommt ausdrücklich zu folgendem Schluss:

> a) Die Bedeutung „Quelle" ist nicht „gängig" (wie die meisten Verfechter des Egalitarismus heute behaupten). Vielmehr folgert Cervin, dass sie „ziemlich selten" sei (S. 112), und er liefert nur ein sicheres Beispiel, wo er meint, dass *kephalē* eindeutig „Quelle" bedeute (Herodot 4,91, ein Text aus dem 5. Jahrhundert vor Christus über die Quellen eines Flusses, der in meinem vorausgegangenen Artikel ausführlich analysiert worden war).
>
> b) Cervin sagt, dass „Haupt" in den Paulusbriefen weder „Autorität" noch „Quelle" bedeute, sondern vielmehr „vorrangig". Cervin schreibt:

> „Was meint Paulus dann mit dem Gebrauch von *‚Haupt'* in seinen Briefen? Er meint nicht ‚Autorität über', wie die Traditionalisten behaupten, genauso wenig meint er ‚Quelle', wie die Verfechter des Egalitarismus behaupten. Ich glaube vielmehr, dass er sich lediglich einer Haupt-Leib-Metapher bedient, und sie bedeutet an dieser Stelle *„Vorrangstellung"* (S. 112).

Cervin erklärt im weiteren Verlauf, wie dies auf die Schriftstellen über Ehemann und Ehefrau im Neuen Testament Anwendung finden könne:

> „Wie kann der Ehemann den Vorrang über seine Ehefrau einnehmen? Im Kontext der von Männern dominierten Kultur, der Paulus angehörte, wäre ein solcher Wortgebrauch nicht unangemessen" (S. 112).

Es scheint mir also so zu sein, dass, selbst wenn alle Kritiken, die Cervin an meinem Artikel anbrachte, korrekt wären, sein Artikel immer noch als eine Verwerfung der egalitären Behauptung zu sehen ist, dass *kephalē* im Neuen Testament „Quelle" bedeute und eine Bestätigung eines Verständnisses der neutestamentlichen Lehre über die Stellung des Mannes als Haupt ist, welches mit demjenigen verwandt, wenn auch nicht identisch ist, für das ich ursprünglich eingetreten war. Wenn seine letzte Erklärung der Bedeutung „vorrangig" mit Bezug auf „die von *Männern dominierte* Kultur, der Paulus angehörte"[3], korrekt wäre, dann müsste sein Artikel als eine Modifikation meiner Position gesehen werden, nicht als eine Verwerfung von ihr.

Dennoch muss meine Antwort an Dr. Cervin noch über diese Bemerkungen hinausgehen, weil ich nicht glaube, dass er (1) die richtige Methodik angewandt hat, (2) das Beweismaterial richtig bewertet hat, (3) meinen eigenen Artikel fair dargestellt hat, oder (4) zu korrekten Schlussfolgerungen gelangt ist.

2.1 Die Ablehnung der Daten, die den neutestamentlichen Schriften am nächsten sind

1. Ablehnung neutestamentlicher Fundstellen

Einer der überraschendsten Aspekte von Dr. Cervins Artikel ist, dass er alle neutestamentlichen Fundstellen von *kephalē* abtut, ohne auch nur eine von ihnen zu untersuchen. Dennoch beschließt er seinen Artikel, indem er uns weismacht, was Paulus mit *kephalē* angeblich gemeint oder nicht gemeint habe (S. 112).

In Bezug auf die 12 neutestamentlichen Schriftstellen, zu welchen ich behauptet hatte, der Zusammenhang deute an, dass die Bedeutung „Autorität über" für *kephalē* angemessen sei, sagt Cervin:

> „Zuallererst stammen zwölf von diesen Stellen (Nr. 38-49) aus dem Neuen Testament und sind daher als Beweis unzulässig, da es sich bei ihnen um umstrittene Texte handelt. Beim Zitieren dieser neutestamentlichen Stellen begeht Grudem den logischen Irrtum, das vorauszusetzen, was er beweisen möchte. Der ganze Zweck der Studie von Grudem ist es, zu bestimmen, ob *kephalē* in den paulinischen Briefen ‚Autorität über' oder ‚Führer' bedeuten kann. Daher kann er Paulus nicht als unterstützenden Beweis für seine These anführen" (S. 94).

Doch Cervin unterscheidet hier nicht zwischen „dem Voraussetzen von etwas, was man beweisen möchte" und *der Argumentation für eine Bedeutung aus dem Zusammenhang heraus*, was ich in meinem Artikel in jedem Falle tat (S. 56-58).[4] Wenn Cervin mit meinen Argumenten aus dem Kontext dieser neutestamentlichen Belegstellen nicht übereinstimmt, dann wäre es nur angemessen, die Gründe anzugeben, weshalb er mir nicht zustimmen kann. Es ist jedoch kaum eine legitime linguistische Analyse, sie einfach so in Bausch und Bogen abzutun.

Dies ist besonders bedeutsam, wenn wir uns bewusst machen, dass mehrere der neutestamentlichen Fundstellen von *„Haupt"* nichts mit der Beziehung zwischen Mann und Frau in der Ehe zu tun haben, sondern von der universalen Herrschaft Christi sprechen. Zum Beispiel heißt es: *„Er hat alles seinen Füßen unterworfen und ihn als **Haupt** über alles der Gemeinde gegeben"* (Eph 1,22). Hier ist *„Haupt"* eindeutig eine Metapher, und es kommt in einem Zusammenhang vor, in dem es um die Autorität Christi „über alles" und um die Tatsache geht, dass Gott der Vater „alles seinen Füßen unterworfen" hat. Es ist schwer, in diesem Falle dem Sinn „Autorität über" oder „Herrscher" auszuweichen, weil die Tatsache der universalen Autorität Christi in dem Satz, in welchem das Wort vorkommt, so eindeutige Erwähnung findet.[5]

Ähnlich sagt Kolosser 2,10, dass Christus *„das **Haupt** jeder Herrschaft und Gewalt ist"* – was eindeutig darauf hinweist, dass Christus der größte Anführer oder die höchste Autorität über allen anderen Autoritäten im Universum ist.

Außerdem schreibt Paulus in einem Kontext, in welchem er sagt, dass *„die Gemeinde sich dem Christus unterordnet"*, dass *„der Christus das **Haupt** der Gemeinde ist"* (Eph 5,23-24). Noch einmal scheint der Gedanke der Autorität Christi über die Gemeinde für die Aussagen des Paulus im unmittelbaren Zusammenhang so sehr relevant zu sein, dass es überrascht, dass Cervin meint, solche Texte ohne jegliche Diskussion einfach abtun zu können.

Andere neutestamentliche Texte könnten hier erwähnt werden, doch sollte es zumindest deutlich sein, dass es höchst ungewöhnlich ist, einen Artikel mit einer Feststellung darüber abzuschließen, was Paulus mit dem Wort *kephalē* gemeint haben könnte, wenn man im Artikel selbst an keinem Punkt die Stellen untersucht, wo Paulus selbst das Wort *kephalē* gebraucht. Ich kann mich nicht erinnern, je zuvor einen Artikel gelesen zu haben, der mit einer Feststellung darüber abschloss, was ein bestimmter Autor mit dem Gebrauch eines Wortes gemeint habe, aber *keinen* einzigen Gebrauch des betreffenden Wortes durch den Verfasser untersuchte. Würde Cervin mit Platon oder Aristoteles so verfahren? Wenn die Bedeutung eines bestimmten Begriffes in seinem Gebrauch durch Aristoteles „umstritten" wäre, weil irgendein Autor jüngst das traditionelle Verständnis von der Verwendung jenes Wortes durch Aristoteles angezweifelt hatte, hätte Dr. Cervin sich vermutlich der folgenden Vorgehensweise bedient:

> 1. Er würde zunächst einen aufmerksamen Blick auf die Verwendung jenes Begriffes bei Aristoteles werfen und versuchen, aus dem Zusammenhang zu entnehmen, welche Bedeutung das Wort in den jeweiligen Fällen hat.
>
> 2. Anschließend würde er sich die Verwendung jenes Wortes in der Literatur ansehen, die zeitlich *am nächsten* bei Aristoteles liegt (was Linguisten als die „synchronische Analyse" eines Begriffes bezeichnen).
>
> 3. Dann würde er sich Verwendungen des Wortes ansehen, die in der Zeit, im Gegenstand, im Thema und in der Kultur noch weiter entfernt liegen – Autoren, die wegen der möglichen Veränderungen in der Sprache im Laufe der Zeit einen geringeren gemeinsamen linguistischen Wortschatz mit Aristoteles teilten. (Die „diachronische Analyse" bezieht sich auf ein solches Zurückverfolgen der verschiedenen Verwendungen eines Wortes im Laufe der Zeit.)

Solch eine Vorgehensweise wäre für eine gesunde linguistische Analyse charakteristisch.

Doch dies ist das genaue Gegenteil dessen, was Cervin tut, denn er fertigt die neutestamentlichen Texte ab, ohne auch nur einen einzigen Vers zu untersuchen. Dann weist er mit anderen Mitteln Belegstellen aus anderer Literatur ab, die dem Neuen Testament am nächsten stehen.

2. Ablehnung von Belegstellen aus der Septuaginta

Die Septuaginta (LXX) war die Alltagsbibel, die am häufigsten von den neutestamentlichen Schreibern und von griechisch sprechenden Christen in der ganzen Welt des Neuen Testaments benutzt wurde. Doch Cervin verwirft ihren Wert als Beweismaterial, weil es sich bei der Septuaginta um eine Übersetzung handle: „Als Übersetzung ist die LXX als eine *Sekundärquelle* wertvoll, nicht aber als eine Primärquelle" (S. 95-96).[6] Am Ende des Artikels sagt er:

> „Von den vier eindeutigen Belegstellen stammen drei aus der LXX und eine aus dem Hirten des Hermas, und es ist sehr wahrscheinlich, dass diese vier alle importierte und keine

> einheimischen Metaphern sind ... Bezeichnet *kephalē* ‚Autorität über' oder ‚Führer'? Nein. Die einzigen klaren und unzweideutigen Beispiele für eine solche Bedeutung stammen aus der Septuaginta und dem Hirten des Hermas, und diese Metapher könnte in der Septuaginta durchaus vom Hebräischen beeinflusst worden sein. Die Metapher ‚Führer' für *‚Haupt'* ist der griechischen Sprache bis zur byzantinischen oder mittelalterlichen Periode fremd" (S. 111-112).

Doch wenn die Septuaginta tatsächlich die Bibel war, die von den Schreibern des Neuen Testaments und den Christen überall in der Welt des Neuen Testaments benutzt wurde (und dies war der Fall), dann bedeutet die Tatsache, dass es sich bei ihr um eine Übersetzung handelte, die zwei Jahrhunderte zuvor angefertigt worden war, nicht, dass ihre Belegstellen für die Verwendung von *kephalē* als Beweise irrelevant wären. Der Ansatz, diese als irrelevant abzutun, ließe sich mit jemandem vergleichen, der herauszufinden versucht, was amerikanische evangelikale Christen im Jahre 1990 mit der Verwendung eines Wortes meinten und sagten, dass die Verwendung jenes Wortes in der New American Standard Bible oder der New International Version nicht als Beweis zähle, weil jene Bibeln „Übersetzungen" seien und daher eventuell nicht den eigentlichen englischen Gebrauch des jeweiligen Wortes widerspiegelten.

Tatsächlich ist das genaue Gegenteil der Fall. Obgleich die Septuaginta als eine Übersetzung nicht perfekt ist, war sie sicherlich für die Benutzung in der griechisch sprachigen Welt für mehrere Jahrhunderte hinlänglich. In gewissem Maße spiegelte sie den Gebrauch des gängigen Griechisch zu der Zeit, als es übersetzt wurde, wider, und in gewissem Ausmaße beeinflusste sie (wie es alle weithin anerkannten Bibelübersetzungen tun) die Sprache der Menschen, die sie gebrauchten. Aufgrund dieser beiden Tatsachen ist die Verwendung eines Wortes in der Septuaginta für die Bestimmung der Bedeutung eines Wortes im Neuen Testament *äußerst wichtig*. Das griechische Standardlexikon für das Neue Testament und andere frühchristliche Literatur (von Bauer, Arndt, Gingrich und Danker) zitiert gerade aus diesem Grunde die Septuaginta häufiger als jede andere literarische Sammlung außerhalb des Neuen Testaments. Tatsächlich sagt Walter Bauer in seiner „Einführung" zu diesem Lexikon: „Was den Einfluss der Septuaginta betrifft, so zeigt jede Seite dieses Lexikons, dass sie alle anderen Einflüsse auf unsere Literatur weit übertrifft."[7]

Eine gesunde linguistische Analyse würde dies anerkennen und der Literatur, die dem fraglichen literarischen Korpus *am nächsten kommt*, die größte Aufmerksamkeit schenken. Doch Cervin erkennt solche Beweise gar nicht als relevant an, und dies müssen wir als einen wesentlichen methodologischen Fehler in seiner Argumentation werten.

3. Ablehnung der Apostolischen Väter

Die andere literarische Sammlung, die am engsten mit dem Neuen Testament zusammenhängt, wird gemeinhin als „die Apostolischen Väter" bezeichnet (der Name sollte ursprünglich als Bezeichnung für Autoren dienen, welche die Apostel persönlich kannten). Diese Schriften sind auch für das Verständnis des neutestamentlichen Sprachgebrauchs äußerst wertvoll, weil die Nähe in der Zeit, der Kultur und dem thematischen Gegenstand bedeutet, dass diese Schreiber einen Sprachschatz miteinander teilten, der fast genau der gleiche wie derjenige der Autoren des Neuen Testaments war. Dennoch gesteht Cervin wiederum in Bezug auf ein Zitat aus dem Hirten des Hermas ein (*similitudo* 7,3, wo ein

Ehemann als „das Haupt eures Hauses" bezeichnet wird), dass der Sinn „Führer" hier dem Wort *„Haupt"* anhafte, doch lehnt er dies als einen gültigen Beweis für die Verwendung eines Wortes im Neuen Testament ab, weil er sagt, dass der Verfasser unbekannt sei: „Wir wissen nicht, wer den Hirten schrieb … sollte der Verfasser ein Ausländer gewesen sein, so ist es durchaus möglich, dass diese Metapher aus seiner eigenen Muttersprache übernommen worden sein könnte. Sollte dies der Fall sein, dann wäre dies ein weiteres Beispiel für eine importierte, nicht für eine muttersprachliche Metapher" (S. 105).

Doch dies ist kaum eine hinlängliche Basis, auf deren Grundlage man die Beweiskraft dieses Zitates entkräften kann. Der Hirte des Hermas war in der frühchristlichen Welt so weithin bekannt, dass mindestens zwei Jahrhunderte lang viele meinten, dass er als ein Teil des neutestamentlichen Kanons betrachtet werden sollte (im Jahre 325 ordnete Eusebius ihn immer noch unter den „umstrittenen Büchern" ein; siehe Eusebius, *Kirchengeschichte*, 3,3,6).

4. Ablehnung von Belegstellen von Plutarch

Plutarch (etwa 50 bis etwa 120 n.Chr.) war ein säkularer griechischer Historiker und Philosoph. Weil er in unmittelbarer Nähe zur Zeit des Neuen Testaments lebte, sind seine Schriften eine weitere nützliche Quelle für das Verständnis der Bedeutungen von griechischen Wörtern um die Zeit des Neuen Testaments. Doch Cervin lehnt drei Belegstellen bei Plutarch, in denen *kephalē* „Autorität über" bedeutet, ab, weil er sagt, dass es sich bei ihnen um eine Übersetzung aus dem Lateinischen handeln könne.

In Bezug auf zwei Belegstellen bei Plutarch, *Cicero* 14,4, wo „Haupt" als eine Metapher für den römischen Kaiser gebraucht wird, gesteht Cervin ein, dass sie sich auf einen „Führer" bezögen, wendet jedoch ein, dass diese Belegstellen in erster Linie deshalb illegitim seien, weil[8] „Catalina seine Reden auf Latein, nicht auf Griechisch hielt … und es ist genauso gut möglich, dass Plutarch das Lateinische um seiner ‚Rätselhaftigkeit' willen ziemlich wörtlich übersetzte. Falls dies so wäre, dann wäre diese Verwendung von „Haupt" für ‚Führer' in Wirklichkeit eine lateinische Metapher und nicht eine griechische … Diese Belegstellen sind daher in diesem Kontext nicht zulässig" (S. 102).

Dann sagt er in Bezug auf Plutarch, *Galba* 4, 3: „Galba war ein Römer, kein Grieche, und diese Stelle könnte, ebenso wie die vorherige, vom Lateinischen beeinflusst worden sein. Ziegler bietet kein bekanntes Quellenmaterial für diese Stelle bei Plutarch an. Daher ist dieses Beispiel zweifelhaft" (S. 103).

Darauf müssen wir jedoch erwidern, dass Plutarch nicht auf Latein, sondern auf Griechisch schrieb und dass Plutarch sicherlich von sich meinte, ein Griechisch zu verfassen, das für seine Leser verständlich war. Der Umstand, ob der Text auf irgendwelchem lateinischen Quellenmaterial basiert oder nicht, stellt keinen legitimen Grund für die Ablehnung dieser Beispiele dar.

5. Ablehnung des patristischen Beweismaterials

Dann weist Cervin alle Fälle ab, in denen *‚Haupt'* in der Periode, die unmittelbar auf die apostolischen Väter folgte, der Zeit der Schriften der Kirchenväter, „Autorität" bedeutete. Er gibt zu, dass in Lampes *patristischem Griechisch-Lexikon* viele Zitate enthalten seien, die sich auf Christus als das Haupt der Kirche bezögen, außerdem ein paar Zitate, in denen *kephalē* sich auf „Ordensobere oder Bischöfe" beziehe (S. 107). Diese Bezugnahmen scheinen einen deutlichen Beweis dafür zu liefern, dass *kephalē* „Autorität über" oder „Führer" bedeuten könnte. Cervin aber tut diese Belegstellen mit folgendem Satz ab: „Es scheint so, als ob *‚Haupt'* als Fachbegriff im patristischen Griechisch sich in erster Linie

auf Christus beziehen würde und gelegentlich auf Mitglieder der kirchlichen Hierarchie" (S. 107).

Doch was für eine linguistische Analyse betreibt Cervin hier? Wenn die Belegstellen, in denen *kephalē* „Autorität über" bedeutet, gering an der Zahl sind, bezeichnet er sie als „selten". Wenn die Beispiele zahlreich anzutreffen sind (wie in der patristischen Literatur), dann sagt er, dass es sich dabei um einen „Fachbegriff" handle. Man fragt sich, welche Art Beweismaterial ihn davon überzeugen könnte, dass *kephalē* „Autorität über" bedeutet? Er folgert: „Grudems Zitat von Lampe ist irreführend" (S. 107), doch mit welcher Logik können Belegstellen, die eine Argumentation unterstützen, „irreführend" werden? Es ist mir nicht klar, wie er argumentieren kann, dass Fälle von *kephalē*, in denen das Wort sich auf Christus oder auf kirchliche Amtsträger in ihrer Autorität über die Kirche bezieht, nicht zeigen, dass *kephalē* „Führer" oder „Autorität über" bedeuten kann.

6. Ablehnung von Lexika zum Neuen Testament

Zusätzlich dazu, dass er ohne nähere Untersuchung die Fälle abtut oder wegerklärt, in denen *kephalē* im Neuen Testament, der Septuaginta, bei den Apostolischen Vätern, Plutarch und den patristischen Schriftstellern „Autorität über" bedeutet, verwirft Cervin auch Belegsstellen aus allen Lexika, die sich auf die Zeit des Neuen Testaments spezialisieren, und bestreitet die Kompetenz von deren Autoren. Er fragt:

> „Wenn ‚Führer' ein *gängiges* Verständnis von *kephalē* ist, wie Grudem behauptet, warum wird es dann offenbar nirgends in einem Griechisch-Lexikon außerhalb des Geltungsbereiches des Neuen Testaments angeführt? Dafür biete ich mehrere mögliche Gründe an, unter denen die *Tradition* und eine von *Männern dominierte Weltanschauung* als die wahrscheinlichsten zu nennen ist."

Während Cervin seine Erklärung fortsetzt, bezeichnet er aus irgendeinem Grunde wiederholt Autoren, die spezielle Lexika zur neutestamentlichen Zeit verfassen, als „Theologen".

> „Am besten kennen sich *Theologen*[9] im Neuen Testament aus, nicht so sehr im klassischen oder gar im hellenistischen Griechisch an sich. Obgleich es stimmen mag, dass manche *Theologen* Grundlagenkenntnisse im klassischen Griechisch hatten (insbesondere solche aus dem 19. Jahrhundert), verbringen sie doch ihre Zeit mit der Erforschung des Neuen Testaments, *nicht* von Platon, Herodot oder Plutarch … Ein weiterer Grund lässt sich aus dem Lateinischen ableiten … Das lateinische Wort für ‚Haupt', *caput*, hat tatsächlich die metaphorische Bedeutung ‚Führer' … Also haben, zumindest für englischsprachige *Theologen*, Englisch, Hebräisch und Lateinisch allesamt ‚Führer' als eine Metapher für *‚Haupt'* gemeinsam. Also konnten die Überzeugungskräfte der Tradition, eine von Männern dominierte Kultur, eine identische Metapher in drei Sprachen und ein nicht aus hinlänglicher Vertrautheit resultierendes Verständnis der griechischen Sprache *als Ganzes* meines Erachtens sehr leicht Theologen zu der

> Annahme verleiten, dass die Metapher ‚Führer' für *‚Haupt'* auch für das Griechische passend sein müsse" (S. 87).

Das Ergebnis dieser Analyse ist, dass Cervin das Urteil der Herausgeber jener Lexika ablehnt, die sich auf die sehr frühe Phase der griechischen Sprache spezialisieren, für die sein Artikel beabsichtigt, uns eine Bedeutung für *kephalē* anzugeben.

Allerdings müssen wir gegen Cervins Beurteilung des Wertes dieser Lexika mehrere schwerwiegende Einwände erheben:

(a) Die Behauptung, dass die Schreiber der neutestamentlichen Lexika nicht „Platon, Herodot oder Plutarch" läsen, deutet schlichtweg auf eine mangelnde Vertrautheit mit dem Lexikon von Bauer/Arndt/Gingrich/Danker hin, dessen Seiten mit Tausenden von Verweisen auf außerbiblische Autoren gespickt sind, zu denen häufig Platon, Herodot und Plutarch, aber auch sehr viele andere gehören. Der Hauptautor dieses Lexikons, Professor Walter Bauer von der Universität Göttingen, arbeitete mehr als dreißig Jahre lang an dieser Aufgabe (siehe *BAGD*, S. VVI) und unternahm während dieser Zeit „eine systematische Suche in der griechischen Literatur" nach „Parallelen zur Sprache des Neuen Testaments" (ebd.). Moises Silva sagt:

> „Bauer erkannte vollends die Notwendigkeit, die neutestamentliche Sprache nicht von der zeitgenössischen Umgangssprache zu isolieren, und folglich ist sein Werk mit Tausenden von unverzichtbaren Verweisen auf die säkulare Literatur gespickt, wo parallele Konstruktionen auftauchen – schon allein diese Verweise machen das *Lexikon* Bauers zu einem wahren Schatz."[10]

Obwohl Cervin mit Zustimmung viele spezialisierte Lexika für Autoren wie Xenophon, Platon, Sophokles usw. zitiert (S. 86-87), begeht er den schwerwiegenden Fehler, den Wert von Bauers Lexikon gering einzuschätzen. Im Gegensatz dazu sagt Moises Silva über Bauers Lexikon: „Man kann ganz kategorisch sagen, dass dies das beste erhältliche Speziallexikon für die gesamte antike Literatur ist."[11]

(b) Man kann sich fragen, ob Cervin eine ähnliche Vorgehensweise annehmen würde, wenn er versuchte, die Bedeutung eines griechischen Wortes in irgendeiner anderen spezialisierten literarischen Sammlung zu bestimmen. Würde er beispielsweise den Gebrauch eines auf Aristoteles spezialisierten Lexikons ablehnen, wenn er versuchte, die Bedeutung eines Wortes bei Aristoteles zu bestimmen, einfach weil die Verfasser des Lexikons einen größeren Teil ihrer Zeit damit verbrachten, sich die Worte des Aristoteles anzusehen? Und würde er die Autoren eines Aristoteles-Lexikons als „Philosophen" (anstatt als „Linguisten" bezeichnen), weil die Thematik, über welche Aristoteles in erster Linie schrieb, die Philosophie war? Würde er ebenso darauf bestehen, die Linguisten, welche ein spezialisiertes Lexikon für Herodot erstellten, als „Historiker" zu bezeichnen (anstatt als „Linguisten"), weil Herodot über die Geschichte schrieb? Die Herausgeber von Lexika über das neutestamentliche Griechisch (wie *BAGD*) sollten nicht so einfach abgetan werden.

(c) Es leuchtet nicht unmittelbar ein, weshalb „Tradition und eine von Männern dominierte Weltanschauung" eine Auswirkung auf einen Wissenschaftler haben sollten, der versucht, zu bestimmen, was das Neue Testament meint, wenn es sagt, dass Gott Christus *„als **Haupt** über alles der Gemeinde gegeben"* hat (Eph 1,22), oder sagt, dass

Christus das *„**Haupt** jeder Herrschaft und Gewalt“* ist (Kol 2,10). Statt einer von Männern dominierten Weltanschauung wäre das Einzige, was jemand erkennen muss, um in diesen Schriftstellen „Autorität über“ zu sehen, eine Fähigkeit, zu sehen, dass die Autoren aus dem 1. Jahrhundert eine *„von Christus dominierte“* Weltanschauung hatten und diese auch in ihren Schriften zum Ausdruck brachten.

(d) Die Tatsache, dass *„Haupt“* im Englischen, Hebräischen und Lateinischen „Führer“ bedeuten kann, sollte ein kompetentes Herausgeberteam nicht dahingehend beeinflussen, diese Bedeutung auch im Griechischen zu erkennen, es sei denn, dass der Kontext sie an verschiedenen Stellen erfordern würde. Über das Argument muss einfach aufgrund der tatsächlichen griechischen Texte entschieden werden, in denen man behauptet, eine solche Bedeutung zu finden – Cervin bietet uns jedoch keinerlei derartige Analyse für die wichtigen neutestamentlichen Texte.

7. Die Akzeptanz von Speziallexika aus weit vom Neuen Testament entfernten Zeitabschnitten

Es ist überraschend, dass Cervin solchen Lexika ein großes Gewicht beimisst, die sich auf Autoren spezialisieren, die von der neutestamentlichen Zeit weit entfernt sind. Also führt er eine lange Liste von Lexika an, die er untersucht hatte und in denen er die Bedeutung „Autorität über, Führer“ für *kephalē* nicht gefunden habe. Was er dem Leser jedoch nicht sagt und was für den terminologisch nicht vorgebildeten Leser des *Trinity Journal*, der diese lange Liste von Griechischlexika (viele mit lateinischen Titeln) sieht, nicht offensichtlich sein dürfte, sind die *Lebensdaten* der Autoren, für welche diese spezialisierten Lexika Definitionen angeben. Folgende Autoren (mit ungefähren Daten) werden in diesen spezialisierten Lexika behandelt (nach ihrer Anordnung in Cervins Liste, S. 86-87):

Xenophon, 4. Jahrhundert v.Chr.
Platon, 5./4. Jahrhundert v.Chr.
Thukydides, 5. Jahrhundert v.Chr.
Sophokles, 5. Jahrhundert v.Chr.
Aeschylus, 5. Jahrhundert v.Chr.
Theokrit, 3. Jahrhundert v.Chr.
Homer, 8. Jahrhundert v.Chr.
Herodot, 5. Jahrhundert v.Chr.
Polybius, 2. Jahrhundert v.Chr.
Plotin, 3. Jahrhundert n.Chr.
Diodorus Sikulus, 1. Jahrhundert v.Chr.

Was wird durch eine solche Übersicht bewiesen? Dem Leser wird der Eindruck vermittelt, dass Cervin neue Beweise gefunden habe, doch das hat er nicht. Vielmehr hat er lediglich gezeigt, dass meine frühere Studie durch diese zusätzlichen Lexika bestätigt wird. Ich hatte in meiner ursprünglichen Studie mehrere von jenen Autoren erschöpfend nach dem Begriff *kephalē* durchsucht, und (mit der Ausnahme eines Zitats bei Herodot und eines bei Platon) fand ich die Bedeutung „Autorität über“ auch in keinem jener Autoren. Doch die meisten von ihnen (mit der Ausnahme von Polybius und Diodorus Siculus) sind von der Zeit des Neuen Testaments sehr weit entfernt – viel weiter entfernt als die Vorkommnisse des Wortes im Neuen Testament, der Septuaginta und den Apostolischen Vätern, die Cervin allesamt abtut.

Es stellt sich aber auch noch eine weitere Frage: Warum schenkt er einem Lexikon zu

Platon oder Thukydides mehr Glauben als einem Lexikon, das auf die Zeit des Neuen Testaments spezialisiert ist? In seiner Auswahl von Belegstellen aus Lexika wie auch in seinem Eingeständnis von Beispielen für den Gebrauch von *kephalē* als relevantem Beweismaterial stellt Cervin Belegstellen, die chronologisch *am weitesten entfernt* sind, auf eine viel höhere Ebene als Belegstellen, die chronologisch *am nächsten* zu den Schriften des Apostels Paulus stehen. Somit führt er nicht jene sorgfältige, die Sprachperiode betreffende Analyse durch, die für eine gute lexikologische Forschung so dringend notwendig ist.

8. Zusammenfassung: Eine fehlerhafte Methodik führt zu einer irrigen Schlussfolgerung
Was ist das Resultat dieser Vorgehensweise? Cervin teilt auf die eine oder andere Weise alle Belegstellen, in denen *kephalē* „Autorität über" bedeut, in besondere Kategorien ein: Die neutestamentlichen Texte sind „umstritten". Die Septuaginta ist eine „Übersetzung". Der Hirte des Hermas könnte von einem „Fremden" geschrieben worden sein. Die patristischen Schriften gebrauchen *kephalē* als einen „Fachbegriff". Die Zitate von Plutarch „könnten vom Lateinischen beeinflusst worden sein". Und die neutestamentlichen Lexika wurden von „der Tradition und einer von Männern dominierten Weltanschauung" sowie von einem „nicht hinlänglich vertrauten Verständnis der griechischen Sprache *als Ganzes*" beeinflusst. Indem er also alle Belegstellen ausschließt, in denen *kephalē* in der neutestamentlichen Zeitperiode „Autorität über" bedeutet, vermag Cervin zu folgern, dass *kephalē* „nicht vor der byzantinischen oder mittelalterlichen Periode" „Autorität über" bedeutet habe (S. 112). Dennoch müssen wir bedenken, dass er dies nur durch eine falsche linguistische Methode tun kann: Er trifft die Entscheidung, dass alle relevanten Texte vom 2. Jahrhundert v.Chr. bis mehrere Jahrhunderte nach dem Neuen Testament als Beweis nicht zählen würden. Es erscheint angemessen, die Schlussfolgerung zu ziehen, dass Cervin schon am Anfang in seiner Methodik, einer Methodik, die fälschlicherweise die relevantesten Daten für diese Untersuchung ausschließt und sie dadurch einer irrigen Schlussfolgerung zuführt, fundamental daneben liegt. Allein schon auf dieser Grundlage müssen wir die Behauptung Cervins verwerfen, dass *kephalē* in der Zeit des Neuen Testaments nicht „Autorität über" bedeuten würde.

Jetzt können wir Cervins Analyse spezieller Texte ausführlicher untersuchen.

2.2 Die Behauptung, dass *kephalē* in einigen Texten „Quelle" bedeuten könne

1. Herodot 4,91
Cervin behauptet nicht, dass die Bedeutung „Quelle" für *kephalē* gängig wäre, meint aber, dass sie zumindest einmal vorkomme, wo sie eindeutig diesen Sinn annehme.

> „Kann *kephalē* ‚Quelle' bedeuten? Die Antwort lautet *ja*, in Herodot 4,91; *vielleicht* auch im *Orphischen Fragment* und anderswo [bei Artemidorus Daldianus, *T. Reuben* (Nr. 17), und bei Philo (Nr. 21-22)]. Ist die Bedeutung ‚Quelle' geläufig? Wohl kaum! Sie ist ziemlich selten" (S. 112).

Sind Cervins Argumente bezüglich des einen eindeutigen Beispiels für die Bedeutung „Quelle" eindeutig, die er in Herodot 4,91 findet? Cervin sagt, dass „Grudem ... Herodot nicht verstanden hat" (S. 89), und dann fährt er fort, indem er die Herodot-Passage ausführlich zitiert und damit belegen möchte, dass „aus dem Zusammenhang eindeutig hervorgeht, dass Herodot die ‚Quelle' *(pēgē)* des Tearus diskutiert ... Der Kontext dieser

Stelle sollte es überaus deutlich machen, dass Herodot *kephalai* als ein Synonym für *pēgē* gebraucht, das sich auf die Quelle des Tearus bezieht" (S. 90).

Allerdings wird hieraus nicht klar, wie Cervin etwas anderes als das gesagt haben sollte, was ich in meinem ersten Artikel gesagt hatte, als ich sagte, dass „jemand, der von den ‚Häuptern' eines Flusses spricht, von den vielen ‚Enden' eines Flusses spricht, wo Nebenflüsse beginnen, zum Hauptstrom zu fließen" (S. 44), und als ich den Hinweis bei Liddell/Scott auf *kephalē* als „die Quelle eines Flusses" zitiert hatte, aber deutlich machte, dass sie diese Bedeutung lediglich „im Plural" hätten. Ich stimme voll und ganz zu, dass *kephalai* (Plural) in dieser Aussage von Herodot sich tatsächlich auf die Quellen des Tearus bezieht. Cervin hat jedoch nichts als Antwort auf meine Analyse dieser Aussage gesagt, wo ich nahelege, dass das Zitat „Haupt" in einem allgemein anerkannten Sinne gebraucht wird, nämlich „Anfangspunkt, äußerstes Ende, Endpunkt", und dass das Zitat nicht beweist, dass *kephalē* auch in einem allgemeinen Sinne „Quelle" bedeuten könnte. Tatsächlich sind die einzigen „Quellen", die mit dem Begriff *kephalē* bezeichnet werden, solche, die auch am geografischen oder natürlichen „Endpunkt" von etwas liegen. Dies erklärt, weshalb die „Mündung" eines Flusses (der andere *Endpunkt*) genauso gut als das *„Haupt" (kephalē)* eines Flusses bezeichnet werden kann. Diese Tatsache ergäbe überhaupt keinen Sinn, wenn *kephalē* ganz allgemein „Quelle" bedeuten würde, aber sie ergibt sehr wohl Sinn, wenn *kephalē* allgemein „Endpunkt" bedeutet. Dieses Verständnis von *kephalē* als einer alternativen Erklärung für den allgemeinen Sinn „Quelle" hat Cervin nicht angesprochen.

Außerdem sollte man beachten, dass Liddell/Scott selbst mit meiner Analyse des Herodot-Zitates übereinstimmen. Die Gesamtstruktur des Artikels *kephalē* bei Liddell/Scott sieht folgendermaßen aus (ich habe die Gliederungsstruktur genauso reproduziert, wie sie bei Liddell/Scott/Jones vorkommt):

I.

1. Haupt oder Kopf von Mensch oder Tier

a) Über den Kopf

b) Auf dem Kopf

c) Von Kopf bis Fuß

d) Mit dem Kopf voraus

2. Als das edelste Körperteil, als Umschreibung für die ganze Person

3. Leben

4. In Flüchen: Es sei auf meinem Haupt!

II.

1. Von Dingen, äußerstes Ende

a) In der Botanik

b) In der Anatomie

c) Allgemein oberstes Ende, *Rand* eines Gefäßes …

Mauerkrönung … Säulenkapitell

d) Im Plural *Quelle* eines Flusses, Herodot 4,91 [im Singular aber *Mündung*; allgemein *Quelle*, *Ursprung*, *Orphische Fragmente* 21a; Ausgangspunkt (Beispiele: das Haupt der Zeit; das Haupt eines Monats)]

e) *Äußerstes Ende* einer Parzelle

III. *Büste* Homers
IV. Perücke, Kopfbedeckung
V. Metaphorisch

1. Hauptgericht

2. Krone, Fertigstellung

3. Summe, Gesamtheit

4. *Gruppe* von Menschen

5. Astronomie, „Haupt der Welt"

Diese Gliederung deutet an, dass die Definition „Quelle" (II. d.) von Liddell/Scott nie dazu gedacht gewesen war, als eine allgemeine Definition zu dienen, die auf alle Arten von „Quellen" angewandt werden könnte. Vielmehr deuteten sie einfach an, dass die allgemeine Kategorie „von Dingen, äußerstes Ende" durch die Tatsache veranschaulicht wurde, dass sowohl der Anfangspunkt als auch der Endpunkt (die Quelle und die Mündung) eines Flusses durch den Begriff *kephalē* bezeichnet werden könne.[12]

Weder Cervin noch Liddell/Scott geben irgendwelche Zitate an, in denen *kephalē* auf eine Person angewandt wird und eindeutig „Quelle" bedeutet.

2. Orphische Fragmente 21a

Dieser Text von einem unbekannten Autoren aus dem 5. Jahrhundert v.Chr. oder früher wurde in meinem Artikel recht ausführlich analysiert (siehe S. 45-46). In dem Text heißt es: „Zeus das Haupt, Zeus die Mitte, Zeus, von dem alle Dinge vollkommen gemacht werden."

Cervin folgert, dass hier mehrere unterschiedliche Bedeutungen möglich seien und man keine klare Entscheidung treffen könne:

> „Grudems Verständnis von ‚Anfang' für dieses Fragment ist durchaus legitim. Genauso ist aber das Verständnis als ‚Quelle' völlig berechtigt … Zeus als ‚Haupt/Anfang/Quelle/Ursprung/Ursache' – das sind allesamt plausible Lesarten. Dieses Fragment enthält eine Reihe von Beinamen für Zeus. Ansonsten gibt es wirklich keinen Kontext, auf den man sich berufen könnte, um eindeutig zu klären, welche Bedeutung(en) der Autor meinte" (S. 91).

An diesem Punkt stimme ich mit Cervins Analyse überein und möchte lediglich festhalten,

dass man aufgrund der Mehrdeutigkeit des Textes nicht berechtigt ist, ihn als ein eindeutiges Beispiel für die Bedeutung von *kephalē* als „Quelle" anzuführen.

3. Andere mögliche Beispiele für die Bedeutung „Quelle"

Cervin analysiert kurz ein paar andere Texte, die von Philipp Payne[13] als Beispiele für die Bedeutung „Quelle" zitiert worden sind. Diese Texte sind Philo, *Vorstudien* 61; Philo, *Über Belohnungen und Strafen*, 125; und sechs Vorkommnisse bei Artemidorus Daldianus, *Onirocriticon* (Cervin, S. 92-94). Cervin sieht jedoch keines davon als sichere Belegstelle für die Bedeutung „Quelle" an, denn er folgert einfach, dass *kephalē „vielleicht"* in manchen dieser Stellen diesen Sinn habe (er hegt bezüglich einiger Stellen, die Payne zitiert, Zweifel).[14] Diese Textpassagen werde ich unten in meinem Abschnitt über Philip Paynes Artikel ausführlicher erörtern.[15]

2.3 Die Behauptung, dass *kephalē* nicht „Autorität über" bedeute

Nachdem er die 49 Texte analysiert hatte, die ich unter der Bedeutung „Person mit höchster Autorität oder höchstem Rang, oder Regent, Herrschaftsorgan" (S. 51-58) kategorisiert hatte, fasste er seine Schlussfolgerungen wie folgt zusammen:

> „Von Grudems 49 Beispielen sind die 12 aus dem Neuen Testament als Beweise unzulässig, weil man nicht logischerweise voraussetzen kann, was man zu beweisen beabsichtigt. Damit bleiben noch 37 Belegstellen, von denen nur vier klare und unzweideutige Beispiele für die Bedeutung von *kephalē* als ‚Führer' sind (Beispiele 8, 10, 14, 30). Elf Beispiele sind zweifelhaft, fragwürdig oder mehrdeutig (4, 5, 6, 7, 11, 12, 13, 23, 26, 36, 37); zwölf Beispiele sind falsch (1, 3, 9, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 28, 29); sieben andere Beispiele sind unzulässig (24, 25, 27, 31, 32, 33, 34); zwei Beispiele existieren in Wirklichkeit nicht (2 und 16), und über ein Beispiel (35) kann man keine Entscheidung treffen. Von den vier klaren Beispielen stammen drei aus der Septuaginta und eines aus dem Hirten des Hermas, und es ist sehr wahrscheinlich, dass diese vier allesamt importierte und keine muttersprachlichen Metaphern sind" (S. 111).

Im Folgenden werde ich nochmals einen Blick auf die betroffenen Texte werfen und fragen, ob Cervins Bewertung dieser Texte überzeugend ist.

1. Zwölf neutestamentliche Beispiele, die Cervin für unzulässig hält

Erstens sagt er, dass die zwölf neutestamentlichen Beispiele „als Beweismittel unzulässig sind, weil man nicht logischerweise voraussetzen kann, was man zu beweisen beabsichtigt" (S. 111). Doch wie ich oben argumentierte, begeht Cervin einen großen linguistischen Irrtum, wenn er diese Fundstellen nicht in ihrem Kontext untersucht, denn sie sind die Beispiele, die im Sprachgebrauch den fraglichen Texten am nächsten stehen. Wenn man aufgrund des Kontexts dieser Texte für die Bedeutung „Autorität über" argumentiert (wie ich dies auf den Seiten 56-58 meines vorausgegangenen Artikels getan hatte), setzt man nicht „voraus", was man zu beweisen beabsichtigt, sondern *argumentiert* dafür, indem man *Gründe und Beweise dafür anführt*. Im Verlauf der Diskussion zwischen

Cervin und mir fragt man sich, ob derjenige, der „vorausgesetzt hat, was er zu beweisen beabsichtigt", nicht vielmehr derjenige sein könnte, der zwölf neutestamentliche Textbeispiele abgetan hat, ohne sie überhaupt zu untersuchen, anstatt derjenige, der jedes von ihnen in seinem Kontext untersucht hat und Gründe dafür angab, weshalb die Bedeutung „Autorität über" passend erschien.

Ohne die früheren Argumente aus meinem ersten Artikel zu wiederholen, möchte ich hier einfach jene zwölf Beispiele mit ihrer ursprünglichen Nummerierung auflisten. (Manche dieser Texte werden in diesem Artikel zu einem späteren Zeitpunkt erörtert, als Erwiderung auf die Vermutungen anderer Wissenschaftler, dass die Bedeutung „Quelle" in manchen Fällen passend sein könne.)

(38-42) 1.Korinther 11,3-5: *„Ich will aber, dass ihr wisst, dass Christus das* Haupt *jedes Mannes ist, der Mann aber das* Haupt *der Frau, Gott aber das* Haupt *des Christus. Jeder Mann, der betet oder weissagt und etwas auf dem* Haupt *hat, schändet sein* Haupt*. Jede Frau aber, die mit unbedecktem* Haupt *betet oder weissagt, schändet ihr* Haupt*."*

(43) Epheser 1,22: *„Und er hat alles seinen Füßen unterworfen und ihn als* Haupt *über alles der Gemeinde gegeben."*

(44) Epheser 4,15-16: *„Sondern, wahrhaftig in der Liebe, heranwachsen in allen Stücken zu ihm hin, der das* ***Haupt*** *ist, der Christus. Von ihm aus vollbringt der ganze Leib, zusammengefügt und verbunden durch alle Gelenke, die einander Handreichung tun nach dem Maß der Leistungsfähigkeit jedes einzelnen Gliedes, das Wachstum des Leibes zur Auferbauung seiner selbst in Liebe."*

(45-46) Epheser 5,22-24: *„Ihr Frauen, ordnet euch euren eigenen Männern unter als dem Herrn; denn der Mann ist das* Haupt *der Frau, wie auch der Christus das* Haupt *der Gemeinde ist; und er ist der Retter des Leibes. Wie nun die Gemeinde sich dem Christus unterordnet, so auch die Frauen ihren eigenen Männern in allem."*

(47) Kolosser 1,18: *„Und er ist das* Haupt *des Leibes, der Gemeinde."*

(48) Kolosser 2,10: *„Und ihr seid zur Fülle gebracht in ihm, der das* Haupt *jeder Herrschaft und Gewalt ist."*

(49) Kolosser 2,18-19: *„Lasst nicht zu, dass euch irgendjemand um den Kampfpreis bringt, indem er sich in Demut und Verehrung von Engeln gefällt und sich in Sachen einlässt, die er nicht gesehen hat, wobei er ohne Grund aufgeblasen ist von seiner fleischlichen Gesinnung, und nicht festhält an dem* Haupt*, von dem aus der ganze Leib, durch die Gelenke und Bänder unterstützt und zusammengehalten, heranwächst in dem von Gott gewirkten Wachstum."*

Obwohl der Sinn „Autorität über, Führer" in den meisten dieser Texte deutlich ist, ist es an dieser Stelle angebracht, Epheser 4,15 und Kolosser 2,19 zu erörtern. Manche Autoren (jedoch nicht Cervin, da er keine Verse aus dem Neuen Testament untersucht) haben gemeint, dass die Bedeutung „Quelle" sehr gut in Epheser 4,15 (da es von dem „Wachstum des Leibes" heißt, dass es von dem Haupt komme) und in Kolosser 2,19 (weil es dort von dem Leib heißt, dass er von dem Haupt „unterstützt und zusammengehalten" werde und daher Wachstum vom Haupt empfange) hineinpasse.

Sicherlich ist es richtig, festzuhalten, dass der Gedanke der Ernährung und damit des Wachstums, das vom Haupt kommt, in diesen Versen vorkommt. Der Grund für eine solche Beschreibung ist nicht schwer zu entdecken: Es ist eine offensichtliche Tatsache der Natur, dass wir durch den Mund Nahrung aufnehmen und dass daher die Ernährung für den Leib „von" dem Haupt kommt. Wenn Paulus also Christus bereits als das Haupt des Leibes, der Gemeinde, bezeichnet hat, dann wäre es für ihn ganz natürlich, zu sagen, dass wir an ihm festhalten müssen und dass unsere Ernährung und unser Wachstum von ihm

kommen.

Belegen diese Verse aber, dass *kephalē* „Quelle" bedeuten könnte? Nicht ganz, weil in diesen Fällen die *Funktion* des Hauptes als Ernährungsquelle einfach mehr im Vordergrund steht. Die metaphorische Bedeutung „Quelle" haftet dem Wort *kephalē* nicht so sehr an, dass dieser Sinn aus dem Gebrauch des Wortes allein hervorgehen würde, auch ohne dass von dieser größeren Metapher die Rede wäre. Das heißt, wir könnten in diesen Versen nicht einfach „Quelle" einsetzen und hätten sofort einen Sinn, denn Kolosser 2,19 würde dann besagen: „Nicht festhält an der Quelle, von der aus der ganze Leib, durch die Gelenke und Bänder unterstützt und zusammengehalten …", und Epheser 4,15 spräche von „der *Quelle* … von der aus der ganze Leib … das Wachstum des Leibes vollbringt". Doch das wären unverständliche Aussagen. Wir benötigen in diesen Versen die eigentliche Bedeutung „Haupt", oder ansonsten ergibt die ganze Metapher keinen Sinn. (Dies ist in mehreren Versen, in denen sich „Herrscher" oder „Autorität über" leicht einfügen ließen und der Satz immer noch Sinn ergäbe, wie z.B. in Epheser 1,22: „Hat ihn zum *Herrscher* über alles der Gemeinde gegeben", oder 1.Kor 11,3: „Die *Autorität* über jeden Mann ist Christus", oder Kolosser 2,10: „Der der *Herrscher* über jede Herrschaft und Gewalt ist.")

Die Tatsache, dass das Neue Testament bisweilen, wenn es sich einer Haupt-Leib-Metapher bedient, die Aufmerksamkeit auf den Gedanken der Ernährung, die vom Haupt kommt, lenkt, kommt in Epheser 4,15 und Kolosser 2,19 klar zum Ausdruck. Es genügt jedoch nicht, aufzuzeigen, dass das Wort *kephalē* selbst „Quelle" *bedeutete*. (Dies ähnelt der Analogie vom Weinstock und den Reben, der Jesus sich in Johannes 15,1-8 bedient: Wenn wir am Weinstock „bleiben", bringen wir viel Frucht. Doch das bedeutet nicht, dass das Wort *Weinstock* „Lebensquelle" bedeuten würde.)

Außerdem fehlt sogar in diesen Zusammenhängen nie die Bedeutungsnuance von „Führer" oder „Autorität", denn die Person, die „Haupt" genannt wird (hier: Christus) ist immer auch die Person, welche die Führung über die anderen fraglichen Personen ausübt. Außerdem müssen wir die engen Parallelen im Inhalt und in den Umständen der Niederschrift beim Epheser- und Kolosserbrief erkennen und uns bewusst sein, dass bei fünf von den sieben Malen, wo Paulus *kephalē* im Epheser- und Kolosserbrief gebraucht, eindeutige Nebenbedeutungen als „Autorität" oder „Herrscher" [Epheser 1,22; 5,22-24 (zweimal); Kolosser 1,18; 2,10, alle oben zitiert], vorliegen, und dass diese in Zusammenhängen stehen, die eine Nähe zu Epheser 4,15 und Kolosser 2,19 aufweisen.

Wenn all diese Überlegungen miteinander verknüpft werden, erscheint es sehr unwahrscheinlich, dass diese zwei Bezugnahmen auf Christus als Haupt des Leibes keine Bedeutungsnuancen der Autorität oder Herrschaft über jenen Leib hätten. Tatsächlich ist es wahrscheinlich, dass die Herrschaft Christi über die Kirche der Hauptgrund ist, weshalb die Metapher vom Haupt überhaupt auf seine Beziehung zur Gemeinde angewandt wird, und dieser Nebengedanke (dass das Haupt der Ort ist, von dem aus Nahrung kommt, die den Leib ernährt) von Paulus als eine ihr untergeordnete Idee mit hineingebracht wurde.

Welche Schlussfolgerung ziehen wir in Bezug auf diese Beispiele? Da deutliche Einwände von Cervin fehlen, die beweisen würden, warum die Bedeutung „Autorität über" unpassend wäre, erscheint es an diesem Punkt in unserer Diskussion angemessen, diese immer noch als zulässige Beispiele anzuerkennen, in denen ein solcher Sinn zumindest zulässig ist – und in mehreren Fällen sogar erforderlich zu sein scheint.

2. Vier Beispiele, die Cervin als klar und unzweideutig betrachtet

Cervin sagt, dass es vier Beispiele gebe, die „klare und unzweideutige Beispiele dafür seien, dass *kephalē* ‚Führer' bedeuten kann" (S. 111). Dies sind die folgenden Beispiele:

(8) 2.Samuel 22,44. Dort spricht David zu Gott: *„Du hast mich gerettet aus den Streitigkeiten meines Volkes und bewahrtest mich auf zum* Haupt *der Heiden; ein Volk, das ich nicht kannte, dient mir.“*

(10) Psalm 18,43. Dort spricht David zu Gott: *„Du hast mich gerettet aus den Streitigkeiten des Volkes und hast mich gesetzt zum* Haupt *der Heiden; ein Volk, das ich nicht kannte, dient mir.“*

(14) Jesaja 7,9: *„Und das* Haupt *Ephraims ist Samaria, und das* Haupt *Samarias ist der Sohn Remaljas.“*

(30) Hirte des Hermas, *similitudo* 7,3: Der Mann erfährt, dass seine Familie „nicht auf irgendeine andere Weise bestraft werden kann, es sei denn, dass du, das *Haupt* des Hauses, heimgesucht werdest".

Wenn Cervin aber auf S. 111 eingesteht, dass diese vier Beispiele „klar und unzweideutig" sind, wie kann er dann folgende Schlussfolgerung ziehen: „Bedeutet *kephalē* ‚Autorität über' oder ‚Führer'? Nein" (S. 112). Dies ist eine ungewöhnliche Argumentationsweise – zu sagen, dass es vier „klare und unzweideutige Beispiele dafür gibt, dass *kephalē* ‚Führer' bedeutet" (S. 111), und dann zu sagen, dass *kephalē* in dieser Periode in der Geschichte der griechischen Sprache nicht „Autorität über" oder „Führer" bedeute (S. 112).

Wenn wir die Grundlage suchen, auf der Cervin die Gültigkeit der vier „klaren und unzweideutigen Beispiele" abgelehnt hat, dann ist die einzige Erklärung, die er dafür angibt, seine Aussage, dass „es sehr wahrscheinlich ist, dass diese vier allesamt importierte, keine einheimischen Metaphern sind" (S. 111). Er sagt auch, dass in diesen Fällen „die Metapher wohl durchaus vom Hebräischen in der Septuaginta beeinflusst worden sein könnte" (S. 112).

Doch hier hat er den Schwerpunkt der Untersuchung und die Kriterien für die Bewertung von Beispielen verlagert, ohne den Leser darüber zu informieren. Obgleich der Artikel als ganzer vorgibt, eine Untersuchung der Frage zu bieten, ob *kephalē* im Neuen Testament „Autorität über" bedeuten könnte, hat er sich hier auf die Frage verlagert, ob die Metapher eine im Griechischen „einheimische" ist oder unter dem Einfluss anderer Sprachen ins Griechische „importiert" wurde. Das ist eine interessante Frage, doch ist es aus linguistischer Sicht ein unzulängliches Kriterium zur Bestimmung der Bedeutung von Worten im Neuen Testament. Tatsächlich ist das neutestamentliche Griechisch stark durch die Sprache der Septuaginta beeinflusst, und die Septuaginta ist sicherlich in gewissem Maße durch das hebräische Alte Testament beeinflusst worden. Außerdem hatte die griechische Sprache in ihrer Gesamtheit zur Zeit des Neuen Testaments viele Wörter, die von anderen zeitgenössischen Sprachen (insbesondere dem Lateinischen) beeinflusst worden waren; allerdings waren dies gewöhnliche, verständliche griechische Worte im Vokabular der Alltagssprache. Cervin scheint anzunehmen, dass Worte keine legitime Bedeutung haben könnten, die durch den Einfluss anderer Sprachen entstanden sind – dies ist sicherlich ein falsches linguistisches Prinzip.

Die Frage sollte vielmehr lauten: „War dies eine verständliche Bedeutung für gewöhnliche Leser zur Zeit des Neuen Testaments?" Die klaren, oben zitierten neutestamentlichen Belegstellen (die Cervin nicht untersucht) und die Tatsache, dass diese vier anderen Belegstellen aus der Literatur stammen, die dem Neuen Testament zeitlich und thematisch am *nächsten* steht (siehe oben), liefern beide einen starken Beweis dafür, dass dies eine für Leser im 1. Jahrhundert verständliche Bedeutung war. Cervins Einführung der Frage, ob dies nun eine „importierte" Metapher ist (die von einer anderen Sprache beeinflusst wurde) oder ob sie „einheimisch" ist (aus der Frühgeschichte der Sprache

stammt), verschmutzt hier einfach das Wasser und verdreht am Ende seine eigene Schlussfolgerung.[16]

Es gibt noch einen weiteren verblüffenden Faktor in Cervins Zusammenfassung seiner Studie über Vorkommnisse von *kephalē*. Obgleich er in der Zusammenfassung lediglich vier „klare und unzweideutige Beispiele" für „Führer" in der Bedeutung von *kephalē* erwähnt, schließt diese Gesamtsumme nicht die Beispiele aus dem Artikel von Joseph Fitzmyer ein, den Cervin auf den Seiten 108-111 erörterte. In jener Diskussion gestand Cervin die Bedeutung „Führer" in einigen Zusammenhängen ein.

(1) In Jeremia 31,7 (LXX 38,7) lesen wir: *„Frohlockt mit Freuden über Jakob und jauchzt über das* Haupt *der Völker."* Cervin sagt über diese Feststellung: „Fitzmyer sagt, dass die ‚Idee der Vormachtstellung oder Autorität' in dieser Stelle sicherlich ‚vorhanden ist' (S. 508). Dem widerspreche ich nicht unbedingt" (S. 108).

(2) Fitzmyer führt auch ein Beispiel von Josephus, *Jüdischer Krieg*, 4,261 an, wo Jerusalem als die „Front und das *Haupt* der ganzen Nation" bezeichnet wird. Cervin sagt: „Den Gedanken des ‚Führers' kann man hier zugestehen" (S. 111).

Diese Zitate brachten Cervin zu dem Eingeständnis, dass Paulus das Wort *„Haupt"* im Sinne von „Führer" oder „Autorität" gebraucht haben könne, denn Cervin sagt:

> „Fitzmyer argumentiert, dass, gemäß seinen eigenen Beispielen (und denjenigen von Grudem), ‚ein hellenistischer jüdischer Autor wie Paulus von Tarsus durchaus beabsichtigt haben könnte, dass *kephalē* in 1.Korinther 11,3 als Haupt im Sinne von Autorität oder einer Vorrangstellung über jemand anderen gebraucht würde'" (S. 110). „Dies könnte so sein" (S. 111-112).

Doch diese Aussage scheint direkt seiner zwei Paragraphen später getroffenen Feststellung zu widersprechen, wo er sagt:

> „Bedeutet *kephalē* ‚Autorität über' oder ‚Führer'? Nein … Die Metapher ‚Führer' oder *Haupt* ist der griechischen Sprache bis zur byzantinischen oder mittelalterlichen Periode fremd" (S. 112).

Außerdem fährt Cervin fort: „Was meint Paulus denn dann mit seiner Verwendung von *„Haupt"* in seinen Briefen? Er meint nicht ‚Autorität über', wie die Traditionalisten behaupten" (S. 112).

Es ist schwer zu verstehen, wie diese Analyse in sich konsequent sein kann. Einerseits räumt Cervin ein, dass es „so sein könnte", dass Paulus das Wort *kephalē* im Sinne von „Autorität oder Vorrangstellung über jemand anderen" gebraucht (S. 112), und er zitiert mehrere Fundstellen aus der Literatur aus zeitlicher Nähe zu Paulus, in welcher er die Bedeutung „Führer" oder „Autorität über" eingesteht. Andererseits sagt er, dass *kephalē* diese Bedeutung erst in der byzantinischen Periode angenommen habe. Dann behauptet er (ohne irgendeinen Text von Paulus zu untersuchen), dass Paulus nicht „Autorität über" meine, wenn er das Wort *kephalē* gebrauche. Ein solches Argument erweckt zumindest den Anschein eines inneren Widerspruchs – und entspricht vielleicht sogar der Realität.

3. Elf Beispiele, die Cervin für „zweifelhaft, fragwürdig oder mehrdeutig" hält

In diese Kategorie ordnet Cervin elf Beispiele ein, die er aufgrund verschiedener Faktoren,

die sie „zweifelhaft, fragwürdig oder mehrdeutig" machten, für nicht überzeugend hält (S. 111). Hierunter listet er die folgenden Fundstellen auf[17]: (4) Richter 10,18; (5) Richter 11,8; (6) Richter 11,9; (7) Richter 11,11; (11) Jesaja 7,8a; (12) Jesaja 7,8b; (13) Jesaja 7,9a; (23) Plutarch 2,1,3; (26) Plutarch 4,3; (36) Libanius, Oration 20,3,15; (37) *Griechische Anthologie* 8,19.

Mehrere dieser Beispiele tut Cervin ab, weil es im Text eine abweichende Lesart gebe. Hierbei handelt es sich um die folgenden Stellen:

(4) Richter 10,18 (Alexandrinus): *„Aber das Volk, die Obersten von Gilead, sprachen zueinander: Wer ist der Mann, der den Kampf gegen die Ammoniter beginnen will? Der soll das* Haupt *sein über alle Einwohner von Gilead."*

(5) Richter 11,8 (Alexandrinus): *„Und die Ältesten von Gilead sprachen zu Jephtah: Darum haben wir uns nun an dich gewandt, dass du mit uns gehst und gegen die Ammoniter kämpfst und unser* Haupt *bist, über alle, die in Gilead wohnen."*

(6) Richter 11,9 (Alexandrinus): *„Da sprach Jephtah zu den Ältesten von Gilead: Wenn ihr mich zum Kampf gegen die Ammoniter zurückholt und der HERR sie vor mir preisgibt, werde ich euer* Haupt *sein."*

(12) Jesaja 7,8b (vom Sinaiticus ausgelassen): *„Rezin ist das* Haupt *von Damaskus"* (Rezin ist der König, der über Damaskus regiert).

Die Frage ist: Sind diese Beispiele gültiges Beweismaterial für die Verwendung von *kephalē* mit der Bedeutung „Führer"? Cervin nennt die Beispiele „zweifelhaft augrund des Vorhandenseins der abweichenden Lesarten" (S. 96). Darauf möchten wir folgende Punkte erwidern:

(1) Hierbei handelt es sich nicht um obskure Lesarten; vielmehr stammen drei aus dem Alexandrinus, einer der drei umfangreichsten antiken Handschriften der Septuaginta, und eine wird unter den wesentlichen Manuskripten nur vom Sinaiticus ausgelassen.

(2) Das Vorhandensein einer abweichenden Lesart macht ein Beispiel zwar als Beweismaterial weniger gewichtig, aber es macht das Beispiel nicht völlig „zweifelhaft", wie Cervin uns glaubhaft machen möchte, denn die Lexika sind voller Beispiele für Zitate aus Texten, in denen abweichende Lesarten zu finden sind. Das Vorhandensein dieser Beispiele deutet immer noch darauf hin, dass *manche* Menschen in der antiken Welt (z.B. solche, die diese Texte der Septuaginta schrieben und benutzten) dachten, dass *kephalē* ein gutes Wort mit der metaphorischen Bedeutung „Führer" sei – und ich habe diese Texte zitiert, um diese Tatsache aufzuzeigen.

(3) Wenn wir in Diskussionen über die Bedeutung von *kephalē* alle Texte mit abweichenden Lesarten ausschließen wollten, dann müssten wir aus der Diskussion die *Orphischen Fragmente* 21a ausschließen („Zeus das Haupt ..."), ein Text, den Exegeten, welche die Bedeutung „Quelle" für *kephalē* annehmen, mit großer Häufigkeit zitieren.[18]

(4) Eine bessere linguistische Vorgehensweise als das Abtun von Texten mit Lesarten (wie Cervin es von uns möchte) wäre es, einfach das zu tun, was ich in meinem ursprünglichen Artikel tat: Diese Texte als Belege zitieren und das Vorhandensein einer abweichenden Lesart in jedem Text angeben. Dies würde aufzeigen, was aufgezeigt werden muss – dass die Beispiele nicht so stark wären, als ob es keine abweichenden Lesarten gäbe, dass sie aber immer noch gültige Belegstellen sind und für den Gebrauch als zusätzlicher Beweis dafür, dass einige Menschen in der antiken Welt meinten, dass *kephalē* metaphorisch in der Bedeutung von „Führer" oder „Autorität" gebraucht werden könnte, geeignet."[19]

Als Nächstes führt Cervin in dieser Kategorie von „zweifelhaften, fragwürdigen oder mehrdeutigen" Lesarten die beiden folgenden Texte an:

(11) Jesaja 7,8a: *„Denn Damaskus ist das* Haupt *von Aram."*

(13) Jesaja 7,9a: *„Und das* Haupt *Ephraims ist Samaria."*

Cervin lehnt diese Beispiele ab, weil sie sich „auf Hauptstädte beziehen, nicht auf Menschen" (S. 97). Diese Tatsache ist sicherlich wahr, wie ich in meinem ursprünglichen Artikel deutlich machte (S. 55). Und deswegen müssen wir erkennen, dass diese Beispiele nicht genau parallel zu dem Fall liegen, in dem ein *Mensch* als *kephalē* im Sinne von „Führer" oder „Herrscher" bezeichnet wird. Nichtsdestoweniger tritt der Gedanke der Autorität oder Herrschaft in solch einer Bezugnahme auf Hauptstädte immer noch hervor. Außerdem wird der Zusammenhang zwischen dieser Metapher vom „Haupt", die für Hauptstädte gebraucht wird, und ihrer Verwendung als Bezugnahme auf Personen in einem noch vollständigeren Zitat aus dem Zusammenhang überaus deutlich:

> *„Denn Damaskus ist das* Haupt *von Aram, und Rezin ist das* Haupt *von Damaskus … Und das* Haupt *Ephraims ist Samaria, und das* Haupt *Samarias ist der Sohn Remaljas"* (Jesaja 7,8-9).

In beiden Fällen folgt auf die Erwähnung einer Hauptstadt die Nennung des Königs, der in jener Stadt herrscht, sodass der Zusammenhang zwischen der Hauptstadt und dem Haupt der Regierung in zwei aufeinanderfolgenden Sätzen hergestellt wird. Weit davon entfernt, zweifelhaft zu sein, scheinen diese Beispiele vielmehr sehr stark zu sein und weisen eine unbestreitbare Nuance der Autorität auf, die mit dem Wort *kephalē* verbunden ist.

Außerdem ist es schwer zu verstehen, welches Prinzip Cervin anwandte, um diese Beispiele abzulehnen, wo *kephalē* sich auf eine Hauptstadt und nicht auf eine Person bezieht, aber dann die Bedeutung „Quelle" für *kephalē* bei Herodot 4, 91 (S. 89-90) anzunehmen. In jenem Zitat bezieht *kephalai* sich auf die „Quellen" eines Flusses, Gegenstände, die *völlig* unpersönlich sind und keine Verbindung mit einem Zusammenhang aufweisen, wo die Metapher auch auf eine Person als eine „Quelle" angewandt würde. Wenn Cervin dieses Herodot-Zitat annimmt [welches er tatsächlich als sein *einziges sicheres Beispiel für die Bedeutung „Quelle" in Anspruch nimmt* (S. 112)], dann scheint eine konsequente Methodik von ihm zu fordern, noch bereitwilliger die Beispiele aus Jesaja 7,8-9 zu akzeptieren, die von Hauptstädten als „Häuptern" in engem Zusammenhang mit der Erwähnung der regierenden Könige in Städten als „Häupter" spricht.

Der nächste Text, den Cervin in dieser Kategorie ablehnt, ist:

(7) Richter 11,11: *„Da ging Jephtah mit den Ältesten von Gilead, und das Volk setzte ihn zum* Haupt *und Anführer über sich."*

Cervin sagt, dass das Vorhandensein des Ausdrucks „Führer" oder „Anführer" in der Septuaginta nach dem Wort „Haupt" „ausreichend ist, um die Metapher zu verdeutlichen" (S. 96). Ich stimme sicherlich zu, dass diese Aussage die „Metapher verdeutlicht" und zeigt, dass die Person, die in diesem Text als „Haupt" bezeichnet wird, eindeutig der Führer oder Herrscher über das Volk war. Doch dann behauptet Cervin schon gleich im nächsten Satz einfach: „Dieses Beispiel ist ebenfalls von fragwürdigem Wert" (S. 96). Zum Beleg für diese Aussage führt er keinen Beweis oder Grund an, sodass ich tatsächlich auf nichts reagieren und lediglich sagen kann, dass dies eine klare und unzweideutige Verwendung von *kephalē* im Sinne von „Führer" oder „Autorität über" ist, und die bloße Behauptung von Cervin, dass das Beispiel von „fragwürdigem Wert" sei, ohne unterstützende Argumente in

diesem Sinne, es nicht von „fragwürdigem Wert" macht.

Das nächste Beispiel, das Cervin als mehrdeutig ablehnt, ist:

(23) Plutarch, *Pelopidas* 2,1,3: In einer Armee „sind die leicht bewaffneten Truppen wie die Hände, die Kavallerie wie die Füße, die Frontlinie der Krieger selbst wie die Brust und der Brustharnisch, und der General wie das *Haupt*".

Hier sagt Cervin: „Plutarch gebraucht den menschlichen Körper als ein Gleichnis für eine Armee. Dies wird aus dem Zusammenhang offensichtlich, den Grudem wiederum nicht angibt.[20] ... Plutarch nennt den General nicht das ‚Haupt der Armee'; er gebraucht lediglich ein Gleichnis. Dieses Beispiel ist bestenfalls mehrdeutig, sodass man darauf verzichten kann" (S. 101).

Darauf können wir Folgendes erwidern: Cervin hat recht, wenn er deutlich macht, dass hier kein metaphorischer Gebrauch von „Haupt" vorliegt, mit welchem der General als das „Haupt der Armee" bezeichnet würde, sondern tatsächlich eher ein Gleichnis, in welchem Plutarch sagt: „Der General ist *wie* das Haupt." Es ist in der Tat eine nützliche Unterscheidung, wenn man diese Gleichnisse aufzeigt und sie in eine eigene Kategorie hineinstellt, denn obgleich sie bei der Erklärung des Gebrauches einer verwandten Metapher verwendet werden mögen, sind sie nicht ganz parallel. Allerdings würde ich nicht zustimmen, dass man deshalb auf das Beispiel „verzichten" könne, wie Cervin sagt, denn es ist für das Verständnis der Metapher von gewissem Wert; jedoch dient man der Genauigkeit der Analyse besser, indem man es in eine eigene Kategorie hineinstellt. An diesem Punkt bringe ich Herrn Cervins Vorschlag eine große Wertschätzung entgegen.

In dem nächsten Zitat von Plutarch bringt Cervin eine doppelte Kritik vor:

(26) Plutarch, *Galba* 4,3: „Vindex ... schrieb an Galba und lud ihn ein, die kaiserliche Macht zu ergreifen und somit dem zu dienen, was ein kraftvoller Körper war, der ein *Haupt* benötigte."

Zunächst sagt Cervin, dass „Plutarch den Körper als ein Gleichnis benutzt. Er nennt Galba nicht ‚das *Haupt*' (S. 102). Allerdings ist der Gebrauch eher metaphorisch und nicht gleichnishaft, trotz der Behauptung Cervins. (Ein Gleichnis vergleicht ausdrücklich Dinge, die einander in ihrem Wesen unähnlich sind, indem es sich vergleichender Worte wie *gleichwie* und *wie* bedient. Eine Metapher vergleicht implizit Dinge, die einander in ihrem Wesen unähnlich sind, ohne vergleichende Worte zu gebrauchen.) Vindex sagt nicht, dass Galba etwas gegenüber, das wie ein Körper funktioniert, „wie ein Haupt handeln" solle, sondern dass er ein Haupt für einen Körper werden solle, der eines suche. Es ist eine ausgedehnte Metapher, aber es ist nichtsdestoweniger eine Metapher, in welcher der Führer einer Regierung als das Haupt eines Körpers bezeichnet wird.

Cervins anderer Kritikpunkt ist, dass „Galba ein Römer, nicht ein Grieche war und dass diese Stelle, ebenso wie die vorherige, vom Lateinischen beeinflusst worden sein könnte. Ziegler bietet kein bekanntes Quellenmaterial für diese Stelle bei Plutarch. Dieses Beispiel ist daher zweifelhaft" (S. 103).

Dieser Einwand stellt jedoch das Beispiel einfach aufgrund einer Spekulation als unbrauchbar dar, ohne Beweismaterial zu liefern. Zu behaupten, dass eine Stelle „vom Lateinischen beeinflusst worden sein könnte", obgleich niemand irgendwelches lateinische Quellenmaterial dafür gefunden hat, stellt kaum einen überzeugenden Einwand gegen seinen Gebrauch dar und liefert sicherlich keinen hinlänglichen Grund dafür, es als „zweifelhaft" hinzustellen.

Außerdem schreibt Plutarch nicht in Latein, sondern in Griechisch, und zwar in einem Griechisch, das säkulare griechisch sprechende Menschen verständlich finden würden. Das

Beispiel bleibt gültig. Die letzten zwei Beispiele, die Cervin in diese Kategorie hineinstellt, sind die folgenden:

(36) Libanius, *Oration* 20,3,15 (4. Jahrhundert n.Chr.): Von Menschen, die Regierungsautoritäten verachteten, heißt es, dass sie „auf ihre eigenen *Häupter* Schande gehäuft" hätten.

(37) *Griechische Anthologie* 8,19 (Epigramm des Gregor von Nazianz, 4. Jahrhundert n.Chr.): Gregor wird das „*Haupt* einer Frau und dreier Kinder" genannt.

Cervin weist darauf hin, dass diese beiden Zitate ziemlich späten Ursprungs seien und etwa „300 Jahre nach Paulus" geschrieben worden seien (S. 106). In diesem Punkt stimme ich mit Cervin überein und denke, dass es am besten ist, diese späten Zitate nicht als Beweis für die neutestamentliche Bedeutung von *kephalē* zu gebrauchen. In meiner ursprünglichen Studie bezog ich sie der Vollständigkeit halber mit ein, weil diese Autoren ein Teil des Projektes „Grundtextpaket, Kassette A" des *Thesaurus Linguae Graecae* sind, die ich mir für die ursprüngliche Suche besorgte. Es wäre jedoch besser gewesen, sie aus meiner Untersuchung herauszuhalten, weil sie so späten Datums sind.

Abschließend können wir zu diesem Abschnitt sagen, dass von den elf Beispielen, die Cervin als „zweifelhaft, fragwürdig oder mehrdeutig" bezeichnet, acht zulässige Beispiele für *kephalē* in der Bedeutung von „Autorität über" oder „Führer" bleiben, eines ein Gleichnis ist (der General einer Armee ist wie das Haupt eines Körpers) und einen unterstützenden, aber keinen direkten Beweis liefert, und zwei zu spät sind, um als gültige Beweise gebraucht zu werden und daher abgewiesen werden müssen.

4. Zwölf Beispiele, die Cervin für falsch hält

Cervin hält zwölf meiner Zitate für „falsche" Beispiele für den Gebrauch von *kephalē* im Sinne von „Autorität über" oder „Herrscher". In meinem ursprünglichen Artikel handelte es sich dabei um die Beispiele 1, 3, 9, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 28 und 29. Diese werde ich der Reihe nach im Rahmen der anschließenden Diskussion erörtern.

(1) Herodot 7, 148: In einer Aussage, mit der es die Argiven ermahnt, solche mit Vollbürgerschaft vor Angriffen zu schützen, sodass der Rest der Bevölkerung geschützt bleibe, sagt das Orakel von Delphi: „Schützt euer *Haupt* vor dem Schlag; und das *Haupt* wird den Körper schützen."

Cervin sagt: „*Haupt*' ist hier wörtlich zu nehmen – solange jemandes Kopf sicher ist, d.h. solange jemandes Gehirnmasse nicht auf den Boden gespritzt wird, wird er weiterleben. Im Handgemenge schützt jeder Soldat *sich selbst*, nicht seinen Kommandeur!" (S. 95). Cervin sagt also, dass dies ein falsches Beispiel für *kephalē* in der Bedeutung „Führer" sei.

Cervins Erklärung ist jedoch zweifelhaft, denn das Orakel von Delphi spricht nicht im Plural („Schützt eure *Häupter* vor Schlägen") zu allen einzelnen Soldaten im Heer der Argiven, sondern spricht zum Stamm der Argiven als Ganzem, indem es sie auffordert, ihr „Haupt" vor dem Schlag zu beschützen. Cervin hat auch nicht recht, wenn er sagt, dass der Schutz des eigenen Hauptes den Tod verhindere, denn in der Schlacht wird auch ein Speerwurf durch den Körper tödlich sein. Cervins Erklärung ist also nicht überzeugend. Viel wahrscheinlicher ist die Erklärung, die der Herausgeber in einer Fußnote zur Loeb Classical Library Edition von Herodot gibt: *„Haupt"* bezeichnet „solche mit voller Bürgerschaft, den Kern der Bevölkerung; *sōma* ist der Rest" (S. 456, Fußnote 2).

Die Aussage des Orakels von Delphi ist natürlich in eine Metapher eingebettet, doch die Metapher scheint deutlich genug zu sein, um als ein zulässiges Beispiel zu gelten. Nichtsdestoweniger erschien es besser, da die Idee der Herrschaft oder Autorität im

Zusammenhang nicht ausdrücklich hervortritt (obgleich Vollbürger auch Regierungsautorität haben), dieses eher als ein „mögliches" Beispiel von *kephalē* in der Bedeutung „Autorität über" oder „Führer" denn als ein sicheres anzunehmen. Allerdings können wir es kaum als ein „falsches" Beispiel werten.

Das nächste Beispiel stammt von Platon, *Timaeus* 44D. Hier werde ich das ursprüngliche Zitat, das ich in meinem ersten Artikel anführte, in voller Länge zitieren:

(3) Obwohl Platon das Wort *kephalē* nicht als ausdrückliche Bezeichnung für einen menschlichen Herrscher oder Führer gebraucht, sagt er (in dem damals zitierten Text), dass „das *Haupt* … das göttlichste Körperteil ist und dasjenige, das über alle Körperteile in uns herrscht" (Timaeus 44D). Dieser Satz spricht von dem Haupt als dem herrschenden Körperteil des Leibes und deutet deshalb darauf hin, dass eine Metapher, die von dem Führer oder Herrscher einer Gruppe von Menschen als ihrem „Haupt" spräche, für Platon oder seine Hörer nicht unverständlich gewesen wäre.

Cervin sagt: „Hier liegt keine politische, soziale oder militärische Metapher vor; vielmehr sieht Platon das Haupt als den hervorragenden Teil des menschlichen Körpers an, „das göttlichste Körperteil", welches die Körperbewegungen kontrolliert. Das Verständnis dieser Metapher Platons wird auch für mehrere weitere Beispiele von Bedeutung sein" (S. 95).

Es ist schwer einzusehen, weshalb Cervin dies als ein „falsches" Beispiel bezeichnet hat. Da es sich um eine ausdrückliche Aussage über das Haupt als das Herrschaftsorgan des Körpers handelt (der griechische Text sagt, dass es über alle Körperteile in uns herrscht, *despote*), ordnete ich sie mit in die allgemeine Kategorie ein: „Person mit höchster Autorität oder Rang, oder „Herrscher", „Herrschaftsorgan" (siehe die Kategorienbeschreibung auf S. 51 meines Aufsatzes). Mehrere meiner Beispiele passen in diesen letzten Teil meiner ursprünglichen Kategorie hinein, „Herrschaftsorgan". Jetzt aber erkenne ich, dass es genauer gewesen wäre, diese Beispiele in eine separate, eigene Kategorie einzuordnen, der zufolge das „Herrscherorgan" des menschlichen Körpers ausdrücklich den Körper beherrscht und zudem als das „Haupt" bezeichnet wird, wie in diesem Beispiel von Platon. (Darauf ging ich in meiner Beschreibung der Aussage Platons ein, ordnete es allerdings in meiner Aufzählung nicht in einer separaten Kategorie ein.)

Nichtsdestoweniger sollte das Beispiel nicht einfach als „falsch" abgetan werden, denn es zeigt eindeutig, dass eine Metapher, die von einem Führer oder Herrscher als einem „Haupt" sprach, für geborene Griechischsprecher in einer Zeit mehrere Jahrhunderte vor dem Apostel Paulus sehr wohl verständlich gewesen wäre.

Vier andere Beispiele aus meiner ursprünglichen Studie sollten hier ebenfalls mit einbezogen werden, weil sie zeigen, dass der jüdische Schriftsteller Philo und der römische Historiker Plutarch ebenfalls anerkannten, dass das Haupt das Herrschafts- oder Regierungszentrum im menschlichen Körper ist. Es sind dies folgende Beispiele:

(18) Philo, *Über Träume* 2,207: „*‚Haupt'* interpretieren wir allegorisch als das Herrschaftsorgan (*hēgemona*) der Seele."

(20) Philo, Moses 2,82: „Der Verstand ist das *Haupt* und der Herrscher (*hēgemonikon*) der Sinneswahrnehmungen in uns."

(28-29) Plutarch, *Tischreden* 6,7 (692, E.1): „Wir nennen einen Menschen liebevoll ‚Seele' oder ‚*Haupt*' aufgrund seiner Herrschaftsorgane." Hier ist die Metapher des Hauptes, welches den Körper regiert, deutlich, ebenso wie die Tatsache, dass das Haupt den Körper kontrolliert, wie dies in *Tischrede* 3,1 (647.C) hervortritt: „Denn reiner Wein quält einen Menschen, wenn er das Haupt angreift und den Körper der Kontrolle des Geistes entzieht."

Mein einziger Einwand gegen Cervins Bemerkungen zu diesen Fundstellen (zusätzlich zu seiner allgemeinen Kategorisierung von ihnen als „falsche" Beispiele) steht in Beispiel 28, wo Plutarch sagt: „Wir nennen einen Menschen liebevoll ‚Seele' oder ‚*Haupt*' aufgrund seiner *Herrschaftsorgane* (griechisch *tōn kuriotatōn*)." Cervin übersetzt dies: „Wegen seiner *wichtigsten* Körperteile", doch sicherlich nimmt das Wort *kuriotatōn* (eine Superlativform des Adjektivs *kyrios*) hier viel wahrscheinlicher den Sinn „Macht oder Autorität haben über" (Liddell/Scott, S. 1013) an, als den Sinn „bedeutend, wichtig" (ebd.), da Plutarch anderswo von einem „Haupt" in einer Herrscherfunktion spricht (siehe meine Beispiele 23, 24, 25, 26, 27, 29). Außerdem passt die Übersetzung „wichtigste Körperteile" auch nicht in den Zusammenhang hinein, weil Plutarch dies als eine Erklärung dafür angibt, weshalb Menschen eine Person sowohl „Seele" (griechisch *psychē*) als auch *„Haupt"* nennen konnten und, obgleich man sich sowohl von der „Seele" als auch vom *„Haupt"* vorstellen konnte, dass sie die anderen Körperteile regierten, die Seele nicht als der vorrangigste oder als der wichtigste Teil eines Menschen gedacht wurde. Schließlich beweist der unmittelbare Zusammenhang, dass Plutarch einen Vergleich mit dem Teil des Weines anstellt, der ihm seine Kraft gibt: Er erklärt, dass, wenn der Bodensatz aus dem Wein herausgefiltert worden sei, „eine gewisse Substanz, welche die Schärfe und Kraft (griechische *kratos*, „Kraft") des Weines darstellt, im Filterungsprozess entfernt wird und verloren geht … Die Alten gingen sogar so weit, dass sie den Wein ‚Bodensatz' nannten, *ebenso wie* wir einen Menschen aufgrund seiner Herrschaftsorgane liebevoll ‚Seele' oder ‚Haupt' nennen." Jedenfalls wird die Metapher nicht so sehr von dem „wichtigsten" Teil der benannten Sache abgeleitet, als vielmehr von dem dominantesten oder stärksten Teil der benannten Sache.

(9) 3.Könige (1.Könige) 8,1 (Alexandrinus): *„Damals versammelte Salomo die Ältesten von Israel und alle* Häupter *der Stämme."*[21]

Cervin sagt, dass diese Aussage „noch nicht einmal etwas mit ‚Führern' zu tun hat. Das Wort ‚Häupter' wird für die Spitzen von Zeptern oder Stäben gebraucht! Auch dieses Beispiel ist folglich abzulehnen" (S. 97).[22]

Cervins Interpretation vermag jedoch kaum zu überzeugen. Sie gäbe dem Satz folgenden Sinn: „Damals versammelte König Salomo alle Ältesten Israels mit allen *Spitzen*, die aus den Stäben der Väter der Kinder Israel erweckt worden waren." Meinten die Übersetzer der Septuaginta wirklich, dass Salomon alle Ältesten und alle Spitzen ihrer Stäbe versammelt hatte? Cervin versteht nicht, dass „Stab" hier in der Septuaginta (*rhabdos*) im Sinne von „Amtsstab" verwendet wird (siehe Psalm 44 [45],7; 109 [110],2; Liddell/Scott, S. 1562) und die „Stämme" Israels darstellt, ähnlich wie das hebräische Wort hier (*matteh*, „Stab") „Stamm" bedeuten kann (so Francis Brown/S.R. Driver/Charles Briggs (Hrsg.), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* [Oxford: Clarendon Press, (1907) 1978], S. 641). Die LXX meint hier einfach, dass Mose die Ältesten „mit den *Häuptern*, die aus den Stämmen der Väter der Kinder Israel erweckt worden waren", versammelte. Die Häupter dieser Stämme sind selbstverständlich die Stammesführer.

Dieser Text ist daher sehr wohl legitim, und die „Häupter" der Stämme beziehen sich auf die Herrscher oder Führer jener Stämme Israels.

(15) Jesaja 9,13 (14): *„Und der HERR nahm weg von Israel* ***Haupt*** *und Schwanz, Große und Kleine an einem Tag, den Ältesten und solche, die sich über das Volk verwundern."*

Cervin sagt: „Jesaja bedient sich einer ‚Haupt-Schwanz-Metapher' (daher die Übersetzung von *kephalē*), nicht einer Autoritätsmetapher" (S. 98).

Cervin bringt hier jedoch eine falsche Dichotomie in den Text hinein. Wir brauchen uns nicht zwischen einer „Haupt-Schwanz-Metapher" und einer „Autoritätsmetapher" zu

entscheiden, weil eine „Haupt-Schwanz-Metapher" einfach als eine inhaltsreichere Metapher für „Führer und Anhänger" fungiert. Das Haupt ist eine Metapher für denjenigen, der führt oder regiert, und der Schwanz ist eine Metapher für denjenigen, der nachfolgt oder gehorcht. In diesem Text werden die Anführer und Obersten des Volkes als das „Haupt" bezeichnet, und dieses Beispiel ist legitim.

(17) Testament Rubens 2,2: „Die sieben Geister des Betruges sind die ‚Häupter' oder ‚Führer' der Werke der Neuerung (oder ‚Rebellion')."

Cervin sagt: „Nichts in diesem Text ist auch nur im entfernten Sinne politisch, sozial oder militärisch, und folglich ist die Übersetzung „Führer", die Grudem vertritt, nicht gerechtfertigt. Tatsächlich passt der Gedanke an die „Quelle" viel eher in den Zusammenhang hinein, da die sieben Geister die ‚Quelle' der Rebellion sind. Dieses Beispiel ist abzulehnen" (S. 99).

Cervin erkennt jedoch nicht, dass dämonische Geister sicherlich als Führer oder Herrscher über Werke der „Rebellion" (oder „Neuerung", griechisch *neōterismos*) gedacht werden können. Im Kontext geht es um geistliche Herrschaft oder Autorität. Dies lässt die Übersetzung „Führer" (die ich ursprünglich aus der Übersetzung von R.H. Charles zitiert hatte[23]) sehr gut möglich sein.

Allerdings stimme ich zu, dass ein anderer Sinn wie „Anfang" oder sogar „Quelle" ebenfalls in diesen Kontext hineinpassen würde, und der Kontext ist für eine deutliche Entscheidung in die eine oder andere Richtung nicht deutlich genug. Daher sollte dieses Beispiel neu als ein solches klassifiziert werden, in dem die Bedeutung „Autorität über" möglich, aber nicht zwingend notwendig ist.

(19) Philo, Moses 2,30: „Gleichwie das *Haupt* der herrschende Ort im lebendigen Körper ist, so wurde Ptolemäus [Ptolemäus Philadelphos] dies unter den Königen."

Cervin glaubt nicht, dass „Haupt" hier „Herrscher" bedeute, weil „Philo sagt, dass Philadelphos das Haupt der Könige sei, nicht in dem Sinne, dass er über sie herrschen würde, sondern als der *herausragende* König unter den übrigen. Philadelphos ist an der *Spitze* der Könige, ebenso wie das Haupt an der *Spitze* des Körpers eines Tieres steht … Dieses Beispiel muss daher abgelehnt werden" (S. 100).

Obgleich Cervins Erklärung auf den ersten Blick plausibel erscheint, wird sie den eigentlichen Worten, die Philo gebraucht, nicht gerecht. Tatsächlich nennt Philo das Haupt to *hēgemoneuon … tropon*, „den herrschenden Ort" im Körper – ein Ausdruck, den Cervin einfach übergeht und in seiner eigenen Wiedergabe der Stelle nicht übersetzt (S. 100). Doch das adjektivisch gebrauchte Partizip *hēgemoneuon* hat hier sicherlich den Sinn von „Führen" oder „Herrschen", da das Verb *hēgemoneuō* „den Weg weisen, herrschen, befehlen" bedeutet (Liddell/Scott, S. 762).

Anderseits sagt Cervin, dass seine Sichtweise, dass *Haupt* hier „als eine Metapher für Vorrangstellung" gebraucht werde, „in voller Übereinstimmung mit dem Gebrauch von *kephalē* in der Definition bei [Liddell/Scott]" steht (S. 99). Allerdings sucht man vergeblich nach einer solchen Definition bei Liddell/Scott – sie ist einfach nicht vorhanden (siehe die Zusammenfassung der Bedeutungen, die bei Liddell/Scott auf S. 1000 oben angegeben werden). Es scheint eine bessere lexikalische Vorgehensweise zu sein, sich an zuvor bereits anerkannte und deutlich bestätigte Sinne von *kephalē* zu halten (sofern das in dem Kontext möglich ist, in welchem wir das Wort finden), als neue Bedeutungen zu postulieren, die in wenigen Fällen möglich zu sein scheinen, sich aber in den vielen Jahrhunderten, in denen die griechische Sprache schon studiert worden ist, keinen Lexikografen als überzeugend dargestellt haben. Außerdem scheint es so, dass es

angemessener gewesen wäre, wenn Cervin seine Leser davon in Kenntnis gesetzt hätte, dass er eine neue Bedeutung vorschlug, die in den Lexika bislang nicht anerkannt worden war, anstatt zu sagen, dass diese Bedeutung „in voller Übereinstimmung mit dem Gebrauch von *kephalē* in der Definition bei [Liddell/Scott]" stehe (S. 99), wenn diese dort schlichtweg nicht vorhanden ist.

(21-22) Philo, *Über Belohnungen und Strafen*, 125: „Der Tugendhafte, ob als alleinstehender Mann oder als Volk, wird das *Haupt* des Menschengeschlechts sein, und alle anderen werden den Körperteilen gleich sein, die durch die Kräfte in und über dem *Haupt* beseelt werden."

Cervin sagt: „Es ist ziemlich klar, dass ‚Haupt' hier die Quelle des Lebens ist … Ob ‚Haupt' an dieser Stelle nun im Sinne von ‚Quelle' aufgefasst wird oder nicht, Philos Gleichnis vom Tier und seine Aussage, dass das Haupt ‚das erste und beste Körperteil' sei, macht deutlich, dass es Philo um die ‚Vorrangstellung' geht, nicht um ‚Autorität'. Der ‚Tugendhafte' wird unter dem Menschengeschlecht den Vorrang einnehmen. Diese Beispiele sind abzulehnen" (S. 101).

Hier schlägt Cervin zwei Definitionen vor: „Quelle" und „Vorrangstellung", und es ist nicht deutlich, welche von beiden er nun eigentlich vertritt. Wenn es die „Vorrangstellung" ist, dann muss wiederum gesagt werden, dass diese Bedeutung möglicherweise eine überlappende Bedeutungsnuance sein könnte, welche die „Hauptmetapher" in diesem Kontext darstellt, aber wahrscheinlich kein notwendiger Sinn ist (sie ist in keinem Griechisch-Lexikon zuvor bezeugt worden), und es ist sicherlich nicht die einzige Bedeutungsnuance, die von der hier vorhandenen Metapher nahegelegt wird.

Tatsächlich deutet der Kontext auf viel mehr als Ruhm oder Vorrangstellung hin – der Rest des Menschengeschlechts ist auf irgendeine Weise von diesem tugendhaften Menschen oder Volk abhängig. Ein deutlicheres Verständnis der Bedeutung von „Haupt" an dieser Stelle finden wir, wenn wir den größeren Zusammenhang der Diskussion Philos erkennen. Die gesamte Abhandlung *Über Belohnungen und Strafen* ist eine Erörterung der Belohungen, die Gott dem Volk Israel für Gehorsam verhieß, und der Strafen, die er ihnen bei Ungehorsam androhte. Dieser besondere Abschnitt beginnt mit einer Anspielung auf die Tatsache, dass der Verstand der Weisheit „nicht nach unten zum Schwanz heruntergezogen, sondern zum Haupt aufgehoben wurde" (124), eine Anspielung auf die Verheißung in 5.Mose 28,13, dass wenn das Volk Israel Gott treu bleibe, *„der HERR dich zum Haupt und nicht zum Schwanz"* setzen wird (vgl. 5.Mose 28,44).[24] Dann sagt Philo, dass „diese letzten Worte eine Allegorie enthalten und bildlich ausgedrückt sind" (125). Dann fährt er fort und erklärt die Allegorie in dem darauffolgenden Zitat.

Für unseren Zweck ist es bedeutsam, dass diese Stelle in 5.Mose 28 viel darüber enthält, dass das Volk Israel über die Nationen herrscht und die Nationen ihm dienen, wenn Gott sie zum „Haupt" erhöht und nicht zum „Schwanz" macht (siehe 5.Mose 28,7.10, im Gegensatz zu den Versen 43-44). In diesem Zusammenhang finden wir sicherlich den Gedanken an eine Vorrangstellung, aber es handelt sich um eine Vorrangstellung, die Führung und Herrschaft über die Nationen mit einschließt, und Cervin versucht fälschlicherweise, in diesen Kontext eine Unterscheidung zwischen Vorrangstellung und Führung hineinzuzwängen.

Ist die Bedeutung „Quelle" aber in diesem Zusammenhang eine bessere Übersetzung von *kephalē*? Sicherlich sagt der Text, dass der Rest des Menschengeschlechts wie die Glieder eines Körpers sein werden, die von den Kräften „in und über dem Haupt" beseelt werden. Doch das Verb, das ich hier mit „beseelt" übersetze (griechisch *psychoō*) kann bei

Philo einfach „Verständnis oder Weisheit geben" bedeuten (siehe zum Beispiel *Über die Schöpfung*, 9; *Über die Tugenden*, 14; *Wer ist der Erbe*, 185). Dies ergibt im Zusammenhang auch Sinn: Der tugendhafte Mensch oder das tugendhafte Volk wird von Gott zum „Haupt" erhöht werden und wird somit ein Führer sein, welcher dem übrigen Menschengeschlecht Weisungen erteilen und Weisheit schenken wird – sie werden durch die Kräfte und Weisheit in diesem Mann oder dieser Nation lebendig gemacht und geleitet werden.

Die Idee der „Quelle" passt nicht annähernd so gut in den Kontext hinein, sowohl weil niemand annehmen würde, dass das *Haupt* eines Tieres die „Quelle" des gesamten Tieres wäre, als auch, weil niemand denken würde, dass ein tugendhafter Mann, der zur Führung im Menschengeschlecht erhöht würde, die „Quelle" des Menschengeschlechts wäre! In beiden Fällen geht es um die Führungsposition, wenn Gott jemanden zum „Haupt" und nicht zum „Schwanz" macht.

Angesichts dieses größeren Zusammenhangs erscheint es immer noch als höchst angemessen, zu folgern, dass Philo hier den Ausdruck „Haupt des Menschengeschlechts" im Sinne von „Führer des Menschengeschlechts" gebraucht, sicherlich nicht im Sinne von „Quelle des Menschengeschlechts" (was kaum Sinn ergeben würde), und höchstwahrscheinlich nicht im Sinne von „Vorrangiger" (zumindest nicht Vorrangiger ohne Führung oder Autorität im Menschengeschlecht). Cervin lehnt dieses Beispiel zu Unrecht als „falsch" ab.

Was sollen wir bezüglich der zwölf Beispiele schlussfolgern, die Cervin als „falsch" klassifizierte? Fünf sollten in eine separate Kategorie von Beispielen eingeordnet werden, wo es vom Haupt eines Menschen heißt, dass er über seinen oder ihren Körper herrscht (Beispiele 3, 18, 20, 28, 29). Zwei sollten als „mögliche", aber nicht als klare oder sichere Beispiele für *kephalē* in de Bedeutung „Führer" oder „Autorität über" klassifiziert werden (Beispiele 1, 17). Die übrigen fünf (9, 15, 19, 21, 22) bleiben zulässige Beispiele für die Bedeutung „Führer".

5. Sieben Beispiele, die Cervin für unzulässig hält. Die ersten drei Beispiele stammen von Plutarch:

(24-25) Plutarch, *Cicero* 14,4: Catilina spricht zu Cicero und kritisiert den Senat als schwach und das Volk als stark: „Es gibt zwei Körper, einen mageren und ausgemergelten, aber mit einem *Haupt*, und der andere kopflos, aber stark und groß. Was mache ich falsch, wenn ich selbst ein *Haupt* dafür werde?" Indem er dies sagte, drohte Catilina an, dass er das Haupt des Volkes werden und somit das Volk in einem Aufstand gegen Cicero anführen würde. Deshalb „war Cicero um so mehr beunruhigt".

(27) Plutarch, *Agis* 2,5: Ein Herrscher, der den Meinungen des Volkes folgt, wird mit einer Schlange verglichen, deren Schwanz „gegen das *Haupt* rebellierte" und darauf bestehe, anstelle des Hauptes den Körper führen zu können. Die Schlange schadete infolgedessen sich selbst. Darin ist impliziert, dass ein Herrscher wie das „Haupt" einer Schlange sein und dadurch das Volk führen sollte.

In Bezug auf die ersten beiden Fälle gesteht Cervin ein, dass *kephalē* „von Catalina für einen *Führer* (sich selbst) gebraucht wird" (S. 101), doch dann fährt er mit dem Einwand fort, dass diese beiden Beispiele unzulässig seien, zuallererst, weil „die Antwort Catalinas in der Form eines ‚Rätsels' steht, wie Plutarch hinweist" (S. 102). Dann fügt Cervin hinzu: „Zweitens sprach Catalina, was noch wesentlicher ist, *Latein* und nicht Griechisch", und dann bietet Cervin eine Parallelstelle von Cicero an, hinsichtlich derer er folgert: „Es ist durchaus möglich, dass Plutarch diesen Abschnitt als Quellenmaterial für sein *Leben Ciceros* gebrauchte, und es ist genauso möglich, dass Plutarch das Lateinische um des

‚Rätsels' willen ziemlich wörtlich übersetzte. Wenn dies der Fall wäre, dann wäre diese Verwendung von ‚*Haupt*' für ‚Führer' in Wirklichkeit eine lateinische Metapher und nicht eine griechische … Diese Beispiele sind daher unzulässig" (S. 102).

Erstens ist es, ob die Antwort nun ein Rätsel war oder nicht, offensichtlich, dass Cicero sie verstand, weil er unmittelbar erschüttert war. Wir dürfen auch davon ausgehen, dass Plutarch von seinen Lesern erwartete, dass sie diese verstehen würden.

Der Einwand, dass dies aus dem Lateinischen übersetzt worden sein könnte, macht das Beispiel fürs Griechische nicht unzulässig. Cervins Einwand hier ähnelt seinem Protest gegen die Verwendung von Beispielen aus der Septuaginta, weil die Septuaginta eine Übersetzung aus dem Hebräischen gewesen sei. In beiden Fällen schrieben die Übersetzer so, dass sie von denjenigen verstanden wurden, in deren Sprache sie die Übersetzung anfertigten. Sicherlich ist es hier wahr, dass die ausführlichen historischen Schriften Plutarchs in einem Griechisch abgefasst sind, das für die Leser Plutarchs verständlich war, und ob ihr Text nun auf irgendwelchem lateinischen Quellenmaterial basierte oder nicht, ist nicht annähernd so relevant, wie Cervin uns glaubhaft machen möchte. Diese bleiben gültige Beispiele für *kephalē* in der Bedeutung „Herrscher, Autorität über" – wobei sie sich in diesem Falle auf die Autorität über das Römische Reich selbst beziehen.

Das dritte Beispiel in Bezug auf die Schlange, deren Schwanz das Haupt führte, ist sicherlich keine direkte Metapher, in welcher *kephalē* „Führer" bedeuten würde. Es steht einem Gleichnis näher, in welchem Plutarch erklärt, dass ein Führer, der auch ein Anhänger sei, einer Schlange gleich sei, die ihrem Schwanz anstatt ihrem Haupt folge. Das Beispiel ist für uns von einer gewissen Bedeutung, weil der Führer mit dem Kopf einer Schlange verglichen wird, sollte aber besser als ein Gleichnis klassifiziert werden [ähnlich wie Beispiel 23 (Plutarch, *Pelopidas* 2,1,3) oben].

Die übrigen vier Beispiele, die Cervin als „unzulässig" klassifiziert, stammen aus Aquilas griechischer Übersetzung des Alten Testaments. Cervin wendet ein, dass diese unzulässig seien „aus dem einfachen Grunde, dass Aquilas griechische Übersetzung des Alten Testaments so sklavisch wörtlich war, dass sie für gebürtige Griechen unverständlich war! … Diese Beispiele von Aquila müssen daher abgelehnt werden" (S. 105).

Obgleich Cervin uns mit Recht bezüglich der Verwendung von Aquila warnt, ist seine Argumentation stark übertrieben. Obgleich Aquilas Übersetzung ziemlich hölzern wörtlich war, sodass seine grammatischen Konstruktionen bisweilen dem Griechischen fremd waren, ist seine Übersetzung für uns nicht ohne jeden linguistischen Wert. Wir müssen daran denken, dass „die Juden diese Übersetzung in höchster Wertschätzung hielten".[25] Außerdem war Aquila selbst ein Heide, der schon lange, bevor er Hebräisch gelernt hatte, ein griechischer Muttersprachler war.[26] Ebenso wenig war er des gewaltigen Vokabulars, das dem Griechischen seiner Zeit zur Verfügung stand, unkundig.

> „Dass der rohe Stil Aquilas nicht auf ein unzureichendes Vokabular zurückzuführen ist, wird daraus deutlich, wie bereitwillig er Worte gebrauchte, die dem klassischen oder literarischen Typ zugehörig sind, wenn sie ihm zufolge dem Hebräischen besser zu entsprechen scheinen als die umgangssprachlichen Ausdrücke der Septuaginta."[27]

Man fragt sich, ob Cervins Anliegen, diese Beispiele von Aquila abzutun, ihn nicht zu einer

gewissen Übertreibung hinsichtlich der Übersetzung Aquilas geführt hat. Ein interessantes Beispiel dafür sehen wir im Vergleich zweier Sätze. Der erste kommt aus dem Aufsatz: „Geschichte des Textes der Septuaginta" im Vorwort zur Edition von Rahlfs, S. xxxvi:

> „Aquilas Bibelübersetzung muss sich gelegentlich für Nichtjuden als völlig unverständlich erwiesen haben."

Cervin hat diesen Aufsatz offenbar gelesen (er zitiert nämlich einen Satz aus einer Stelle, die dort zwei Seiten vorher gestanden hatte), doch seine Aussage suggeriert den Lesern nicht, dass Aquilas Übersetzung „gelegentlich" unverständlich war, sondern dass die gesamte Übersetzung unverständlich gewesen sei. Er behauptet, dass

> „Aquilas griechische Übersetzung des Alten Testaments so sklavisch wörtlich gewesen sei, dass sie auch für griechische Muttersprachler unverständlich gewesen sei" (S. 105).

Dies ist sicherlich eine Übertreibung, weil diese Übersetzung jahrhundertelang von griechisch sprechenden Juden benutzt wurde.

Es scheint mir am besten, die Schlussfolgerung zu ziehen, dass diese Beispiele von Aquila von einem gewissen Wert sind, obgleich ihr Gewicht als Beweismaterial eingeschränkt ist, sowohl wegen des Übersetzungsstils Aquilas als auch, weil sie ein wenig nach der Zeit des Neuen Testaments anzusetzen sind (2. Jahrhundert n.Chr.). Es wäre nicht angemessen, sie als „unzulässige" Beispiele zu bezeichnen, wie Cervin es tut.

Schließlich können wir bezüglich der sieben Beispiele, die Cervin als „unzulässig" bezeichnet, folgern, dass eines (Nummer 27) besser als ein Gleichnis einzuordnen ist und die übrigen sechs als legitim betrachtet werden sollten, obgleich diejenigen von Aquila weniger gewichtig als die anderen sind.

6. Zwei Beispiele, von denen Cervin behauptet, dass sie nicht existierten

Herr Cervin hat korrekt ausgeführt, dass ich in meinem ursprünglichen Artikel unrichtigerweise zwei Beispiele mitgezählt hätte, in denen das Wort „Haupt" im englischen Text wiederholt wurde, aber in Wirklichkeit das Wort *kephalē* kein zweites Mal im griechischen Text selbst stand. Bei diesen zwei Beispielen handelte es sich um das *zweite* Vorkommen des Wortes „Haupt" in jedem der folgenden Zitate:

(2) Herodot 7,148,17: „Schütze dein *Haupt* vor dem Schlag; und das *Haupt* wird den Leib schützen."

In diesem Beispiel wird das Synonym *karē* anstelle von *kephalē* verwendet.

(16) Jesaja 9,14-16: *„Darum wird der HERR von Israel* Haupt *und Schwanz abhauen ... Der Älteste und Angesehene ist das* Haupt*."*

In diesem Satz kommt das griechische Wort *kephalē* kein zweites Mal vor. Als ich meinen ursprünglichen Artikel schrieb, untersuchte ich alle Vorkommnisse im griechischen Grundtext, führte dann die englische Übersetzung für jeden einzelnen davon an und nahm schließlich eine Aufzählung der aufgeführten Beispiele vor. Doch beim Zählen hatte ich in den zwei hier erwähnten Texten nicht bemerkt, dass *kephalē* nur bei einem der beiden Vorkommnisse des Wortes „Haupt" im englischen Text stand. Dies war einfach ein unbeabsichtigtes Versehen meinerseits. Diesen Irrtum in der tabellarischen Anordnung korrigiere ich gerne und möchte hier festhalten, dass diese beiden Beispiele aus meiner Liste entfernt werden sollten.

7. Ein Beispiel, von dem Cervin sagt, dass darüber nicht entschieden werden könne
Hier führt Cervin folgendes Beispiel auf:

(35) Theodotion, Richter 10,18: „Der soll das Haupt sein über alle Einwohner von Gilead."

Cervin sagt darüber: „Das Zitat eines Verses von Theodotion sagt uns gar nichts ... Die entscheidende Frage ist, wie konsequent er in der Übersetzung von *ro'sh* ins Griechische ist ... Bis mehr über Theodotions Übersetzung(en) von *ro'sh* bekannt ist, muss das Urteil über dieses Beispiel aufgeschoben werden" (S. 105).

Dies ist eine rätselhafte Aussage. Cervin gesteht ein, dass Theodotions Übersetzung nicht so wörtlich wie Aquilas Übersetzung war, und wir wissen, dass sie abgefasst wurde, um von griechisch sprechenden Juden im 2. Jahrhundert n.Chr. verstanden zu werden. Man fragt sich, auf welcher Grundlage Cervin die Aussage trifft: „Das Zitat eines Verses von Theodotion sagt uns gar nichts." Da Theodotion, wie die meisten Schreiber des Neuen Testaments, ein griechisch sprechender Jude war, sagt uns das Zitat eines Verses von Theodotion (2. Jahrhundert n.Chr.) wahrscheinlich mehr über den Wortgebrauch bei den neutestamentlichen Autoren (im 1. Jahrhundert n.Chr.) aus, als das Zitat einer Stelle bei Herodot (5. Jahrhundert v.Chr.), dem Cervin so viel Wertigkeit einräumt. Es ist daher angemessen, zu folgern, dass dies ein zulässiges Beispiel bleibt.

Zu welcher Schlussfolgerung führt uns dies in Bezug auf die 49 Beispiele für *kephalē*, auf die ich in meinem ursprünglichen Artikel Bezug genommen hatte? Hier haben wir die folgende Liste:

Legitime Beispiele 36
Mögliche Beispiele 2
Haupt als ein Gleichnis für Führer 2
Buchstäbliches Haupt regiert über den Leib 5
Unzulässige Beispiele 4 (zwei sehr spät, zwei sind nichtexistent)

Doch zusätzlich zu diesen Beispielen sollte Folgendes aus der Studie von Joseph Fitzmyer hinzugefügt werden, was Cervin am Ende seines Artikels zitiert:[28]

Jeremia 31,7 (LXX 38,7): *„Frohlockt mit Freuden über Jakob und jauchzt über das* ***Haupt*** *der Völker."*

5.Mose 28,12-13: *„Und du wirst vielen Völkern leihen; du aber wirst dir nichts ausleihen müssen. Und der HERR wird dich zum* Haupt *setzen und nicht zum Schwanz."*

5.Mose 28,43-45: *„Der Fremdling, der in deiner Mitte wohnt, wird immer höher über dich emporsteigen, du aber wirst immer tiefer herunterkommen. Er wird dir leihen, du aber wirst ihm nicht leihen; er wird zum* Haupt *werden, du aber wirst zum Schwanz werden."*

Flavius Josephus, Jüdischer Krieg 4,261: Jerusalem ist das „*Haupt* der ganzen Nation".

Diese vier Beispiele dürfen den 36 legitimen Beispielen, die oben aufgelistet sind, hinzugefügt werden, sodass wir auf eine Gesamtsumme von vierzig kommen. Außerdem haben mich, wie ich unten erkläre,[29] die Artikel von Payne und den Mickelsens zu der Annahme veranlasst, dass auch Klagelieder 1,5 hier mit einbezogen werden sollte: Dort heißt es von Jerusalem: *„Ihre Bedränger sind zum* Haupt *geworden; ihre Feinde gedeihen."* Dies brächte die Gesamtsumme auf 41.

Außerdem sollten wir einen Abschnitt von Philo beachten, der von Fitzmyer zitiert wurde:

Philo, *Die besonderen Gesetze*, 184: „Die Natur übertrug die Souveränität über den Leib dem *Haupt*."

Dieses Beispiel sollte der Kategorie „buchstäbliches Haupt, das über den Körper herrscht", hinzugefügt werden, sodass jene Gesamtsumme auf sechs käme. Die Liste sollte nun also folgendermaßen aussehen:

Legitime Beispiele 41
Mögliche Beispiele 2
Haupt als ein Gleichnis für Führer 2
Buchstäbliches Haupt regiert über den Leib 6
Unzulässige Beispiele 4 (zwei sehr spät, zwei nichtexistent)

2.4 Die Bedeutung „vorrangig", wie sie von Cervin vorgeschlagen wird

1. Cervins Vorschlag
Am Ende seines Artikels schreibt Cervin:

> „Was meint Paulus denn mit seinem Gebrauch des Wortes ‚*Haupt*' in seinen Briefen? Er meint nicht ‚Autorität über', wie es die Traditionalisten behaupten, genauso wenig meint er ‚Quelle', wie es die Verfechter des Egalitarismus behaupten. Ich glaube, dass er sich lediglich einer Haupt-Leib-Metapher bedient und dass es ihm um eine *Vorrangstellung* geht. Dies ist völlig im Einklang mit dem normalen und ‚gängigen' Gebrauch des Wortes. Sowohl Plutarch als auch Philo gebrauchen ‚*Haupt*' in diesem Sinne, und dieser Gebrauch wird bei Liddell/Scott/Jones (mit anderen Belegstellen) angeführt" (S. 112).

Das Problem mit dieser Definition ist, dass sie schlichtweg nicht bei Liddell/Scott zu finden ist, wie Cervin behauptet. Seine Aussage, dass sie hier „mit anderen Belegstellen" angeführt werde, ist, soweit ich weiß, einfach falsch (siehe Liddell/Scott, S. 945, und meine obige Zusammenfassung der Bedeutungen in jenem Artikel, S. 433). Außerdem ist die Bedeutung „vorrangig", soweit ich weiß, auch nicht in irgendeinem Speziallexikon für eine Periode der griechischen Sprache anzutreffen (anders als *kephalē* mit der Bedeutung „Führer, Autorität über", die in vielen, wenn nicht in allen Speziallexika für die neutestamentliche und patristische Periode zu finden ist). Warum schlägt Cervin dann diese Bedeutung vor und behauptet, dass sie gängig und bei Liddell/Scott zu finden sei?

Man beginnt sich zu fragen, ob hier nicht eine bewusste Entschlossenheit vorliegt, *irgendeine andere* Bedeutung als diejenige von „Autorität über, Führer" zu finden, die für uns den in unserer modernen Kultur so unpopulären Sinn ergibt, dass der „Mann die Autorität über seine Frau ist, gleichwie Christus die Autorität über die Gemeinde ist" (Eph 5,23). Ebenso, wie die Mickelsens in den Jahren 1979 und 1981, als sie gegen die Bedeutung „Autorität über" für *kephalē* im Neuen Testament argumentierten, eine neue Bedeutung („Quelle") vorschlugen, die kein Lexikon in der Geschichte *jemals* in der Kategorie, die sich auf Personen bezieht, vorgebracht hatte, hat auch Cervin in diesem jüngsten Artikel die Bedeutung „Führer, Autorität über" abgelehnt, die in so vielen Texten offenkundig ist, und hat wiederum eine Bedeutung vorgeschlagen, die nie zuvor in irgendeinem Lexikon zu sehen war. Außerdem hat Herr Cervin – ebenso, wie die Mickelsens früher (ohne Beweise)

behaupteten, dass ihre neue Bedeutung, ‚Quelle', in der griechischen Literatur gängig sei[30] – jetzt auch behauptet, dass seine neue Bedeutung „völlig im Einklang mit dem Gebrauch von *kephalē*" stehe, wie es bei Liddell/Scott definiert werde (S. 99). Diese Bedeutung ist dort jedoch schlichtweg nicht vorhanden.

2. Die Existenz von Untertönen in Metaphern

Ist es denn notwendig, dass wir leugnen, dass in den Fundstellen für *kephalē* jede Nuance von „Vorrangstellung" (oder vielleicht „Berühmtheit") fehle? Sicherlich nicht, denn jemand, der sich in einer Position der Autorität befindet, hat häufig auch eine gewisse Berühmtheit. Tatsächlich ist es das Wesen einer Metapher, von einer Sache im Bezug auf eine andere zu sprechen, mit der sie einige Merkmale gemeinsam hat. Wenn also jemand seine Chefin als einen „Drilloffizier" bezeichnet, könnte sie damit implizieren, dass sie mehr als eine Eigenschaft mit einem Drilloffizier gemeinsam hat – man kann sie sich nicht nur als sehr anspruchsvoll, sondern auch als höchst diszipliniert, gleichgültig und sogar als jemanden vorstellen, der seine Befehle mit lauter Stimme herausbrüllt. Die Stärke einer Metapher leitet sich teilweise von der Tatsache her, dass häufig vielfältige Bedeutungsnuancen mit ihr assoziiert werden.

Daher wäre es nicht überraschend, wenn, als Menschen aus dem 1. Jahrhundert jemanden als „das Haupt" bezeichneten, darin Bedeutungsnuancen nicht nur von Autorität, sondern vielleicht auch von Berühmtheit oder „Vorrangstellung" enthalten sein konnten. Doch die Gedanken der Führerschaft, Herrschaft und Autorität waren in der antiken Welt so eng mit dem Gedanken der Berühmtheit oder der Vorrangstellung verknüpft, dass es wahrscheinlich unmöglich gewesen wäre, sie an irgendeinem Punkt maßgeblich voneinander zu trennen. Außerdem muss es als bedeutsam anerkannt werden, dass es, wenn überhaupt, nur wenige Beispiele gibt, wo eine Person *kephalē* genannt wird und der Kontext eine Vorrangstellung *ohne* Herrschaft oder Autorität anzeigt. In den Beispielen, die wir uns angesehen haben, sind solche, die „Haupt" genannt werden, diejenigen mit der höchsten Autorität in der fraglichen Situation – der General einer Armee, der König von Ägypten, der römische Kaiser, der Vater in einer Familie, der Bischof in einer Kirche (in den patristischen Beispielen, die von Lampe angeführt werden), die Häupter der Stämme Israels, der König von Israel, oder (bei Städten) die Hauptstadt eines Landes. Außerdem haben wir die Beispiele von Christus als dem Haupt der Gemeinde und dem Haupt aller Gewalt und Autorität im Universum. Es könnte nun jemand argumentieren wollen, dass der Gedanke der „Vorrangstellung" zusätzlich zu der erstrangigen Grundbedeutung „Autorität" oder „Führer" oder „Herrscher" ein weiterer „Unterton" in vielen dieser Stellen sei. Das könnte durchaus der Fall sein. Doch die Argumentation, dass „Haupt" „Vorrangiger" bedeute, *ohne jeden Beiklang von Führung oder Autorität*, widerspricht eindeutig einer Menge von Belegstellen sowohl aus dem Neuen Testament als auch aus zahlreichen anderen antiken Texten auf eklatante Weise.

Widerspricht diese zuvor unbekannte Bedeutung „vorrangig" nicht tatsächlich einer sehr wichtigen neutestamentlichen Lehre? Der Gedanke der „Vorrangstellung" deutet auf Status und Wichtigkeit und Ehre hin, und wenn wir sagten, dass die Stellung des Ehemannes als Haupt in erster Linie bedeuten würde, dass er über seine Frau *herausragen* würde, dann müssten wir beinahe schlussfolgern, dass der Ehemann einen größeren Status und eine größere Wichtigkeit und Ehre hätte als die Ehefrau. Gerade dies lehrt das Neue Testament über die Beziehungen zwischen Männern und Frauen jedoch nicht – Männer und Frauen sind „Miterben" der Gnade des Lebens (1.Petr 3,7) und sind „alle einer in Christus Jesus" (Gal

3,28). Mit seiner Argumentation für „Vorrangstellung" argumentiert Herr Cervin letztlich für einen sehr geschmacklosen männlichen Chauvinismus, der in der neutestamentlichen Lehre oder in der christlichen Kirche keinen Platz haben sollte. Nicht nur fordern (1) die Daten diese Bedeutung nicht und sind sie (2) den Lexika bislang unbekannt, sondern sie stellen uns (3) auch vor ein bedeutendes theologisches Problem. Würde sie angenommen, so könnte eine solche Bedeutung leicht in die Richtung führen, dass man die Schriften des Apostels Paulus zur Ehe als für heute autoritativ verwerfen würde – eine Richtung, in die Cervin selbst im letzten Abschnitt in seinem Artikel hinzudeuten scheint:

> „Man könnte einwenden, dass die *Vorrangstellung* nicht in den Zusammenhang von 1.Korinther 11 hineinpassen würde. Wie kann der Ehemann über seine Ehefrau *herausragen*? Im Kontext der von Männern dominierten Kultur, zu der Paulus gehörte, wäre ein solcher Wortgebrauch nicht unangemessen gewesen … Allein die Tatsache, dass wir Schwierigkeiten mit einer bestimmten Metapher haben mögen, bedeutet nicht, dass Paulus dieselbe Schwierigkeit gehabt hätte; es ist schließlich *seine* Metapher, nicht die unsrige" (S. 112).

Ich persönlich lehne es für mich selbst ab, die Metapher des Paulus in einen Gegensatz zu meinen eigenen persönlichen Überzeugungen zu setzen. Weil diese Worte *Heilige Schrift* sind, möchte ich, dass die Metapher des Paulus auch zu *meiner* eigenen Metapher wird, nicht zu einer, mit welche ich „Schwierigkeiten" habe, sondern zu einer solchen, die ich vollends annehmen und an der ich mich freuen kann. Das kann ich mit dem Sinn „Führer, Autorität über", weil (wie ich und andere anderswo ausführlich erklärt haben) der Gedanke des Unterschiedes in der Autorität im vollen Einklang mit der Idee der Gleichheit in Ehre und Wichtigkeit ist. Das geht mit einer *Vorrangstellung* jedoch nicht so leicht, weil sie implizit auf einen höheren Status, größere Ehre und Wichtigkeit für denjenigen, der vorrangig ist, hindeutet.

2.5 Einige ungenaue Darstellungen über meinen Artikel

Um der Vollständigkeit und sachlichen Genauigkeit willen ist es wahrscheinlich angemessen, hier ein paar Punkte zu erwähnen, an denen Cervin (zumindest meines Erachtens) meinen ursprünglichen Artikel ungenau dargestellt hat.

Erstens sagt Cervin bezüglich des Gebrauchs griechischer Texte und Übersetzungen:

> „Grudem schreibt außerdem, dass die Loeb-Editionen von ihm benutzt wurden, ‚wo sie verfügbar waren; ansonsten wurden Standardtexte *und -übersetzungen verwendet*' (S. 65, kursiv von mir). Den letzten Ausdruck in diesem Satz finde ich sehr erschreckend. Man *kann keine* Wortstudie im Griechischen (oder *irgendeiner* anderen Fremdsprache) durchführen, indem man Übersetzungen verwendet! Man *muss* den Grundtext vorliegen haben!" (S. 88).

Diese Aussage weckt den Eindruck, dass ich manchmal Übersetzungen *ohne* die *griechischen Texte* benutzt hätte. Dies ist einfach eine Schlussfolgerung, die auf einer Missdeutung meines ursprünglichen Satzes basiert. Ich sagte nicht, dass ich „Standardtexte oder -übersetzungen", sondern dass ich „Standardtexte *und* -übersetzungen" verwendete.

Der ursprüngliche Ausdruck, den ich aus der Datenbank des TLG empfing, stand komplett in griechischer Sprache, und ich habe in keinem Falle eine Übersetzung zitiert, ohne zunächst den griechischen Text selbst herangezogen zu haben.[31]

Zweitens sagt Cervin in Bezug auf Liddell/Scott:

> „Grudem hat bewiesen, dass er die Wichtigkeit von [Liddell/Scott] nicht versteht. Grudem behauptet fälschlicherweise, dass [Liddell/Scott] ‚das klassische Griechisch' betone (ebd.). Dies ist nicht so. [Liddell/Scott] ist das *einzige* umfassende Griechisch-Englisch Lexikon des *antiken* Griechisch, das heutzutage verfügbar ist. Obgleich [Liddell/Scott] ursprünglich darauf angelegt war, allein das klassische Griechisch abzudecken, deckt es gegenwärtig … eine Zeitspanne von ungefähr 1400 Jahren ab, von 800 v.Chr. bis 600 n.Chr." (S. 86).

Tatsächlich hatte ich im ersten Teil des gleichen Satzes, den Cervin zitierte, dasselbe gesagt. Ich schrieb dort:

> „Tatsächlich ist Liddell/Scott das Standardlexikon für die gesamte griechische Literatur von etwa 700 v.Chr. bis ungefähr 600 n.Chr. mit einem Schwerpunkt auf den klassischen griechischen Autoren in den sieben Jahrhunderten vor dem Neuen Testament" (S. 47).

Man kann sich über die relative Betonung streiten, die den griechischen Autoren vor dem Neuen Testament beigemessen wird, doch war es mir lediglich darum gegangen, deutlich zu machen, dass es als Lexikon nicht annähernd so detailliert auf das Neue Testament und die frühchristliche Literatur eingeht wie einige Speziallexika wie Bauer/Arndt/Gingrich/Danker. Dies führte ich lediglich an, um die Mickelsens zu kritisieren, die (in ihrem Artikel von 1979) *lediglich* Liddell/Scott für die Bedeutung eines neutestamentlichen Wortes zitierten und ihre Leser nicht darüber informierten, dass ihre These nicht von einem Speziallexikon über die Zeit des Neuen Testaments unterstützt wurde.

Schließlich wendet Cervin gegen meinen Vorschlag ein, dass das Adjektiv *kephalaios* gewöhnlich eher „Führer" bedeutet habe als das Nomen *kephalē* in den Jahrhunderten vor dem Neuen Testament. Cervin wendet dagegen ein, dass „Nomen und Adjektive nicht immer in der gleichen Weise verwendet werden" (S. 107). Ich hatte jedoch gar nicht behauptet, dass dies immer der Fall wäre, nur dass es Beispiele gebe, die *in diesem Falle* eine ähnliche Bedeutung zeigten. Dann sagt Cervin: „Zweitens gebrauchte Paulus nicht das Adjektiv, sondern das Nomen" (S. 107). Ich hatte aber gar nichts anderes behauptet. Cervin hat hier einfach meine These nicht verstanden, die lautete, dass es einen verwandten Begriff gegeben hat, der früher im Sinne von „Autorität, Führer" gebraucht worden war, dass aber zur Zeit des Neuen Testaments das Nomen *kephalē* ganz eindeutig ebenfalls in diesem Sinne gebraucht wurde.

Wohin bringt uns dies alles? Ich bin dankbar, dass Cervins Artikel einige nützliche Korrekturen zu meinem ursprünglichen Artikel erbracht hat, aber die Kernthese seines Artikels, nämlich, dass *kephalē* nicht „Autorität über, Führer" bedeuten könne und vielmehr „Vorrangiger" bedeuten müsse, durch seine Verwendung einer unangemessenen Methodik

und mehrerer interner Inkonsequenzen in seiner Argumentation widerlegt wird und ihr auch eine Vielzahl von Beweisen widersprechen. Deshalb ist sie komplett abzulehnen.

3. Reaktion auf andere Studien jüngeren Datums

3.1 Artikel seit 1985

Hier liste ich mehrere Artikel auf, die nach meinem Artikel von 1985 geschrieben oder veröffentlicht wurden, insbesondere solche, die Beiträge zur Diskussion innerhalb der evangelikalen Welt geleistet haben:

1. Berkeley und Alvera Mickelsen, „What Does *Kephalē* Mean in the New Testament?", in: *Women, Authority and the Bible*, Hrsg. Alvera Mickelsen, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 1986, S. 97-110.

2. Ruth A. Tucker, „Response", in: *Women, Authority and the Bible*, Hrsg. Mickelsen, S. 111-117.

3. Philip B. Payne, „Response", in: *Women, Authority and the Bible*, Hrsg. Mickelsen, S. 118-132.

4. Walter L. Liefeld, „Women, Submission, and Ministry in 1 Corinthians", in: *Women, Authority and the Bible*, Hrsg. Mickelsen, S. 134-154.

5. Gilbert Bilezikian, „A Critical Examination of Wayne Grudem's Treatment of *Kephalē* in Ancient Greek Texts", Anhang zu: *Beyond Sex Roles*, Grand Rapids, MI, Baker Book House, (1986) 1990, S. 215-252.[32]

6. Catherine Clark Kroeger, „The Classical Concept of Head as ‚Source'", Anhang III in: *Equal to Serve*, von Gretchen Gaebelein Hull, Old Tappan, NJ, Fleming H. Revell, 1987, S. 267-283.

7. Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1987, S. 501-505 (Kommentar zu 1.Kor 11,3).

8. Joseph Fitzmyer, „Another Look at *Kephalē* in 1 Corinthians 11:3", in: *New Testament Studies* 35, 1989, S. 503-511.

9. Peter Cotterell/Max Turner, *Linguistics and Biblical Interpretation*, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 1989, S. 141-145.

10. Neuere Lexika von Bauer (1988) und Louw/Nida (1988).

3.2 Analyse neuerer Artikel

1. (1986) Berkeley und Alvera Mickelsen, „What Does *Kephalē* Mean in the New Testament?"[33]

In ihren Artikeln in *Christianity Today* von 1979 und 1981 übten Berkeley und Alvera

Mickelsen einen weiten Einfluss in der evangelikalen Welt aus, indem sie argumentierten, dass „Haupt" im Neuen Testament häufig „Quelle", aber niemals „Autortität über" bedeute. Auf jene Artikel antwortete ich in meiner früheren Studie.[34] Doch in diesem Artikel von 1986 entwickeln sie das noch weiter, was ich als „das Septuaginta-Argument" bezeichnen möchte, ein Argument, dessen sie sich 1981 nur kurz bedienten.

a. *„Das Septuaginta-Argument":* Dies ist ein Argument, dessen sich auch Philip Payne[35] (Artikel 3 oben) und Gordon Fee in seinem Kommentar zum 1.Korintherbrief[36] (Artikel 7 oben) bedienen. Wir können es folgendermaßen zusammenfassen:

> Die Übersetzer der Septuaginta verwendeten *kephalē* als Übersetzung des hebräischen Wortes *ro'sh* („Haupt") im Sinne von „Führer" oder „Herrscher" in nur acht der 180 Fälle[37], in welchen das hebräische Wort *ro'sh* „Führer" oder „Autorität über" bedeutet. In allen anderen Fällen gebrauchten sie andere Wörter, am häufigsten *archōn*, „Herrscher" (109-mal). Deshalb, weil die Übersetzer der Septuaginta etwa 180 Möglichkeiten hatten, *kephalē* in der Bedeutung „Führer" zu gebrauchen und sie dies lediglich achtmal taten, belegt dies, dass die Übersetzer wünschten, *kephalē* im Sinne von „Autorität" oder „Führer über" zu vermeiden.

Die Mickelsens, Philip Payne und Gordon Fee betrachten dies allesamt als einen bedeutsamen Punkt. Die Mickelsens sagen, es zeige, dass „die Übersetzer der Septuaginta erkannten, dass *kephalē* nicht die hebräische Bedeutung von Führer, Autorität oder überlegenem Rang hatte."[38] Payne sagt: „Wenn die alttestamentliche Bedeutung von *ro'sh* „Führer" war, dann erkannten die Übersetzer der Septuaginta ziemlich deutlich, dass dieser Sinn durch das Wort *kephalē* nicht übermittelt würde, sodass sie in 171 von 180 Fällen eine andere Übersetzung wählten."[39] Fee sagt, dass die Übersetzer der Septuaginta „fast nie" *kephalē* als Übersetzung des hebräischen Wortes *ro'sh* gebrauchten, „wenn ‚Herrscher' gemeint war, womit sie andeuteten, dass dieser metaphorische Sinn ein außergewöhnlicher Gebrauch sei und nicht zum gewöhnlichen Bedeutungsspektrum für das griechische Wort gehörte."[40] Auf dieses Argument können wir mit mehreren Einwänden reagieren:

(1) Dass die Übersetzer der Septuaginta ein anderes Wort viel häufiger als Übersetzung von *ro'sh* gebrauchten, wenn es „Führer" bedeutet, ist nicht so wesentlich, wenn wir uns bewusst sind, dass *archōn* das gängige Wort war, das *buchstäblich* „Führer" bedeutete, wohingegen *kephalē* lediglich „Führer" im metaphorischen Sinne bedeutete. Es ist wahr, dass die Übersetzer der Septuaginta für *archōn* die Bedeutung „Autorität" vorzogen, wie ich in meinem ursprünglichen Artikel feststellte (S. 47, Fußnote 17). Weder ich noch irgendjemand anders haben jedoch je behauptet, dass *kephalē* das gängigste Wort für „Herrscher" sei. Tatsächlich war *das gängigste* Wort für „Herrscher" dasjenige, das buchstäblich „Herrscher" bedeutete, *archōn*. Es ist überhaupt nicht überraschend, dass in Zusammenhängen, wo das hebräische Wort für „Haupt" „Herrscher" bedeutete, es häufig mit *archōn* übersetzt wurde. Ich hatte lediglich behauptet, dass *kephalē* auch „Herrscher" oder „Autorität" im metaphorischen Sinne von „Haupt" bedeuten könne. Es ist nicht das gängigste, aber ein deutlich erkennbares und klar verständliches Wort mit diesem Sinn. Die Tatsache, dass ein Wort, das buchstäblich „Herrscher, Autorität" (*archōn*) bedeutete, viel

häufiger gebraucht wurde als ein Wort, das die metaphorische Bedeutung „Herrscher, Autorität" (*kephalē*) hatte, sollte nicht überraschend sein – es überrascht lediglich, dass die Menschen überhaupt ein Argument daraus gemacht haben.

(2) Die Mickelsens und die anderen, die sich dieses Arguments aus der Septuaginta bedient haben, beachten nicht, dass diese acht Beispiele im Vergleich zu den Beispielen in der Septuaginta, bei denen *kephalē* im Sinne von „Quelle" gebraucht wird und von denen es kein einziges gibt, viel sind. Niemand, der dieses Argument aus der Septuaginta vorgebracht hat, hat diese Tatsache erwähnt. Um uns einer Analogie aus dem Bereich des Sports zu bedienen: Wenn das Ergebnis am Ende eines Baseballspiels 8:0 lautet, fragt man sich unwillkürlich, warum jemand die Mannschaft mit den null Punkten zum Sieger erklären würde, nur weil die Mannschaft mit acht Punkten nicht viele Treffer gelandet hat. Doch genau das folgern die Mickelsens (und Payne, S. 121-124, und Fee, S. 502-503) in Bezug auf *kephalē* mit der Bedeutung „Autorität über" – sie sagen nämlich, dass die acht Beispiele mit der Bedeutung „Autorität über" sehr wenige seien und sagen ihren Lesern nicht, dass die von ihnen vorgezogene Bedeutung („Quelle") in der Septuaginta ganze null Vorkommnisse aufzuweisen hat.

(3) Solche, die so argumentieren, erwähnen auch nicht, dass 1.Mose 2,10, wenn der hebräische Begriff *ro'sh* „Quelle" oder „Anfang" (von Flüssen) bedeutet, die Übersetzer der Septuaginta einen anderen Begriff gebrauchten, nämlich *archē*, „Quelle", „Anfang", nicht *kephalē* , „Haupt".[41]

(4) Wenn solche, die dieses Argument aus der Septuaginta vorbringen, die Zahl der Vorkommnisse von *kephalē* in der Bedeutung „Autorität" oder „Führer" in der Septuaginta mit acht angeben, nennen sie eine irreführend niedrige Zahl. Die Mickelsens und Payne gelangen zu ihren niedrigen Zahlen, indem sie fünf Texte abtun, [42] in denen abweichende Lesarten vorkommen (offenbar Ri 10,18; 11,8-9; 1.Kön [LXX 3.Kön] 8,1, und eines der Vorkommnisse in Jes 7,8).[43] Dennoch stehen diese „abweichenden Lesarten" im Codex Alexandrinus, einem der drei umfangreichsten antiken Manuskripte der Septuaginta.[44]

Außerdem scheint auf Seiten dieser Autoren eine Inkonsequenz vorzuliegen, wenn sie diese abweichenden Lesarten abtun, aber nicht erwähnen, dass der einzige Text, auf den sie sich am stärksten für *kephalē* als „Quelle" berufen (*Orphische Fragmente* 21a, „Zeus, der *kephalē* ...") *kephalē* ebenfalls nur als eine Lesart aufweist, mit *archē* in anderen Handschriften. Kurz gesagt, gibt es keinen guten Grund, diese zusätzlichen fünf Beispiele für *kephalē* mit der Bedeutung „Autorität" nicht ebenfalls mitzuzählen. Dies ergibt also insgesamt dreizehn Belege in der LXX.

Außerdem tun die Mickelsens drei Texte ab, wo Gott zum Volk sagt, dass er sie in Bezug auf andere Nationen *„zum **Haupt** und nicht zum Schwanz"* machen, oder, als Strafurteil, *andere* Nationen zum „Haupt" und sie zum „Schwanz" machen werde (5.Mose 28,13.44; Jes 9,14).[45] Sie sagen, dass „Haupt" hier lediglich gebraucht werde, um die Metapher zu vervollständigen: Es „ergäbe ohne die Verwendung von ‚Haupt' im Gegensatz zu ‚Schwanz' keinen Sinn."[46] Payne scheint jedoch recht zu haben, wenn er diese drei Beispiele eingesteht, [47] da sie die Metapher geradezu so ausdehnen, dass sie den *Schwanz* als „Anhänger, Beherrschter" ebenso wie als *Haupt* im Sinne von „Führer, Herrscher" gebrauchen (insbesondere im Kontext der Nationen, die über andere Nationen herrschen).[48] Da ich bei einem der Vorkommnisse in der Septuaginta, das ich zuvor mitgezählt hatte, eine Korrektur zuließ, habe ich jetzt meine eigene Zählung von Vorkommnissen in der

Septuaginta auf sechzehn anstelle der früheren dreizehn angepasst.[49]

Diese sechzehn Vorkommnisse von *kephalē* in der Bedeutung „Autorität über" in der Septuaginta sind die folgenden:

1. 5.Mose 28,13: [in Beziehung zu anderen Nationen] *„Und der HERR wird dich zum **Haupt** setzen und nicht zum Schwanz; und es wird mit dir immer nur aufwärts gehen und nicht abwärts, wenn du den Geboten des HERRN, deines Gottes, gehorchst, die ich dir heute gebiete, dass du sie bewahrst und tust."* (Vergleiche dazu die folgende Stelle, in der Herrschaft und Autorität im Blickfeld sind.)

2. 5.Mose 28,43-45: [*„Wenn du der Stimme des HERRN, deines Gottes, nicht gehorchst ..."*, Vers 15] *„Der Fremdling, der in deiner Mitte wohnt, wird immer höher über dich emporsteigen, du aber wirst immer tiefer herunterkommen. Er wird dir leihen, du aber wirst ihm nicht leihen; er wird zum **Haupt** werden, du aber wirst zum Schwanz werden. Und alle diese Flüche werden über dich kommen ..."*

3. Richter 10,18 (Alexandrinus): *„Aber das Volk, die Obersten von Gilead, sprachen zueinander: Wer ist der Mann, der den Kampf gegen die Ammoniter beginnen will? Der soll das* Haupt *sein über alle Einwohner von Gilead."*

4. Richter 11,8 (Alexandrinus): *„Und die Ältesten von Gilead sprachen zu Jephtah: Darum haben wir uns nun an dich gewandt, dass du mit uns gehst und gegen die Ammoniter kämpfst und unser* Haupt *bist, über alle, die in Gilead wohnen."*

5. Richter 11,9 (Alexandrinus): *„Da sprach Jephtah zu den Ältesten von Gilead: ‚Wenn ihr mich zum Kampf gegen die Ammoniter zurückholt und der HERR sie vor mir preisgibt, werde ich euer* Haupt *sein.'"*

6. Richter 11,11: *„Da ging Jephtah mit den Ältesten von Gilead, und das Volk setzte ihn zum* Haupt *und Anführer über sich."*

7. 2.Könige (2.Samuel) 22,44: David spricht zu Gott: *„Du hast mich gerettet aus den Streitigkeiten meines Volkes und bewahrtest mich auf zum* Haupt *der Heiden; ein Volk, das ich nicht kannte, diente mir."*

8. 3.Könige (1.Könige) 8,1 (A): *„Damals versammelte Salomo die Ältesten von Israel und alle* Häupter *der Stämme."*[50]

9. Psalm 17 (18),43: David spricht zu Gott: *„Du hast mich gerettet aus den Streitigkeiten des Volkes und hast mich gesetzt zum* Haupt *der Heiden; ein Volk, das ich nicht kannte, diente mir."*

10. Klagelieder 1,5: [von Jerusalem] *„Ihre Bedränger sind zum* Haupt *geworden; ihre Feinde gedeihen, denn der HERR hat sie leiden lassen wegen der Menge ihrer Übertretungen; vor dem Bedränger her sind ihre Kinder in Gefangenschaft gezogen."*

11-12. Jesaja 7,8: *„Denn Damaskus ist das* Haupt *von Aram, und Rezin ist das* Haupt *von Damaskus"* (in beiden Fällen bedeutet Haupt hier „Herrscher": Damaskus ist die Stadt, die über Aram herrscht, und Rezin ist der König, der über Damaskus herrscht).

13-14. Jesaja 7,9: *„Und das* Haupt *Ephraims ist Samaria, und das* Haupt *Samarias ist der Sohn Remaljas."*

15. Jesaja 9,14-16: (Im Kontext des Gerichts) *„Darum wird der HERR von Israel* Haupt *und Schwanz abhauen, Palmzweig und Binse an einem Tag. Der Älteste und Angesehene ist das* Haupt*, und der Prophet, der Lügen lehrt, ist der Schwanz."* Hier werden die Führer des Volkes „Haupt" genannt.

16. Jeremia 31,7 (LXX 38,7): *„Frohlockt mit Freuden über Jakob und jauchzt über das* Haupt *der Völker."*[52]

(5) Wir sollten in dieser Hinsicht auch beachten, was es eigentlich bedeutet, sechzehn

(oder auch nur acht) Fälle zu haben, in denen ein Begriff in der Septuaginta in einem bestimmten Sinne verwendet wird. Dies ist tatsächlich eine Überfülle an Beispielen. Viele Male ist ein Wissenschaftler bei der Exegese des Neuen Testaments, wenn er zwei oder drei klare parallele Verwendungen in der Septuaginta finden kann, überaus zufrieden. Das bedeutet, dass wir annehmen können, dass Juden aus dem 1. Jahrhundert den speziellen Begriff in diesem Sinne verstehen konnten. Dafür möchte ich ein aktuelles Beispiel nennen. Stellen wir uns vor, dass ich eine Konkordanz der Revised Standard Version nehme und sehe, dass ein bestimmtes englisches Wort wie „Tante" darin nur einmal vorkommt.[53] Folgere ich daraus, „dass dies bedeutet, dass Leser aus dem zwanzigsten Jahrhundert nicht wissen, was das Wort *Tante* bedeutet, und wir uns dessen besonders sicher sein können, weil *Tante* nur einmal in einem obsoleten Schriftabschnitt (3.Mose 18,14) vorkommt, einer Stelle, die von den Leuten heute nur selten gelesen wird?" Sollte ich daraus folgern, dass Menschen, die heute Englisch sprechen, die Bedeutung von *Tante* nicht mehr kennten?

Dies wäre sicherlich nicht berechtigt. Vielmehr würde ich daraus schließen, dass die Übersetzer der Revised Standard Version annahmen, dass *Tante* ein gutes, verständliches englisches Wort sei – das so allgemein verstanden wird, dass selbst ein einziger Gebrauch dieses Wortes in der ganzen Bibel verstanden würde, ohne dass es Mal für Mal nacheinander in unterschiedlichen Zusammenhängen erscheinen müsste und erst deren Vergleich den Sinn deutlich machen würde. Sie fügten es in der *Erwartung* ein, dass die Leser es verstehen würden. Die Tatsache, dass sie es gebrauchten, bedeutete, dass sie meinten, es handle sich dabei um einen allgemein verständlichen Begriff.

Dasselbe Prinzip gilt für die Septuaginta. Wenn ich auch nur zwei oder drei eindeutige Vorkommnisse eines Wortes finde, das in einem bestimmten Sinne verwendet wird, kann ich zu Recht schlussfolgern, dass Leser im 1. Jahrhundert n.Chr. das Wort in diesem Sinne verstanden haben konnten. Die Übersetzer schrieben in der Erwartung, dass die Leser sie verstehen würden. Doch in diesem Falle, wo *kephalē* „Autorität über, Herrscher" bedeutet, haben wir nicht zwei oder drei Beispiele, sondern sechzehn (oder mindestens acht, selbst nach der Minimalzählung der Mickelsens, oder neun, laut Payne). Das ist tatsächlich eine Überfülle von Beweisen für *kephalē* in der Bedeutung „Führer" oder „Autorität über". Schließlich halte ich es für berechtigt, solchen, die sagen: „In der Septuaginta gibt es nur acht Beispiele", zu antworten: „Sehr bedeutsame acht Beispiele, und genauer gesagt sogar sechzehn, und verglichen mit den null Beispielen für ‚Quelle' sehen sie schon sehr überzeugend aus."

b. Andere Bedeutungen für kephalē, die von den Mickelsens beansprucht werden: Nachdem sie die Bedeutung „Autorität über, Führer" für *kephalē* verworfen haben, in erster Linie aufgrund des Wortgebrauchs in der Septuaginta und des Fehlens dieser Bedeutung bei Liddell/Scott, [54] bieten die Mickelsens andere Bedeutungen für den Begriff *kephalē* an.

In 1.Korinther 11,3, so behaupten sie, bedeute *kephalē* „Quelle, Grundlage oder Ursprung".[55] Nun erkenne ich an, dass ein Lexikon die Bedeutung „Quelle" für *kephalē* angibt.[56] Doch wenn die Mickelsens bekräftigen, dass „Grundlage" und „Ursprung" mögliche Übersetzungen von *kephalē* seien, beanspruchen sie Sinne, die kein Lexikon je vorgeschlagen hat, und sie tun dies auch ohne jeden Beleg dafür, dass *kephalē* in anderer Literatur diese Dinge bedeutet. Wo nehmen sie diese Bedeutungen her?

In Epheser 5,23, wo es heißt, dass der Ehemann das *„Haupt"* der Ehefrau ist, sagen sie, dass *„Haupt"* jemanden bezeichne, der „zur Vollendung bringt" (S. 108). Sie erklären: „Der Ehemann soll sich selbst aufgeben, um alles, was seine Ehefrau eigentlich sein sollte,

zu ermöglichen (zur Vollendung zu bringen)" (S. 110).

Dann sagen die Mickelsens in Bezug auf Kolosser 1,18, wo es heißt, dass Christus *„das Haupt des Leibes, der Gemeinde"* ist, dass *Haupt* „erhöhter Urheber und Vollender" bedeute (S. 108). Wir sollten beachten, dass die Mickelsens diese Worte als „gewöhnliche griechische Bedeutungen" (S. 105) für *kephalē* bezeichnen und uns weismachen, dass dies „griechische Bedeutungen, mit denen die ersten Leser vertraut waren" (S. 110), gewesen seien. Doch einige von diesen „gewöhnlichen und vertrauten" griechischen Bedeutungen waren nie in irgendeinem Lexikon oder in irgendeiner Schrift über die Bedeutung von *kephalē* vor dem Aufsatz der Mickelsens aus dem Jahre 1986 zu finden. Die Bedeutung „erhöhter Urheber und Vollender" steht in keinem Lexikon. Die Bedeutung „jemand, der zur Vollendung bringt" steht in keinem Lexikon. Die Bedeutung „Basis, Ursprung" steht in keinem Lexikon.

Doch wenn dies so ist, dann müssen wir fragen, welche überzeugenden Beispiele aus der griechischen Literatur die Mickelsens angeben können, um diese als „vertraute" und „gewöhnliche" Bedeutungen aufzuzeigen? Sie geben keine an. Welche Autoritäten zitieren sie, um diese neuen Bedeutungen zu stützen? Sie führen keine an. Kurz gesagt, haben sie keine Beweise angegeben, mit denen sie ihre Behauptungen stützen, dass dies gewöhnliche Bedeutungen seien. Es wäre nicht unbedingt weise, diese Sinne als zulässige Bedeutungen für *kephalē* zu akzeptieren.

Tatsächlich ist dieser Versuch, dem Wort *kephalē* in solchen neutestamentlichen Zusammenhängen einen alternativen Sinn zu geben, wo die Bedeutung „Autorität über" so eindeutig aus dem Kontext hervorzugehen scheint, ein weiteres Beispiel für eine beunruhigende Tendenz unter heutigen evangelikalen feministischen Bibelgelehrten, eine Tendenz, nach „jeder anderen Bedeutung als Autorität" für das Wort *kephalē* im Neuen Testament zu suchen. Sogar in Kolosser 2,10 (wo Christus *„das **Haupt** jeder Herrschaft und Gewalt"* genannt wird) und Epheser 1,20-24 (wo Gott Christus *„hoch über jedes Fürstentum und jede Gewalt, Macht und Herrschaft"* erhöht hat und *„alles seinen Füßen unterworfen und ihn als **Haupt** über alles der Gemeinde gegeben"* hat), vermögen die Mickelsens immer noch nicht die Bedeutung „Autorität über" einzugestehen, sondern sagen, dass *„Haupt"* hier vielmehr „Spitze oder Krone (äußerstes Ende)" bedeute (S. 106). Wenn dies sogar in Texten geschehen kann, wo Autorität so eindeutig aus dem Kontext hervorgeht, fragt man sich unwillkürlich, ob es nicht eher eine vorherige lehrmäßige Überzeugung als eine gesunde linguistische Analyse ist, die sie zu ihren Schlussfolgerungen in diesen Texten geführt hat.

c. Das aus Liddell/Scott abgeleitete Argument: Obgleich alle Lexika, die auf die neutestamentliche Zeit spezialisiert sind, „Herrscher, Führer oder Autorität über" als eine Bedeutung für *kephalē* zur Zeit des Neuen Testaments angeben, [57] haben die Mickelsens und andere stark betont, dass Liddell/Scott diese Bedeutung nicht mit aufführt. Welche Bedeutung hat dies? Erstens hatte unsere ursprüngliche Studie nachgewiesen, dass die Bedeutung „Autorität über" nicht besonders geläufig war, ja, *vor* der Septuaginta, also um das 2. Jahrhundert v.Chr., überhaupt kaum anzutreffen war. Nichtsdestoweniger deuten die Belegstellen, die wir oben zitiert haben und etwa vierzig Beispiele für diese Bedeutung aufweisen, darauf hin, dass die Weglassung bei Liddell/Scott ein Versehen gewesen sein muss, von dem wir hoffen, dass es in einer späteren Auflage korrigiert werden wird. Tatsächlich schrieb Joseph Fitzmyer kürzlich: „Die nächste Ausgabe des *Griechisch-Englischen* Lexikons von Liddell/Scott/Jones wird eine Unterkategorie im Bereich des metaphorischen Gebrauchs von *kephalē* im Sinne von ‚Führer, Herrscher' haben müssen."[58]

Zweitens listet Liddell/Scott unter dem Adjektiv *kephalaios* („dem Haupt gleich") die

folgenden Bedeutungen: „Metaphorisch für Personen, das *Haupt* oder das *Oberhaupt*" (S. 944-945). Liddell/Scott führt dann acht Beispiele für diesen Sinn an. Ebenso führt das Lexikon für *kephalourgos* (buchstäblich „Haupt der Arbeit"), die Bedeutung *„Vorarbeiter"* an (S. 945). Daher wäre die Bedeutung „Autorität über" für *kephalē* selbst wahrscheinlich verständlich gewesen, auch wenn sie nicht in früheren Perioden lange vor der Zeit des Neuen Testaments verwendet worden wäre.

Dies legt einen möglichen Grund nahe, weshalb das Nomen *kephalē* selbst in der früheren Sprachgeschichte nicht mit der Bedeutung „Autorität, Herrscher" anzutreffen war. Vielleicht bestand, weil das Adjektiv *kephalaios* oder dieses Adjektiv im substantivischen Gebrauch mit der Bedeutung „Anführer, Herrscher" in einer früheren Periode benutzt wurde, keine Notwendigkeit dafür, dass das Nomen *kephalē* eine ähnliche Bedeutung annahm. Doch später in der Sprachentwicklung nahm das Nomen *kephalē* auch immer mehr diesen Sinn an.

2. (1986) Ruth A. Tucker, „Response"
In diesem Artikel findet Ruth Tucker Beispiele für *kephalē* mit der Bedeutung „Autorität über" bei Klemens von Alexandrien (ca. 155-220 n.Chr.), Tertullian (ca. 169-215 n.Chr.), Cyprian (ca. 200-255 n.Chr.) und anderen frühen Schreibern. Tucker sagt:

> „Abschließend ist es mein Eindruck, dass, was auch immer das Wort *kephalē* für den Apostel Paulus bedeutet haben mag, als er 1.Korinther 11 und Epheser 5 schrieb, es gemeinhin von den Kirchenvätern und von Calvin im Sinne von Autorität, überlegenem Rang oder Vorrangstellung interpretiert wurde. Diese Funde stellen einige Annahmen der Mickelsens in Frage – insbesondere, dass die Bedeutung ‚höherer Rang' für *kephalē* nicht ‚eine der gängigen griechischen Bedeutungen' ist, sondern vielmehr ‚eine Bedeutung, die mit dem englischen Wort ‚*Haupt*' zusammenhängt'. In diesem Bereich muss noch mehr geforscht werden, aber es scheint deutlich zu sein, dass die Väter diese sogenannte englische Bedeutung benutzten, lange bevor sie in irgendeiner Weise von der englischen Sprache beeinflusst worden sein konnten" (S. 117).

Wir können hier nur feststellen, dass Tuckers Studie von Schriften, die auf die neutestamentliche Periode folgten, den Gedanken unterstützt, dass die Bedeutung „Autorität über" eine anerkannte Bedeutung auch zur Zeit des Neuen Testaments war.

3. (1986) Philip B. Payne, „Response"
In dieser Reaktion auf den Artikel der Mickelsens wiederholt Philip Payne das „Septuaginta-Argument" bezüglich des seltenen Gebrauchs von *kephalē* als Übersetzung des hebräischen Begriffs *ro'sh*, wenn er „Führer, Herrscher" bedeutet. Dieses Argument habe ich ausführlich in der vorausgegangenen Analyse des Artikels der Mickelsens diskutiert.

Payne fügt auch einige Beispiele hinzu, bei denen er behauptet, dass *kephalē* „Lebensquelle" bedeute.

a. Philo: Paynes erstes Beispiel stammt von Philo, *Einleitende Studien*, 61: „Und Esau ist der Vorfahr *[ho genarchēs]* des ganzen hier beschriebenen Geschlechts, das Haupt wie bei einem lebendigen Tier *[kephalē de hōs zōu]*."

Der Sinn von „Haupt" ist hier schwierig zu bestimmen. Payne schlägt die Bedeutung

„Lebensquelle" für „Haupt" vor, eine spezielle Art einer „Quelle", die nie zuvor in einem Lexikon angegeben worden ist. Dennoch ist es möglich, dass Philo an das natürliche Haupt eines Tieres dachte, dass in gewissem Sinne dem Tier Kraft oder Leben geben würde – dies wäre dann ein Gleichnis, in welchem Esau (der in diesem Kontext für hartnäckigen Ungehorsam steht) einer ganzen Liste anderer Sünden Leben gibt, die Philo in dieser Allegorie als eine „Familie" beschrieben hat. Das Wort, das oben als „Vorfahr" übersetzt worden ist (*genarchēs*), kann aber auch „Herrscher über geschaffene Wesen" bedeuten (Liddell/Scott, S. 342). In diesem Falle müsste man den Text folgendermaßen lesen: „Und Esau ist der Herrscher des ganzen hier beschriebenen Geschlechts, das Haupt wie bei einem lebendigen Tier." Hier wäre die Bedeutung, dass Esau der Herrscher über den Rest des sündigen Geschlechts wäre, und „Haupt" würde „Herrscher, Autorität über" bedeuten. Aufgrund des Kontexts erscheint es unmöglich, sich in diesem Text für die eine oder die andere Bedeutung zu entscheiden.

Der nächste von Payne zitierte Text ist Philo, *Über Belohnungen und Strafen*, 125. Dieser wurde oben in der Reaktion auf Richard Cervins Artikel erörtert. In diesem Zitat muss der Sinn „Lebensquelle" ebenfalls als eine mögliche Bedeutung gesehen werden, doch der Sinn „Herrscher, Autorität über" ist ebenfalls durchaus möglich, und, wie wir oben argumentierten, erscheint die Bedeutung „Herrscher, Autorität über" in dem Kontext von Bemerkungen über Gottes Verheißung, das Volk zum „Haupt und nicht zum Schwanz" zu machen, sodass sie über andere Nationen herrschen würden, eher wahrscheinlich.

b. Artemidorus: Als Nächstes zitiert Payne einige Texte von Artemidorus Daldiani (spätes 2. Jahrhundert n.Chr.) in seinem Werk Oneirocritica (oder *Die Traumdeutung*). Payne führt hieraus die folgenden Zitate an:

> „Ein anderer Mann träumte davon, dass er enthauptet wurde. Im wirklichen Leben starb auch der Vater dieses Mannes; denn gleichwie das Haupt *[kephalē]* die Quelle des Lebens und des Lichtes für den ganzen Leib ist, so war er für das Leben und Licht des Träumers verantwortlich … Das Haupt *[kephalē]* steht hier für den Vater eines Menschen" (*Oneirocritica* 1.2).
>
> „Das Haupt *[kephalē]* ähnelt Eltern insofern, als es die Ursache *[aitia]* des Lebens eines Menschen ist" (*Oneirocritica* 1.35).
>
> „Das Haupt *[kephalē]* bezeichnet den Vater des Träumers … Immer wenn ein armer Mann, der einen reichen Vater hat, also träumt, dass sein eigenes Haupt von einem Löwen abgebissen würde und dass er infolgedessen stürbe, ist es wahrscheinlich, dass sein Vater sterben wird … Denn das Haupt *[kephalē]* steht für den Vater; die Beseitigung des Hauptes *[kephalē]* für den Tod des Vaters" (*Oneirocritica* 3.66).

Beweisen diese Beispiele, das *kephalē* im metaphorischen Sinne mit der Bedeutung „Quelle" gebraucht werden kann? Wenn wir einen vollständigeren Zusammenhang angeben, als Payne ihn in seinem Artikel geboten hatte, können wir sehen, dass sie keinen Beleg für „Haupt" mit der Bedeutung „Quelle" darstellen, denn niemand wird in diesen Texten „Haupt" *genannt*. Was der Test aber zeigt, ist, dass Artemidorus verschiedene *Funktionen* des

Hauptes in einem menschlichen Körper aufzeigte und dann sagte, dass diese Funktionen bei der Traumdeutung eine spezielle Bedeutung hätten (der ganze Text ist eine Erklärung zur Vorgehensweise bei der Traumdeutung).

Im folgenden Zusammenhang sehen wir, dass Artemidorus dem Traum von der Enthauptung *viele* verschiedene Deutungen gibt, wir aber bei keiner von ihnen sagen können, dass dieser Text dem Wort *„Haupt"* selbst neue Bedeutungen hinzufügen würde:

> „Wenn ein Mann träumt, dass er enthauptet worden sei … so ist dies ungünstig sowohl für einen Mann mit Eltern als auch für einen Mann mit Kindern. Denn das Haupt ähnelt Eltern insofern, als es die Ursache des Lebens eines Menschen ist. Es ist wegen des Gesichts und wegen der Ähnlichkeit wie die *Kinder* … Auch ein Mann, der ein *Haus* besessen hat, hat es verloren. Das Haupt ist nämlich gleichsam das *Haus* der Sinne …"
>
> „Für Bankleute, Wucherer, Männer, die Spenden einsammeln, Handelskapitäne, Händler und alle, die Geld einsammeln, bedeutet der Traum den Verlust von *Kapital*, weil das Wort für ‚Kapital' von dem Wort für ‚Haupt' abgeleitet ist … Für einen Sklaven, der das Vertrauen seines Gebieters genießt, bedeutet er, dass er dieses Vertrauen einbüßen wird … Doch für andere Sklaven bedeutet der Traum Freiheit, denn das Haupt ist der *Gebieter des Leibes*, und wenn es abgeschnitten wird, bedeutet dies, dass der Sklave von seinem Gebieter getrennt und frei werden wird …"
>
> „Wenn jemand, der auf dem Meer ist, diesen Traum sieht, so bedeutet er, dass die *Segelstange* des Schiffes verloren gehen wird, es sei denn, es ist einer der Matrosen, der ihn gesehen hat. In diesen Fällen habe ich nämlich beobachtet, dass er den Tod für ihre *Vorgesetzten* bedeutet. Der Hochbootsmann ist nämlich der *Vorgesetzte* des gewöhnlichen Matrosen; der Offizier, der für den Schiffsbug verantwortlich ist, ist der *Vorgesetzte* des Hochbootsmannes; der Steuermann ist der *Vorgesetzte* des für den Schiffsbug verantwortlichen Offiziers; und der Kapitän ist der *Vorgesetzte* des Steuermanns …"
>
> „Zwei oder drei Häupter zu haben, ist für einen Athleten vielversprechend, denn er wird in genauso vielen Wettkämpfen gekrönt werden" (*Oneirocritica* 1.35).[59]

Dieser größere Kontext zeigt uns, dass in allen diesen Beispielen das Wort *kephalē* einfach das *natürliche Haupt* des Körpers eines Menschen *bezeichnet*. Wenn Artemidorus davon spricht, dass man sein Haupt verliere oder in einem Traum drei Häupter habe, so spricht er einfach von einem natürlichen Haupt. Wenn er sagt, dass das Haupt im Traum etwas *bedeute*, so spricht er immer noch von dem natürlichen Haupt und gibt ihm dann eine symbolische Deutung.

Es wäre sicherlich unzulässig, diesen Text zu nehmen und eine Liste mit vielen neuen

„Bedeutungen" zu erstellen, welche das Wort *kephalē* im antiken Griechisch habe annehmen können. Beispielsweise könnten wir nicht jenen Text nehmen und sagen, dass *„Haupt"* nun auch (1) „Haus" bedeuten könne, weil Artemidorus sage, dass das Haupt „das Haus der Sinne" sei; (2) „Geldkapital", weil Artemidorus sagt, dass der Verlust des Hauptes „den Verlust von Kapital bedeutet"; (3) „Gebieter eines Sklaven", weil Artemidorus sage, dass „das Haupt der Gebieter des Leibes ist"; (4) „Segelstange eines Schiffes"; (5) „vorgesetzter Marineoffizier"; und (6) „athletischer Wettkampf". Dies alles sind einfach symbolische Deutungen, die Artemidorus ihm gegeben hat, und stellen keine neuen metaphorischen Bedeutungen für *kephalē* dar.[60]

Aufgrund dieses Textes müssen wir jedoch eine weitere Beobachtung machen. Weil Artemidorus, als er über das natürliche Haupt eines menschlichen Körpers sprach, sagte, dass „das Haupt Eltern insofern ähnelt, als es die Ursache (griechisch *aitia*) des Lebens eines Menschen ist" (buchstäblich „des Lebens", *tou zēn*), müssen wir anerkennen, dass ein Bewusstsein vorhanden war, dass das natürliche Haupt in einem gewissen Sinne die Ursache (oder, wie man sagen könnte, „Quelle") des Lebens ist. Dies ist vielleicht lediglich eine auf gesundem Menschenverständnis beruhende Beobachtung der Tatsache, dass Menschen, die enthauptet worden sind, nicht weiterleben! Doch sie könnte auch ein komplexeres Verständnis der im Haupt ansässigen Geisteskräfte widerspiegeln – Artemidorus sagt tatsächlich, dass das Haupt „das Haus der Sinne" ist. In diesem Falle wäre es den Zitaten von Philo ähnlich, die oben erwähnt werden, wo Philo sich augenscheinlich das Haupt als etwas vorstellte, was dem Körper Energie und Leitung gab.

Ob die Tatsache, dass erstens manche in der antiken Welt sich das *natürliche Haupt* irgendwie als die „Quelle" der Energie und des Lebens für den Körper vorstellten, zweitens zu einem *metaphorischen Gebrauch von „Haupt"* im tatsächlichen *Sinne* von „Quelle" geführt hat oder nicht, können wir nicht sagen, ohne einige klare Beispiele vorliegen zu haben, die eine solche Verwendung beweisen. Dies ist dem Falle der zuvor erwähnten Zitate von Platon, Philo und Plutarch sehr ähnlich, in welchen das Haupt als der „Herrscher" aller Körperteile in uns bezeichnet wurde. Jene Zitate belegten, dass ein *metaphorischer* Gebrauch von *kephalē* in der *Bedeutung* „Herrscher" in der antiken Welt möglich und wahrscheinlich verständlich gewesen wäre, aber sie bedeuteten nicht, dass dieser metaphorische Gebrauch *tatsächlich vorkam*. Um das zu beweisen, müssen wir uns die dreißig oder vierzig Texte ansehen, wo jemand tatsächlich als das „Haupt" von etwas bezeichnet wurde (wie des römischen Reiches, der Kirche, des Volkes Israel usw.). In diesem Falle jedoch waren keine metaphorischen Verwendungen von *kephalē* im Sinne von Quelle in den Zitaten von Artemidorus zu finden.[61]

Zusammenfassend können wir sagen, dass *kephalē* in allen diesen Texten von Artemidorus einfach „natürliches Haupt" des menschlichen Körpers bedeutet.

c. Orphische Fragmente 21a: Als ein zusätzliches Beispiel für *kephalē* in der Bedeutung „Quelle" zitiert Payne auch die *Orphischen Fragmente* 21a: „Zeus ist das Haupt, Zeus die Mitte, und von Zeus her werden alle Dinge vollendet." Doch auch Cervins Analyse dieses Testes ist durchaus gültig. Er sagt: „Dieses gesamte Fragment ist mehrdeutig" (S. 90).[62]

d. 1.Korinther 11,3: In 1.Korinther 11,3 schreibt Paulus: *„Ich will aber, dass ihr wisst, dass Christus das* ***Haupt*** *jedes Mannes ist, der Mann aber das* ***Haupt*** *der Frau, Gott aber das* ***Haupt*** *des Christus."* Payne hat Einwände gegen den Sinn „Autorität über" in diesem Text, weil er meint, dass dieser einen theologischen Irrtum implizieren würde.

> „Bei der Interpretation, dass ‚Haupt' ‚Autorität' bedeute, erfordert die Gegenwartsform von *estin*, dass Christus jetzt in der gegenwärtigen Zeit nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt unter der Autorität Gottes ist. Eine solche Auffassung ist während der längsten Zeit der Kirchengeschichte als eine subordinatianische Christologie verurteilt worden" (S. 126-127).

Payne hat hier schlichtweg die Trinitätslehre, so wie sie überall in der Kirche zumindest von der Zeit des Nizäischen Glaubensbekenntnisses im Jahre 325 n.Chr. an vertreten wurde, missverstanden. Von jener Zeit an hat man die Lehre von der „ewigen Zeugung des Sohnes" so verstanden, dass sie eine *Beziehung* zwischen dem Vater und dem Sohn impliziere, die *ewig* existierte und die ewiglich bestehen wird – eine Beziehung, die eine Unterordnung (Subordination) in der Rolle, aber nicht im Wesen oder im Sein einschließt. Sicherlich spricht die Bibel davon, wenn sie beispielsweise sagt, dass Christus sich, *„nachdem er die Reinigung von unseren Sünden durch sich selbst vollbracht hat, zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt hat"* (Hebr 1,3).

Jesus sitzt zur Rechten der Majestät, aber Gott der Vater sitzt immer noch auf dem Thron. So kann Charles Hodge schreiben:

> „Zur nizäischen Lehre gehört (1) das Prinzip der Unterordnung des Sohnes unter den Vater und des Geistes unter den Vater und den Sohn. Doch diese Unterordnung impliziert keine Minderwertigkeit … Gemeint ist lediglich die Unterordnung, welche die Daseins- und Wirkungsweise betrifft …
>
> Die Glaubensbekenntnisse sind nicht mehr als eine gut strukturierte Auflistung der Fakten aus den Heiligen Schriften, welche die Trinitätslehre betreffen. Sie bekräftigen die unterschiedliche Persönlichkeit des Vaters, Sohnes und Geistes … und ihre folgliche, vollkommene Gleichheit; und die Unterordnung des Sohnes unter den Vater und des Geistes unter den Vater und den Sohn in Bezug auf ihre Daseins- und Wirkungsweise. Dies sind biblische Fakten, zu denen die fraglichen Glaubensbekenntnisse nichts hinzufügen; *und in diesem Sinne sind sie von der allgemeinen Kirche auch angenommen worden*" (Systematic Theology, Band 1, S. 460-462).[62a]

Ähnlich schreibt Augustus H. Strong:

> „Vater, Sohn und Heiliger Geist, stehen, obgleich sie einander im Wesen und in der Würde gleich sind, zueinander in einer Ordnung der Persönlichkeit, des Amtes und der Wirksamkeit …
>
> Die Unterordnung der *Person* des Sohnes unter die *Person* des Vaters, oder, mit anderen Worten, eine Ordnung der Persönlichkeit, des Amtes und der Wirksamkeit, welche es dem Vater erlaubt, offiziell der Erste, dem Sohn, der Zweite und dem Geist, der Dritte

> zu sein, steht völlig im Einklang mit ihrer Gleichheit. Priorität ist nicht notwendigerweise Überlegenheit …
>
> Wir erkennen offen eine ewige Unterordnung Christi unter den Vater an, aber wir halten zugleich fest, dass diese Unterordnung eine Unterordnung nach der Ordnung, dem Amt und der Wirkungsweise ist, nicht eine Unterordnung im Wesen."[62b]

Payne hat die subordinatianische Christologie einfach falsch dargestellt. Der Subordinatianismus bezeichnete gemeinhin nicht die orthodoxe Sichtweise, dass es innerhalb der Dreieinigkeit eine Unterordnung in der *Rolle* gibt, sondern die häretische Auffassung, die beispielsweise im Arianismus zu finden ist, in welcher ein untergeordnetes *Wesen* oder *Sein* des Sohnes verfochten wurde, sodass von Christus nicht gesagt werden konnte, dass er „wesensgleich" *(homoousios)* mit dem Vater sei. Dagegen war die orthodoxe Lehre immer, dass eine Gleichheit im *Wesen und eine Unterordnung in der Rolle* besteht und dass diese beiden im Einklang miteinander stehen. Sicherlich ist dies in Übereinstimmung mit der Aussage des Paulus in 1.Korinther 11,3, dass *„Gott aber das Haupt des Christus"* ist, womit also eine Unterscheidung in der Rolle angedeutet wird, in welcher die primäre Autorität und Führung unter den Personen der Dreieinigkeit immer im Besitz Gottes des Vaters gewesen ist und sein wird.[63]

4. (1986) Walter L. Liefeld, „Women, Submission, and Ministry in 1 Corinthians"[64]
In diesem Aufsatz kommentiert Liefeld die Debatte über die Bedeutung von *kephalē*:

> „Für die Bedeutung ‚Quelle', die von Bedale als Schlüssel zu einigen Stellen bei Paulus herangezogen wird, fehlt es an klaren Beweisen … meines Erachtens ist es jedoch angesichts der Forschungsarbeit von Grudem nicht mehr möglich, die Idee der Führung aus der Diskussion auszublenden" (S. 139).

Hier würde ich Liefeld natürlich zustimmen. Liefeld schlägt dann jedoch einen anderen Sinn für *kephalē* vor, nämlich „berühmter Teil" oder „berühmtes oder ehrwürdiges Glied" (S. 139-140).

Dieser ähnelt dem oben erörterten Vorschlag von Cervin.[65] Einmal mehr muss gesagt werden, dass einige Texte gefunden werden könnten, in welchen *kephalē* von einer Art Berühmtheit spricht, die sich von einer herrschenden Autorität oder Macht herleitet, die (beispielsweise) der König eines Volkes oder das Haupt eines Stammes besitzt, oder von der Stellung Christi als dem Haupt der Gemeinde.

Dennoch scheint es nicht möglich, einen Sinn eines „ehrwürdigen Teiles" oder „berühmten Teiles" losgelöst von einer Bedeutungsnuance der herrschenden Autorität abzuleiten.

Zweitens ist dieser Bedeutungsvorschlag zuvor meines Wissens nach in keinem Lexikon erwähnt worden, und man fragt sich somit, warum er notwendig ist, wenn der Sinn „Führer, Autorität über" genauso gut oder sogar besser passt.

Drittens ist es zweifelhaft, ob der Sinn „berühmtes Teil" wirklich in den Zusammenhang von Texten wie 1.Korinther 11,3 hineinpasst. Wenn Paulus in diesem Text den Gedanken der

Berühmtheit hätte einflechten wollen, dann hätte er, anstatt zu sagen, dass das Haupt der Frau der Mann ist, sagen müssen: „Das Haupt der *Familie* ist der Ehemann", und anstatt zu sagen, dass das Haupt jedes Mannes der Christus ist, hätte er sagen müssen: „Das Haupt der *Menschheit* ist der Christus." Anstatt zu sagen, dass „Gott aber das Haupt des Christus" ist, hätte er sagen müssen: „Das Haupt der *Gottheit* ist der Vater." Doch gerade diese Dinge, bei denen er das berühmteste oder ehrwürdigste Mitglied einer größeren Gruppe hätte erwähnen können, sagte er nicht. Vielmehr erwähnte er zwei Individuen in ihren jeweiligem Beziehungsgeflecht, womit er einen Sinn angab, der viel eher die Bedeutung „Autorität über" als „berühmter Teil" erlaubt.

5. Gilbert Bilezikian, „A Critical Examination of Wayne Grudem's Treatment of *Kephalē* in Ancient Greek Texts"[66]

Dr. Bilezikian hat einige kritische Äußerungen zu meinem früheren Artikel gemacht, die ich als gültig akzeptiere und die denjenigen ähneln, die Cervin in dem oben diskutierten Artikel vorbrachte.[67] Unter ihnen sind: (1) Die Notwendigkeit einer eigenen Kategorie „herrschender Teil", mit der fünf Beispiele charakterisiert werden können, bei denen es vom natürlichen Haupt eines Menschen heißt, dass es über den menschlichen Körper herrsche (S. 220). Diesem Vorschlag stimmte ich in der Diskussion von Cervins Artikel zu. (2) Die Notwendigkeit, zwei meiner Beispiele von meiner Liste aus 49 zu löschen, weil ich sie in meiner letzten Aufzählung falsch gezählt hatte.[68]

Allerdings muss ich Bilezikians Kritik zu mehreren anderen Punkten zurückweisen:

a. Lexika: Bilezikian meint, dass einige Lexika die Bedeutung „Quelle" und andere die Bedeutung „Herrscher, Autorität über" aufführten, und er sagt, dass es lediglich die Frage sei, welches Lexikon man zur Benutzung auswähle. Er schreibt:

> „Dieser Mangel an lexikalischer Übereinstimmung zur Bedeutung von *kephalē* ist teilweise für die Frustration von Gelehrten verantwortlich, die in den letzten Jahren versucht haben, die Bedeutung der Beziehungen zwischen Männern und Frauen in den paulinischen Briefen zu verstehen. Jeder ist sich hier der Schlacht der Lexika bewusst, die von Bibelwissenschaftlern geführt worden ist, die sich während der letzten zwei Jahrzehnte zu diesem Thema geäußert haben … Sie haben sich ihre Lieblingslexika gleichsam gegenseitig an den Kopf geworfen" (S. 218-219).

Was Bilezikian nicht deutlich macht, ist, dass, obgleich ein Lexikon (Liddell/Scott) tatsächlich „Quelle, Ursprung" als einen Sinn angibt, wenn *kephalē* auf den *Endpunkt* von etwas wie einem Fluss oder einer Zeitspanne angewandt wird, dennoch *kein Lexikon bislang je „Quelle" als eine metaphorische Bedeutung für kephalē angegeben hat, wenn es auf Personen angewandt wird.* Im Gegenteil *geben alle wichtigen Lexika für die neutestamentliche Zeit* eine Bedeutung wie „Autorität über" oder „Herrscher, Führer" als einen Sinn von *kephalē* an, wenn es auf Personen angewandt wird.[69] Es ist schlichtweg irreführend, von einer „Schlacht der Lexika" zu sprechen.

b. Einzelne Texte: In der Untersuchung der einzelnen Texte, wo ich den Sinn „Autorität über" fand, ist Bilezikian insofern anderer Ansicht als Cervin, als er die Bedeutung „Quelle" in fast jedem Text findet, in welchem ich die Bedeutung „Herrscher" oder „Autorität über"

sah. Wir brauchen nicht jedes einzelne jener Zitate aufs Neue zu untersuchen, doch werden uns schon ein paar Beispiele die Stoßrichtung in der Argumentation Bilezikians deutlich machen.

(1) *Herodot* 7,148: Das Orakel von Delphi warnt die Argiven, Vollbürger vor Angriffen zu schützen, sodass auf diese Weise auch der Rest der Bevölkerung geschützt werde. Es sagt: „Schütze dein *Haupt* vor dem Schlag, und das *Haupt* wird den Leib schützen."[70]

Hier sagt Bilezikian: „Der Gedanke einer Autoritätsfunktion fehlt völlig … Dieser Text beschreibt die Stellung als Haupt nicht als ‚Autorität über', sondern als eine Quelle des Schutzes, weshalb das Wort … als ‚Quelle', ‚Ursprung' wiedergegeben werden sollte" (S. 221).

Allerdings können wir hier versuchen, „Führer" und „Quelle" einzusetzen, was einen besseren Sinn ergibt:

Mein Vorschlag: „Schütze deine *Führer* vor dem Schlag; und die *Führer* werden den Leib schützen."

Bilezikians Vorschlag: „Schütze deine *Quelle* vor dem Schlag; und die *Quelle* wird den Leib schützen."

Die erste Alternative ist vorzuziehen, weil der Gedanke der Beschützung von Führern für eine Bevölkerung verständlich ist. Einer Bevölkerung zu erzählen, sie solle ihre Quelle beschützen, ergäbe keinen Sinn, denn sie wüsste nicht, worauf sich dies bezöge.

Bilezikian könnte antworten, dass er nicht für die Bedeutung „Quelle" in diesem Text argumentiert habe, sondern für die Bedeutung „Quelle des *Schutzes*". Doch dies veranschaulicht einen fundamentalen Irrtum in seiner Argumentation: Damit seine Erklärungen funktionieren, muss er voraussetzen, dass *kephalē* nicht bloß „Quelle", sondern auch „Quelle von *etwas*" bedeutet, und dann variiert er dieses „Etwas" von Text zu Text, sodass er eigentlich *kephalē* viele neue Sinne gibt (Quelle des Schutzes, Quelle der Lebenskraft, Quelle des Wohlergehens usw.). Doch das ist keine gesunde Analyse: *kephalē* nimmt nicht all diese neuen, spezialisierten Bedeutungen an, die nie zuvor in einem Lexikon zu finden waren, nur in einem Text belegt werden und erst jetzt von Bilezikian erstmals entdeckt worden sind. In Wirklichkeit zeigt die Tatsache, dass er „Quelle von *etwas*" einsetzen und diese „Etwas" jedes Mal zu etwas anderem machen muss, sogar noch deutlicher, dass „Quelle" allein keine legitime Bedeutung für *kephalē* ist.

Ein paar weitere Beispiele werden diese Aussage veranschaulichen, und jedes Mal, wenn wir versuchen, die einfache Bedeutung „Quelle" einzusetzen, wird es offenkundig werden, wie unannehmbar diese tatsächlich ist.

(23) Plutarch, *Pelopidas* 2,1,3: In einer Armee „sind die leicht bewaffneten Truppen wie die Hände, die Kavallerie wie die Füße, die Frontlinie der Krieger selbst wie die Brust und der Brustharnisch, und der General wie das *Haupt*."

Bilezikian sagt: „Die Funktion des Generals als das ‚Haupt' der Truppen wird dadurch erklärt, dass der General die Quelle ihrer Sicherheit ist, die Ursache ihrer fortwährenden Existenz … Dieser Fall von *kephalē* sollte unter „Quelle, Ursprung" eingeordnet werden" (S. 226-227).

Bilezikian behandelt etliche Beispiele in der gleichen Weise: Er schaut solange im Kontext umher, bis er etwas finden kann, dessen „Quelle" die als „Haupt" bezeichnete Person ist, sei es Führung oder Schutz oder finanzielle Unterstützung usw. Dies ist nicht so schwierig, einfach weil in der Natur der Dinge in dieser Welt *alles* die „Quelle" von irgendetwas anderem ist – der Boden ist die Quelle von Lebensmitteln, Flüsse sind die Quelle von Wasser, Bäume sind die Quelle von Blättern, Kühe sind die Quelle von Milch,

sogar Felsen sind eine Quelle von Stabilität und Unterstützung. Umgekehrt sind, um uns des Beispiels von oben zu bedienen, die Soldaten auch eine „Quelle" von Kraft und Unterstützung für den General. Doch das bedeutet nicht, dass „Hand" oder „Fuß" oder „Brust" allesamt „Quelle" bedeuten könnten.

Ein paar andere Beispiele zeigen dieselbe Vorgehensweise:

(26) Plutarch, *Galba* 4,3: „Vindex … schrieb an Galba und lud ihn ein, die kaiserliche Gewalt anzunehmen und so dem zu dienen, was wie ein kräftiger Körper war, der ein *Haupt* benötigte."

Obgleich dies eine Einladung an Galba war, römischer Kaiser zu werden, sagt Bilezikian: „Sie benötigten in Rom einen Kaiser, der ihnen ‚dienen' würde, so wie das ‚Haupt einem kräftigen Körper' dient … Die Stellung als Haupt wird in diesem Text als eine Quelle zunehmender Lebenskraft betrachtet … Diese Belegstelle für *kephalē* ist in der Kategorie ‚Quelle, Ursprung' zu führen (S. 228-229).

In diesem Zitat handelt es sich bei dem fraglichen „Körper" um die gallischen Provinzen. Einmal mehr können wir Begriffe austauschen, um zu erkennen, welches die wahrscheinlichste Bedeutung ist.

Mein Vorschlag: Die kaiserliche Macht anzunehmen und so einer kräftigen Provinz zu dienen, die einen *Führer* benötigte.

Bilezikians Vorschlag: Die kaiserliche Macht anzunehmen und damit einer kräftigen Provinz zu dienen, die eine *Quelle* benötigte.

Noch einmal: Die Bedeutung „Führer" ergibt im Zusammenhang Sinn, denn dieser Teil des Reiches benötigte gerade die Führerschaft. Die Bedeutung „Quelle" dagegen hätte keinen Sinn ergeben, denn wer hätte gesagt, dass eine Provinz, die bereits existierte, noch eine „Quelle" benötigte?

(30) Hirte des Hermas, *similitudo* 7,3: Zum Mann wird gesagt, dass seine Familie „nicht in irgendeiner anderen Weise bestraft werden kann, als dass du, das *Haupt* des Hauses, heimgesucht werdest".

Bilezikian wendet dagegen ein, dass der nächste Satz dem Zitat hinzugefügt werden solle. In ihm heißt es: „Denn wenn du heimgesucht wirst, werden auch sie notwendigerweise heimgesucht werden, doch während du Gelingen hast, können sie keine Drangsal erleiden!" Dann sagt er: „Das vollständige Zitat definiert die Rolle des *Hauptes* in Bezug auf die Familie als ‚Versorger', die Quelle ihres Wohlergehens … Dieser Fall gehört in Grudems Kategorie Nr. 3, ‚Quelle, Ursprung', hinein" (S. 230-231).

Einmal mehr können wir Begriffe ersetzen, um zu erkennen, welche Übersetzung überzeugender ist.

Mein Vorschlag: Die Familie „kann nicht in irgendeiner anderen Weise bestraft werden, es sei denn, dass du, der *Führer* des Hauses, heimgesucht werdest".

Bilezikians Vorschlag: Die Familie „kann nicht in irgendeiner anderen Weise bestraft werden, es sei denn, dass du, die *Quelle* des Hauses, heimgesucht werdest".

Die Idee des Führers einer Familie wäre durchaus verständlich. Doch die Idee, dass der Vater die Quelle der Familie sei, ergäbe im Hinblick auf die Ehefrau (oder irgendwelche möglichen Knechte) im Haus keinen Sinn, denn der Vater war sicherlich nicht deren Quelle.

Bilezikian begeht einfach folgenden Irrtum: Immer wenn etwas als eine „Quelle" *funktioniert*, sagt er, dass der *Name* dieser Sache tatsächlich auch Quelle *bedeuten* könne. Doch aufgrund dessen könnten *alle möglichen* Wörter „Quelle" bedeuten. Und tatsächlich könnte dann fast jedes Wort auch irgendetwas anderes bedeuten. Mit dieser Vorgehensweise könnten wir *kephalē* leicht das genaue *Gegenteil* von „Quelle" bedeuten

lassen – wir könnten es zum Beispiel „Empfänger" bedeuten lassen, denn da der General der „Empfänger" der Unterstützung der Armee ist, könnten wir sagen, dass *kephalē* in jenem Text „Empfänger" bedeuten würde. Weil der römische Kaiser der „Empfänger" von Einnahmen und Steuern aus den Provinzen ist, könnten wir sagen, dass *kephalē* auch hier „Empfänger" bedeuten würde usw.

Die Tatsache, dass Bilezikians Vorgehensweise dazu führen könnte, dass fast jedes Nomen die Bedeutung „Quelle" annähme und dass sie ein Hauptwort auch das genaue Gegenteil von „Quelle" bedeuten lassen könnte, sollte uns vor den Irrtümern einer derartigen Vorgehensweise warnen – sie lässt sich von einer gesunden linguistischen Analyse nicht mehr kontrollieren und findet in ihr keine Basis.

Vielmehr ist es angemessen, genau zu fragen, welche Eigenschaften eines natürlichen Hauptes in der antiken Welt anerkannt wurden und in Zusammenhängen offensichtlich waren, in denen Menschen metaphorisch als „Haupt" bezeichnet wurden. Wenn diese Eigenschaften in ähnlichen Zusammenhängen immer wieder vorkommen, dann können wir ziemlich sicher sein, dass jene Eigenschaften, mit dem metaphorischen Gebrauch von „Haupt" gemeint waren. Tatsächlich entdecken wir gerade dies. Es sind ständig Menschen in Führungsaufgaben oder Autorität, die als „Haupt" bezeichnet werden. Die oben zitierten Beispiele beweisen, dass nicht nur der General einer Armee, sondern auch der römische Kaiser, das Haupt eines Hauses, die Häupter der Stämme Israels, David als König Israels und Christus als das Haupt der Gemeinde alle im metaphorischen Sinne als *kephalē* bezeichnet werden. Was sie gemeinsam haben, ist eine Funktion der Herrschaft oder Autorität. Zudem sagen mehrere Texte ausdrücklich, dass das Haupt das „herrschende" Körperteil ist.[71]

Im Gegensatz dazu wird das Wort *kephalē* dort, wo Menschen sind, deren ausdrückliche Funktion es ist, die „Quelle" von etwas anderem zu sein, wo sie aber keine Führungsfunktion wahrnehmen, niemals verwendet. Bilezikian erkennt dies und findet es überraschend:

> „Es gibt keinen bekannten Fall, wo *kephalē* bildlich in Bezug auf Frauen verwendet würde. Dies ist besonders überraschend, da die Bedeutung von *kephalē* als Lebensquelle, Dienerin und Versorgerin besonders dazu geeignet gewesen wäre, Rollen zu beschreiben, die Frauen im Altertum zugewiesen wurden" (S. 235).

Er fährt fort, indem er dieses Fehlen jeglicher Belegstellen durch die Tatsache erklärt, dass *kephalē* nicht häufig in einem metaphorischen Sinne gebraucht wurde und dass Frauen in der griechischen Literatur nicht häufig erwähnt wurden (S. 235-236), doch eine solche Erklärung ist kaum ausreichend. Wenn es über vierzig Beispiele gibt, die Personen in Führungspositionen als „Haupt" von etwas bezeichnen, dann zeigt dies, dass der metaphorische Gebrauch von *kephalē* nicht extrem selten war. Und die Behauptung, dass die griechische Literatur nicht viel über Frauen spreche (insbesondere in der Rolle als Mutter und Versorgerin) ist schlichtweg nicht wahr. Was diese Aussage Bilezikians in Wirklichkeit andeutet, ist, dass es keine klaren Beispiele gibt, welche die von ihm gesuchte Bedeutung „Quelle" stützen. Doch wenn kein klares Beweismaterial eine Hypothese stützt, erscheint es als besser, die Hypothese fallen zu lassen, als an ihr festzuhalten und nicht belegbare Gründe anzugeben, weshalb die erwarteten Daten sich nicht ergeben haben. Zumindest sollten wir uns dessen bewusst sein, dass von uns gefordert wird, eine

Bedeutung für *kephalē* zu akzeptieren, für welche bislang keine unzweideutigen, unterstützenden Beweise erbracht werden konnten.

Bilezikians Widerstand gegen den Gedanken der „Autorität" in menschlichen Beziehungen und in Texten, die das Wort *kephalē* enthalten, überträgt sich auch auf das Neue Testament. Sogar in den drei Texten, in denen Autorität von fast allen Auslegern sehr bereitwillig als Inhalt zugegeben wird, erkennt Bilezikian sie nicht an:

(43) Epheser 1,21-22: Paulus schreibt, dass Gott Christus *„hoch über jedes Fürstentum und jede Gewalt, Macht und Herrschaft und jeden Namen, der genannt wird, nicht allein in dieser Weltzeit, sondern auch in der zukünftigen"* setzte, *„und er hat alles seinen Füßen unterworfen und ihn als **Haupt** über alles der Gemeinde gegeben".*

Hier findet Bilezikian nicht nur Autorität, sondern auch die Idee der Quelle. Er schreibt: „In seiner Stellung als Haupt ist Christus die Quelle des Lebens und des Wachstums für die Kirche. In dieser Stelle wird nicht über eine Stellung als Haupt im Sinne der Annahme von Autorität über die Kirche gesprochen" (S. 244).

Dennoch zeigt der Kontext der Erhöhung „über jedes Fürstentum und jede Gewalt, Macht und Herrschaft und jeden Namen, der genannt wird", sicherlich die Annahme von Autorität durch Christus.[72]

(45-46) Epheser 5,23: *„Denn der Mann ist das **Haupt** der Frau, wie auch der Christus das **Haupt** der Gemeinde ist; und er ist der Retter des Leibes."*

Hier sagt Bilezikian: „Als Haupt der Gemeinde ist Christus sowohl die Quelle ihres Lebens als auch ihr Erhalter ... In dieser Entwicklung der Bedeutung der Stellung als Haupt legt nichts im Text nahe, dass *Haupt* auch die Implikationen der Herrschaft oder Autorität haben könnte" (S. 245). Doch noch einmal deutet der Kontext auf etwas ganz anderes hin: Im vorausgegangenen Vers heißt es: *„Ihr Frauen, ordnet euch euren eigenen Männern unter als dem Herrn."* Und im nächsten Vers heißt es: *„Wie nun die Gemeinde sich dem Christus **unterordnet**, so auch die Frauen ihren eigenen Männern in allem"* (Verse 22-24). Obgleich Bilezikian von dem Gedanken der „gegenseitigen Unterordnung" spricht (S. 245), geht er nicht auf die Tatsache ein, dass das Verb *hypotassō* im Neuen Testament und außerhalb davon immer mit der *Unterordnung* unter *Autorität* zu tun hat. Den Ehemännern wird in diesem Kontext nicht geboten, sich ihren Frauen unterzuordnen, sondern vielmehr einfach die Ehefrauen den Männern. Und von Christus heißt es nie, dass er der Gemeinde untergeordnet sei, nur umgekehrt ordnet die Gemeinde sich Christus unter. Dieser Gedanke der Unterordnung unter die Autorität Christi auf Seiten der Kirche kann aus dem Zusammenhang nicht herausgelöst werden und macht es schwierig, Bilezikians Behauptung anzunehmen, dass in diesem Zusammenhang überhaupt keine Andeutung von Herrschaft oder Autorität in dem Begriff *kephalē* zu finden sei.

Bilezikian sagt dann weiter, dass in Epheser 5,23 „*Haupt* die Quelle des Lebens (‚Retter'), der Knechtschaft (‚sich selbst für sie hingegeben hat') und des Wachstums (‚nährt sie')" sei (S. 246) und sagt, dass „Männer in ihrer Stellung als Haupt ihren Frauen gegenüber Dienerrollen ausfüllen, die denjenigen des Knechtsdienstes Christi für die Gemeinde entsprechen" (245).

Doch Bilezikians Analyse hier veranschaulicht einfach die Tatsache, dass in diesem Schlüsseltext der gekünstelte Charakter der vorgeschlagenen Bedeutung „Quelle" für „Haupt" sich äußerst deutlich selbst beweist. Wie kann Paulus gemeint haben, dass der Ehemann die *Quelle* der Ehefrau ist, gleichwie Christus die *Quelle* der Gemeinde ist? Ich bin sicherlich nicht die „Quelle" meiner Ehefrau! Genauso wenig ist dies irgendein anderer Ehemann heutzutage, auch war kein Ehemann in der Gemeinde in Ephesus die „Quelle"

seiner Ehefrau! Die Tatsache, dass diese Bedeutung nicht passt, wird dadurch offenkundig, dass kein evangelikaler feministischer Ausleger die bloße Bedeutung „Quelle" für diesen Text vorschlagen will, sondern jeder stets die Diskussionsbasis verschieben möchte, indem er einen anderen, spezialisierten Sinn importiert, wie z.B. „Quelle von *etwas*" (wie Ermutigung, Trost usw.). Die Tatsache aber, dass die Bedeutung „Quelle" selbst nicht passt, sollte als eine Warnung dienen, dass diese vorgeschlagene Bedeutung schon in ihrer Grundlage nicht korrekt ist.

Andererseits sollten wir uns über die Wichtigkeit dieses Textes bewusst werden: Wenn der Ehemann tatsächlich das Haupt der Frau ist, gleichwie Christus das Haupt der Gemeinde ist, und wenn „Haupt" den Sinn „Autorität über" oder „Führer" trägt, dann steht die feministische Behauptung, dass in der Ehe eine völlige Gleichheit und Austauschbarkeit der Geschlechterrollen bestehen sollte, schlichtweg im Widerspruch zum Neuen Testament.

(48) Kolosser 2,10: *„Und ihr seid zur Fülle gebracht in ihm, der das **Haupt** jeder Herrschaft und Gewalt ist."*

Wieder einmal entnimmt Bilezikian erwartungsgemäß dieser Stelle den Sinn „Quelle":

„Christus ist ‚das Haupt jeder Herrschaft und Gewalt', weil er die Quelle ihrer Existenz ist" (S. 246-247). Es ist jedoch schwer zu verstehen, wie Bilezikian „Quelle" hier ohne jede Nebenbedeutung von Autorität sehen kann. Wenn (Bilezikian zufolge) Christus die *Quelle* aller anderen Herrschaft und Gewalt im Universum ist, ist er dann nicht auch eine viel größere Autorität und ein viel größerer Herrscher als all diese anderen? Selbst wenn wir hier die Bedeutung „Quelle" für *kephalē* annähmen (was nicht notwendig ist, denn „Herrscher" oder „Autorität über" passen viel besser), wäre es immer noch schwierig, der Aussage Bilezikians zuzustimmen, dass „in diesem Text, wie in den anderen, überhaupt keine Erwähnung oder Nebenbedeutung der Herrschaft in Bezug auf die Stellung Christi als Haupt vorliegt" (S. 247).

In all diesen einzelnen Texten müssen wir fragen: Ist die Bedeutung „Autorität, Herrscher" oder die Bedeutung „Quelle" überzeugender? Bilezikian hat uns nicht ein Beispiel für eine Person gegeben, die als *kephalē* bezeichnet wird, wo er die Bedeutung „Quelle" behauptet, wo aber die Person nicht jemand in einer Autoritätsposition war. Wäre es nicht ungewöhnlich – falls *kephalē* tatsächlich Quelle und nicht Autorität bedeutet –, dass Menschen, die als Haupt bezeichnet werden, alle Herrscher und Führer sind?

Wir finden nicht, dass Frauen und Mütter als „Häupter" bezeichnet werden. Wir finden nicht, dass Soldaten, welche die Quelle der Kraft und Macht für eine Armee sind, als „Häupter" bezeichnet werden. Wir finden nicht, dass Bürger, welche für eine Nation die Quelle der Kraft sind, als „Häupter" bezeichnet werden.

Vielmehr ist der König von Ägypten ein „Haupt", ist der General einer Armee ein „Haupt", ist der römische Kaiser ein „Haupt", ist David, der König Israels, ein „Haupt", sind die Führer der Stämme Israels „Häupter", ist im Neuen Testament der Ehemann das „Haupt" der Ehefrau und ist Christus das „Haupt" der Gemeinde und Gott der Vater das „Haupt" Christi. Niemand, der nicht eine Führungsposition einnimmt, wird „Haupt" genannt. Warum? Vielleicht weil die antike Welt ein Empfinden dafür hatte, dass *kephalē*, wenn es für Personen gebraucht wurde, jemanden in einer Stellung der Herrschaft oder Autorität meinte, ebenso, wie sowohl säkulare als auch jüdische Autoritäten von dem Haupt sagten, dass es der „herrschende Körperteil" sei.

c. 1.Korinther 11,3: Bilezikian behauptet: „Grudem nimmt die Auffassung an, dass dieser Text eine Befehlskette beschreibe, die von der Spitze einer Hierarchie bis zu ihrem Grund gehe, bei der Gott der Vater die ‚Autorität' über Gott den Sohn sei, Christus die Autorität

über jeden Mann sei und der Mann die Autorität über der Frau sei" (S. 241-242).

Diese Aussage ist schlichtweg falsch. Ich habe nie gedacht oder geschrieben, dass man in 1.Korinther 11,3 eine „Befehlskette" finde. Genauso wenig haben dies (meines Wissens nach) andere verantwortliche Befürworter einer komplementären Position in Bezug auf Männer und Frauen getan. Die Idee einer „Befehlskette" suggeriert, dass die Ehefrau nur durch ihren Mann und nicht direkt in Beziehung zu Gott treten könnte. Doch dies ist sicherlich falsch. Paulus zeigt in 1.Korinther 11,3 einfach drei verschiedene Beziehungen auf: Gott der Vater ist das Haupt in der Dreieinigkeit, Christus ist das Haupt über jeden Mann, und ein Mann ist das Haupt über eine Frau. Sicherlich kann aber jede Frau direkt durch Christus zu Gott in Beziehung treten, nicht einfach nur durch ihren Ehemann.

d. Eine fundamentale Opposition zur Idee der Autorität: Eine grundlegende Überzeugung Bilezikians tritt in seiner mangelnden Bereitschaft zutage, irgendwelche Autorität in der neutestamentlichen Sichtweise der Ehe zu sehen (oder augenscheinlich in der Beziehung Christi zur Gemeinde):

> „Das Neue Testament enthält keinen Text, in dem die Stellung Christi als Haupt über die Gemeinde mit einer Beziehung der Autorität gleichbedeutend wäre. Ebenso enthält das Neue Testament keinen Text, in dem die Stellung eines Mannes als Haupt über seine Frau mit einer Beziehung der Autorität gleichbedeutend wäre" (S. 248-249).

Dann fährt er fort, indem er sagt, dass das Vorhandensein einer Autoritätsstruktur in der Ehe „die eheliche Beziehung heidnisch machen" würde. Bezüglich der Beziehungen von Ehemann und Ehefrau sagt er:

> „Das Einführen einer Autoritätsstruktur in dieses erlesene Gleichgewicht der Gegenseitigkeit würde die eheliche Beziehung heidnisch machen und dazu führen, dass das Paradigma von Christus zur Gemeinde für sie irrelevant würde" (S. 249).

Soweit ich diesen Satz verstehen kann, impliziert er, dass jegliches Vorhandensein von Autorität in der Ehe ein „heidnisches" Konzept wäre, weil es „die eheliche Beziehung heidnisch machen würde". Meint Bilezikian denn, dass das Vorhandensein irgendwelcher Autorität zwischen Eltern und Kindern ebenfalls ein heidnisches Konzept wäre? Und wenn das Vorhandensein von Autorität in der Ehe „das Paradigma von Christus und der Gemeinde für sie irrelevant machen würde", dann muss er meinen, dass es auch zwischen Christus und der Gemeinde keine Autoritätsbeziehung geben könne – denn wenn Christus Autorität über die Gemeinde *hätte*, dann wäre das Paradigma von Christus und der Gemeinde für eine Autoritätsstruktur in der Ehe mit Sicherheit nicht „irrelevant".

Was mir an dieser Feststellung sowohl erstaunlich als auch enttäuschend erscheint, ist das Ausmaß, bis zu dem Bilezikian gehen will, um seine fundamentale Opposition gegen den Gedanken der Autorität in menschlichen Beziehungen zum Tragen zu bringen. Eine Entschlossenheit, sich jedem Gedanken an die Autorität des Ehemannes über die Ehefrau zu widersetzen, hat ihn anscheinend letztlich zu der Aussage verleitet, dass Autorität in der Ehe immer eine heidnische Vorstellung sei und – wie es scheint – impliziere, dass die Autorität Christi über die Gemeinde ebenfalls eine heidnische Idee sei.

An diesem Punkt müssen wir protestieren und darauf bestehen, dass Autorität und Unterordnung unter Autorität keine heidnischen Konzepte sind. Sie sind vielmehr wahrhaft göttliche Konzepte, die im ewigen Wesen der Dreieinigkeit für alle Ewigkeit verwurzelt sind und ihre Darstellung in der ewigen Unterordnung des Sohnes unter den Vater und des Heiligen Geistes unter den Vater und den Sohn finden. Widerstand gegen die bloße Idee der Autoritätsstrukturen, die von Gott eingesetzt worden sind (sei es in der Ehe, in der Familie, in der Regierung, in der Führung der Gemeinde oder in der Autorität Christi über die Gemeinde), dient letztlich dazu, uns zu ermutigen, dem Willen Gottes nicht zu gehorchen. Wenn es sich als wirksam erweist, wird ein solches Argument uns nur von der Umgestaltung in das Ebenbild Christi wegtreiben. Wenn wir unser Leben Gott wohlgefällig führen möchten, müssen wir uns der Autorität unseres Herrn Jesus Christus unterordnen, den Gott „hoch über jedes Fürstentum und jede Gewalt, Macht und Herrschaft und jeden Namen, der genannt wird, nicht allein in dieser Weltzeit, sondern auch in der zukünftigen" setzte, „und er hat alles seinen Füßen unterworfen und ihn als Haupt über alles der Gemeinde gegeben" (Eph 1,21-22).

6. Catherine Clark Kroeger, „The Classical Concept of Head as ‚Source'"[73]
Dieser Artikel von Catherine Kroeger zitiert viele Stellen aus der griechischen Literatur und versucht dadurch zu beweisen, dass *kephalē* in der antiken Welt „Quelle" bedeutet habe. Viele fanden diesen Aufsatz überzeugend und meinten, er habe das ausgerichtet, was noch ausgestanden habe; das heißt, sie haben ihn gelesen und daraus die Schlussfolgerung gezogen, dass er endgültig *viele* Beispiele geliefert habe, wo *kephalē* eindeutig „Quelle" bedeute und diese Beispiele auch in der klassischen griechischen Literatur zu finden seien. (Beachten wir, dass der Titel beansprucht, das „klassische Konzept" von Haupt als Quelle in Augenschein zu nehmen.)

In Erwiderung darauf müssen wir zuerst darauf hinweisen, dass der Aufsatz einen falschen und tatsächlich sogar irreführenden Titel trägt. In dem Aufsatz geht es überhaupt nicht um „das klassische Konzept von Haupt als Quelle", sondern er sollte vielmehr den Titel tragen: „Das späte patristische Konzept von Haupt als Quelle." Tatsächlich sind vier der sechs Autoren, die Kroeger zitiert, um zu beweisen, dass *kephalē* „Quelle" bedeute, aus dem Eintrag in Lampes *Patristischem Griechisch-Lexikon* (S. 749) entnommen, und die eigentlichen Zitate, die sie in ihrem Artikel angibt, entstammen ebenfalls diesem Eintrag über *kephalē*.

Zweitens müssen wir uns die Frage stellen, ob diese Zitate überzeugend sind. Die wirklich neuen Zitate, die in Kroegers Artikel stehen, zusätzlich zu dem Material von Philo, Artemidorus und den *Orphischen Fragmenten* (die allesamt oben untersucht worden sind), stammen von den folgenden sechs Autoren (Kroeger erwähnt jedoch bei keinem von ihnen die Lebensdaten):

1. Athanasius (5. Jahrhundert n.Chr.)
2. Cyril von Alexandrien (gestorben 444 n.Chr.)
3. Theodor von Mopsuestia (gestorben 428 n.Chr.)
4. Basil (der Große) (329-379 n.Chr.)
5. Eusebius (gestorben 339 n.Chr.)
6. Photius (gestorben 891 n.Chr.)

Abgesehen von diesen sechs späten patristischen Autoren, *zitiert Kroeger in ihrem Artikel*

keine neuen metaphorischen Verwendungen des Wortes kephalē. (Siehe unsere Ausführungen unten zu ihren nicht-metaphorischen Beispielen aus allen Perioden der griechischen Literaturgeschichte.)

Dies bedeutet, dass in ihrem Artikel voller ausgiebiger Zitate aus griechischen Texten – einem Artikel, der daher den Anschein von ausführlichen Zitaten aus der „klassischen" griechischen Literatur erweckt (Literatur aus der Zeit lange *vor* der Niederschrift des Neuen Testaments) – Kroeger irreführenderweise in ihrem Titel behauptet, solche Beweise vorzulegen. Sie hat diese Tatsache auch vor den Lesern verborgen, indem sie keine Lebensdaten für die patristischen Autoren angibt, die sie zitiert.

Da alle zitierten zusätzlichen metaphorischen Beispiele aus dem 4. Jahrhundert n.Chr. und später stammen, scheint es nicht so, als seien sie für die Bestimmung des neutestamentlichen Gebrauchs sehr hilfreich, insbesondere im Lichte von Ruth Tuckers Forschungen, die belegen, dass die *frühen* Väter *kephalē* als „Autorität" und nicht als „Quelle" verstanden.[74] Hier ist es angemessen, das zu zitieren, was Berkeley und Alvera Mickelsen über solches spätes Material sagen: „Unsere Frage ist nicht, was *kephalē* im Jahre 500 n.Chr. bedeutete, sondern vielmehr, was Paulus meinte, wenn er *kephalē* gebrauchte, als er seine Briefe an die Gemeinden im 1. Jahrhundert schrieb."[75]

Noch ein weiterer höchst irreführender Aspekt der Zitate von Dr. Kroeger ist, dass sie diese in einer solchen Weise übersetzt, dass es so scheint, als ob die Autoren „Haupt" im Sinne von „Quelle" definierten, während das überhaupt keine notwendige Übersetzung ist. Beispielsweise zitiert sie ein Zitat von Cyril von Alexandrien wie folgt:

> „Deshalb wurde er zuerst *Haupt* unseres Geschlechts, *nämlich Quelle*, und war von der Erde und irdisch. Weil Christus als der zweite Adam bezeichnet wird, hat er die Stellung als *Haupt*, *also als Quelle*, derer empfangen, die durch ihn neu zu ihm hin geschaffen worden sind zur Unsterblichkeit durch Heiligung im Geist. Deshalb ist er selbst, unsere *Quelle, nämlich unser Haupt*, als ein Mensch erschienen ... *Weil Haupt Quelle bedeutet*, bestätigte er die Wahrheit für solche, die in ihrem Sinn unentschlossen sind, ob der Mann das Haupt der Frau ist; sie wurde ja aus ihm genommen" (S. 268).

Dann sagt Kroeger: „Falls Sie den Überblick verloren haben: *kephalē* wird in diesem einzelnen Abschnitt nicht weniger als viermal als ‚Quelle' (*archē*) definiert" (S. 269). Die Texte würden dann alle lesen: „Haupt, welches Herrscher ist."

Was Kroeger dem Leser nicht sagt, ist, dass in jedem einzelnen dieser Sätze, wo sie „Haupt" als „Quelle" wiedergibt, wir das Wort *archē* auch als „Herrscher" oder „Führer" oder „Anfang" übersetzen könnten (ohne jede Nebenbedeutung als „Quelle"). Kroeger sagt dem Leser nicht, dass diese Texte immer noch ein wenig mehrdeutig sind, weil das Wort *archē* sowohl „Anfang" als auch „Herrscher, Autorität" bedeuten kann.[76]

Außerdem stammen mehrere der Zitate, die Kroeger bezüglich Autoren anführt, die sich zu 1.Korinther 11,3 äußern, von orthodoxen Schriftstellern, die in die großen trinitarischen Kontroversen des 4. und 5. Jahrhunderts verwickelt waren. Keiner von ihnen hätte gesagt, dass Gott der Vater in irgendeinem Sinne die „Seinsquelle" Gottes des Sohnes gewesen wäre, was bedeutet hätte, dass der Sohn geschaffen worden wäre. Dennoch

sollten wir beachten, dass für Kroeger und viele andere, die für die Bedeutung „Quelle" eintreten, 1.Korinther 11,3 die Bedeutung „Seinsquelle" haben müsste, damit Christus das „Haupt jedes Mannes" und der Mann in Bezug auf Adam und Eva „Haupt der Frau" sein kann. Doch dieser Sinn von „Quelle" passt einfach nicht zu einer orthodoxen Vorstellung von 1.Korinther 11,3, denn dies würde dann bedeuten, dass der Sohn geschaffen worden wäre. Wie könnten diese Zitate dann bedeuten, dass Gott die Quelle Christi in diesem Sinne wäre? Kein orthodoxer Schriftsteller hätte nämlich irgendetwas gesagt, was implizieren würde, dass der Vater den Sohn geschaffen hätte.

Außerdem bliebe, selbst wenn man einräumte, dass Kroeger einige Beispiele gefunden hat, in denen *kephalē* die Bedeutung „Quelle" annimmt, immer noch der Punkt, dass es keinen Fall gibt, wo „Quelle" *losgelöst von Autorität* gebraucht würde. Zum Beispiel heißt es von dem Sohn nie, dass er das „Haupt" des Vaters wäre, noch wird die Ehefrau je als das „Haupt" des Ehemanns bezeichnet. Daraus lässt sich folgern, dass „Haupt" wiederum (und wie in allen früheren Fällen) sich immer auf denjenigen mit der größten Autorität bezieht, und selbst wenn man eine Nuance von „Quelle" in manchen dieser Texte sieht, die Nuance der Autorität unweigerlich mit ihr einhergeht.

Ein weiterer Argumentationsgang in Dr. Kroegers Artikel ist die Auflistung vieler Beispiele, in welchen das *natürliche Haupt* eines Menschen als die „Quelle" verschiedener Dinge wie des Haares, der Nasensekrete, des Ohrenschmalzes und so weiter gesehen wird (S. 269-273). Kroeger fragt, ob diese Texte nicht beweisen, dass *Haupt* in der griechischen Literatur „Quelle" bedeuten konnte. (Diese Texte stammen aus unterschiedlichen Perioden der griechischen Literaturgeschichte, darunter einige aus zeitlicher Nähe zum Neuen Testament. In dieser Hinsicht unterscheiden sie sich von den späten metaphorischen Beispielen, die ich oben erwähnte.)

Nein, das belegen sie überhaupt nicht. Diese Beispiele beziehen sich einfach auf das natürliche Haupt von Personen und beschreiben *Funktionen*, die beobachtet werden können. Diese Texte gebrauchen *kephalē* nicht im metaphorischen Sinne in der Bedeutung „Quelle". Das können wir sehen, wenn wir versuchen, das Wort „Quelle" in solche Aussagen wie die in Kroegers Artikel erwähnten einzufügen: Könnte jemand (beispielsweise) sagen: „Ich sehe heute üppiges Haar aus deiner *Quelle* wachsen"? Oder könnte jemand sagen: „Deine *Quelle* gibt heute morgen reichlich Nasensekrete ab"? Sicherlich wären solche Aussagen Unsinn, und sie zeigen, dass „Quelle" in keiner jener Aussagen eine geeignete *Bedeutung* oder gar ein Synonym für „Haupt" war.

Eine wichtige, unbeantwortete Frage

Nach allen Forschungsarbeiten zu diesem Wort von mir selbst wie von Cervin, Payne, Bilezikian, Kroeger und anderen bleibt immer noch eine unbeantwortete Frage:

> Wo wird in der gesamten griechischen Literatur vor oder während der Zeit des Neuen Testaments auch nur einziges klares Beispiel für *kephalē* für eine Person im Sinne von „Quelle" gebraucht? Gibt es auch nur *ein* Beispiel, das unzweideutig wäre?

Wenn es dafür immer noch nicht ein einziges Beispiel vor oder während der Zeit des Neuen Testaments gibt, wie können viele Autoren dann immer noch sagen, dass dies zur Zeit des Neuen Testaments eine „gängige" Bedeutung gewesen sei? Oder auch nur eine mögliche? Vielleicht werden solche Beispiele in Zukunft erbracht werden, doch solange dies nicht der Fall ist, erscheint es als angemessen, in den Feststellungen, die über „Quelle" als eine

gängige oder anerkannte Bedeutung für *kephalē* getroffen werden, viel größere Vorsicht an den Tag zu legen. Wir sehen immer noch gute Gründe, daran zu zweifeln, dass es überhaupt eine anerkannte Bedeutung war.

7. (1987) Gordon D. Fee, The First Epistle to the Corinthians[77]

Diese Behandlung von 1.Korinther 11,3 und insbesondere der Bedeutung von *kephalē* in jenem Text zitiert den Artikel von S. Bedale von 1954 und zitiert dann die jüngsten, oben diskutierten Artikel von den Mickelsens, Payne und Kroeger. Fee nennt Kroegers Aufsatz zum „klassischen Konzept von Haupt als Quelle" „einen Aufsatz, der entscheidend zu sein scheint" (S. 502). Zusätzlich zitiert Fee aus Paynes Artikel die Aussage aus den *Orphischen Fragmenten* 21a, die beiden Zitate von Philo und die Zitate von Artemidorus.

Fee zieht die Schlussfolgerung, dass *kephalē* im Sinne von „Oberhaupt" oder „Person von höchstem Rang" „in der griechischen Literatur selten" sei (S. 502). Er sagt: „Paulus versteht die Metapher ‚Haupt' daher als ‚Quelle', insbesondere ‚Lebensquelle', und dies ist fast sicher die einzige Bedeutung, welche die Korinther begriffen hätten" (S. 502). Als Beweis führt er die gerade erwähnten Zitate an. Fee lässt sich auch aus vier Gründen auf eine Diskussion meiner Studie von *kephalē* ein:

1. Von meinen 49 Beispielen stammten, wie er sagt, 12 aus dem Neuen Testament, und dies seien Beispiele, von denen „[Grudem] die vorgefasste exegetische Meinung hat", dass sie „Autorität über" bedeuten würden.

2. Von den anderen 37 Beispielen sind 18 aus der Septuaginta entnommen, „Ausnahmen, welche die Regel bestätigen".

3. Dann sagt er: „Bei den meisten der übrigen 19 stellt sich exegetisch gesehen ernsthaft die Frage, ob die Autoren einen metaphorischen Sinn von ‚Autorität über' gemeint hatten."

4. Er sagt, dass ich mich in meinem Gebrauch von Philo „ziemlich irre", weil „zwei Stellen bei Philo die Bedeutung ‚Quelle' aufwiesen."[78]

Folgendes möchte ich auf jene vier Punkte erwidern:

1. Ich bin nicht sicher, was Fee meint, wenn er sagt, dass ich zu den neutestamentlichen Stellen „vorgefasste exegetische Meinungen" hätte. In meinem ursprünglichen Artikel hatte ich jede Stelle erörtert. Fee bietet im Gegensatz dazu keine *Diskussion* als Erwiderung an. Impliziert er damit, dass – da meine Erörterung die Schlussfolgerung enthält, *kephalē* bedeute „Autorität über" – es ungültig sei, diese Beispiele mitzurechnen? Doch wenn Fee keine eigenen exegetischen Argumente über irgendwelche anderen Stellen als 1.Korinther 11,3 anbietet, fragt man sich, ob nicht er es ist, der eine „vorgefasste Meinung" zum Sinn dieser Texte hat.

2. Wie ich oben ausführte, erscheint es inkonsequent, zu behaupten, dass 18 Beispiele aus der Septuaginta Ausnahmen seien, „welche die Regel bestätigen" und dann den Sinn „Autorität über" abzulehnen, der von diesen 18 Beispielen bekräftigt wird, aber den Sinn „Quelle" anzunehmen, für den es null Beispiele aus der Septuaginta gibt.

3. Fee liefert keinen Beweis, kein Argument, keinen Hinweis, was diese „ernsthaften exegetischen Fragen" in den anderen Zitaten sind. Mit seiner These behauptet er einfach etwas, ohne Argumente oder unterstützende Beweise.

4. Bezüglich der zwei Beispiele bei Philo, die davon sprechen, dass eine Person das „Haupt" des Menschengeschlechts wird und das „Haupt" eines Tieres, steht die Bedeutung „Quelle" sicherlich nicht eindeutig fest, wie wir in der Diskussion oben angedeutet haben.[79]

Eine solche Analyse in einer bekannten Kommentarreihe ist, gelinde gesagt, rätselhaft.

Die Studie hat gezeigt, dass nicht nur Fee, sondern auch Kroeger, die Mickelsens, Payne und Bilezikian alle die Bedeutung „Autorität über" als „selten" abtun, aber sagen, dass die Bedeutung „Quelle" „gängig" sei. Vielleicht kann es uns vergeben werden, dass wir uns bewusst sind, dass all diese sechs Autoren ebenfalls lautstarke Verfechter einer „evangelikalen feministischen" Position sind, die versucht, jede einzigartige Führungsrolle für Männer in der Ehe oder der Kirche zu leugnen – und dass wir uns fragen, ob ihr starkes Verfechten dieses Standpunktes nicht auch ihre Einschätzung über die Bedeutung von *kephalē* geprägt hat.

Es ist natürlich möglich, dass mein eigenes Urteil zu diesem Thema ebenfalls verzerrt ist, doch wenn ich mir die Daten noch einmal ansehe, erscheint es merkwürdig, dass sie die Bedeutung „Autorität, Herrscher" genommen haben, die über vierzigmal in der antiken Literatur bestätigt wird, einschließlich etwa sechzehnmal in der Septuaginta, und sie als „selten" bezeichnet haben. Andererseits haben diese Autoren die Bedeutung „Quelle" angenommen, für welche es nur ein mögliches Beispiel im 5. Jahrhundert v.Chr. (*Orphische Fragmente* 21a), zwei mögliche (aber mehrdeutige) Beispiele bei Philo, keine Beispiele in der Septuaginta und keine klaren, auf Personen angewandten Beispiele aus der Zeit vor dem Neuen Testament oder während dessen Niederschrift gibt, und sie als eine „gängige, erkennbare und gewöhnliche Bedeutung" bezeichnet. Was für eine Logik ist das? Vierzig Beispiele machen eine Bedeutung „selten", aber null unzweideutige Beispiele machen eine Bedeutung „gängig"? Die Bedeutung „Autorität über", die in allen griechischen Lexika zum Neuen Testament anzutreffen ist, ist unwahrscheinlich und selten und „nicht Teil des gewöhnlichen Bedeutungsspektrums für das griechische Wort", aber die Bedeutung „Quelle", die in keinem Lexikon für die Zeit des Neuen Testaments steht und sich in keinem der *frühen* Kirchenväter widerspiegelt, die es im Sinne von „Autorität" verstanden, wird als „fast sicher die einzige Bedeutung, welche die Korinther begriffen hätten", bezeichnet (Fee, *First Corinthians*, S. 502). Ich bekenne, dass ich es schwer finde, diesem Argumentationsgang zu folgen. Mir scheint, dass wir erst noch überzeugende Beweise dafür sehen müssen, dass *kephalē* in der Zeit des Neuen Testaments je die Bedeutung „Quelle" angenommen hätte.

8. (1989) Joseph Fitzmyer, „Another Look at *Kephalē* in 1 Corinthians 11, 3"[80]
In dieser Studie findet Fitzmyer, unabhängig von meiner vorherigen Studie, mehrere Beispiele für *kephalē* mit der Bedeutung „Autorität oder Überlegenheit über jemand anderen", sowohl in der Septuaginta als auch in jüdischen und christlichen Schriften außerhalb des Neuen Testaments. Er zieht die Schlussfolgerung:

> „Das Endergebnis dieser Diskussion ist, dass ein hellenistischer jüdischer Autor wie Paulus von Tarsus sehr wohl beabsichtigt haben könnte, dass *kephalē* in 1.Korinther 11,3 als ‚Haupt' im Sinne von Autorität oder Überlegenheit über jemand anderen verstanden würde ... Die nächste Auflage des *Griechisch-Englischen Lexikons* von Liddell/Scott/Jones wird eine Unterkategorie mit den metaphorischen Verwendungen von *kephalē* im Sinne von ‚Führer, Herrscher' enthalten müssen" (S. 510-511).

In diesem Punkt kann ich Fitzmyer sicherlich nur zustimmen.

9. (1989) Peter Cotterell und Max Turner, Linguistics and Biblical Interpretation[81]
Hier bringen Cotterell und Turner eine substantielle Übereinstimmung mit meiner früheren Studie zum Ausdruck.[82] In Bezug auf den Vorschlag einiger, dass *kephalē* „Quelle" bedeuten könne, erwähnen sie das Fehlen jeglicher Beispiele für *kephalē* , die nicht mit anderen bestätigten Bedeutungen erklärt werden können und durch die Bedeutung „Quelle" erklärt werden müssen. Sie fragen:

> „Und wo haben wir Beweise dafür? Wo finden wir Beispiele für solche Aussagen wie ‚Kühe sind das *kephalē* von Milch'; ‚Ägypten ist das *kephalē* von Papyrus' usw.? Nur eine solche Beweiskette könnte bestätigen, dass *kephalē* den lexikalischen Sinn ‚Quelle' oder ‚Ursprung' hatte, allgemein verstanden und nicht speziell kollokiert mit Nomen, die sich auf lineare Einheiten beziehen, die zwei Enden haben. Und derartige Beweise scheinen wir nicht zu haben" (S. 143).

Daraus ziehen sie die Schlussfolgerung: „Wir sind uns keines einzigen Falles bewusst, wo ‚Haupt' vor dem 3. Jahrhundert n.Chr. unzweideutig mit dem Sinn , Quelle' gebraucht worden wäre … Soweit wir wissen, war ‚Quelle' oder ‚Ursprung' in der Zeit des Paulus kein konventioneller Sinn des Wortes *kephalē* " (S. 144-145).

10. Neuere Lexika von Bauer (1988) und Louw-Nida (1988)
Seit meinem vorausgegangenen Artikel sind zwei weitere Lexika zum Neuen Testament veröffentlicht worden. Die sechste Auflage von Walter Bauers *Griechisch-Deutschem Wörterbuch* listet auf den Seiten 874-875 für *kephalē* keine solche Bedeutung wie „Quelle" auf, sondern gibt die Bedeutung „Oberhaupt" an (S. 874-875). Und das neue *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, herausgegeben von Johannes P. Louw und Eugene E. Nida, gibt für *kephalē* die Bedeutung „jemand, der einen hohen oder berühmten Status in Bezug auf Autorität oder Befehlsgewalt einnimmt", „jemand, der das Haupt ist, jemand, der überlegen ist, jemand, der der Höchste ist" (Band 1, S. 739), an. Allerdings nennen sie keine Bedeutung wie „Quelle" oder „Ursprung".

4. Schlussfolgerung

Die Bedeutung „Herrscher, Autorität über" ist immer noch ziemlich eindeutig in 41 antiken Texten sowohl aus der biblischen als auch aus der außerbiblischen Literatur zu finden und ist in zwei oder mehr weiteren Texten möglich. Außerdem gibt es sechs Texte, in denen *kephalē* sich auf das buchstäbliche Haupt des Körpers eines Menschen bezieht und als das Körperteil gesehen wird, das den übrigen Körper beherrscht oder regiert. Daneben gibt es noch zwei Texte, die Gleichnisse sind, wo es von einem Herrscher oder Führer heißt, dass er wie ein Haupt sei. Vier der Beispiele, die ich ursprünglich angeführt hatte, wurden jedoch durch nachfolgende Studien als unzulässig erwiesen, und diese sollten nicht länger als gültige Belegstellen gezählt werden. Außerdem geben alle Lexika, die auf die neutestamentliche Zeit spezialisiert sind, einschließlich zweier sehr neuer, die Bedeutung „Herrscher, Autorität über" für *kephalē* an – sie ist offenbar während der neutestamentlichen Periode eine gut belegte und gültige Bedeutung.

Andererseits ist das Beweismaterial für die Bedeutung „Quelle" weitaus schwächer,

und man kann berechtigterweise sagen, dass diese Bedeutung noch nicht feststeht. Es gibt einige Texte, die andeuten, dass man sich das natürliche Haupt als die Quelle der Energie oder des Lebens für den Körper vorstellte, und daher besteht die Möglichkeit, dass das Wort *kephalē* später tatsächlich als eine Metapher für „Quelle" oder „Lebensquelle" benutzt worden sein könnte. Es gibt zwei Texte bei Philo und einen in den *Orphischen Fragmenten*, wo eine solche Bedeutung möglich, aber nicht sicher ist, und die Bedeutung „Führer, Herrscher" würde ebenfalls zu diesen Texten passen. Es gibt immer noch keine *unzweideutigen* Beispiele vor oder während der Zeit des Neuen Testaments, in welchen *kephalē* den metaphorischen Sinn „Quelle" hätte, und kein auf die neutestamentliche Periode spezialisiertes Lexikon gibt eine solche Bedeutung an, auch das Lexikon von Liddell und Scott listet keine solche Bedeutung in der Anwendung auf Personen oder auf Dinge, die nicht zugleich der Endpunkt von etwas sind, auf. Tatsächlich dürfen wir sehr wohl solchen, welche die Bedeutung „Quelle" befürworten, eine wichtige Frage stellen: Wo in der gesamten Literatur vor oder während der Zeit des Neuen Testaments wird auch nur ein klares Beispiel für *kephalē* für eine *Person* im Sinne von „Quelle" gebraucht? Gibt es auch nur ein einziges Beispiel, das unzweideutig ist?

Außerdem hätten wir, selbst wenn die Bedeutung „Quelle" oder (wie Cervin und Liefeld vorschlagen) „berühmter Teil" für einige Beispiele mit dem Wort *kephalē* angenommen würde, immer noch keine Beispiele für „Quelle" oder „berühmter Teil" *ohne die zusätzliche Bedeutungsnuance der Autorität oder Herrschaft*. Sogar in den Texten, wo „Quelle" oder „berühmter Teil" die angeblich richtige Bedeutung sein soll, ist die Person, die als „Haupt" bezeichnet wird, immer eine Person in einer Führungs- und Autoritätsstellung. Deshalb gibt es keine linguistische Grundlage für die Behauptung, dass die neutestamentlichen Texte, die von Christus als dem Haupt der Gemeinde oder dem Ehemann als dem Haupt der Ehefrau sprechen, losgelöst von der Zuweisung von Autorität an denjenigen, der als „Haupt" bezeichnet wird, richtig gelesen werden könnten.

Endnoten zu Anhang 1

Anhang 2

Die Danvers-Erklärung

Council on Biblical Manhood and Womanhood (Rat für biblisches Mannsein und Frausein)

Gründe

Wir haben uns zum Verfolgen unserer Zielsetzungen durch die folgenden aktuellen Entwicklungen bewegen lassen, die wir mit tiefer Sorge beobachten:

1. die weitverbreitete Unsicherheit und Verwirrung in unserer Kultur bezüglich der einander ergänzenden Unterschiede zwischen Männlichkeit und Weiblichkeit;

2. die tragischen Wirkungen dieser Verwirrungen im Auftrennen des Gefüges der Ehe, das von Gott aus den schönen und unterschiedlichen Fäden der Männlichkeit und Weiblichkeit gewoben wurde;

3. die zunehmende Werbung für den feministischen Egalitarismus mit begleitenden Störungen oder Vernachlässigungen der frohen Harmonie, die der Bibel zufolge zwischen der liebenden, demütigen Führerschaft erlöster Ehemänner und der intelligenten, bereitwilligen Unterstützung dieser Führerschaft durch erlöste Ehefrauen besteht;

4. die weitverbreitete Ambivalenz hinsichtlich der Werte der Mutterschaft, des Hausfrauenberufs und der vielen christlichen Dienste, die historisch gesehen eher von Frauen wahrgenommen wurden;

5. die zunehmende Beanspruchung der Zulässigkeit von sexuellen Beziehungen, die biblisch und historisch als verboten oder pervers betrachtet wurden, und die Zunahme in der pornografischen Abbildung der menschlichen Sexualität;

6. die rasche Zunahme körperlichen und emotionalen Missbrauchs

in der Familie;

7. das Aufkommen von Rollen für Männer und Frauen in der Gemeindeleitung, die nicht der biblischen Lehre entsprechen, sondern nach hinten losgehen, indem sie ein treues biblisches Zeugnis scheitern lassen;

8. die zunehmende Häufigkeit und Akzeptanz hermeneutischer Kuriositäten, die ersonnen werden, um den offenkundigen und anscheinend deutlichen Sinn biblischer Texte neu zu interpretieren;

9. die Bedrohung für die biblische Autorität, die damit einhergeht, wenn die Klarheit der Schrift gefährdet wird und die Zugänglichkeit ihres Sinnes dem gewöhnlichen Menschen entzogen wird und nur noch dem eingeschränkten Bereich des Expertentums zukommt;

10. und hinter all diesen Phänomenen steht die augenscheinliche Anpassung etlicher in der Gemeinde an den Zeitgeist auf Kosten einer gewinnenden, radikalen biblischen Authentizität, die in der Kraft des Heiligen Geistes unsere kränkelnde Kultur zwar reformieren, aber nicht widerspiegeln darf.

Zielsetzungen

In der Anerkenntnis unserer bleibenden Sündhaftigkeit und Fehlbarkeit, und in der Anerkenntnis der echten, evangelikalen Haltung vieler, die nicht mit allen unseren Überzeugungen übereinstimmen, bewegt durch die zuvor genannten Beobachtungen und durch die Hoffnung, dass die ehrwürdige, biblische Sichtweise der gegenseitigen Ergänzung der Geschlechter noch das Denken und Herz der Gemeinde Christi gewinnen möge, engagieren wir uns darin, die folgenden Zielsetzungen zu verfolgen:

1. Die biblische Sichtweise der Beziehung zwischen Mann und Frau, insbesondere in der Familie und in der Gemeinde, zu studieren und darzulegen.

2. Die Veröffentlichung wissenschaftlicher und allgemeinverständlicher Materialien, die für diese Sichtweise eintreten, zu fördern.

3. Den Wunsch von Laien zu fördern, für sich selbst die Lehre der Bibel zu verstehen, insbesondere über die Thematik der Beziehungen zwischen Männern und Frauen.

4. Die wohlerwogene und empfindsame Anwendung dieser biblischen Sichtweise in den jeweiligen Lebensbereichen zu fördern.

5. Und dadurch

- Personen und Beziehungen Heilung zu bringen, die durch ein unzulängliches Verständnis des

Willens Gottes hinsichtlich der Männlichkeit und Weiblichkeit verletzt worden sind,

- sowohl Männern als auch Frauen dabei zu helfen, sich über ihr volles Potenzial im Dienst des Reiches Gottes durch ein richtiges Verständnis und eine richtige Ausübung ihrer von Gott gegebenen Rollen bewusst zu werden.

- und die Verbreitung des Evangeliums unter allen Völkern durch die Pflege einer biblischen Ganzheitlichkeit in Beziehungen zu fördern, die für unsere zerbrochene Welt anziehend wirken wird.

Überzeugungen

Aufgrund unseres Verständnisses biblischer Lehren bekräftigen wir Folgendes:

1. Sowohl Adam als auch Eva wurden im Bilde Gottes geschaffen, gleich vor Gott als Personen und doch unterschiedlich in ihrer Männlichkeit und Weiblichkeit.

2. Unterschiede in den männlichen und weiblichen Rollen sind von Gott als Bestandteil der Schöpfungsordnung verordnet und sollten einen Widerhall in jedem menschlichen Herzen finden.

3. Die Stellung Adams als Haupt in der Ehe wurde von Gott vor dem Fall verordnet und war keine Folge des Sündenfalles.

4. Der Sündenfall führte Entstellungen und Verzerrungen in den Beziehungen zwischen Mann und Frau herbei.

- In der Familie tendiert die liebevolle und demütige Führung des Mannes dazu, durch Dominanz oder Passivität ersetzt zu werden. Die verständige, bereitwillige Unterordnung der Frau tendiert dazu, durch Anmaßung oder Unterwürfigkeit ersetzt zu werden.

- In der Gemeinde verleitet die Sünde Männer zu einer weltlichen Liebe zur Macht oder einem Abtreten geistlicher Verantwortlichkeit, und sie verleitet Frauen dazu, sich Einschränkungen ihrer Rollen zu widersetzen oder den Einsatz ihrer Gaben in angemessenen und möglichen Diensten zu

vernachlässigen.

5. Das Alte Testament offenbart ebenso wie das Neue Testament den gleich hohen Wert und die gleich hohe Würde, welche Gott den Rollen sowohl von Männern als auch von Frauen zugewiesen hat. Sowohl das Alte als auch das Neue Testament bestätigen auch das Prinzip des Mannes als Haupt in der Familie und in der Bundesgemeinschaft.

6. Die Erlösung in Christus zielt darauf ab, die durch den Fluch des Sündenfalls herbeigeführten Entstellungen und Verzerrungen zu beseitigen.

- In der Familie sollten Ehemänner auf einen harten oder egoistischen Führungsstil verzichten und in der Liebe und Fürsorge für ihre Ehefrauen wachsen; Ehefrauen sollten den Widerstand gegen die Autorität ihres Ehemannes aufgeben und in der bereitwilligen, freudigen Unterordnung unter die Führerschaft ihres Ehemannes wachsen.

- In der Gemeinde gibt die Erlösung in Christus Männern und Frauen einen gleichen Anteil an den Segnungen des Heils; nichtsdestoweniger bleiben gewisse Leit- und Lehrfunktionen in der Gemeinde auf Männer beschränkt.

7. In allen Lebensbereichen ist Christus die höchste Autorität und der höchste Führer für Männer und Frauen, sodass keine irdische Unterordnung – sei es eine häusliche, religiöse oder bürgerliche – je ein Mandat impliziert, eine menschliche Autorität in ihrer Sünde nachzuahmen.

8. Sowohl bei Männern als auch bei Frauen sollte eine im Herzen gefühlte Berufung in den Dienst nie dazu gebraucht werden, biblische Kriterien für spezielle Dienste beiseitezusetzen. Vielmehr sollte die biblische Lehre die Autorität für das Prüfen unseres subjektiven Erkennens des Willens Gottes sein.

9. In einer Welt, in der die Hälfte der Bevölkerung außer Reichweite einheimischer Evangelisation lebt; mit unzähligen anderen verlorenen Menschen in diesen Gesellschaften, die das Evangelium gehört haben; mit dem Druck und der Not von Krankheit, Unterernährung, Heimatlosigkeit, Analphabetentum, Unwissenheit, Alterung, Abhängigkeiten, Kriminalität, Gefangennahme, Neurosen und Einsamkeit gibt es keinen Mann und keine Frau, die eine Leidenschaft von Gott hat, seine Gnade in

Wort und Tat bekannt zu machen, der oder die ohne einen erfüllenden Dienst zur Ehre Christi und zum Guten für diese gefallene Welt leben muss.

10. Wir sind davon überzeugt, dass eine Verleugnung oder Vernachlässigung dieser Prinzipien zunehmend zerstörerische Konsequenzen in unseren Familien, unseren Kirchen und der Kultur im Allgemeinen haben wird.

Die „Danvers-Erklärung" wurde von mehreren evangelikalen Führungspersönlichkeiten bei einer Versammlung des CBMW in Danvers, Massachusetts, im Dezember 1987 erstellt. In ihrer endgültigen Form wurde sie vom CBMW in Wheaton, Illinois, im November 1988 erstellt. Wir erteilen Interessenten die Genehmigung, die Danvers-Erklärung zu gebrauchen, zu kopieren und zu verbreiten, und ermutigen hiermit ausdrücklich dazu. Zusätzliche Exemplare dieser Broschüre sind für eine Spende von $ 9.00 für 50 und $ 15.00 für 100 Stück gegen Sendungen mit Rückporto von CBMW, P.O. Box 317, Wheaton, IL 60189, U.S.A., erhältlich.

Mitglieder des Rates

Dr. med. Gary Almy
Professor für Psychiatrie und außerordentlicher Dekan
Chicago Medical School

Gleason Archer, Ph.D.
Professor für Altes Testament
Trinity Evangelical Divinity School

Donald Balasa, Jur.D.
Anwalt, Wildwood, Illinois

James Borland, Th.D.
Professor für Neues Testament und Theologie
Liberty University

Waldemar Degner, Ph.D.
Professor für Exegetische Theologie
Concordia Seminary (Fort Wayne, Indiana)

Lane T. Dennis, Ph.D.
Präsident, Crossway Books

Thomas R. Edgar, Th.D.
Professor für Neues Testament
Capital Bible Seminary

John M. Frame, Ph.D.
Professor für Systematische Theologie
Westminster Theological Seminary

W. Robert Godfrey, Ph.D.
Professor für Kirchengeschichte
Westminster Theological Seminary

Wayne A. Grudem, Ph.D.*
Außerordentlicher Professor für Systematische Theology
Trinity Evangelical Divinity School

H. Wayne House, Th.D., Jur.D.
Vizepräsident und Professor für Theologie
Western Baptist College

R. Kent Hughes, D.Min.*
Hauptpastor
College Church in Wheaton (Illinois)

James B. Hurley, Ph.D.
Professor für Seelsorge
Reformed Theological Seminary

Elliot Johnson
Professor für Bibelauslegung
Dallas Theological Seminary

S. Lewis Johnson, Jr. Th.D.*
Prediger, Believers Chapel, Dallas

Mary A. Kassian
Schriftstellerin, Beraterin für den Dienst der Frau
Calvary Baptist Church, Edmonton

Rhonda H. Kelley, Ph.D.
Geschäftsführer, Innovative Evangeliumsverkündigung
New Orleans, Louisiana

George W. Knight, III, Th.D.
Administrator, Dekan und Professor für Neues Testament
Knox Theological Seminary

Beverly LaHaye
Präsidentin
Besorgte Frauen für Amerika

Betty Jo Lewis
Hausfrau
Atlanta, Georgia

Connie Marshner
Herausgeberin
Child & Family Protection Inst.

Richard Mayhue, Th.D.
Vizepräsident, Dekan für Graduiertenstudien
The Master's Seminary

Douglas J. Moo, Ph.D.
Vorsitzender der Fakultät für Neues Testament
Trinity Evangelical Divinity School

Raymond C. Ortlund, Jr., Ph.D.
Außerordentlicher Professor für Altes Testament
Trinity Evangelical Divinity School

Dorothy Patterson, D.Min.
Hausfrau
Dallas, Texas

Dr. theol. John Piper*
Hauptpastor
Bethlehem Baptist Church (Minneapolis)

Joyce Rogers
Hausfrau
Memphis, Tennessee

Ken Sarles, Th.M.
Außerordentlicher Professor für Systematische Theologie
Dallas Theological Seminary

Siegfried Schatzmann, Ph.D.
Professor für Neues Testament
Oral Roberts University

Larry Walker, Ph.D.
Professor für Altes Testament
Mid-America Seminary

William Weinrich, Ph.D.
Professor für Kirchengeschichte
Concordia Seminary (Fort Wayne, Indiana)

*Gegenwärtig im Vorstand des Rates tätig

Empfehlungskomitee

Hudson T. Armerding
Harold O.J. Brown
D.A. Carson
Edmund Clowney
Jerry Falwell
Carl F.H. Henry

Paul Karleen
D. James Kennedy
Gordon R. Lewis
Erwin Lutzer
John MacArthur, Jr.
Marty Minton
Thomas McComiskey
J.I. Packer
Paige and Dorothy Patterson
Pat Robertson
Adrian and Joyce Rogers
Bob Slosser
R.C. Sproul
James A. Stahr
Joseph M. Stowell, III
John F. Walvoord
Luder Whitlock
Peter Williamson

Ist für religiöse Organisationen eine Ungleichbehandlung aufgrund des Geschlechts legal?

Donald A. Balasa

> „Der Kongress soll kein Gesetz bezüglich der Einrichtung einer Religion verabschieden oder die freie Ausübung einer solchen verbieten ..." (Erster Zusatz zur Verfassung der Vereinigten Staaten).
>
> „Auch wenn der Kongress es religiösen Organisationen erlaubt, ihren Glaubensgenossen gegenüber zu diskriminieren, sind religiöse Arbeitgeber dennoch nicht immun gegen eine Haftung für Diskrimination aufgrund der Rasse, des Geschlechts [oder] der nationalen Herkunft ..." (Gerichtssache *EEOC gegen Pacific Press Publishing Association*, 676 F.2d 1272 (1982), 1276).

Die Freiheit des Einzelnen und von Gruppen, ihre religiösen Überzeugungen ungehindert durch staatliches Eingreifen auszuüben, ist ein Grundrecht, das durch die Verfassung der Vereinigten Staaten garantiert wird. Durch den Erlass des Civil Rights Act von 1964, einem Meilenstein in der Gesetzgebung, „erklärte der Kongress deutlich die Beseitigung aller Formen der Diskrimination zur ‚höchsten Priorität'".[1] Das Abwägen des im Ersten Zusatz garantierten Rechts auf freie Religionsausübung gegen das Kongressmandat, Diskrimination zu beseitigen, hat sich als monumentale Aufgabe für das Rechtssystem erwiesen.

Dieses Kapitel verfolgt ein doppeltes Ziel: Erstens sollen Gerichtsurteile unter die Lupe genommen werden, die sich mit der Frage befasst haben, ob religiöse Organisationen verfassungsrechtlich vom Verbot der geschlechtlichen Diskrimination am Arbeitsplatz ausgenommen sind. Es soll versucht werden, daraus praktische Richtlinien für religiöse Organisationen abzuleiten, die in der Auswahl ihrer Mitarbeiter das Geschlecht berücksichtigen möchten. Zweitens soll die Frage behandelt werden, ob eine Anerkennungsstelle einer religiösen Bildungseinrichtung rechtmäßig die Anerkennung verweigern darf, wenn in dieser Einrichtung Männern und Frauen unterschiedliche Rollen

zugewiesen werden.

1. Sind religiöse Organisationen verfassungsrechtlich vom Verbot der geschlechtlichen Diskrimination am Arbeitsplatz ausgenommen?

1.1 Geschichte der Gesetzgebung

Titel VII des *Civil Rights Act*[2] von 1964 bildet das Rückgrat der staatlichen Gesetzgebung gegen Diskrimination:

> „*Für den Arbeitgeber:* Für einen Arbeitgeber ist eine ungesetzliche Einstellungspraxis:
>
> (1) eine Person nicht einzustellen oder diese zu entlassen oder in anderer Weise hinsichtlich ihrer Entlohnung, Beschäftigungszeit, Bedingungen oder Bevorzugungen in der Beschäftigung, aufgrund der Rasse, der Hautfarbe, der Religion, des *Geschlechts* oder der nationalen Herkunft dieser Person zu diskrimineren; oder
>
> (2) seine Arbeitnehmer oder Bewerber um einen Arbeitsplatz auf irgendeine Weise einzugrenzen, zu trennen oder einzuteilen, die die Beschäftigungschancen dieser Person beschneidet oder beschneiden könnte, oder die in anderer Weise ihre Stellung als Arbeitnehmer aufgrund der Rasse, der Hautfarbe, der Religion, des Geschlechts oder der nationalen Herkunft dieser Person nachteilig beeinflusst."

In der Originalversion des *Civil Rights Act*, wie sie vom Repräsentantenhaus verabschiedet wurde, waren alle religiösen Körperschaften vom Geltungsbereich dieses Gesetzes ausgenommen. Der Senat lehnte diesen Ansatz ab und beschränkte die Ausnahme auf religiöse Körperschaften, Vereine oder Gesellschaften hinsichtlich der Beschäftigung von Personen *einer bestimmten Religion* für die Arbeit, die mit der Ausübung von religiösen Aktivitäten durch solche Körperschaften, Vereine oder Gesellschaften verbunden ist. Die Version des Senats wurde vom Parlament akzeptiert und wurde zum Abschnitt 702 des Civil Rights Act. Die „Ausnahme in Abschnitt 702" ist von den Gerichten schon in vielen Verfahren gegen religiöse Organisationen, Titel VII betreffend, analysiert worden.

1972 wurde ein weiterer Versuch unternommen, religiöse Organisationen vom Geltungsbereich des Titels VII zu entbinden. Dieser Versuch hatte keinen Erfolg, aber die Ausnahme in Abschnitt 702 wurde erweitert, um religiösen Arbeitgebern zu erlauben, eine Auswahl aufgrund der Religion hinsichtlich *aller* Tätigkeiten, nicht nur der *religiösen* Aktivitäten, vorzunehmen.[3] Der Kongress hat religiösen Organisationen allerdings nie ausdrücklich erlaubt, *aus anderen* Gründen als religiösen (z.B. aufgrund der Rasse, der Hautfarbe, des Geschlechts oder der nationalen Herkunft) zu diskriminieren.

1.2 Gerichtsurteile

Zwar hat der Kongress religiöse Gruppen nie von dem Verbot der nichtreligiösen Diskriminination in Titel VII ausgenommen, aber die einzelnen Gerichte haben das in einem

beschränkten Maß getan. Es gibt einige Fälle, die in Berufung gingen, in denen entschieden wurde, dass bestimmte Ungleichbehandlungen aufgrund des Geschlechts in der Mitarbeiterauswahl durch religiöse Organisationen durch die Klausel über die freie Religionsausübung im Ersten Zusatz gedeckt sind und folglich außerhalb der Reichweite des Titels VII liegen. Ein Überblick über die einschlägigsten Urteile ist erhellend.

Im Fall *McClure gegen die Heilsarmee*[4] klagte eine weibliche „Offizierin" (gleichbedeutend mit dem Titel eines Pastors in anderen Denominationen), dass sie „weniger Gehalt und Sozialversicherungsbeiträge erhält als männliche Offiziere in ähnlicher Position"[5], was einen Prozess aufgrund von Titel VII nach sich zog. Die Fünfte Kammer des Berufungsgerichtes räumte zwar ein, dass der Kongress nicht beabsichtigte, religiöse Arbeitgeber von allen Klagen aufgrund der geschlechtlichen Diskrimination auszunehmen, entschied aber dennoch, dass die Anwendung des Titels VII – auf die Beziehung zwischen einer Kirche und deren Pastoren – in die durch die Verfassung garantierten religiösen Freiheiten eingreift, und wies die Klage der Offizierin McClure ab. Der folgende Text aus der Begründung des Gerichts schuf eine „pastorale Ausnahme" vom Verbot der geschlechtlichen Diskrimination laut Titel VII:

> „Die Beziehung zwischen einer organisierten Kirche und ihren Pastoren ist deren Herzblut. Der Pastor ist das Hauptinstrument, durch das die Kirche ihre Ziele zu erfüllen sucht. Belange, die diese Beziehung betreffen, sind unbedingt als vorrangige Sache der Kirche anzusehen. Genauso, wie die anfängliche Funktion der Auswahl eines Pastors eine Sache der Verwaltung und Leitung der Kirche ist, so sind es auch die Funktionen, die eine solche Auswahl begleiten. Es ist unvermeidllich wahr, dass darunter die Festsetzung des Gehalts eines Pastors, seines Arbeitsortes und der Pflichten fallen, die er in der Förderung der religiösen Mission der Kirche zu erfüllen hat."[6]

Die „pastorale Ausnahme", wie sie im Fall *McClure* ausgesprochen wurde, fand ihren weiteren Ausdruck im Fall *Rayburn gegen die Zentralkonferenz der Siebenten-Tage-Adventisten*.[7] Carole Rayburn, die das Seminar der Glaubensgemeinschaft mit dem Titel eines „Master of Divinity" abgeschlossen hatte, erhielt keine Beschäftigung als nichtordinierte[8] Mitarbeiterin in der Seelsorge einer Adventistenkirche und suchte Rechtshilfe aufgrund von Titel VII. Zu den Aufgaben dieser Arbeitsstelle gehörten der Dienst als pastorale Beraterin für die Sabbatschule der Kinder, die Leitung von Bibelstunden, die Seelsorge und Leitung der „Single"-Gruppe und das gelegentliche Predigen von der Kanzel. Unter Beachtung der geistlichen Bedeutung der Position eines Pastoralassistenten entschied die Vierte Kammer, dass „die Einführung staatlicher Normen in die Auswahl geistlicher Leiter in bedeutender – und schädlicher – Weise die Beziehung zwischen Kirche und Staat neu ordnen würde".[9] Frau Rayburns Klage aufgrund von Titel VII lief somit dem Ersten Zusatz zuwider und wurde abgewiesen.

Mit einer schwierigeren Sachlage hatte es das Fünfte Berufungsgericht im Fall *EEOC gegen das Southwestern Baptist Theological Seminary* zu tun.[10] Das Southwestern, eine Ausbildungsstätte der Southern Baptists, weigerte sich, dem EEOC [*Equal Employment*

Opportunity Commission, staatliche Kommission zur Überprüfung der Einhaltung der Chancengleichheit; Anm. d. Ü.] Bericht zu erstatten, um festzustellen, ob dort eine ungesetzliche Einstellungspolitik betrieben würde. Das EEOC versuchte, das Southwestern zu zwingen, den Bericht einzureichen; das Seminar behauptete, dass eine Einwilligung in die Forderung des EEOC seinen Rechten laut dem Ersten Zusatz zuwiderliefe.

Gestützt auf das Urteil im Fall *McClure* argumentierte das Southwestern, dass das Gesetz der freien Religionsausübung die Anwendung von Titel VII auf die Beschäftigungspolitik des Seminars ausschließe. Das Gericht gab ihm teilweise Recht. Es entschied:

> 1. dass das Seminar eine „vollkommen kirchliche" (d.h. vollkommen denominationelle) Einrichtung sei;
>
> 2. dass es aus im Ersten Zusatz festgelegten Gründen den Status einer „Kirche" trüge, und
>
> 3. dass der Beschäftigungspolitik des Seminars bezüglich seines „pastoralen" Personals derselbe Schutz zustehe wie der Beziehung zwischen Kirche und Pastor.[11]

Das Gericht setzte sich dann mit der heiklen Frage auseinander, welche Arbeitnehmer nach der *McClure*-Norm als „Pastoren" zu betrachten seien. Der Lehrkörper wurde als Mittler zwischen der Southern Baptist Convention und zukünftigen Pastoren der Southern Baptist Church betrachtet. Als Folge davon war Titel VII nicht auf die Beschäftigungssituation zwischen dem Seminar und seinem Lehrkörper anwendbar. Mitglieder der Verwaltung wurden entweder als „pastoral" oder als „nicht-pastoral" eingestuft und nur Erstere zu einem Schutz nach Art des Falls *McClure* berechtigt.[12] Das Hilfspersonal wurde schließlich als nicht-pastoral eingestuft und konnte unter den Antidiskriminierungs-Maßnahmen laut Titel VII um Rechtshilfe ersuchen.

Das Endergebnis des Falles war, dass der Equal Employment Opportunity Commission nicht verfassungsmäßig verboten wurde, vom Southwestern Baptist Seminary Informationen über dessen nicht-pastorales Personal einzuholen. Das Seminar wiederum konnte nicht dazu verpflichtet werden, dem EEOC Informationen über die pastoralen Mitarbeiter zu liefern.

Doch noch eine weitere Gerichtssache zum Gleichgewicht zwischen freier Religionsausübung und Titel VII fand seinen Weg in die Fünfte Kammer. Im Fall *EEOC gegen Mississippi College*[13] wurde das Mississippi College – eine den Southern Baptists nahestehende vierjährige geisteswissenschaftliche Hochschule – von einer Assistenzprofessorin, die auf Teilzeitbasis in der psychologischen Fakultät beschäftigt war, des Verstoßes gegen Titel VII angeklagt. Angeblich diskriminierte das College sie aufgrund ihres Geschlechts, indem es eine Vollzeitstelle in der psychologischen Fakultät mit einem Mann besetzte. In seiner Verteidigung sagte das Mississippi College, dass der männliche Professor ausgewählt worden war, weil sein Bildungs- und Forschungshintergrund besser auf die freie Position passte. Darüber hinaus galt in dem College die schriftlich festgelegte Praxis, bevorzugt Baptisten einzustellen – eine Praxis, die zweifellos durch den Abschnitt 702-Ausnahme gedeckt ist – und der männliche Professor war ein Baptist, die weibliche Klägerin aber nicht.

Da sich die Personalentscheidung des Mississippi College nachweislich auf religiöse

Faktoren stützte, wies das Gericht die Klage ab und ließ sie nicht als Frage der geschlechtlichen Diskrimination gelten. Das Gericht ergriff dennoch die Gelegenheit, die Sachlage im Fall *Mississippi College* vom Fall *McClure* abzugrenzen, und hinterließ den unmissverständlichen Eindruck, dass die Professorin, wäre sie Baptistin gewesen, in ihrer Klage auf geschlechtliche Diskrimination voll Gehör gefunden hätte.

> „Das College ist keine Kirche. Der Lehrkörper und das Personal des Colleges wirken nicht als Pastoren. Die Mitglieder des Lehrkörpers dienen nicht als Mittler zwischen einer Kirche und ihrer Gemeinde. Sie dienen weder den religiösen Bedürfnissen der Gläubigen noch unterweisen sie Studenten in der Gesamtheit der religiösen Lehre. Dass von den Fakultätsmitgliedern erwartet wird, dass sie als Vorbilder für praktizierende Christen dienen, dient nicht dazu, die Rahmenbedingungen ihrer Anstellung zu einer Angelegenheit der Kirchenverwaltung und folglich zu einer rein kirchlichen Angelegenheit zu machen. *Die Beschäftigungssituation zwischen dem Mississippi College und seinem Lehrkörper und Personal ist eine, die der Kongress nach Titel VII geregelt haben möchte*“[14] (Hervorhebungen des Autors).

Ein weiterer beiläufiger Kommentar des Gerichts im Fall *Mississippi College* wirft Licht auf die Frage, ob religiöse Einrichtungen – ohne Angst vor staatlichen Repressalien – Personalentscheidungen aufgrund des Geschlechts treffen dürfen. Das Gericht merkte an: „Die einzige Praxis, die dem Bezirksgericht (d.h. dem beteiligten Gericht) vorgelegt wurde, die deutlich auf religiösen Überzeugungen basiert, was möglicherweise nicht durch die Abschnitt 702-Ausnahme gedeckt ist, ist die Praxis des Colleges, für die Lehre in Religion nur Männer anzustellen. (Fußnote 12: … Dr. Nobles [der Präsident des Colleges] erklärte, dass die Praxis, keine Frauen für die Religionslehre einzustellen, sich auf Bibeltexte gründete, die besagen, dass Pastoren und Diakone Männer sein sollen.)“[15] Falls das EEOC diese Praxis, für die theologische Lehre nur Männer anzustellen, angreifen sollte, hätte die Schule die Möglichkeit, „in einem staatlichen Rahmen die Frage zu klären, ob die Abschnitt 702-Ausnahme oder der Erste Zusatz diese besondere Praxis decken“.[16]

Die zwei letzten Fälle bewegen sich noch schärfer fort von den Entscheidungen in den Fällen McClure und Rayburn und sollten von religiösen Einrichtungen sorgfältig beachtet werden.

Im Fall *EEOC gegen die Pacific Press Publishing Association*[17] ging es um einen Konflikt zwischen einem adventistischen Verlagshaus und einer verheirateten Angestellten, die als Redaktionssekretärin arbeitete. Pacific Press zahlte verheirateten Männern einen höheren Mietzuschuss als ledigen Männern, die wiederum mehr erhielten als weibliche Angestellte. Die Klägerin, Lorna Tobler, widersprach dieser Praxis wie auch der Tatsache, dass sie nicht den jährlichen Nebenkostenzuschuss erhielt, den verheiratete Männer erhielten, und dass ihr auch nicht der Autozuschuss gezahlt wurde, den verheiratete Männer, ledige Männer und ledige Frauen erhielten. Tobler reichte zusammen mit der Equal Emplyment Opportunity Commission eine Klage aufgrund von Titel VII ein.

Während der meisten Zeit ihrer Anstellung bei Pacific Press gehörten zu Mrs. Toblers Aufgaben Verwaltungs- und Sekretariatsarbeiten. Anhand der Urteilsbegründung in den

Fällen *McClure*, *Southwestern* und *Mississippi College* entschied die Neunte Kammer, dass Toblers Aufgaben nicht „im Kern des kirchlichen Wirkens" liegen, wie es die eines Pastors oder Hochschullehrers tun.[18] Das Gericht verglich Toblers Aufgaben mit denen des nichtpastoralen Personals am Southwestern Baptist Theological Seminary. Darüber hinaus betrachtete das Gericht Pacific Press als weniger kirchlich als eine Kirche oder ein theologisches Seminar.[19] Folglich war Pacific Press nicht durch den Ersten Zusatz gegen Klagen aufgrund von Titel VII immun und folglich für Diskrimination haftbar.

Das Gericht nahm die Tatsache zur Kenntnis, dass die Denomination der Siebenten-Tages-Adventisten „nicht an die Diskriminierung von Frauen oder Minderheitengruppen glaubt, und dass es ihre Praxis ist, Löhne ohne Diskrimination aufgrund der Rasse, der Religion, des Geschlechts, des Alters oder der nationalen Herkunft zu zahlen."[20] Es überrascht nicht, dass die antidiskriminierende Praxis der adventistischen Denomination sich zum Nachteil für Pacific Press auswirkte. Das Gericht entschied, dass die Anwendung des in Titel VII ausgesprochenen Verbots der geschlechtlichen Diskrimination auf keinen Fall das Recht von Pacific Press auf freie Religionsausübung beschneiden konnte, zumal die Richtlinien der Denomination die Gleichbehandlung der Geschlechter unterstützen.[21]

Der Fall *EEOC gegen die Fremont Christian School*,[22] ein Verfahren vor der Neunten Kammer, ist ein zutiefst beunruhigender Fall und hat für religiöse Organisationen einen entschieden negativen Präzedenzwert.

Die Fremont Christian School, eine Privatschule im Besitz und unter der Leitung der Fremont Assembly of God Church, bot Schulbildung von der Vorschule bis zur Hochschulreife an. Aufgrund ihrer Glaubensüberzeugung, dass nur der Mann das „Haupt des Heimes" sein kann, [23] zahlte die Schule verheirateten Männern und ledigen Personen eine Krankenversicherung, aber nicht den verheirateten Frauen. Eine verheiratete Angestellte verklagte die Fremont Christian School aufgrund des Equal Pay Act[24] und Titel VII des Civil Rights Act von 1964.

Das Gericht betonte, dass die Löhne und Arbeitsbedingungen an der Fremont Christian School für alle Angestellten ungeachtet des Geschlechtes vergleichbar sind und dass verheiratete weibliche Angestellte zu einer Lebens- und Berufsunfähigkeitsversicherung berechtigt sind, und stellte demzufolge fest, dass die Verpflichtung der Schule, den verheirateten weiblichen Angestellten eine Krankenversicherung zu zahlen, nicht die freie Religionsausübung der Schule beschränken würde. Obwohl das Bezirksgericht, das das Verfahren durchführte, anerkannte, dass sich die Praxis der Schule auf religiöse Überzeugungen gründete, [25] wurde der Durchsetzung von Titel VII stattgegeben, trotz der Tatsache, dass die Schule eine plausible religiöse Erklärung für die unterschiedliche Behandlung der Geschlechter bot. Das Gericht provoziert geradezu den Rückschluss, dass ein stärkeres Argument für einen Schutz durch den Ersten Zusatz möglich gewesen wäre, wenn es ein konsequenteres Muster in höherem Gehalt und mehr Sozialleistungen für den Haushaltsvorstand gegeben hätte.[26]

1.3 Praktische Prinzipien

Welche Grundprinzipien lassen sich nun aus diesen unterschiedlichen Fällen zusammentragen? Wie kann eine religiöse Organisation eine Klage gegen ihre Beschäftigungspolitik vermeiden, ohne ihre lehrmäßigen Überzeugungen zu verraten? Gibt es bestimmte Praktiken, die dazu neigen, die Neugier (und die Feindschaft) der Equal

Employment Opportunity Commission zu wecken?

Es scheint drei Faktoren zu geben, die die Gerichte in der Frage berücksichtigen, ob geschlechterdiskriminierende Personalentscheidungen, von religiösen Einrichtungen getroffen, durch den Ersten Zusatz gegenüber einem Angriff durch Antidiskriminations-Gesetze immunisiert sind:

1. Das Wesen der religiösen Einrichtung.

2. Das Wesen der Position und Aufgaben des/der Angestellten.

3. Die Begründung der religiösen Einrichtung, Männer und Frauen unterschiedlich zu behandeln.

Das Wesen der religiösen Einrichtung und das Wesen der Position und Aufgaben des/der Angestellten

Angesichts der Aufgabe, zu verhindern, dass der Schutz vor Diskrimination in Titel VII mit dem Recht auf freie Religionsausübung kollidiert, haben die Gerichte in den genannten Fällen auf zwei Mittel zurückgegriffen:

1. Sie ordneten religiöse Organisationen danach ein, wie „kirchlich" sie sind, und

2. entschieden, wie zentral die Rolle des/der angeblich diskriminierten Angestellten gemäß dem religiösen Charakter der Einrichtung ist.

Eingedenk der Tatsache, wie sorgfältig es der Oberste Gerichtshof zu vermeiden versucht hat, sich in interne kirchliche Diskussionen einzumischen, haben die Gerichte in den Fällen *McClure* und *Rayburn* die Kirchen als die „kirchlichsten" aller religiösen Einrichtungen behandelt und sich geweigert, in die Pastorenauswahl einer Kirche hineinzupfuschen. *Augenscheinliche Indizien* für eine geschlechtliche Diskrimination ließen die Gerichte nicht von einer distanzierten Haltung gegenüber der durch und durch religiösen Position eines Pastors abrücken.

Im Fall *Southwestern* betrachtete das Gericht das Seminar als eine „gänzlich kirchliche" Einrichtung und folglich als einer Kirche gleichrangig. Der Lehrkörper und „pastorale" Angestellte entsprechen Pastoren und liegen außerhalb des Geltungsbereichs von Titel VII. Aber die Fünfte Kammer erlaubte dem Seminar nicht, sich seinen Pflichten gemäß Titel VII *gegenüber* den Hilfskräften und „nichtpastoralen" Angestellten zu entziehen.

Einem christlichen College wurde auf der „kirchlichen Skala" ein niedrigerer Rang zugewiesen. Eine Untersuchung der Ziele und der Führung des Mississippi College durch die Fünfte Kammer ergab eine Klassifizierung der Schule als „vorrangig kirchlich" im Unterschied zu „gänzlich kirchlich". Lehrkräfte, die nichtreligiöse Fächer lehren (wie z.B. experimentelle Psychologie) können nicht ohne rechtliche Folgen diskriminiert werden.

Religiöse Medieninstitute (Pacific Press) und religiöse Grund- und weiterführende Schulen (Fremont Christian School) wurden auf der kirchlichen Skala noch niedriger eingestuft. Eine Redaktionssekretärin im Verlagshaus und eine einfache Angestellte der Schule konnten ihre Klagen bezüglich der geschlechtlichen Diskrimination gegen ihre jeweiligen Arbeitgeber ohne verfassungsrechtliche Einschränkungen durchsetzen.

Aus dieser Auflistung von Fällen lassen sich zwei allgemeinde Prinzipien in Worte fassen:

1. Je kirchlicher eine religiöse Einrichtung ist, desto wahrscheinlicher steht sie unter dem Schutz des Ersten Zusatzes vor Klagen aufgrund von geschlechtlicher Diskrimination.

2. Je direkter die Aufgaben eines Arbeitnehmers auf die religiösen Ziele und Praktiken des Arbeitgebers bezogen sind, desto weniger wird eine Klage aufgrund von Titel VII gegen die Verfassung bestehen können.

Diese zwei Prinzipien lassen sich aus den einzelnen Fällen als wesentliche Elemente herausdestillieren. Sie bieten religiösen Einrichtungen auch einen praktischen Rahmen, um die Legalität ihrer Beschäftigungspolitik einzuschätzen. Aber wie lassen sich diese Prinzipien in Grenzfällen anwenden? Läuft eine Kirche weniger Gefahr, verklagt zu werden, als die Fremont Christian School, wenn sie einem männlichen Haushaltsvorstand in einer nichtpastoralen Position ein besseres Gehalt und bessere Sozialleistungen zahlt? Auch wenn der Umgang eines Seminars mit seinem Lehrkörper außerhalb der Reichweite von Titel VII liegt, riskiert eine christliche Hochschule dann ein Verfahren, wenn sie Frauen bestimmte Positionen in ihrer theologischen Fakultät verbietet? Wo würde ein Gericht eine übergemeindliche Organisation auf der „kirchlichen Skala" einordnen, und welche verfassungsrechtlichen Privilegien würde man ihr gewähren?

Diese Fragen sind nicht einfach zu beantworten. Die Verfassung der Vereinigten Staaten hat auch tatsächlich eine juristische Abteilung zu ebendiesem Ziel geschaffen, Kontroversen dieser Art zu lösen, und eine Neubestimmung des richtigen Gleichgewichts zwischen dem Ersten Zusatz und Titel VII von Fall zu Fall ist unvermeidlich. Der dritte Faktor, den die Gerichte in der Bestimmung der Grenzen zwischen dem Recht auf freie Religionsausübung und dem Recht auf Gleichbehandlung am Arbeitsplatz gewichteten, könnte allerdings der entscheidende sein.

Die Begründung religiöser Einrichtungen, Männer und Frauen unterschiedlich zu behandeln

Für die Situationen, in denen die Beschäftigungspolitik einer religiösen Einrichtung nicht klar durch den Ersten Zusatz gedeckt ist, ist es dringend notwendig, dass die Einrichtung nachweisen kann, dass die Unterscheidungen zwischen Männern und Frauen ihren Grund in der religiösen Lehre haben. Wenn die Unterscheidungen zwischen den Geschlechtern durch Vorurteile begründet oder die Überreste nichtreligiöser Traditionen sind, werden sie bei Titel VII und anderen Antidiskriminations-Gesetzen vermutlich nicht durchgehen. Wenn die Unterscheidungen fest in den fundamentalen Lehren des Glaubens begründet sind und in den Statuten und Richtlinien der Einrichtung deutlich ausgesprochen werden, hätten unzufriedene Angestelle einen harten Stand, um die Verteidigung des Rechts auf freie Religionsausübung durch die religiöse Einrichtung zu überwinden.

Die *Pacific Press Publishing Association* konnte nicht nachweisen, dass die geringeren Sozialleistungen, die Mrs. Tobler erhielt, in den Glaubensüberzeugungen der Siebenten-Tages-Adventisten gefordert würden. Vielmehr sagte die Denomination, dass ihre Leitlinie lautete, *nicht* zwischen Männern und Frauen zu unterscheiden. Aufgrund dieser Tatsachen war ein Urteilsspruch zugunsten einer Arbeitnehmerin wie Mrs. Tobler praktisch von vorneherein ausgemachte Sache.

Die Verteidigung der *Fremont Christian School* gegen die Anschuldigungen aufgrund von Titel VII war besser durchdacht. Deren Ansichten über das männliche Haupt der Familie waren in den Lehren der Kirche gut belegt, und die Schule rechtfertigte durchaus ihr

Vorenthalten von Sozialleistungen für verheiratete Frauen durch den Verweis auf religiöse Lehren, die in den schriftlichen Richtlinien der Schule ihren Niederschlag fanden. Dennoch wurde diese Tatsache dadurch aufgehoben, dass die Schule ihre Glaubensgrundsätze über den „Haushaltsvorstand" nicht *konsequent umgesetzt* hatte.

Die Schule hatte die Praxis abgeschafft, verheirateten männlichen Angestellten mehr Lohn zu zahlen als verheirateten weiblichen Angestellten, weil man dachte, das sei illegal. Ironischerweise ging der naive Versuch der *Fremont Christian School*, sich ans Gesetz zu halten, nach hinten los. Das Bezirksgericht war der Auffassung, dass die Praxis der Schule, männlichen und weiblichen Angestellten gleiche Löhne zu zahlen, wie auch ihre Praxis der Möglichkeit für Frauen, Lebens- und Berufsunfähigkeitsversicherungen abzuschließen, eine „implizite nichtdiskriminierende Politik" darstelle. Die Begrenzung einer Krankenversicherung auf verheiratete Männer war demzufolge nicht mit den ansonsten egalitären Praktiken der Schule vereinbar und reichte aus, um das Gericht davon zu überzeugen, dass lehrmäßige Überzeugungen nicht die Grundlage dafür gewesen sein konnten, verheirateten Frauen eine Krankenversicherung vorzuenthalten.

Religiöse Einrichtungen können aus den Fehlern der *Pacific Press* und der *Fremont Christian School* lernen. Unterscheidungen in der Beschäftigung aufgrund des Geschlechts müssen sich auf *vorformulierte religiöse Prinzipien gründen*. Darüber hinaus müssen diese Prinzipien durch die religiöse Vereinigung *schriftlich festgelegt* sein und universal und *konsequent angewandt* werden.

2. Können Anerkennungsstellen aufgrund einer Schulpolitik, die Männern und Frauen unterschiedliche Rollen zuweist, die Anerkennung verweigern?

Eine weitere drängende Sorge für die theologischen Seminare und religiösen Hochschulen ist die, ob private Anerkennungsstellen rechtlich ihre Anerkennung von der Abschaffung unterschiedlicher Rollen für Männer und Frauen abhängig machen können. Die Präzedenzfälle in diesem speziellen Punkt sind spärlich; einige allgemeine juristische Ansätze und ein konkretes Gerichtsurteil werde ich kursorisch behandeln.

2.1 Allgemeine juristische Ansätze

Der für diese Analyse relevante juristische Bereich ist der des Antikartellgesetzes. Die Grundlage des US-amerikanischen Antikartellrechts ist der Sherman Act, [27] der durch den Kongress 1890 ratifiziert wurde. In Abschnitt 1 des Sherman Act steht unter anderem:

> „Jeder Vertrag, jede Vereinigung in der Form eines Kartells oder anderer Form, oder jede Abmachung, die den Handel unter den verschiedenen US-Staaten oder mit anderen Ländern hemmen, werden hiermit als illegal bezeichnet."

Hier standen die Gerichte vor einem unmittelbaren Interpretationsproblem. Welche Verträge, Vereinigungen oder Abmachungen stellten „Handelshemmnisse" dar, wie sie die Verfasser des Sherman Act im Blick hatten? Streng genommen hemmt ja jeder Vertrag den Handel! Zumal der Kongress offensichtlich nicht beabsichtigte, alle Verträge als gesetzeswidrig zu erklären, schuf der Oberste Gerichtshof der Vereinigten Staaten ein „Gesetz der Vernunft" in der Beurteilung der Fälle nach dem Sherman Act. Im Fall

Vereinigte Staaten gegen American Tobacco Co.[28] wies das Gericht darauf hin, dass es die Worte „Handelshemmnisse" so deutete, dass es „nur ... Handlungen oder Verträge oder Abmachungen oder Verbindungen umfasst, die zum Nachteil des öffentlichen Interesses wirkten, indem sie in unangemessener Weise den Wettbewerb oder den rechten Verlauf des Handels behindern, oder die entweder durch ihr Wesen oder ihre Wirkung an sich oder durch ... offenbare Ziele ... in schädlicher Weise den Handel behindern".[29]

In welcher Weise haben Antikartellgesetze einen Einfluss auf Anerkennungsstellen? Erstens haben die Gerichte festgesetzt, dass alle Vereinigungen im privaten Bereich, einschließlich der Anerkennungsstellen, automatisch „Verbindungen" im Sinne von Abschnitt 1 des Sherman Act sind.[30] Die Aktivitäten von Anerkennungsstellen können folglich dahingehend überprüft werden, ob sie ein übermäßiges Handelshemmnis darstellen.

Zweitens müssen alle Normen einer Anerkennungstelle, die Bewerber ausschließt, *vernünftig* auf die Ziele *bezogen* sein, die diese Normen fördern sollen.[31] Wenn zum Beispiel eine Anerkennungsstelle verlangt, dass das Leitungsgremium einer Schule Frauen enthalten muss, und wenn der Schule deswegen die Anerkennung verweigert wird, weil sie dieses Kriterium nicht erfüllt, dann könnte die Schule Gründe haben, aus antikartellrechtlichen Gründen gegen die Anerkennungsstelle vorzugehen.

2.2 Präzedenzfall

Der Fall *Marjorie Webster Junior College gegen die Middle States Association of Colleges and Secondary Schools*[32] ist nach wie vor der führende Gerichtsfall, in dem das Antikartellgesetz auf die Anerkennungsfrage angewandt worden ist.

Marjorie Webster ist ein privates Mädchencollege im District of Columbia. Middle States ist eine nichtgewerbliche Körperschaft, die für die Anerkennung der Sekundarschulen und weiterführenden Bildungseinrichtungen in seinem geografischen Bereich zuständig ist. Marjorie Websters Bewerbung um Anerkennung wurde abgelehnt, weil es keine nichtgewerbliche Organisation sei. Das College verklagte Middle States aufgrund des Antikartellgesetzes und behauptete, dass die Verweigerung der Anerkennung aufgrund des gewerblichen Status ein übermäßiges Handelshemmnis darstelle. Weil Middle States erklärtermaßen eine Quasi-Regierungsorganisation ist, behauptete Marjorie Webster außerdem, dass hier ohne angemessene rechtliche Grundlage in einer Zuwiderhandlung gegen den Fünften Anhang zur Verfassung der Vereinigten Staaten Eigentum enteignet wurde.

Der Berufungsgericht des District of Columbia präzisierte und führte zwei Punkte des Gesetzes weiter aus, die diese Frage betreffen:

> 1. Je wichtiger die Beglaubigung (d.h. die Anerkennung) für das Funktionieren des Bewerbers ist, desto schärfer ist der prüfende Blick der Justiz auf die Auschlusskriterien.
>
> 2. Alle Normen müssen „vernünftig sein, unparteiisch angewendet werden und nicht im Widerspruch zur Rechtsordnung der Gerichtsbarkeit stehen".[33]

Im konkreten Fall merkte das Gericht an, dass die Ablehnung der Anerkennung durch Middle States für das Funktionieren von Marjorie Webster nicht von entscheidender Bedeutung ist. Die Anerkennung durch Middle States ist freiwillig, und das College besaß

bereits die Empfehlung des Staates und der Regionalverwaltung. Viele Privatschulen, einschließlich Marjorie Webster, gediehen ohne die Anerkennung durch Middle States. Darüber hinaus besitzen gewinnorientierte Schulen die Freiheit, ihre eigenen anerkennenden Stellen zu schaffen, und können Normen aufstellen, die für private Bildungseinrichtungen eher angemessen sind. Zumal die Verweigerung dieser bestimmten Anerkennung das College nicht nennenswert in seiner Existenz bedrohen würde, wurde die wesentliche Angemessenheit der Norm nicht gerichtlich verurteilt.

2.3 Anwendung für religiöse Schulen

Welche Rechtsmittel stehen einer religiösen Bildungseinrichtung zur Verfügung, wenn ihr aufgrund unterschiedlicher Rollen für Männer und Frauen die Anerkennung verweigert wird? Vorausgesetzt, die fragliche Anerkennung hat direkte wirtschaftliche Auswirkungen und die Unterscheidung aufgrund des Geschlechts ist in religiösen Lehren begründet (siehe Punkt I C weiter oben), hat eine Schule gute Chancen, ein Verfahren nach dem Antikartellrecht zu gewinnen, wenn sie wenigstens einen der folgenden drei Punkte beweisen kann:

1. Das Kriterium, auf das man sich hier beruft, um unterschiedliche Rollen für Männer und Frauen abzulehnen, steht in keinem angemessenen Bezug zu den Zielen der Anerkennungsstelle.

2. Das Kriterium wird nicht unparteiisch angewendet.

3. Das Kriterium entspricht nicht der Rechtsordnung.

Von diesen drei Grundlagen für ein Verfahren nach dem Antikartellrecht ist die dritte die vielversprechendste. Verstärkt durch die Entscheidungen, die religiöse Organisationen von bestimmten antidiskriminierenden Statuten entbinden (siehe Punkt I B weiter oben), kann ein theologisches Seminar oder eine an eine religiöse Vereinigung angeschlossene Schule behaupten – wenn eine bestimmte Unterscheidung aufgrund des Geschlechts nicht ungesetzlich ist –, *dass es der Rechtsordnung zuwiderläuft, einer privaten Anerkennungsstelle zu erlauben, aufgrund eben dieser Unterscheidung einen wertvollen Anerkennungsstatus zu verweigern.*

Zum Beispiel erlaubte das Gericht, dass sich mit dem Fall des *Southwestern Baptist Theological Seminary* befasste, einer christlichen Bildungseinrichtung, die Besetzung der theologischen Lehrstühle und der „pastoralen" Verwaltungsposten auf Männer zu beschränken. Daraus lässt sich das starke Argument ableiten, dass eine private Anerkennungsstelle gewissenlos handeln würde, wenn sie einer christlichen Schule aufgrund ihrer uniformistischen Ansichten über die richtigen Rollen für Frauen und Männer die Anerkennung vorenthält.

* * * * *

Es ist wahrscheinlich, dass rechtliche Anfragen an die Unterscheidungen aufgrund des Geschlechts durch religiöse Organisationen häufiger werden. Es ist die Hoffnung des Autors, dass dieses Kapitel religiösen Einrichtungen helfen wird, Vorgehensweisen und Verfahren zu entwickeln, die Konflikte mit dem Gesetz vermeiden werden.

Endnoten zu Anhang 3

Endnoten

Endnoten zum Vorwort

1. Margaret Clarkson, So You're Single, Wheaton, IL, Harold Shaw, 1978, S. 10.
2. „Wenn Sie sich wundern, warum ich in dem, was folgt, mehr Single-Frauen zitiere als Männer, dann ist die Antwort die, dass es vermutlich sechsmal mehr im Dienst stehende Single-Frauen in Gemeinde und Mission gibt als Single-Männer. Ich begründe dies mit einer Umfrage, die in den späten Achtzigern in neunzehn führenden Missionen durchgeführt wurde, die 20.333 Missionare repräsentieren. Es zeigte, dass 16% (3.320) nicht verheiratet waren. Von denen waren 15% unverheiratete Männer. Die unverheirateten Frauen übertrafen die unverheirateten Männer in der Mission mit sechs zu eins." Howard Erickson, „Single Missionary Survey", in: Fundamentalist Journal, Band 8, Nr. 1, Januar 1989, S. 27. Die Frauen haben gewiss mehr über ihre Erfahrungen geschrieben.
3. Trevor Douglas, „Wanted! More Single Men", in: Evangelical Missions Quarterly, Heft 24, Nr. 1, Januar 1988, S. 64 f.
4. John Piper, „Condom Ads Will Promote Promiscuity, Not Good Health", in: Minneapolis Star-Tribune, 21.02.1987.
5. Dies ist eine abgeschwächte Umschreibung aus dem Gedächtnis.
6. Luci Swindoll, Wide My World Narrow My Bed, Portland, OR, Multnomah Press, 1982.
7. Cheryl Forbes, „Let's Not Shackle the Single Life", in: Christianity Today, Heft 23, Nr. 10, 16.02.1979, S. 18 f.
8. Rhena Taylor, Single and Whole, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 1984, S. 71.
9. Douglas, „Wanted! More Single Men", S. 65 f.
10. Ebd. S. 66.
11. Ada Lum, Single and Human, Downers Grove, IL, InterVarsity Press 1976, S. 34.
12. Ruth Tucker, Guardians of the Great Commission: The Story of Women in Modern Missions, Grand Rapids, MI, Zondervan 1988, S. 84.
13. Ebd. S. 40.
14. Elisabeth Elliot, „Virginity", Elisabeth Elliot Newsletter, März/April 1990, Ann Arbor, Servant Publications, S. 1.

15. Douglas, „Wanted! More Singe Men", S. 63.
16. Elva McAllaster, Free to Be Single, Chappaqua, NY, Christian Herald Books 1979, S. 49.
17. Ebd. S. 50 f.
18. John White, Eros Defiled, Downers Grove, IL, InterVarsity Press 1977, S. 22. Zitiert in Clarkson, „Singleness: His Share for Me", in: Christianity Today, Heft 23, Nr. 10, 16.02.1979, S. 15.
19. Lum, Single and Human, S. 22.
20. Douglas, „Wanted! More Single Men", S. 63.
21. Margaret Clarkson hat nach sechs Jahrzehnten keine Zweifel in ihrem eigenen Denken: „Ich werfe Gott nicht mein Single-Dasein vor. Single-Dasein, wie Homosexualität, Leiden, Sterben und alles andere, was weniger vollkommen ist in dieser Welt, waren nicht Gottes ursprünglicher Plan für seine Schöpfung. Es war eins der vielen Ergebnisse des Sündenfalls." Somit war das ehelose Dasein Jesu keine Sünde, sondern Teilnehmen am Unheil der gefallenen Welt, genau wie seine Sterblichkeit. „Singleness: His Share for Me", in: Christianity Today, Heft 23, Nr. 10, 16.02.1979, S. 15.
22. Dietrich Bonhoeffer, Life Together, Übers. John W. Doberskin, NY, Harper & Row, 1945, S. 23.
23. Elliot, „Virginity", S. 3.
24. Edward F. and Gwen Weising, Singleness: An Opportunity for Growth and Fulfillment, Springfield, MO, Gospel Publishing House 1982, S. 5 f.
25. Clarkson, „Singleness: His Share for Me", S. 14 f.
26. Ann Kiemel Anderson, I Gave God Time, Wheaton, IL, Tydale House 1982, S. 20.
27. Paul King Jewett, Man as Male and Female, Grand Rapids, MI, Eerdmanns 1975, S. 172.
28. Lum, Single and Human, S. 44 f.
29. Forbes, „Let's Not Shackle the Single Life", S. 17.
30. Margaret Clarkson, So you're Single, a.a.O., S. 11.

Endnoten zu Kapitel 1

1. Zwischen November 1983 und Mai 1984 veröffentlichte ich mit meinen Freunden und früheren Kollegen Alvera und Berkeley Mickelsen in unserer Kirchenzeitschrift The Standard (of the Baptist General Conference) eine Diskussionsreihe über dieses Thema. In diesen monatlichen Artikeln versuchte ich, das exegetische Fundament dafür zu legen, wie Männer und Frauen von Gott gerufen werden, um eine Beziehung zueinander zu bekommen. Die Titel der Artikel sind: „Male, Female and Morality" (Der Mann, die Frau und die Moral), November 1983, S. 26-28; „Satans Entwurf, die männliche Führungsrolle umzukehren", Dezember 1983, S. 33-35; „Jesu Lehre über Mann und Frau – Die Demontage des Sündenfalls, nicht der Schöpfung", Januar 1984, S. 32-34; „Eine Metapher für Christus und die Kirche", Februar 1984, S. 27-29; „Schöpfung, Kultur und die korinthischen Prophetinnen", März 1984, S. 30-32; „Die Schöpfungsordnung", April 1984, S. 35-38; „Wie sollte eine Frau leiten?", Mai 1984, S. 34-36.
2. Die Kassettenbänder mit sieben Predigten über Männlichkeit und Weiblichkeit können beim Council on Biblical Manhood and Womanhood, P.O. Box 1173, Wheaton, Illinois 60189, USA, bestellt werden.
3. Paul K. Jewett, Man as Male and Female, Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub. Co., 1975, S. 172.
4. Man as Male and Female, S. 173. Deutsche Ausgabe: Emil Brunner, Das Gebot und die Ordnungen, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1933, S. 358.
5. Ebd., S. 178.
6. Ebd., S. 187 f.
7. Die Lehre in 1.Petr 3,1-7 von der Unterscheidung der Rollen ist nicht ausdrücklich mit der Schöpfungsordnung begründet, noch ist sie begründet mit der Tradition. Vielmehr ist sie verwurzelt in dem Beispiel von den „heiligen Frauen, die ihre Hoffnung auf Gott setzten" (Vers 5). Sarah wird als ein Beispiel der Unterordnung zitiert, nicht weil sie sich nach Abrahams Wünschen richtete, sich als seine Schwester auszugeben (1.Mose 20), was das überraschendste Beispiel der Unterordnung ist, was wir von Petrus erwartet hätten, sondern vielmehr weil sie „mein Herr" sagte, als sie auf Anhieb zu sich selbst über ihren Mann sprach. Dies scheint darauf hinzuweisen, dass die Wurzel von Sarahs Unterordnung eine tiefe Loyalität mit Abrahams Führungsstil war, die ohne Zwang und öffentlichen Druck zum Ausdruck kam.
8. Dies wird von Ray Ortlund, Jr. in Kapitel 3 entwickelt und exegetisch verteidigt.
9. Die Einschränkung dieses Kapitels ist zum Beispiel darin zu sehen, dass ich sehr wenig über die Fähigkeit einer Frau zum

Kindergebären sage und die besondere Rolle, die sie im Pflegen und Erziehen hat. Noch sage ich irgendetwas über die entscheidende Rolle des Mannes, den Kindern durch eine gesunde Erziehung Sicherheit zu geben. Mein Schwerpunkt liegt auf der Bedeutsamkeit, dass Männlichkeit und Weiblichkeit eine Dynamik in der Beziehung zwischen Mann und Frau haben, und die Folgerungen dieser Dynamik für die Rolle, die jedem entspricht.

10. Die Tatsache, dass eine christliche Ehefrau und Gemeindemitglied nach Apg 2,17 „weissagen" kann, schließt zumindest ein, dass diese oft Ideen und Einsichten haben mag, die ein weiser und demütiger Ehemann und Pastor hört und annimmt. Über Frauenprophetie siehe Wayne Grudem, The Gift of Prophecy: In the New Testament and Today, Westchester: Crossway Books, 1988, S. 215-225.
11. Dieses Verständnis der männlichen Verantwortung wird zum Beispiel auf die Weise entwickelt, dass Gott nach dem Sündenfall zuerst zu Adam geht, was auf seine besondere Verantwortung in dem Versagen hinweist, obwohl Eva zuerst sündigte. Dies stimmt mit anderen Hinweisen in den frühen Kapiteln von Genesis überein, dass sich Gott vor dem Sündenfall dachte, für Adam eine besondere Führungsverantwortung in der Beziehung zu Eva zu haben (mit der Einrichtung eines Musters zur Initiative). Das Beitragen zu Initiativen innerhalb des besonderen Musters ist in dem Bild Christi und der Gemeinde als das Modell für die Ehe angedeutet (Eph 5,21-33). Christus hat für seine Braut die Bedeutung, dass diese, nach Führung ausschauend, auf ihn blickt, was aber nicht heißt, dass sie von ihren eigenen bedachten Entscheidungen und Initiativen in Kommunikation und Missionsbeiträgen ausgeschlossen wäre.
12. James Dobson, Straight Talk to Men and Their Wives, Waco: Word Books, 1980, S. 64 f.
13. Beachten Sie die Veränderung von „Ihr Kinder, seid gehorsam euren Eltern" in Eph 6,1 zu „Ihr Väter ... zieht sie auf in der Zucht und Ermahnung des Herrn" (V. 4). Beide haben die Verantwortung zur Erziehung, und die Kinder sollten beide hoch in Ehren halten. Aber für die Väter gibt es eine besondere Verantwortung im Blick auf das moralische Leben und die Disziplinierung zu Hause.
14. Die biblische Lehre über die Stimme der Natur, die Männer und Frauen einschärft, die kulturellen Symbole der Männlichkeit und Weiblichkeit nicht zu vertauschen oder durcheinanderzubringen, ist hier sehr bedeutsam. Wenn Paulus in 1.Kor 11,14 sagt: „Oder lehrt euch nicht schon die Natur, dass es für einen Mann eine Unehre ist, langes Haar zu tragen?", dann meint er, dass es im Mann eine natürliche Abscheu gibt gegen das Übernehmen von kulturellen Symbolen der Weiblichkeit. Wir würden sagen: „Lehrt es euch nicht die Natur, dass es einen Mann degradiert, in der Kirche ein Kleid zu tragen?" Diese Stimme der „Natur" hat große soziale Werte auch in Kulturen, die noch unberührt sind von der besonderen Offenbarung der Schrift. Aber Röm 1,18-32 zeigt, dass eine Kultur so verdorben

werden kann, dass das natürliche Empfinden ignoriert wird (V. 26-27) und so unterdrückt, dass die unnatürlichen Praktiken sogar bestätigt werden (V. 32). An solch einem Punkt ist der Ruf zur biblischen Buße nicht nur ein Ruf zum Glauben an die biblische Lehre, sondern auch so tief greifend verändert zu werden, dass die natürlichen Neigungen des reifen Mannseins und Frauseins wieder hergestellt werden, und die Gesellschaft nicht nur wieder übereinstimmt mit dem, was die Schrift lehrt, sondern mit dem, „was die Natur lehrt" unter denen, die nun unter der Herrschaft der biblischen Wahrheit sind und, noch weitreichender, unter der korrigierenden sozialen Kraft der allgemeinen Gnade. Neben diese Lehre über die Stimme der Natur sollte die Lehre von 1.Kor 13,5 gestellt werden, dass die Liebe nicht auf eine „unanständige" Weise handelt: sie verstößt nicht gegen gute Sitten.

15. Ein anderer Hinweis der Schrift, dass dies der Weg ist, den Gott in der Beziehung von Ehemann und Ehefrau verfolgt, ist das Bild Christi als Haupt der Gemeinde, in dem der Mann nach Eph 5,23 diese Rolle gegenüber seiner Ehefrau einnimmt. Das Bild des Hauptes schließt ein, dass Christus sowohl der Versorger als auch der Leiter ist. „ … und nicht festhält an dem Haupt, von dem aus der ganze Leib, durch die Gelenke und Bänder unterstützt und zusammengehalten, heranwächst in dem von Gott gewirkten Wachstum" (Kol 2,19; vgl. Eph 4,16).

    Dies steht in keiner Weise im Widerspruch zu dem Gedanken der Führung, wie es der Begriff „Hauptsein" impliziert. Im Gegenteil, er stärkt ihn. Der Gedanke in Kol 2,19 beginnt in Vers 18 mit einem Hinweis auf einen Menschen, der aufgeblasen ist „und nicht festhält an dem Haupt, von dem aus der ganze Leib, durch die Gelenke und Bänder unterstützt und zusammengehalten, heranwächst in dem von Gott gewirkten Wachstum". Was für uns hier besonders bedeutsam ist, ist die Implikation, dass die Gemeinde an Christus „festhalten" muss, weil Christus als Haupt der Versorger ist. Das Gegenteil von festhalten ist aufgeblasen sein im Geist und unabhängig von Christus. Darum liegt die Implikation darin, dass Hauptsein eine Rolle ist, von der man abhängig ist und der man nachfolgen muss. Es muss eine Loyalität zum Haupt als Versorger geben. Dies schließt für das Haupt wesensgemäß eine Art der Führung ein, von der der Leib stets seinen Bedarf erwarten sollte. Dies ist noch mehr damit bewiesen, wenn wir feststellen, wie Christus in der Tat für seine Braut, die Gemeinde, sorgt. Als das Haupt versorgt er den Leib mit Wahrheit (Eph 4,15.21), Kraft (Kol 1,11), Weisheit (Kol 2,3) und Liebe (Eph 3,17 ff.; 4,16; Kol 2,2). Dies bedeutet, dass der Gedanke an den Versorger auf einen liebevollen Leiter hinweist, weil Christus mit seiner Wahrheit und seiner Weisheit leitet, und er tut dies in Liebe, die aus seinem Lehren vor uns und für uns lebendig wird.

    Es gibt unzählige andere biblische Beweise von der besonderen

Verantwortung des Vaters, für seine Familie zu sorgen. Betrachten Sie zum Beispiel 1.Tim 3,5: „Wenn aber jemand [ein Ältester] seinem eigenen Haus nicht vorzustehen [proistenai] weiß, wie wird er für die Gemeinde Gottes sorgen [epimelesetai]?" Dieser Gedanke, seinem eigenen Hause gut vorzustehen, mag mehr als Versorgung bedeuten (mit Sicherheit Führung; vgl. die Anwendung von *proistēmi* in 1.Thess 5,12), aber ich glaube nicht, dass es weniger ist. Älteste/Aufseher sind verantwortlich, die Herde zu weiden (1.Petr 5,2; Apg 20,28; Jer 3,15) und zu schützen (Apg 20,28-31).

Andere Beweise von der besonderen Verantwortung des Vaters, die Familie zu versorgen, beschreiben den Ehemann und Vater ebenfalls als Beschützer. Zum Beispiel 5.Mose 10,18: „Der der Waise und der Witwe Recht schafft und den Fremdling lieb hat, sodass er ihm Speise und Kleidung gibt." Mit anderen Worten: Wenn der natürliche Beschützer und Versorger abwesend ist, tritt Gott für ihn ein und übernimmt seinen Platz für die Waisen und Witwen. Jer 31,32 zeigt in dieselbe Richtung. Gott sagt über Israel: „ … sie haben meinen Bund gebrochen, obwohl ich doch ihr Eheherr war, spricht der Herr." Wie war er ihr Ehemann? Der Kontext erklärt, dass er ihr Ehemann war, indem er sie vor dem Meer beschützte und in der Wüste versorgte.

16. Die biblische Unterstützung dafür sehen wir zuerst in Texten wie denen, die in der Endnote 15 zititert wurden (5.Mose 10,18 und Jer 31,32). Sie ist auch in Eph 5,25 angedeutet: „Ihr Männer, liebt eure Frauen, gleichwie auch der Christus die Gemeinde geliebt hat und sich selbst für sie hingegeben hat …" Christus opfert sich hier selbst, um seine Braut, die Gemeinde, vor der Heimsuchung durch Sünde und Hölle zu schützen. Christus gibt sich selbst in dieser Beziehung als Vorbild für den Ehemann, weil der Ehemann der Mann ist. Dies ist keine willkürliche Aufgabe. Sie ist passend, weil die Männer dazu geschaffen wurden. Das „Geheimnis" der Ehe (Eph 5,32) ist die Wahrheit, dass Gott Mann und Frau von Anfang an so gestaltete, die verschiedenen Verantwortungsbereiche anlog zu Christus und seiner Gemeinde auszuführen. Das Verantwortungsgefühl etwas oder jemanden zu schützen, steckt aufgrund seiner Schöpfung im Mann, nicht aufgrund des Ehebundes. Die Ehe macht die Last persönlicher und intensiver, aber sie hat sie nicht geschaffen.

    Weitere Unterstützung für die primäre Verantwortung, die Frauen zu schützen, ist im alttestamentlichen Vorbild bei den Männern zu finden, anstatt bei den Frauen, wenn ihm die Pflicht auferlegt wird, in den Krieg zu ziehen. Und die Natur selbst scheint diese Pflicht des Schutzes zu lehren, weil die Männer im Großen und Ganzen mit größerer Kraft ausgestattet sind.

17. Solche Sitten werden, wie alle Umgangsformen, leicht karikiert und satirisch behandelt. Aber das ist ein Zeichen von Unreife. So wie

Männer und Frauen wissen, dass manch rauer Sport für Frauen nicht das natürliche ist, so wissen wir, dass es unter Männern im Verbalen wild und heftig zugeht, eine Art von harter und ruppiger Argumentation, die weniger angemessen ist, wenn man mit einer Frau anstatt mit einem Mann spricht.

18. J.I. Packer, „Understanding the Differences", in: Women, Authority and the Bible, Hrsg. von Alvera Mickelsen, Downers Grove: InterVarsity Press, 1986, S. 298-299.
19. Eine Möglichkeit, diese Definition mit der Schrift zu verbinden, besteht darin, sie als einen Versuch zu sehen, einiges zu entfalten, was in der Formulierung „eine Gehilfin" inbegriffen ist, in 1.Mose 2,18: „Und Gott der Herr sprach: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei; ich will ihm eine Gehilfin machen, die ihm entspricht!" Es mag wohl sein, dass die feminine Neigung, einem Mann in seinem Leben und in seiner Arbeit zu helfen, weit mehr bestätigt, als ich in den Begriffen „bejahen, annehmen und pflegen" beschreiben konnte. Aber ich habe mich entschlossen, mich auf das zu konzentrieren, was mir das Herzstück der femininen Eignung der Frau für den Mann als Helfer zu sein scheint. Die Tiere waren auf manche Weise eine Hilfe (1.Mose 2,19). Aber die Hilfe der Frau ist entscheidend anders. Dieses einmalige menschliche Element ist es, was mich interessiert.
20. Ronda Chervin, Feminine, Free and Faithful, San Francisco: Ignatius Press, 1986, S. 15.
21. Die biblische Rechtfertigung für diese Definition findet sich in 1.Petr 3,1-6, wo eine gläubige Frau mit einem ungläubigen Mann verheiratet ist. Der Text lehrt ganz klar, dass sie sich unterordnen soll, aber nicht in der Weise, dass sie ihm in seinem Unglauben folgt. Dagegen wird ihr gesagt, wie sie ihn ändern kann, damit er sich bekehrt. Die Folgerung hier ist, dass ihre Unterordnung nicht eine de facto Einwilligung in alles ist, was er sagt (zumal ihre Loyalität Jesus gegenüber größer ist), sondern eine Veranlagung zur Einwilligung und eine Neigung zu folgen. Ihre Unterordnung ist eine Bereitschaft, seine Führung zu unterstützen, wo immer dies nicht zur Sünde führt.
22. Dieser Abschnitt wurde größtenteils meiner ausführlichen Diskussion zu diesem Thema entnommen: Desiring God, Portland: Multnomah Press, 1986, S. 177-184 (inzwischen im 3L Verlag unter dem Titel Sehnsucht nach Gott erschienen).
23. Zum Beispiel sagte Gerald Sheppard, ein Professor für Altes Testament der Universität Toronto, im Jahre 1986: „Ich glaube, dass das Evangelium – wie Evangelicals Concerned anerkennt – uns zumindest zu einer Bejahung homosexueller und lesbischer Partnerschaften führen sollte, die von einer biblischen Ethik regiert sind, wie sie für heterosexuelle Partnerschaften angeboten werden." „Eine Erwiderung zu Anderson (II)", TSF Bulletin, Vol. 9, No. 4, März-April, 1986, S. 21. Einen ähnlichen Standpunkt nahm die

Evangelical Women's Caucus International (Evangelikale Frauenbewegung) im Juli 1986 unter dem Einfluss von Virginia Mollenkott und Nancy Hardesty ein. Der Beschluss bejahte die Legitimität des Lesbianismus in solch einem Ausmaß, dass Mitglieder wie Catherine Kroeger und Gretchen Hull ihre Mitgliedschaft zurückzogen. Siehe „Gay Rights Resolution Divides Membership of Evangelical Women's Caucus", in: Christianity Today, Oktober 3, 1986, S. 40-44. Ralph Blair, der Gründer von Evangelicals Concerned, fährt fort, indem er den Anspruch bloßstellt, dass Homosexuelle ihre sexuelle Orientierung ändern können oder sollten. Er fördert monogame homosexuelle Beziehungen und behaupet, biblische Unterstützung dafür zu haben, indem er argumentiert, dass die Bibel gegen wechselnde Partnerschaft in der Homosexualität ist und nicht gegen Homosexualität an sich. Seine Ansichten sind zitiert bei Tim Stafford, „Coming Out", in: Christianity Today, August 18, 1989, S. 19.

24. Um einen Überblick über christliche Werke zu bekommen, die glauben, dass Homosexuelle eine bedeutsame Veränderung in der Kraft und Richtung ihrer sexuelllen Neigeung erfahren können, siehe Christianity Today, August 18, 1989. Siehe auch George Rekers, Shaping Your Child's Sexual Identity, Grand Rapids: Baker Book House, 1982.
25. Dies wird in der Güte und Freude der Schöpfung vor dem Sündenfall impliziert. Der Mann, der zuerst geschaffen wurde, war berufen, die primäre Verantwortung der Führung zu tragen; die Frau, die als „Gehilfin" geschaffen wurde, „die ihm entspricht", war berufen, ihre Gaben einzusetzen, um ihm somit zu helfen, dass seine Leitung in die Tat umgesetzt wurde. Dies alles war „sehr gut" (1.Mose 1,31), und darum muss es dem Mann und der Frau große Freude bereitet haben. Dieselbe freudige Empfänglichkeit für diesen Auftrag ist in Eph 5,21-33 enthalten, wo Mann und Frau ihre Beziehung nach dem Vorbild von Christus und der Gemeinde gestalten sollen. Die Gemeinde nimmt mit Freuden die Stärke und die Führung Christi an. Die Freude, die eine Frau an der Stärke und Führung ihres Ehemannes hat, gehört nicht bloß in den Bund der Ehe. So wie ein Mann mit dem natürlichen Bewusstsein der Verantwortung geschaffen wurde, zu führen, zu sorgen und zu beschützen in einer Art und Weise, die für die unterschiedlichen Beziehungen des Mannes passend und angemessen ist, so wurde die Frau geschaffen als eine passende Ergänzung, um diese Verantwortung in Freude und Zufriedenheit zu achten.
26. Siehe Seite 56 für einige Beispiele femininer Stärke, die Männer bereichern.
27. Weldom M. Hardenbrook, Missing from Action: Vanishing Manhood in America, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1987, S. 9-10.
28. Erfahrung und Psychologie lehren uns, dass es bedeutende

Unterschiede verschiedenster Art zwischen Männern und Frauen gibt. In jedem Fall könnte man eine Norm festsetzen, die ein Geschlecht stärker und das andere schwächer macht. Aber die Lehre des Paulus vom Leib Christi warnt uns davor, jene zu erniedrigen, die Züge der Schwäche haben – Männer oder Frauen (1.Kor 12,21-26). Die Schöpfung von Mann und Frau nach dem Bilde Gottes (1.Mose 1,27) verbietet, dass wir als Personen unsere Verschiedenartigkeit als Grund für den unterschiedlichen Wert in den Augen Gottes sehen. Und die biblische Erklärung, dass alles „sehr gut war", als Gott uns mit unseren Unterschiedlichkeiten schuf, bedeutet, dass eine „Schwäche" im engen Maßstab eine „Stärke" in seinem Beitrag zum Gesamten des Menschen als Mann und Frau nach dem Bilde Gottes ist.

29. Wenn 1.Petr 3,7 auf die Ehefrau als ein „schwächeres Gefäß" Bezug nimmt, konzentriert sich diese Aussage wahrscheinlich auf die offensichtlichste Tatsache, dass eine Frau, besonders in jener eher rauen Kultur, weniger Energie hat. Das heißt, dass sie mehr Schutz und Fürsorge von ihrem Mann braucht als er von ihr. Er muss dies „anerkennen" und sie dadurch ehren, dass er sie mit allem versorgt, was sie als ein Miterbe der Gnade braucht. Der Vers betrachtet nicht die Frage, die ich angesprochen habe, nämlich ob es einige andere Dinge über einen Mann zu sagen gibt, die im Vergleich zur Frau als schwächer beschrieben werden können.
30. Ich übernehme hier stillschweigend, was ich auf Seite 57 über die Unterordnung sagte.
31. Die Ältesten sind mit der primären Verantwortung in der Leitung (Apg 20,28; 1.Tim 5,17; 1.Petr 5,3) und in biblischer Unterweisung (Tit 1,9; 1.Tim 3,2; 5,17) in der Gemeinde betraut. Das ist die Zusammenfassung ihrer Aufgaben. Wenn Paulus diese zwei Dinge zusammenfasst und sagt: „Ich erlaube aber einer Frau nicht, zu lehren, auch nicht, dass sie über den Mann herrscht", dann ist eine sehr natürliche Folgerung: „Ich erlaube einer Frau nicht, die Aufgabe eines Ältesten in der Gemeinde zu übernehmen."

    Darum hat Paulus in 1.Tim 2,12 eine Autorität im Sinn, die zumindest die Autorität der Ältesten einschließt. Wir sahen bereits bei Jesus in Lk 22,26, wie dies aussehen soll: „ … der Größte unter euch soll sein wie der Jüngste und der Führende wie der Dienende". Paulus sagte in 2.Kor 10,8 und 13,10, dass Gott ihm Vollmacht in der Gemeinde gab, nicht um abzureißen oder zu zerstören, sondern um aufzubauen. Und Petrus sagte zu den Ältesten der Gemeinde: „ … nicht als solche, die über das ihnen Zugewiesene herrschen, sondern indem ihr Vorbilder der Herde seid" (1.Petr 5,3)!

    Mit anderen Worten, die Autorität eines Ältesten ist die Autorität eines Dieners. Die Leitung eines Ältesten ist die Leitung eines Dieners. Darum ist das Lehren das Herzstück dieser Berufung. Biblische Autorität führt durch Überzeugung – durch Lehren – und nicht durch Zwang oder politisches Manövrieren.

Ältesten-Autorität ist immer der biblischen Wahrheit untergeordnet. Darum ist Lehren ein Hauptinstrument der Leitung in der Gemeinde. Und Autorität bezieht sich auf den heiligen Ruf geistlicher, begabter Männer, die als Älteste die Hauptverantwortung übernehmen, für christusähnliche Leiterschaft eines Dieners und das Lehren in der Gemeinde. Ihr Ziel ist nicht ihr eigener Status oder ihre Ehre. Ihr Ziel ist es, die Heiligen, Frauen und Männer, zuzurüsten, das Werk des Dienstes zu tun.

32. Die Danvers-Erklärung ist die Charta Erklärung (Gründe, Zielsetzungen und Überzeugungen) des Council on Biblical Manhood and Womanhood (Rat für biblisches Mannsein und Frausein). Kopien können angefordert werden vom Council on Biblical Manhood and Womanhood, P.O. Box 317, Wheaton, IL 60189. Im Anhang 2 ist es vorgestellt.

Endnoten zu Kapitel 2

1. Dies schließt Verhaltensmuster ein, die von der Gleichgültigkeit und vom Missbrauch beider, vom Ehemann und von der Ehefrau, stammen. Wie die Danvers-Erklärung sagt (siehe Anhang 2): „In der Familie tendiert die liebevolle und demütige Führung des Mannes dazu, durch Dominanz oder Passivität ersetzt zu werden. Die verständige, bereitwillige Unterordnung der Frau tendiert dazu, durch Anmaßung oder Unterwürfigkeit ersetzt zu werden." Es ist unser Interesse, von beiden Seiten aufzuarbeiten, wozu sich Christus seine Beziehung zur Gemeinde tatsächlich gedacht hat, damit sie seiner Absicht gleicht.
2. Einer der sachdienlichsten griechischen Zeugen für die Bedeutung von Haupt zur Zeit des Paulus beschreibt ein Bild des Hauptes für den Leib in der Rolle der Führung. Philo von Alexandria sagte: „Gerade so wie die Natur dem Leib die Souveränität (*hēgemōnian*) durch das Haupt verliehen hat, genauso wie sie auch den Besitz einer Zitadelle am passendsten für ihren königlichen Rang sah, um das Kommando zu übernehmen und von oben her das gesamte Gefüge, vom Nacken her bis zum Fuß unten, gleich wie der Sockel unter der Statue, so hat sie auch den Augen die Herrschaft (to kratos) der Sinne verliehen" (Special Laws, III, 184).
3. Mary Stewart Van Leeuwen, Gender and Grace, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1990, S. 238.
4. Die englische Arbeit, die in dieser Frage am meisten zitiert wird, ist die Dissertation von J.E. Croach, The Origin and Intention of the Colossian Haustafel, F.R.L.A.N.T. 109, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1972. Die Beispiele von angeblichen Parallelen, die ins Englische übersetzt sind, können in dieser Arbeit nachgelesen werden.
5. Das griechische Wort prostatis bedeutet nicht „Leiter", sondern „Helfer", „Gönnerin". In der Bibel kommt es nur an dieser Stelle vor.
6. Manche, die zu dieser Zusammenstellung von Aufsätzen etwas beitragen, unterschreiben diese Sichtweise neutestamentlicher Prophetie nicht. Sie würden sagen, dass die neutestamentliche Gabe der Prophetie sich heute nicht fortsetzt, weil sie Teil des besonderen Offenbarungsmoments in der Geschichte war und Worte der unfehlbaren Autorität Gottes enthielten. Sie würden sagen, dass Frauen in diesem Sinne prophezeien, aber nicht lehren konnten, weil die Autorität so direkt mit den Worten verbunden war und nicht mit der Person und der Auslegung, wie es im Lehren geschieht.
7. Dieses Verständnis von Prophetie im Neuen Testament wird entwickelt und verteidigt in Wayne Grudem, The Gift of Prophecy in the New Testament and Today, Westchester, IL: Crossway Books,

1988; Roy Clements, Word and Spirit: The Bible and the Gift of Prophecy, Leicester: U.C.C.F. Booklets, 1986; Graham Houston, Prophecy Today, Leicester: InterVarsity Press, 1989; D.A. Carson, Showing the Spirit, Grand Rapids, MI: Baker, 1987. Diese Sichtweise der neutestamentlichen Prophetie wird von den Herausgebern dieses Buches eingenommen, aber einige andere Mitwirkende haben eine andere Ansicht. Siehe S. 710, Endnote 15.

8. Siehe Endnote 6.
9. Siehe auch Wayne Grudem, „Prophecy, Yes, but Teaching, No: Paul's Consistent Affirmation of Women's Participation without Governing Authority", in: Journal of the Evangelical Theological Society, 30:1, März 1987, S. 11-23.
10. Ruth Tucker, Guardians of the Great Commission: A History of Women in Modern Missions, Grand Rapids: Zondervan, 1988.
11. Ebd., S. 47.
12. Ebd., S. 83.
13. A.J. Gordon, „The Ministry of Women", in: Gordon-Conwell Monograph 61, South Hamilton, MA: Gordon-Conwell Theological Seminary, n.d., S. 10. Ursprünglich herausgegeben in: Missionary Review of the World, Band 8, Nr. 12 (new series), Dezember, 1894, S. 910-921.
14. Dr. and Mrs. Howard Taylor, Hudson Taylor and the China Inland Mission: The Growth of a Work of God, London: The Religious Tract Society, 1940, S. 397 f.
15. Tucker, S. 117.
16. John White, When the Spirit Comes with Power, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1988, S. 128.
17. Plutarch's Lives of Illustrious Men, Übersetzung John Dryden, New York: John Wurtele Lovell, n.d., Band 3, S. 359.
18. Johannes Chrysostomus, „Homilies on the Epistle of St. Paul the Apostle to the Romans", xxxi.7, in: A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Hrsg. Philip Schaff, Grand Rapids: Eerdmans, 1956, first series, Band 11, S. 555.
19. Wir sind jedoch verblüfft über die Tatsache, dass Epiphanias in dem nahen Kontext des Zitats in Bezug auf Junias auch Prisca als einen Mann bezeichnet, wie in Röm 16,3 erwähnt, obwohl wir vom Neuen Testament her wissen, dass sie eine Frau ist.
20. Gerald Sheppard, „A Response to Ray Anderson", in: TSF Bulletin, Band 9, Nr. 4, März-April 1986, S. 21.
21. Karen J. Torjesen, „Sexuality, Hierarchy and Evangelicalism", in: TSF Bulletin, Band 10, Nr. 4, März-April 1987, S. 26.
22. „Gay Rights Resolution Divides Membership of Evangelical Women's Caucus", in: Christianity Today, Oktober 3, 1986, S. 40-43.
23. Paul Jewett, Man as Male and Female, Grand Rapids: Eerdmans, S. 178.
24. Paul Jewett, „An Overlooked Study: John Boswell on Homosexuality", in: Reformed Journal, Band 33, Ausgabe 1, Januar

1983, S. 17.
25. Robin Scroggs, The New Testament and Homosexuality, Philadelphia: Fortress Press, 1983, S. 129.
26. Paul Jewett, Interpretation, Band 39, Nr. 2, April 1985, S. 210.
27. Gerald P. Regier, „The Not So Disposable Family", in: Pastoral Renewal, Band 13, Nr. 1, July-August 1988, S. 20.
28. Nicholas Wolterstorff, „Hearing the Cry", in: Women, Authority and the Bible, Hrsg. Alvera Mickelsen, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1986, S. 289.
29. Emil Brunner, Das Gebot und die Ordnungen, Tübingen: J.C.B. Mohr/Paul Siebeck, 1933, S. 358.
30. Otto Piper, Christian Ethics, London: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1970, S. 299.
31. Elisabeth Elliot, „Virginity", Elisabeth Elliot Newsletter, März/April 1990, Ann Arbor: Servant Publications, S 2 f.
32. Diese Zitate stammen aus der Danvers-Erklärung des Council on Biblical Manhood and Womanhood (Rat für biblisches Mannsein und Frausein). Siehe Anhang 2.
33. Gretchen Gaebelein Hull, Equal to Serve, Old Tappan, NJ: Fleming H. Revell, 1987, S. 188-189.

Endnoten zu Kapitel 3

1. Eph 5,23.25.
2. In dieser Abhandlung werde ich mich hauptsächlich mit der evangelikal-feministischen Auslegung von 1.Mose 1-3 befassen, wie sie in den folgenden Büchern vertreten wird: Gilbert Bilezikian, Beyond Sex Roles: A Guide for the Study of Female Roles in the Bible, Grand Rapids: Baker Book House, 1985, und Aida Bensançon Spencer, Beyond the Curse: Women Called to Ministry, Nashville: Thomas Nelson, 1985.
3. Ich habe die Prosa von Vers 27 in seine eigentliche poetische Form gebracht. Vergleiche Die Schrift, verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig.
4. Bilezikian, Beyond Sex Roles, a.a.O., S. 22.
5. Folgen Sie der Begründung in Calvins Institutio, I, XV, 4. Im Unterschied zum Original des Menschen, ist der gefallene Mensch heute mehr wie sein Ebenbild in einem Zerrspiegel – verzerrt, aber nicht jenseits der Wiederherstellung.
6. Siehe John Frames interessanten Aufsatz über dieses Thema in Kapitel 12 dieses Bandes, Seite 277-286.
7. Die sich zuspitzende Aussagekraft von Vers 27 ist unterstrichen durch die dreifache Wiederholung des Verbs „schaffen", das großartige Verb von Vers 1. Diese Besonderheit von Vers 27 impliziert, dass Gottes kreatives Werk seine Erfüllung im Menschen fand.
8. In Vers 22 ist die Sexualität vorausgesetzt: „Seid fruchtbar und mehrt euch …"
9. Bilezikian, S. 22 (kursiv von ihm).
10. Diese Anwendung sollte nicht als eine bloße Zufälligkeit in der englischen Übersetzung gesehen werden, weil Gott das eine Wort „Adam" („Mann/Mensch") benutzt, um auf den ersten Mann Adam (z.B. 3,17) und auf die menschliche Rasse im Allgemeinen besonders hinzuweisen (z.B. 1,26-27; 5,1-2).
11. Bilezikian, Beyond Sex Roles, a.a.O., S. 22 (kursiv von ihm).
12. pencer, Beyond the Curse, a.a.O., S. 39.
13. Ebd., S. 21.
14. Beachten Sie, dass die Wörter Ähnlichkeit and Ebenbild in 5,3 ein Echo auf 1,26 sind.
15. Ebd., S. 29.
16. Mit „Paradoxon" meine ich nicht eine logische Unvereinbarkeit oder eine Absurdität. Ich meine eine Wahrheit, die den Anschein eines Selbstwiderspruchs trägt, weil sie aus zwei Prinzipien besteht, die miteinander kollidieren, in Wirklichkeit aber gegenseitig kompatibel sind. Ein Beispiel für ein Paradoxon wäre die Wahrheit, dass man sein Leben verlieren muss, um es zu finden (Mt 10,39). In der Tat

ist das wahre Christenleben paradox in seinem Kern. Siehe 2.Kor 6,8b-10. Dies sollte von einem Leben erwartet werden, das für Gott gelebt wird, „dessen Dienst die völlige Freiheit ist" (Book of Common Prayer). Vgl. New Dictionary of Theology, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 1988, siehe auch „Paradox in Theology", by J.I. Packer.

17. „ ... aber für den Menschen ward keine Gehilfin gefunden" (LÜ 84). Das hebräische Verb ist jedoch aktiv und nicht passiv. Es sollte folgendermaßen verstanden werden: „Aber, was den Mann betrifft, fand er nicht einen Helfer, der zu ihm passte" (vgl. revElb, Einheits). Adam erkannte jetzt, was Gott längst wusste. Für ein gut begründetes Argument, das diese Übersetzung verteidigt, siehe U. Cassuto, A Commentary on the Book of Genesis, Jerusalem: Magnes Press, 1972, I:132 ff.
18. Eph 5,28-29.
19. Der Leser mag verzeihen, dass ich von jetzt an der Einfachkeit halber „Adam" und „Eva" schreibe, obwohl dies im biblischen Text erst später erscheint.
20. Es wurde argumentiert, dass „ein Helfer passend für ihn" das Hebräische falsch interpretiert. Stattdessen, so wird behauptet, ist die richtige Übersetzung „eine Kraft, die ihm gleich ist". Siehe R. David Freedman, „Woman, A Power Equal to Man", in: Biblical Archaeology Review, Januar-Februar 1983, S. 56-58. Freedman meint, weil das hebräische Wort, das traditionell wiedergegebene „Hilfe/Helfer", in einigen wenigen Abschnitten mit „Kraft" ausgelegt werden kann, muss diese letzte Bedeutung als eine Korrektur des hebräischen Lexikons akzeptiert werden. Er setzt genau das voraus, was er beweisen muss, weil die Bedeutung „Hilfe/Helfer" sinnvoll in jeden von ihm zitierten Abschnitt passt. Selbst wenn er nachweisen könnte, dass das hebräische Wort in einigen Zusammenhängen „Kraft" heißen kann – obwohl ich das sehr in Frage stelle –, hätte Freedman weiterhin nachzuweisen, dass „Kraft" hier die sinnvollste Übersetzung des Wortes in 1.Mose 2,18 und 20 ist. Das ist höchst unwahrscheinlich. Wenn ein Übersetzer wünscht, dass sein Vorschlag bei anderen den Eindruck hinterlässt, dieser sei mehr als seine launenhafte Idee, muss er nachweisen, dass seine Sicht mehr ist als eine bloße mögliche Konstruktion des Inhalts; kurz zusammengefasst: seine Auslegung muss mit einer unumstößlichen, logisch notwendigen Überzeugungskraft zum Ziel kommen. Außerdem kann ein volkstümlich geschriebener Artikel von drei Seiten einfach nicht eine lexikale Frage mit der erforderlichen Tiefe behandeln, um überzeugend zu sein. Über einen mehr zufriedenstellenden Versuch einer lexikalen Argumentation siehe James Barr, „Semitic Philology and the Interpretation of the Old Testament", in: Tradition and Interpretation: Essays by Members of the Society for Old Testament Study, Oxford, 1979, besonders Seite 48 ff.

21. Parallel dazu: der Dekan der Trinity Evangelical Divinity School und ich sind vor Gott gleich. Wir beide nähern uns mit derselben Kühnheit dem Thron der Gnade durch die Barmherzigkeit Christi. Nichtsdestoweniger ist er der Dekan der Divinity School und ich bin ein Assistenzprofessor. Diese Tatsache verlangt, dass wir einander auf verschiedene Weise lieben. Er liebt mich, indem er die Ehre Gottes sucht und mein Vollbringen seiner Führung, und ich liebe ihn, indem ich seine Führung unterstütze und indem ich tue, was ich kann, um ihn zu einem erfolgreichen Dekan zu machen.
22. Jack Crabtree, Philosophy 324, the University of Oregon, Spring 1989. Ich bin Mr. Crabtree dankbar, dass er mir erlaubt hat, seine Vorlesungsnotizen zu lesen, die eine Anzahl interessanter Einsichten enthielten.
23. Paulus folgt derselben Schlussfolgerung in 1.Kor 11,8-9, wenn er für die Unterscheidung der Geschlechter in Kleidung und Verhalten argumentiert.
24. Dass eine „Gebein-und-Fleisch"-Beziehung zwischen Menschen einen hierarchischen Rang nicht ausschließen muss, wird in der Logik von Ri 9,1-3 und 2.Sam 5,1-3; 19,11-12 eindeutig bewiesen.
25. George W. Ramsey, „Is Name-Giving an Act of Domination in Genesis 2:23 and Elsewhere?", in: Catholic Biblical Quarterly 50 (1988): 24-35, argumentiert, dass es „sehr schwer ist, einen [biblischen] Abschnitt zu identifizieren, wo der Erzähler behauptet, dass der verliehene Name die Absicht haben soll, den Charakter des Empfängers zu formen" (S. 34). Daraus schließ er, dass Adams Namensgebung für Eva in 1.Mose 2 ein Akt von Scharfblick und nicht von Herrschaft ist. Was meine Interpretation betrifft, ist das Argument falsch am Platz, denn: (1) Ich stimme mit Ramsey überein, dass die Namensgebung kein kraftgeladenes Wort ist, das den „Charakter des Empfängers formt"; und (2) Ich stimme mit Ramsey überein, dass Adams Namensgebung für Eva nicht ein Hinweis auf Herrschaft ist. Ich kämpfe jedoch dafür, dass seine Namensgebung für eine Frau als Akt seines Hauptseins Sinn macht und dass es nicht auf irgendeine andere Weise Sinn macht.
26. Streng genommen, gibt Adam der Eva in 3,20 einen Namen. Durch seinen Akt hier in 2,23 gibt Adam zu erkennen, wer sie in der Beziehung zu ihm ist. Aber weil dieser Akt der Höhepunkt seiner Namensgebung anderen Kreaturen gegenüber war (V. 19-20), kann dies auch als Namensgebung bezeichnet werden.
27. Spencer, Beyond the Curse, a.a.O., S. 23 ff.
28. Ebd., S. 24. Auf Seite 26 erklärt sie: „Der hebräische Text deutet sogar buchstäblich darauf hin, dass die Frau ‚vor' dem Mann oder ‚über' ihm steht!"
29. Ebd., kursiv hinzugefügt.
30. Die geschichtliche Beziehung zwischen der Präposition neged und dem Substantiv *nagîd* ist unklar. Was offensichtlich, aber semantisch auch unklar ist, ist die Tatsache, dass die zwei Wörter

etymologisch miteinander verwandt sind.

31. Darum weist neged in Ps 119,168 darauf hin, dass das ganze Leben und die Seele des Psalmisten vor der durchforschenden Wirkung des Gesetzes offengelegt geworden sind.
32. Spencer, Beyond the Curse, a.a.O., S. 26. Es wäre hilfreich gewesen, wenn Spencer früher erklärt hätte, ob sie glaubt, dass die Sicht der Unterordnung in der Person oder Position der Frau „zum Wesen gehörend" ist. Vermutlich würde jedoch Spencer die Gültigkeit einer solchen Unterscheidung nicht anerkennen. Feminismus verliert seine logische Kraft und moralische Attraktivität, wenn der persönliche Wert und die persönliche Rolle unabhängig voneinander wahrgenommen werden dürfen.
33. Ebd., S. 27. Bilezikian argumentiert in Beyond Sex Roles auf derselben Linie, nur dass er weitergeht, indem er unsere Sicht als falsch darstellt. Er erklärt auf Seite 28: „Nach ihnen (das sind ‚nicht informierte Bibellehrer' in Bilezikians vorangegangenem Satz) bedeutete Gehilfin, dass der Mann der Boss war und die Frau seine Hausgehilfin." Das Mann-Boss/Frau-Hausgehilfin-Beziehungs-Modell passt zur männlichen Herrschsucht und nicht zum männlichen Hauptsein.
34. Patricia Gundry lokalisiert den Kern der evangelikal-feministischen Sache an diesem Punkt: „Es gibt nur eine zentrale Frage, die das Wasser bei diesem Konfliktthema scheidet: Sind Frauen vollkommen menschlich?" A. Mickelsen, Hrsg., Women, Authority & the Bible, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1986, S. 20. Gretchen Gaebelein Hull geht mit dieser Herausforderung einen Schritt weiter: „ … ich schlage vor, dass wir weiter gehen als Gundry und die Frage stellen: ‚Sind Frauen wirklich erlöst?'" (Ebd., S. 24).
35. Bilezikian, Beyond the Curse, a.a.O., S. 36.
36. Dies sollte nicht als eine ernsthafte Warnung vor der Ehe ausgelegt werden, wie der Leser zweifelsohne entdeckt. Man liefert sein Privatleben gern einer Ehefrau aus, und umgekehrt, um im Gegenzug dazu die Befriedigung ehelicher Vertrautheit und Akzeptanz zu erhalten.
37. Vgl. Seite 13, wo Bilezikian erklärt, dass er auf James B. Hurley, Man and Woman in Biblical Perspective, Grand Rapids: Zondervan, 1981, antwortet.
38. Beachten Sie bitte, dass ich nicht die Logik des Apostels auslege, wie er diese Verbindung schafft; ich bin mir nicht sicher, dass ich diese Logik klar verstehe. Ich bemerke nur, dass Paulus diese Verbindung schafft, und ich bin mir sicher, dass seine Logik überzeugend war.
39. Evas Antwort in Vers 2-3 zeigt, dass sie in dem Gebot von 2,16-17 unterwiesen war, auch wenn sie Gott falsch zitiert. Die Unrichtigkeiten in ihrem Zitat müssen mit Begriffen der Sünde erklärt werden, die sich in ihrem Kopf abspielten, und nicht mit den

Begriffen der „begrenzten Erkenntnis", wie Bilezikian in Beyond Sex Roles, S. 43-48 argumentiert. Letztere Interpretation greift Evas moralische Würde an und man lässt die moralische Einsicht und die Kraft des Textes vermissen. Moses ganzer Schwerpunkt ist der, dass wir dem klaren Licht des heiligen Gesetzes Gottes gegenüber in sündhafter Weise rebellierten. Dies allein kann die hässlichen Realitäten des Lebens erklären, wie wir es jetzt kennen.

40. Die Hoffnung für Alle oder Gute Nachricht Bibel schließen nicht die Wörter „bei ihr" ein, sondern ihr Äquivalent liegt im hebräischen Text (vgl. Schlachter 2000, revElb, LÜ 84).
41. Der Text heißt wörtlich: „Aber Gott der Herr rief den Mann und sagte zu ihm: ‚Wo bist du?'" (zweite Person Substantiv Singular maskulinum).
42. Vgl. 1.Tim 2,14.
43. Derek Kidner in seiner Genesis: An Introduction and Commentary, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1972, S. 71, beschreibt die Verse 14-19 als „Orakel der Bestimmung". Dies ist eine scharfsinnige Kategorisierung dieser drei göttlichen Dikta. Vgl. 1.Mose 27,28-29.39-40; 49,1-27 als weitere „Orakel der Bestimmung".
44. Zur Debatte steht nicht, ob die Frauen entweder unter dem Konflikt oder unter der Herrschsucht ihrer Ehemänner leiden. Bis zu einem gewissen Grad leiden sie unter beidem, wenn sie mit einem sündhaften Ehemann verheiratet sind. Hier steht zur Debatte, was Gott mit dieser besonderen Äußerung meint.
45. Hier bin ich Susan T. Foh für eine scharfsinnige Studie zu Dank verpflichtet: „What Is the Woman's Desire?", in: Westminster Theological Journal 37, 1975, 376-383.
46. Paulus gebraucht dieselbe moralische Beweisführung in Röm 1,18-32, mit seinem dreifachen „Gott hat sie dahingegeben" (V. 24.26.28).
47. In dieser Interpretation ist waw in *wehû'* adversativ und die yqtl Verbform in *yimšol* ist bindend.
48. Hier ist waw in *wehû'* koordinativ und die yqtl Verbform in *yimšol* ist Futurum.
49. Diese Beschreibung von der Gott verherrlichenden Erfüllung ist genau das, was wir im Evangelium finden. Vgl. Eph 5,22-33; 1.Petr 3,1-7.
50. Gott setzt damit nicht voraus, dass Männer den Rat ihrer Ehefrauen ignorieren sollten. Unsere natürlichen Grenzen verlangen, dass wir Männer sehr wohl die Ansichten unserer Ehefrauen brauchen, solange uns ihre Stellungnahmen helfen, in einer Gott verherrlichenden Richtung weiterzugehen. Aber es ist unsere primäre Verantwortung als Haupt unseres Hauses im Licht der Heiligen Schrift zu entscheiden, welche Handlungen Gott am meisten verherrlichen werden.
51. Spencer kommentiert: „Es war das Wesen von Evas Anweisung und nicht die Anweisung an sich, das verkehrt war" (Beyond the Curse,

a.a.O., S. 37).Somit denkt Spencer, Eva hätte die Führung übernehmen und Adam zum Gehorsam ermutigen können, und das wäre mit der Absicht des Schöpfers vereinbar gewesen. Aber wenn ihre Führung moralisch gesehen unwichtig war, warum erwähnt Gott sie überhaupt? Gottes Logik ist die: „Wegen X und Y verfluche ich den Boden." Adams Unterordnung unter Eva ist Faktor X, und das Essen der verbotenen Frucht ist Faktor Y.

52. Meine Übertragung und zusätzliche Erläuterung der Bedeutung von Vers 20.
53. Bilezikian, Beyond the Curse, a.a.O., S. 56. Auf Seite 58 schreibt er:

    „Die Herrscher/Untertan-Beziehung zwischen Adam und Eva fing nach dem Sündenfall an. Für Eva galt die Anwendung desselben Todesprinzips, das Adam zum Sklaven des Ackers machte. Weil dies aus dem Sündenfall resultierte, wird die Herrschaft Adams über Eva ursprünglich als satanisch gesehen, nicht weniger als der Tod selbst."
54. Ebd., S. 214. In A Critique of Wayne Grudem's Treatment of Kephale in Ancient Greek Texts, erklärt Bilezikian in einem Aufsatz, der vor der Evangelikalen Theologischen Gesellschaft 1986 in Atlanta gelesen wurde:

    „Die Auflage einer Autoritätsstruktur auf diese ausgezeichnete Balance der (verheirateten) Gegenseitigkeit würde die eheliche Beziehung heidnisch und das Christus/Gemeinde Paradigma dem gegenüber irrelevant werden lassen" (S. 33; Betonung hinzugefügt).
55. Vgl. Eph 6,1-4; Kol 3,20-21.
56. Vgl. 1.Thess 5,12-13; Hebr 13,17.
57. Bilezikian, Beyond Sex Roles, a.a.O., S. 57.
58. Rosemary Radford Ruether, Womanguides: Readings toward a Feminist Theology, Boston: Beacon Press, 1985, Seite ix.
59. Vgl. Röm 8,29-30; 2.Kor 3,18.

Endnoten zu Kapitel 4

1. Zu neuerer Diskussion zu diesem Thema siehe: Richard N. Longenecker, „Authority, Hierarchy and Leadership Patterns in the Bible", in: Alvera Mickelsen, Hrsg., Women, Authority and the Bible, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1986, S. 71.
2. Extreme christliche Feministen setzen sich von den evangelikalen ab. Wenn es ihnen passt, lehnen sie die biblische Autorität aufgrund ihrer subjektiven Erfahrungen ab, um eine weibliche Befreiungstheologie zu erstellen. Elizabeth Fiorenza behauptet, dass ihr erstes Prinzip der Bibelinterpretation „(1) vielmehr Verdacht als Akzeptanz biblischer Autorität" ist, und nach ihrer Meinung „ist die Bibel zweifellos ein männliches Buch". Elizabeth Schussler Fiorenza, „The Will to Choose or to Reject: Continuing Our Critical Work", in: Letty M. Russell, Hrsg., Feminist Interpretation of the Bible, Philadelphia: Westminster Press, 1985, S. 130. Sie „findet die Quelle der göttlichen Offenbarung nicht in biblischen Texten, sondern in der Erfahrung der Frauen, die um die Befreiung vom Patriarchismus kämpfen …", ebd., S. 136. Phyllis Trible hält daran fest, dass „ein finaler unveränderbarer Text weder möglich noch wünschenswert ist" und glaubt, Fiorenza hatte geltend gemacht, dass „nur die nicht-sexistischen und nicht-androzentrischen Traditionen der Bibel Offenbarungskraft hätten". Phyllis Trible, „Postscript: Jottings on the Journey", in: Russell, ebd., S. 148-149. „Menschliche Erfahrung ist beides, der Anfangs- und der Schlusspunkt des Interpretationskreises", und besonders „die weibliche Erfahrung ist ein Interpretationsschlüssel für die feministische Theologie", nach Rosemary Radford Ruether, „Feminist Interpretation: A Method of Correlation", in: Russell, ebd., S. 111.
3. Gretchen Gaebelein Hull zum Beispiel nennt sich selbst eine „biblische Feministin" und listet nachfolgend diejenigen auf, die ihre Sicht teilen: Gilbert Bilezikian, Richard and Joyce Boldrey, Patricia Gundry, Richard und Catherine Kroeger, Kari Malcolm, Aida Spencer, Elaine Storkey, Willard Swartley, und Don Williams. Hull, Equal to Serve: Women and Men in the Church and Home, Old Tappan, NJ: Fleming H. Revell, 1987, S. 60.
4. Ebd., S. 55.
5. James B. Hurley, Man and Woman in Biblical Perspective, Grand Rapids: Zondervan, 1981, S. 20-78, erklärt, wie das Leben der Frauen im Alten und im Neuen Testament aussah; Aida Besançon Spencer, Beyond the Curse: Women Called to Ministry, Nashville: Thomas Nelson, 1985, S. 46-57, umfasst die Position der Frauen in den rabbinischen Schriften zur Zeit Christi; Mary J. Evans, Women in the Bible: An Overview of All the Crucial Passages on Women's Roles, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1983, S. 24-43,

beschreibt die Frauen in der alttestamentlichen Gesellschaft und in der griechisch-römischen Welt. Ben Witherington III, Women in the Ministry of Jesus, Cambridge, England: Cambridge University Press, 1984, S. 10, folgert: „Es ist fair zu sagen, dass ein niedriges Ansehen der Frauen vor, während und nach der Zeit Jesu üblich war, vielleicht sogar vorherrschend."

6. Donald G. Bloesch, Is the Bible Sexist?: Beyond Feminism and Patriarchalism, Westchester, IL: Crossway Books, 1982, S. 25, hat Einiges an hilfreicher Diskussion, was diese Unterscheidungen beleuchtet.
7. Evans, Women in the Bible, a.a.O., S. 45.
8. Letha Scanzoni und Nancy Hardesty, All We're Meant to Be: A Biblical Approach to Women's Liberation, Waco, TX: Word Books, 1974, S. 56.
9. Evans, Women in the Bible, a.a.O., S. 45.
10. Hurley, Man and Woman in Biblical Perspective, a.a.O., S. 83.
11. Auch wenn die Meinungen unterschiedlich sind, der jetzige Verfasser betrachtet Joh 7,53-8,11 als Teil des ursprünglichen Textes des Johannesevangeliums.
12. Bloesch, Is the Bible Sexist?, a.a.O., S. 28.
13. Evans, Women in the Bible, a.a.O., S. 46.
14. Hurley, Man and Woman in Biblical Perspective, a.a.O., S. 109.
15. Ebd., S. 109-110.
16. Letha Scanzoni und Nancy Hardesty, All We're Meant to Be, a.a.O., S. 58, legen nahe, dass die Berührung Jesu ihr eine persönliche Begegnung gab, während „seine öffentliche Anerkennung dieser Ausgestoßenen soziale und psychologische Ganzheit brachte".
17. Hurley, Man and Woman in Biblical Perspective, a.a.O., S. 86.
18. Philip Siddons, Speaking Out for Women – A Biblical View, Valley Forge: Judson, 1980, S. 55, nennt dies „das längste private Gespräch Jesu mit einer Einzelperson, das je in einem der Evangelien dargeboten ist". Wenn Siddons das längste Gespräch von der Zeitlänge her meint, dann wäre es unmöglich, dies zu beweisen. Wenn man jedoch die biblischen Berichte vergleicht, sprach Jesus deutlich mehr Worte mit Nikodemus als mit der Samariterin (sowohl im Griechischen als auch im Deutschen). Evans vertritt in Women in the Bible auf Seite 52 eine ziemlich starke Annahme, wenn sie behauptet, „die Lehre von Johannes 4 über das Wesen des Evangeliums und das Wesen Gottes müsse durch diese Frau zu den Jüngern gekommen sein" (Betonung hinzugefügt). Jesus sprach gewiss viele Male mit seinen Jüngern über Gott und sein Wesen. Er mag sein Gespräch mit der Frau dem Johannes, den er lieb hatte, und seinen andern Jüngern auf sehr natürliche Weise berichtet haben. Sie fragten ihn häufig nach weiteren Erklärungen (Mt 13,36), die er dann gab. Er beantwortete sogar solche Anfragen aus der Menge (Joh 6,41-47.52-53.60-65).
19. Witherington, Women in the Ministry of Jesus, S. 38.

20. Hull, Equal to Serve, a.a.O., S. 115. Maria saß mit den anderen Jüngern in der Haltung eines Schülers, d.h. „zu den Füßen" (vgl. Lk 8,35; Apg 22,3). Spencer, Beyond the Curse, a.a.O., S. 61, weist darauf hin, dass Maria nicht an der Seite oder hinten im Raum war, sondern „direkt gegenüber (pros ist die verwendete Präposition in Vers 39) von Jesus".
21. Hull, Equal to Serve, a.a.O., S. 116.
22. Hurley, Man and Woman in Biblical Perspective, a.a.O., S. 89.
23. Ebd., S. 57-58. Evans Exkurs zu Maria ist auf den Seiten 57-60. Hurley hat auch einen guten Abschnitt, der sich mit Maria befasst, Man and Woman in Biblical Perspective, S. 112-114. Siehe als Ergänzung A.T. Robertson, The Mother of Jesus: Her Problems and Her Glory, New York: Doran, 1925, das alle relevanten Texte behandelt und einen scharfsinnigen Einblick in Marias Gedanken bietet.
24. Obwohl die KJV, Knox, Phillips und Moffatt sagen, dass die Frauen „ihm" dienten (vgl. Schlachter 2000, Bengel, s.a. Albrecht), haben fast alle anderen Übersetzungen „ihnen". Unter anderem: ASV, RSV, NASB, NEB, TEV, Williams, Weymouth, und die katholischen Übersetzungen NAB, Confraternity, und Jerusalem Versions (vgl. revElb, LÜ 84, Bruns, Reinhardt s.a. EÜ, GNB, NGÜ, ZÜ). Der UBS3-Text schließt die Lesart „ihnen" (autois) ein mit einer „B"-Ebene der Sicherheit (ihre zweithöchste von vier Möglichkeiten). Wenn es auch Beweise für beide Meinungen gibt, haben doch Hodges' und Farstad's The Greek New Testament According to the Majority Text, Nashville: Thomas Nelson, 1982, S. 211 diese Lesart. Bruce M. Metzger, A Textual Commentary on the Greek New Testament, New York: United Bible Societies, 1971, S. 144, merkt an, dass der Plural (ihnen) eine gute Unterstützung in den Alexandrinischen, Westlichen, und Cäsaräa Text-Typen erfährt, und dass der Singular (ihn) „eine christozentrische Korrektur zu sein scheint, wahrscheinlich wegen Marcion". Falls jene Frauen sowohl den Zwölfen als auch Jesus dienten, würde es ihre finanziellen Ausgaben beträchtlich steigern.
25. Das Wort, das in Lk 8,3, Mt 27,56 und Mk 15,41 mit „dienten" übersetzt ist, kommt von diakoneo, einem Verb, das Dienen im Allgemeinen bedeutet. Es wird für das Dienen zu Tisch gebraucht (Lk 22,27) und für den Dienst im Allgemeinen (2.Tim 1,18; 1.Petr 4,10), selbst für den generellen Dienst der Diakone (1.Tim 3,13). Obwohl das Dienen in Lk 8,3 auf das Finanzielle beschränkt ist (so wie in Röm 15,25), so steht es jedes Mal, wenn es für diese Frauen gebraucht wird, im Imperfekt, was eine fortwährende Aktion über eine gewisse Zeit andeutet. Witherington meint auf Seite 114, „diese Frauen gaben ihre traditionelle Rolle nicht auf, das Essen zuzubereiten und zu servieren, usw. Indem sie Christus dienten, gaben sie dieser Rolle vielmehr eine neue Bedeutsamkeit und Wichtigkeit, denn nun konnten sie gebraucht werden, dem Meister

und der Glaubensfamilie zu dienen".

26. Hurley, Man and Woman in Biblical Perspective, a.a.O., S. 91. Spencer, Beyond the Curse, a.a.O. S. 55, vermutet, dass diese Frauen vermutlich in einer Gruppe reisten, um respektabler zu erscheinen.
27. Josephus, Altertümer iv. 8. 15. Eine Notiz, die vom Herausgeber hinzugefügt wurde, weist auf Folgendes hin: „Der Pentateuch sagt kein Wort über den Ausschluss von Frauen als Zeugen bei Gericht. Es ist allerdings sehr wahrscheinlich, dass dies zur Zeit des Josephus die Praxis der Juden war."
28. Evans, Women in the Bible, a.a.O., S. 50. Raymond E. Brown, Roles of Women in the Fourth Gospel, Theological Studies 36 (1975), S. 692, wendet den Begriff „quasi-apostolische Rolle" nur bei der Samariterin und Maria Magdalena an, die beide von Christus gesandt wurden. Evans trifft eine unweise Schlussfolgerung, um die Frauen am Grab einzuschließen.
29. Hurley, Man and Woman in Biblical Perspective, a.a.O., S. 92. Auf der anderen Seite tadelt Jesus jedoch die Jünger, weil sie dem Bericht der Frauen nicht glaubten (Mk 16,14; Lk 24,10). Evans behauptet auf S. 55, dass die Frauen „eine größere Beharrlichkeit, eine größere Loyalität und möglicherweise einen größeren Glauben als die zwölf Apostel" zeigten. Zum Glück hatten die Jünger, als sie den Herrn gesehen hatten, denselben, glaubensvollen Bericht dem Thomas zu erstatten (Joh 20,20.25).
30. Siddons, Speaking Out for Women, a.a.O., S. 54. Evans anerkennt, dass die Apostel nur Männer waren, weicht aber der Frage etwas aus: „Es ist nicht klar, welche Bedeutung dies für die Gemeinde haben sollte." Evans, Women in the Bible, a.a.O., S. 57.
31. Die Samariterin gab ein persönliches Zeugnis (Joh 4,29.39), das andere dazu führte, Christus als den Messias zu sehen.
32. Im Blick auf die Vermutung einiger, dass Röm 16,7 nicht von einem Mann (Junias), sondern von einer Frau (Junia) spricht, der oder die ein Apostel war, siehe die Diskussion in Kapitel 11 in diesem Band, S. 273-274, s.a. Kapitel 2, Frage 38.
33. Aida Besançon Spencer, Beyond the Curse, a.a.O., S. 45, Fußnote 5.
34. Aida Bensançon Spencer, Review of Samuele Bacchiocchi, „Women in the Church: A Biblical Study of the Role of Women in the Church", in: Trinity Journal 8:1, Frühjahr, 1987, S. 100.
35. Evans, Women in the Bible, a.a.O., S. 50.
36. Das Wort, das hier für die Männer gebraucht wurde, ist *andrōn* von *anēr*, einem Wort, das nur für einen Mann im Gegensatz zu einer Frau verwendet wurde. Wenn einfach „Mensch" gemeint wäre, ob Mann oder Frau, hätte der Autor das Wort anthropos gebraucht. Siehe W.F. Arndt and F.W. Gingrich, A Greek-English Lexicon of the New Testament, 2. Hrsg. rev. F.W. Gingrich and Frederick W. Danker, Chicago: University of Chicago, 1979, S. 66-67.

Endnoten zu Kapitel 5

1. Um Paulus als Autor in Frage zu stellen, ist es weitgehend üblich geworden, diesen Abschnitt eher als eine spätere Einfügung durch einen anderen Autor zu sehen – eine spätere Einfügung durch einen Schreiber – und nicht als Originaltext von Paulus. Dieser Abschnitt sollte jedoch nur als eine Einfügung gesehen werden, wenn es überzeugende Textargumente gibt, und das ist hier kaum der Fall. Für bibliografische Daten zu dieser Frage siehe: Gordon D. Fee, The First Epistle to the Corinthians, NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987, S. 492, Fußnote 3. Einige Wissenschaftler glauben, dass der erste Teil dieses Abschnitts (11, 3-7b, Padgett; 11, 2-9, Shoemaker) die korinthische Position reflektiert, und der letzte Teil des Abschnitts (11,7c-16 bzw. 11,10-16) die Antwort des Paulus an die Korinther ist. In Wirklichkeit wäre Paulus dann ein Gleichmacher und würde die Vorstellung ablehnen, dass Frauen verschleiert sein sollen. Siehe A. Padgett, „Paul on Women in the Church: The Contradictions of Coiffure in 1 Corinthians 11:2-16", in: Journal for the Study of the New Testament 20 (1984): 69-86; T.P. Shoemaker, „Unveiling of Equality: 1 Corinthians 11:2-16", in: Biblical Theology Bulletin 17 (1987): 60-63. Das Problem bei dieser Sicht der Wiedergabe der Korintherstelle im ersten Teil ist, dass das Zitat unmöglich lang wird. Außerdem gibt es keinen Hinweis darauf, dass Paulus im ersten Teil des Textes die Korinther zitiert.
2. Siehe besonders James B. Hurley, „Did Paul Require Veils or the Silence of Women? A Consideration of 1 Cor. 11:2-16 and 1 Cor. 14:33b-36", in: Westminster Theological Journal 35, 1973, 193-200; vgl. auch James B. Hurley, Man and Woman in Biblical Perspective, Grand Rapids, MI, Zondervan, 1981, S. 254-271; J. Murphy-O'Conner, „Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2-16", Catholic Biblical Quarterly 42, 1980, 488-489.
3. Diese Lesart wird nur in einer Korrektur zu dem Alexandrinischen Text gefunden und nicht in den anderen frühen Texten der Septuaginta.
4. Die folgenden Argumente stammen größtenteils von Fee, 1 Corinthians, a.a.O., S. 506-512. Seine Fußnoten auf diesen Seiten sind für eine Verteidigung seines Arguments unersetzlich.
5. Für einige Hinweise zu *katakaluptō* in der LXX siehe: 2.Mose 26,34; 4.Mose 22,5; 3.Mose 9,19; Est 6,12 (alternative Lesart); Hab 2,14; Jes 11,9; Jer 26,8 (46,8); 28,42 (51,42); Hes 26,10.19; 32,7; 38,9; Dan 12,9; Sir 24,3; Sus 32 (T). In so gut wie jedem Fall ist die Übersetzung „bedecken" oder „verstecken" angemessen.
6. In dem Text bezieht sich Plutarch auf Scipio den Jüngeren: *kata tēs kephalēs echōn* to himation („eine seinen Kopf bedeckende Toga haben") [Mor. 200 ff]. Das hinzugefügte Wort himation („Toga") hilft

auf jeden Fall zum besseren Verständnis des Abschnitts.

7. Die Präposition anti in 11,15 muss nicht auf einen Ersatz hinweisen. Es kann auch Entsprechung bedeuten. Letzteres macht in dem Kontext mehr Sinn. Siehe Walter Bauer, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature (künftig BAGD), trans. William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich, Hrsg. F. Wilbur Gingrich and Frederick W. Danker, 2. Auflage, Chicago: University of Chicago Press, 1979, S. 73, 2.
8. Siehe Fee, The First Epistle to the Corinthians, a.a.O., S. 529.
9. Zur Verteidigung der Übersetzung Quelle, siehe Fee, ebd., S. 502-505 mit den dazugehörigen Fußnoten 42-46 auf diesen Seiten; Berkeley and Alvera Mickelsen, „What does *Kephalē* Mean in the New Testament?", in: Women, Authority and the Bible, Hrsg. Alvera Mickelsen, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1986, S. 97-110; C.C. Kroeger, „Appendix III: The Classical Concept of Head as ‚Source'", in: Equal to Serve: Women and Men in the Church and Home, Gretchen Gaebelein Hull, Old Tappan, NJ: Fleming H. Revell, 1987, S. 267-283.

   Zur Übersetzung von Haupt als Autorität siehe Wayne Grudem, „Does *Kephalē* Mean ‚Source' or ‚Authority Over' in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples", in: Trinity Journal, 6, 1985, S. 38-59, und Anhang 1 in diesem Band.

   W.L. Liefeld scheint die Bedeutung „Ehre" für *kephalē* vorzuziehen. Siehe Liefeld, „Women, Submission and Ministry in 1 Corinthians", in: Women, Authority and the Bible, Hrsg. Mickelsen, S. 137-140, obwohl er die Bedeutung von „Autorität" nicht ausschließt. Er gibt für die Bedeutung des Wortes Haupt als „Ehre" allerdings kein Beispiel. Liefeld macht hier den Fehler, indem er durcheinanderbringt, was einer Autorität zukommt – nämlich Ehre – mit der Position oder dem Status einer Autorität. Mit anderen Worten, nur weil der Mann als Haupt Ehre verdient, folgt daraus nicht, dass das Wort Haupt „Ehre" bedeutet. Sämtliche lexikalische Beweisstücke legen nahe, dass das Wort Haupt Autorität bedeutet, und deshalb eine Frau den Mann als Autorität ehren soll.
10. Mickelsen and Mickelsen, „*Kephalē*", S. 104.
11. Kroeger, „Head as ‚Source'", S. 282-283.
12. R.C. and C.C. Kroeger, „Subordinationism", in: Evangelical Dictionary of Theology, Hrsg. Walter A. Elwell, Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1984, S. 1058.
13. Ebd.
14. G. Bilezikian, Beyond Sex Roles: A Guide for the Study of Female Roles in the Bible, Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1985, S. 241.
15. R.C. and C.C. Kroeger, „Subordinationism", S. 1058.
16. Johannes Calvin, Institutio, XII.6.128; siehe auch XII.18.143-144 und XII.24.152.
17. Charles Hodge, Systematic Theology, Grand Rapids, MI, Baker Book

House, 1975 rpt., S. 462 (kursiv von mir). Hodge argumentiert (S. 462-467), dass wir unterscheiden müssen zwischen dem Glaubensbekenntnis von Nizäa selbst und der Erklärung des Glaubensbekenntnisses. Er meint, das Nicänum ist ganz und gar biblisch, obwohl die Erklärung des Nicänums durch die Väter von Nizäa mehr problematisch ist.

18. Louis Berkhof, Systematic Theology, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1941, S. 88. Die Betonung in kursiv im letzten Teil des Zitats wurde von mir hinzugefügt.
19. Es kann sein, dass die korinthischen Frauen das Opfer einer überrealisierten Eschatologie geworden sind und dachten, sie wären wie Engel im Himmel (Mt 22,30), über geschlechtliche Unterscheidungen erhaben.
20. Es ist wichtig, anzumerken, dass Weissagen nicht gleichbedeutend ist mit Lehren oder Predigen. Für eine Erklärung dieses Unterschieds siehe Wayne Grudem, „Prophecy – Yes, But Teaching – No: Paul's Consistent Advocacy of Women's Participation Without Governing Authority", in: The Journal of the Evangelical Theological Society 30, 1987, 11-23.
21. Bilezikian, S. 21-41, präsentiert solch eine Auslegung über 1.Mose 1-2.
22. Siehe M.D. Hooker, „Authority on Her Head: An Examination of I Cor. xi. 10", in: New Testament Studies 10, 1964, 410-416.
23. Die Einwände zwei und drei betreffen auch A. Padgetts Sicht, dass Paulus den Frauen hier das Recht oder die Freiheit gibt, mit ihrem Kopf zu tun, was sie möchten, d.h. sie können ihr Haar ganz nach ihrem Wunsch gestalten. Siehe A. Padgett's, „‚Authority Over Her Head': Toward A Feminist Reading of St. Paul", in: Daughters of Sarah 12, 1986, 5-9.
24. BAGD, S. 278, 5.
25. Dass der Text auf solche Weise in der frühen Kirche verstanden wurde, ist an der frühen Variante in der Lesart von kalumma zu sehen, was „Schleier" bedeutet. Dies ist nicht die ursprüngliche Lesart, aber sie entstand wahrscheinlich, weil frühe Leser verstanden, dass Autorität auf das Tragen eines Schleiers hinweist.
26. Siehe J.A. Fitzmyer, „A Feature of Qumran Angelology and the Angels of I Cor. xi. 10", in: New Testament Studies 4, 1957, 48-58. Nebenbei bemerkt, Ungewissheit an diesem Punkt wirkt sich heute nicht auf die Bedeutung des Abschnitts aus, weil der Schwerpunkt des Textes ganz eindeutig feststeht. Für ähnliche Hinweise auf Engel aus der Sicht der Schöpfungsordnung siehe 1.Tim 5,21 und 1.Petr 1,12.
27. Siehe Bilezikian, S. 143-144.
28. Der Begriff physis bei Paulus weist oft auf das hin, was aufgrund der Schöpfung besteht. Daher kann Paulus von Juden sprechen, die „von Natur", d.h. durch Geburt (Gal 2,15), Juden sind. Menschen sind „von Natur Kinder des Zorns", weil sie in Sünde geboren wurden

(Eph 2,3). Natürliche Zweige sind jene, die ein ursprünglicher Teil eines Baumes sind, während Zweige gegen die Natur eingepfropft sind (Röm 11,21.24). Röm 2,14 verweist auf die Heiden, die das Gesetz instinktiv halten, d.h. von Natur. Röm 2,27 bezieht sich auf die Heiden, die von Natur unbeschnitten sind, d.h. physisch gesehen. Gal 4,8 spricht von jenen, die nicht Götter von Natur sind, d.h. sie sind überhaupt keine Götter. Natürlich haben nicht alle Anwendungen von physis die gleiche Bedeutung. Zum Beispiel zeigen Röm 1,26-27 und 1.Kor 11,14 auf, wie Menschen nach der Ordnung, wie Gott sie von Anfang an gedacht hat, handeln sollten, während in Eph 2,3 der Fokus auf das gerichtet ist, was der Mensch von Natur ist, und nicht auf das, was er sein sollte.

29. Das bedeutet nicht, dass Homosexualität in irgendwelchen Situationen kulturell akzeptabel sein kann. Alle homosexuellen Beziehungen stehen nach Röm 1,26-27 grundlegend im Gegensatz zur Natur.
30. Das Versäumnis, ausreichend zwischen dem zu unterscheiden, was in die Situation des ersten Jahrhunderts und was in die Kirche von heute spricht, führt einige zu dem Ergebnis, dass Frauen heute in der Kirche eine Kopfbedeckung tragen sollen. Vgl. Bruce Waltke, „1 Corinthians 11:2-16: An Interpretation", in: Bibliotheca Sacra 135, 1978, 46-57; S.T. Foh, „A Male Leadership View: The Head of the Woman Is the Man", in: Women in Ministry: Four Views, Hg. B. Clouse and R. G. Clouse, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1989, S. 86-87. R. D. Culver scheint das Tragen der Kopfbedeckung auch vorzuziehen, obwohl er in dieser Frage einige Freiheit lässt, „Traditional View: Let the Women Keep Silence", in: Clouse and Clouse, S. 29-32, 48.
31. Siehe Beth Spring, „Gay Rights Resolution Divides Membership of Evangelical Woman's Caucus", in: Christianity Today 30, Oktober 3, 1986, 40-42. Für weitere Hinweise auf die Anerkennung von Lesbianismus im evangelikalen Feminismus siehe K.E. Corley and K.J. Torjesen, „Sexuality, Hierarchy and Evangelicalism", in: TSF Bulletin 10, März/April 1987, 23-25. Zwei Ausgaben von Daughters of Sarah, Band 14, spiegeln dieselbe Tendenz wider: Mai/Juni und September/Oktober 1988.

Endnoten zu Kapitel 6

1. Dieses Kapitel ist eine beachtliche Erweiterung mit einigen geringen Revidierungen von D.A. Carson, Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians 12-14, Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1987, S. 121-131, mit Genehmigung abgedruckt.
2. Vgl. F.X. Cleary, „Women in the New Testament: St. Paul and the Early Pauline Tradition", in: Biblical Theology Bulletin 10, 1980, S. 78-82; D.J. Doughty, „Women and Liberation in the Churches of Paul and the Pauline Tradition", in: Drew Gateway 50, 1979, S. 1-21; W.O. Walker, „The ‚Theology of Women's Place' and the ‚Paulinist' Tradition", in: Semia 28, 1983, S. 101-112; G.W. Trompf, „On Attitudes Towards Women in Paul and Paulinist Literature: 1 Corinthians 11:3-26 and Its Context", in: Catholic Biblical Quarterly 42, 1980, S.196-215; nur bedingt empfohlen, G. Zuntz, The Text of the Epistles: A Disquisition upon the Corpus Paulinum, London: British Academy, 1953, S. 17; sowie nicht wenige deutsche Gelehrte, besonders in letzter Zeit und vor allem Hans Conzelmann, First Corinthians: A Critical and Historical Commentary on the Bible, Hrsg. George W. MacRae, Übers. James W. Leitch, Philadelphia, Fortress, 1974. (Die Seitenangabe wurde ausgelassen, wo auf Kommentare verwiesen wird, es sei denn der Verweis bezieht sich auf einen anderen als den behandelten Abschnitt, oder ich bin in eine umfassende Debatte mit einem bestimmten Kommentator eingestiegen.) Merkwürdigerweise fasst Conzelmann, ohne dafür Gründe in den Manuskripten zu haben, die Verse 33b-35 als eine Randbemerkung zusammen, obwohl die Verschiebung nach westlicher Tradition nur die Verse 34 bis 35 betrifft.
3. Vgl. Bruce M. Metzger, A Textual Commentary on the Greek New Testament, London: United Bible Societies, 1971, S. 565; und besonders E. Earle Ellis, „The Silenced Wives of Corinth (1 Cor. 14:34-35)", in: New Testament Textual Criticism: Its Significance for Exegesis, Festschrift for Bruce M. Metzger, Hrsg. J. Eldon Epp and Gordon D. Fee, Oxford: Clarendon, 1981, S. 213-220 – obwohl ich mit seiner Interpretation, wie unten diskutiert, nicht übereinstimme.
4. Gordon D. Fee, The First Epistle to the Corinthians, NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987.
5. Es gibt natürlich ein weiteres Paar von logischen Möglichkeiten, die Fee nicht diskutiert, nämlich, dass die Verse 34-35 Originaltexte sind, ob an der einen oder der anderen Stelle und dass sie aus Versehen an die andere Stelle übertragen wurden. Aber das scheint unwahrscheinlich und nach meiner Kenntnis befürwortet niemand diese Sicht.
6. Fee, First Corinthians, a.a.O., S. 700.

7. Ebd., S. 700, Fußnote 9.
8. Ebd., S. 701.
9. Ebd., S. 702.
10. Ebd., S. 702.
11. Vgl. Endnote 2 in diesem Kapitel.
12. Fee, First Corinthians, a.a.O., S. 697, Fußnote 48.
13. Ebd., S. 707.
14. So Philipp Bachman, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 4. Auflage, Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1936; Hermann Olshausen, A Commentary on Paul's First and Second Epistles to the Corinthians, Minneapolis, Klock and Klock, rpt., 1984 [1855]; John W. Robbins, Scripture Twisting in the Seminaries. Part I: Feminism, Jefferson, MD, The Trinity Foundation, 1985. Erwähnt werden muss auch das Argument von Noel Weeks, „On Silence and Head Covering", Westminster Theological Journal 35, 1972, S. 21-27, der argumentiert, dass in 11,5 das „Aufdecken" ein symbolischer Akt des Gebets ist und – passend dazu –, der Dativ *akatakalyptō* ein Dativ des Instruments bzw. Instrumentalis ist, d.h. jede Frau die betet oder prophezeit, entehrt ihr Haupt, wenn sie den Kopf aufdeckt. Auf diese Weise erscheint der Abschnitt als ein absolutes Verbot, was die öffentliche Versammlung betrifft. (Es ist wichtig, beiläufig zu erwähnen, dass Weeks zusammen mit den meisten Kommentatoren annimmt, dass 11,2-16 von den öffentlichen Treffen der Gemeinden handelt – unähnlich zu der Sicht, die wir soeben geprüft haben.) Aber diese Interpretation beruft sich auf ein weithergeholtes syntaktisches Argument. Wenn das „Aufdecken" ein Symbol des Gebets und der Prophetie ist, dann kann man nicht vernünftig solch ein „Aufdecken" als ein Dativ des Instruments verstehen, das Gebet oder Prophetie modifiziert. Frei von der Symbolik würde dann der Vers wirklich heißen: „Jede Frau, die mit Hilfe von Beten oder Prophezeien betet oder prophezeit, entehrt ihr Haupt." Und wie in der vorherigen Interpretation berücksichtigt Weeks' Ausführung nicht angemessen die erfüllte Prophetie von Joel, die in Apg 2 in ihrer Wirkung, dass sowohl Männer als auch Frauen prophezeien werden, aufgezeichnet ist.
15. Robert L. Thomas, Understanding Spiritual Gifts: The Christian's Special Gifts in the Light of 1 Corinthians 12-14, Chicago, Moody Press, 1978, S. 230-231.
16. Z.B. John Loenig, Charismata: God's Gifts for God's People, Philadelphia, Westminster, 1978, S. 174; Jack W. MacGorman, The Gifts of the Spirit: An Exposition of 1 Corinthians 12-14, Nashville, Broadman Press, 1974, S. 113. Er sagt, dass Paulus bereits einen Präzedenzfall für einen Widerspruch mit sich selbst in 1.Kor 8,4-6 kontra 10,21 geschaffen hat!
17. E. Kähler, Die Frau in den paulinischer Briefen, Zürich, Gotthelf-Verlag, 1960, S. 61; vgl. auch Karl Barth, Church Dogmatics 3/4, S. 172.

18. Elisabeth Schüssler Fiorenza, „Women In the Pre-Pauline and Pauline Churches", in: Union Seminary Quarterly Review 33, 1978, S. 153-166.
19. Ebd., S. 161.
20. Ebd., Zitat von K. Niederwimmer, Askese und Mysterium, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1975, S. 115.
21. Ebd., S. 161.
22. Ebd.
23. Z.B. Richard and Joyce Boldrey, Chauvinist or Feminist? Paul's View of Women, Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1976; J. Keir Howard, „Neither Male nor Female: An Examination of the Status of Women in the New Testament", in: Evangelical Quarterly 55, 1983, S. 31-42; Ralph P. Martin, The Spirit and the Congregation: Studies in 1 Corinthians 12-15, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984, S. 86 ff.; William F. Orr and James Arthur Walther, 1 Corinthians, Band 32 der The Anchor Bible, Garden City, Doubleday, 1976.
24. Howard, „Neither Male Nor Female".
25. Vgl. besonders Stephen B. Clark, Man and Woman in Christ, Ann Arbor, MI, Servant Books, 1980, S. 185-186.
26. Martin, Spirit and the Congregation, a.a.O., S. 87.
27. Ebd., S. 88.
28. Z.B. Walter C. Kaiser, Jr., Paul, „Women, and the Church", in: Worldwide Challenge 3, 1976, S. 9-12 (welches ich besprochen habe in D.A. Carson, Exegetical Fallacies, Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1984, S. 38-40); Neil M. Flanagan, „Did Paul Put Down Women in 1 Cor. 14:34-36?", in: Biblical Theology Bulletin 11, 1981, S. 10-12; Gilbert Bilezikian, Beyond Sex Roles: A Guide for the Study of Female Roles in the Bible, 2. Auflage, Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1989, S. 144-153; G. Fitzer, Das Weib schweige in der Gemeinde, München, C. Kaiser, 1963; Jerome Murphy-O'Conner, „Interpolations in 1 Corinthians", in: Catholic Biblical Quarterly 48, 1986, S. 90-92.
29. Chris Ukachukwu Manus, „The Subordination of Women in the Church. 1 Corinthians 14:33b-36 Reconsidered", in: Nouvelle Revue Théologique 106, 1984, S. 23-58; D.W. Odell-Scott, „Let the Women Speak in Church: An Egalitarian Interpretation of 1 Cor 14:33b-36", in: Biblical Thinking Bulletin 13, 1983, S. 90-93.
30. Es ist einfach erstaunlich, wenn man gesagt bekommt, dass monous im Plural maskulinum eine Umschreibung verlangt (!) wie z.B. „nur ihr Jungs", so bei Charles H. Talbert, „Paul's Understanding of the Holy Spirit: The Evidence of 1 Corinthians 12-14", in: Perspectives on the New Testament, Festschrift for Frank Stagg, Hrsg. Charles H. Talbert, Macon, GA, Mercer University Press, 1985, S. 106.
31. Für weitere Anwendungen dieser Prinzipien vgl. Carson, Showing the Spirit, S. 53-55.
32. Fee, First Corinthians, a.a.O., S. 707.

33. Ebd.
34. Bilezikian, Beyond Sex Roles, a.a.O., S. 286-288 Fußnote 29 (1. Auflage, S. 248-249).
35. Walter C. Kaiser, Jr., in: Christianity Today, Oktober 3, 1986, S. 124, Zitat von Joseph Henry Thayer, A Greek-English Lexicon of the New Testament, 4th ed., Edinburgh, T & T Clark, 1889/1901, S. 275.
36. Bilezikian, Beyond Sex Roles, a.a.O., S. 286.
37. Ebd.
38. Ebd.
39. Vgl. auch Endnote 30 in diesem Kapitel.
40. Vgl. dazu Carson, Showing the Spirit, S. 131-134.
41. Ellis, „Silenced Wives"; E. Earle Ellis, Pauline Theology: Ministry and Society, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1989, S. 67-71. Für noch eine andere Interpretation vgl. Robert J. Karris, „Women in the Pauline Assembly: To prophesy (1 Cor 11:5) but not to speak (14:34)?", in: Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration, Hrsg. Leonard and Arlene Swidler, New York, Paulist Press, 1977, S. 205-208.
42. M.E. Thrall, I and II Corinthians, Cambridge, England, Cambridge University Press, 1965. Ihrer Interpretation folgend und sie erweiternd: James B. Hurley, Man and Woman in Biblical Perspective, Grand Rapids, MI, Zondervan, 1981, S. 185-194; Grudem, The Gift of Prophecy in 1 Corinthians, Washington, University Press of America, 1982, S. 245-255; vgl. W.J. Dumbrell, „The Role of Women – A Reconsideration of the Biblical Evidence", in: Interchange 21, 1977, S. 14-22.
43. Mary Evans, Woman in the Bible, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 1983, S. 95.
44. Z.B. R. Banks, „Paul and Women's Liberation", in: Interchange 18, 1976, S. 100; und dann zeigt er, dass dies ist nicht so sehr ein Befehl ist als vielmehr eine Erklärung der Konsequenzen der Sünde des ersten Paares.
45. Vgl. Hurley, Man and Woman in Biblical Perspective, a.a.O., S. 192.
46. Vgl. ebd. und Clark, Man and Woman in Christ; Douglas J. Moo, „1 Timothy 2:11-15: Meaning and Significance", in: Trinity Journal 1, 1980, S. 62-83; Douglas J. Moo, „The Interpretation of 1 Timothy 2:11-15: A Rejoinder", in: Trinity Journal 2, 1981, S. 198-222.
47. Vers 36 muss nicht als eine Notiz nur für die Frauen allein verstanden werden; das maskuline monous verhindert solch eine Sicht. Die ganze korinthische Gemeinde wird verantwortlich gemacht für die Abweichung, die Paulus ablehnt, wie es bereits durch den Kontrast zwischen der korinthischen Gemeindepraxis und der von anderen Gemeinden erklärt wurde (Vers 33b – wir nehmen an, diese Klausel muss mit den Versen 34-36 gelesen werden.
48. Vgl. Grudem, The Gift of Prophecy in 1 Corinthians, S. 250-251. Die Antwort von Fee in First Corinthians, a.a.O., S. 704 Fußnote 23, überzeugt nicht.

49. Vgl. Carson, Showing the Spirit, besonders die Seiten 91-100; Wayne Grudem, The Gift of Prophecy in the New Testament and Today, Westchester, IL, Crossway Books, 1988.
50. N.G.L. Hammond and H.H. Scullard, Hrsg., Oxford Classical Dictionary, Oxford, Oxford University Press, 1970, S. 376.

Endnoten zu Kapitel 7

1. Ronald & Beverly Allen, Liberated Traditionalism: Men and Women in Balance, Portland, OR, Multnomah Press, 1985, S. 134.
2. Mary Hayter, The New Eve in Christ, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1987, S. 134.
3. George W. Knight III, The Role Relationship of Men and Women: New Testament Teaching, Chicago, Moody Press, 1985, S. 7.
4. Paul King Jewett, Man As Male and Female: A Study in Sexual Relationships from a Theological Point of View, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1975, S. 142.
5. Ebd., S. 145.
6. Robert Jewett, „The Sexual Liberation of the Apostle Paul", in: Journal of the American Academy of Religion, 47, 1979, Supplement, S. 55-87.
7. Klyne R. Snodgrass, „Galatians 3:28: Conundrum or Solution?", in: Women, Authority and the Bible, Hrsg. Alvera Mickelsen, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 1986, S. 161.
8. James B. Hurley, Man and Woman in Biblical Perspective, Grand Rapids, MI, Zondervan, 1981, S. 195.
9. Ignatius, To the Philadelphians, iv, in The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325, 10 Bände, Hrsg. Alexander Roberts and James Donaldson, Revidiert A. Cleveland Coxe, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1973, Band 1, The Apostolic Fathers – Justin Martyr – Irenaeus, S. 81.
10. Justin Martyr, Dialogue with Trypho, cxvi, in The Apostolic Fathers, Hrsg. Roberts and Donaldson, S. 257.
11. Clement of Alexandria, Exhortation to the Heathen, xi, in The Ante-Nicene Fathers, Hrsg. Roberts and Donaldson, vol. 2, Fathers of the Second Century, S. 203.
12. Hippolytus, The Refutation of All Heresies, V.ii., in The Ante-Nicene Fathers, Hrsg. Roberts and Donaldson, Band 5, Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian, Appendix, S. 49.
13. Gregory of Nyssa, On Virginity, xx, in A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, 28 Bände, Hrsg. Philip Schaff and Henry Wace, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1975, Band 5, S. 366 (343-371).
14. John Chrysostom, Commentary on the Epistle of St. Paul the Apostle to the Galatians, iii, in A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Hrsg. Schaff and Wace, Band 13, St. Chrysostom: Homilies on Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, Thessalonians, Timothy, Titus, and Philemon, S. 30.
15. Johannes Quasten and Walter J. Burghardt, Hrsg., St. Augustine on the Psalms, in Ancient Christian Writers, Band 1, Psalms 1-29,

Westminster, The Newman Press, and London: Longmans, Green, 1960.

16. Martin Luther, A Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians, Hrsg. Philip S. Watson, Westwood, CT, Fleming H. Revell, n.d., S. 341-344.
17. Johannes Calvin, Institutio Christianae Religionis, IV, xx, 1, 6. Auflage der einbändigen Ausgabe, übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1955/1997, S. 1033.
18. J.B. Lightfoot, St. Paul's Epistle to the Galatians, London and New York, , Macmillan, 1896, S. 49.
19. Ebd.
20. Ein Kurs in Exegese über den griechischen Text vom Galaterbrief am Dallas Theological Seminary, 1945.
21. Ronald Y.K. Fung, The Epistle to the Galatians, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1988, S. 170.
22. Ich trenne die Ausdrücke „durch Glauben" und „in Christus Jesus" und nehme letzteren gemäß der Absicht von Paulus, um ihn mit dem Verb „seid" zu verbinden und ihn im Satzteil zu betonen (vgl. Röm 3,25; Fung, S. 171 f.). Die Bedeutung ändert sich geringfügig.
23. John Calvin, The Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians, Hrsg. David W. Torrance and Thomas F. Torrance, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1965, S. 68.
24. Ebd., S. 68-69.
25. Herman N. Ridderbos, The Epistle of Paul to the Churches of Galatia, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1953, S. 147 f.
26. Fung, S. 173-175. Fung stimmt mit Charles A. Anderson Scott überein (Christianity According to St Paul, Cambridge, Cambridge University Press, 1961, S. 114), der die Taufe als „das normale aber nicht notwendige" Zeichen und Siegel des Glaubens sah, das Christus und seiner Lehre entspricht.
27. Hans Dieter Betz, Galatians, Philadelphia, Fortress Press, 1979, S. 186-189. Für Betz ist der Ritus nicht ein Ritus ex opera operato, sondern „der rechtsgültige Akt, um sich der christlichen Religion anzuschließen".
28. F.F. Bruce, The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1982, S. 185-187.
29. James D.G. Dunn, Baptism in the Holy Spirit, Naperville, IL, Alec R. Allenson, 1970, S. 109-113. Der Begriff baptizesthai eis Christon, mit der Bedeutung in Christus hinein getauft zu sein, ist für Dunn einfach eine Metapher, die dem Ritus entnommen ist.
30. Bruce, S. 185.
31. Calvin, Commentary, S. 68.
32. Vgl. G.R. Beasley-Murray, Baptism in the New Testament, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1962, S. 148 f.; Bruce, S. 186. Moule denkt, es „ist schwierig, diese Metapher nicht mit den realen Bewegungen der Getauften zu verbinden". C.F.D. Moule, Worship in the New Testament, Richmond, John Knox Press, 1961, S. 52.

33. Betz, S. 190.
34. Bruce, S. 187; Snodgrass, S. 169-170.
35. Ebd.
36. Der Apostel sagt nicht, wie man erwarten könnte, „da ist weder Mann noch Frau" (Schl 2000, vgl. LÜ), sondern „da ist nicht männlich und weiblich" (Bengel). Der Satzteil verweist nicht auf einen Zwitter, wie manche frühen Gnostiker dachten. Paulus denkt an die Gleichheit des Erbes bei Männern und Frauen. Die männliche Form der Zahl weist auf eine korporative Einheit hin. Vgl. Fung, S. 176; Ernst Burton, The Epistle to the Galatians, ICC, Edinburgh, T & T Clark, 1921, S. 207 f.
37. Bruce, S. 189.
38. Ebd.
39. Ebd., S. 190.
40. Ebd.
41. Paul King Jewett, Man as Male and Female, S. 119, 143-147.
42. Ebd., S. 113.
43. Ebd., S. 142.
44. Ebd., S. 144; vgl. S. 147.
45. Vgl. Bruce, S. 128-134; Fung, S. 110 f.
46. In einer Fußnote klagt Jewett, dass Gelehrte nicht auf den Vorschlag von Harnack eingegangen sind, dass der Autor des Hebräerbriefes Priscilla war. Er spricht von ihrer „gelehrten Gleichgültigkeit und herablassenden Haltung" gegenüber dieser Theorie. Offensichtlich weiß er nicht, dass, obwohl es ein Geheimnis bleibt, wer der Autor des Hebräerbriefes war, es mit Sicherheit nicht Priscilla gewesen ist. Das Partizip in Hebr 11,32, in der Schlachter 2000 mit „was soll ich noch sagen?" wiedergegeben und übereinstimmend mit dem Pronomen „mir", ist männlichen Geschlechts. Der Autor mag Apollos gewesen sein, der bedeutende Dinge von Priscilla und Aquila lernte (Apg 18,26) aber er war nicht Priscilla (vgl. S. 145).
47. Ebd., S. 145.
48. Ebd., S. 147.
49. Mit Sicherheit wünscht Professor Jewett nicht, jeder Gruppe bekennender Christen zu überlassen, selbst zu entscheiden, wie sexueller Egalitarismus funktioniert. Und wenn es kein männlich noch weiblich in Christus gibt, wie will er der Homosexualität entgegentreten?
50. Snodgrass, S.174-175 (siehe Endnote 7).
51. Ebd., S. 175. Hierarchie wird „Liebe, Dienerschaft und gegenseitige Unterordnung", eine Definition, die in keinem Duden zu finden wäre.
52. Ebd., S. 180-181.
53. Ebd., S. 180.
54. Ebd., S. 180-181.
55. Eine sorgfältige Durchsicht von David E. Aunes bedeutendem Werk Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World,

Grand Rapids, MI, Eerdmanns, 1983, will einen befähigen, zwischen Weissagung und autoritativem Predigen zu unterscheiden.

Vgl. auch Wayne A. Grudem, The Gift of Prophecy in 1 Corinthians, Lanham, University Press of America, Inc., 1982; David Hill, New Testament Prophecy, Atlanta, John Knox Press, 1979. Beachte auch Kapitel 5 und 6 in diesem Band.

56. Snodgrass, S. 164.
57. Ebd., S. 171.
58. Vgl. George W. Knight III, The Role Relationship of Men & Women, Chicago, Moody Press, 1985, S. 32; „Male and Female Related He Them", in: Christianity Today, April 9, 1976, S. 15.
59. Vgl. Snodgrass, S. 168, 179. Die Grenze, bis zu der einige Feministen gehen würden, findet sich in Susie C. Stanleys Antwort auf Snodgrass. Da Paulus „zehn Frauenmitarbeiterinnen in Römer 16" grüßt, sagt sie, dass Priscilla, Phoebe und Lydia nur „eine Musterkollektion in der Litanei von Frauen sind, die mit Paulus als Beschützer, Lehrer, Diakone und Apostel arbeiteten" (Betonung hinzugefügt). Vgl. S. 182.
60. Ebd., S. 167.
61. Fung, S. 176.
62. Abraham Kuyper, Principles of Sacred Theology, Übers. J. Hendrik De Vries, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1954, S. 577.

Endnoten zu Kapitel 8

1. Die zusammenfassende Aussage von Vers 21 ist natürlich auch ein Übergang zu seiner Behandlung von anderen Gruppen, die sich in einem größeren Haushalt finden, wie Kinder und Eltern (6,1-4) sowie Sklaven und Herren (6,5-9).
2. Für den Nachweis zum Manuskript siehe den Textapparat des griechischen Neuen Testaments der Vereinigten Bibelgesellschaft.
3. Die anderen Vorkommen von *allēlōn* in Epheser sind Eph 4,2.25.32; 5,21.
4. Festgehalten von F.F. Bruce, The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians, NICNT, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1984, S. 382.
5. Zum Beispiel James B. Hurley, Man and Woman in Biblical Perspective, Grand Rapids, Zondervan, and Leicester, England, InterVarsity Press, 1981, S. 140 ff. mit der Voraussetzung, dass es „angemessen ist, wenn es sich an die Gemeinde insgesamt wendet und in diesen drei Beziehungen veranschaulicht wird, in denen ein Glied dem anderen Ehre erweist" (S. 141). Der erste Teil der Voraussetzung („wenn es sich an die Gemeinde insgesamt wendet") scheint fast wie die gleiche gegenseitige Unterordnung, auf die oben hingewiesen wird. Der zweite Teil dieser Voraussetzung jedoch bewegt sich von dem Gedanken der gegenseitigen Unterordnung weg, indem angegeben wird, dass die geforderte Unterordnung sich in einer bestimmten Beziehung findet, z.B. „in diesen drei Beziehungen veranschaulicht wird, in denen ein Glied dem andern Ehre erweist".
6. Anmerkung des Herausgebers der englischen Originalausgabe: Dr. Knight vermittelt ein eindeutiges Argument für die Ansicht, dass Vers 21 die gegenseitige Unterordnung aller Christen lehrt und dass die Verse 22 ff. besondere Arten von Unterordnung lehren. Diese Auslegung ist weit verbreitet, und die Ausführungen von Dr. Knight stimmen mit dem umfassenden Argument von seinem Kapitel und dem Rest des Buches überein. Es deckt sich auch mit der umfassenden ethischen Lehre der Schrift, dass wir uns einander in der Weise unterordnen sollen, wie er Unterordnung definiert, das heißt, auf liebevolle, rücksichtsvolle, selbstlose Art miteinander umzugehen.

   Trotz des großen Maßes an Übereinstimmung in diesem Buch ist auch Raum für eine andere Auslegung von Eph 5,21 und zwar, dass diese Stelle gar nicht gegenseitige Unterordnung lehrt, sondern vielmehr, dass wir uns denen unterordnen sollen, die Gott als Autorität über uns gesetzt hat – wie Ehemänner, Eltern oder Vorgesetzte. Auf diese Weise würde Eph 5,21 übertragen heißen: „ … einander unterordnen (das heißt, einigen anderen gegenüber) in

der Furcht Christi."

Das Hauptargument für diese alternative Sicht ist das Wort *hypotassō* selbst. Wenn auch viele Leute behauptet haben, dass das Wort „seid achtsam und rücksichtsvoll; handelt in Liebe" (zueinander) bedeuten kann, so ist es zweifelhaft, ob es ein Kenner der griechischen Sprache aus dem ersten Jahrhundert auf diese Weise verstanden haben könnte, denn der Begriff schließt immer eine Beziehung der Unterordnung unter eine Autorität mit ein.

Im Neuen Testament wird es an anderer Stelle für die Unterordnung Jesu gegenüber der Autorität seiner Eltern gebraucht (Lk 2,51), für Dämonen, die sich den Jüngern unterordnen (Lk 10,17 – die Bedeutung „handelt in Liebe, seid achtsam" passt an dieser Stelle nicht), für Bürger, die sich der Autorität der Regierung unterordnen sollen (Röm 13,1.5; Tit 3,1; 1.Petr 2,13), für das Universum, das Christus untergeordnet ist (1.Kor 15,27; Eph 1,22), für die unsichtbaren geistlichen Mächte, die Christus untergeordnet sind (1.Petr 3,22), für Christus, der Gott dem Vater untergeordnet ist (1.Kor 15,28), für die Gemeindeglieder, die der Gemeindeleitung untergeordnet sind (1.Kor 16,15-16 [in Verbindung mit 1.Klemens 42,4]; 1.Petr 5,5), Frauen, die ihren Männern untertan sind (Kol 3,18; Tit 2,5; 1.Petr 3,5; vlg. Eph 5,22.24) die Gemeinde, die Christus untertan ist (Eph 5,24), Diener, die ihren Herren untertan sind (Tit 2,9; 1.Petr 2,18) und Christen, die Gott untertan sind (Hebr 12,9; Jak 4,7). Keine dieser Beziehungen ist jemals umgekehrt worden; das heißt, es wurde nie gesagt, dass Ehemänner ihren Frauen, die Regierung ihren Bürgern, die Herren ihren Knechten oder die Jünger den Dämonen usw. untertan (*hypotassō*) sein sollten. (In Wirklichkeit wurde der Begriff außerhalb des Neuen Testaments verwendet, um die Unterordnung und den Gehorsam von Soldaten in einer Armee gegenüber Ranghöheren zu beschreiben; siehe Josephus, War 2.566, 578; 5.309; vgl. das Adverb in 1.Klemens 37,2. Vgl. auch Henry George Liddell und Robert Scott, A Greek-English Lexicon, rev. Henry Stuart Jones and Roderick McKenzie, suppl. E.A. Barber, et al., Oxford: Clarendon Press, 1968, S. 1897, welches *hypotassō* [passiv] mit der Bedeutung „sei gehorsam" definiert.) Die Bedeutung ist niemals „gegenseitig"; es bezieht sich immer auf eine einseitige Unterordnung unter eine Autorität. Dies scheint nicht den Abschnitten, die Dr. Knight zitiert, zu widersprechen, denn in keinem von jenen Abschnitten wird der übergeordneten Person gesagt, sich einer untergeordneten Person zu unterwerfen (*hypotassō*) – vielmehr werden andere Wörter verwendet, um zu Liebe, Rücksichtnahme etc. zu ermuntern. Darum dürfen wir fragen, warum wir *hypotassō* in Eph 5,21 eine Bedeutung zuordnen sollten, die es sonst nirgendwo hat?

Darum scheint es ein falsches Missverständnis von Eph 5,21 zu sein, wenn man sagt, es schließt gegenseitige Unterordnung ein. Sogar in Eph 5,22-24 sollen die Ehefrauen nicht jedem oder allen

Ehemännern untertan sein, sondern „ihren eigenen Ehemännern" – die Unterordnung, die Paulus im Sinn hat, ist nicht eine allgemeine Art von Aufmerksamkeit anderen gegenüber, sondern eine spezifische Unterordnung unter eine höhere Autorität. Aber sollte nicht das Verb *hypotassō* in Vers 22 (ob einschließlich oder ausschließlich) denselben Sinn haben, den es in Vers 21 hat?

Der Grund, warum die Auslegung der gegenseitigen Unterordnung so weit verbreitet ist, hängt damit zusammen, dass Ausleger annehmen, dass das griechische Pronomen *allēlous* (einander) völlig wechselseitig sein muss (dass es „jeder – jedem" bedeuten muss). Dr. Knight hat einige Texte zitiert, wo *allēlous* „jeder – jedem" bedeutet, aber das ist nicht überall der Fall, und es muss gewiss nicht generell die Bedeutung übernehmen. Es gibt viele Situationen, wo es vielmehr heißt „einige – anderen". Zum Beispiel Offb 6,4: „ … damit sie einander hinschlachten sollten" bedeutet, „dass einige Menschen andere töten sollten" (nicht „dass jede Person jede andere Person töten sollte" oder „sodass jene Menschen, die getötet wurden, wechselseitig jene töten sollten, die sie getötet haben", was keinen Sinn machen würde). Gal 6,2: „Einer trage des anderen Lasten" bedeutet nicht: „Jeder sollte die Lasten mit jedem anderen austauschen", sondern dass „einige, die fähiger sind, helfen sollten, die Lasten anderer, die weniger fähig sind, zu tragen. 1.Kor 11,33: „Wenn ihr zum Essen zusammenkommt, so wartet aufeinander." Das bedeutet, dass „einige, die früher fertig sind, auf andere warten sollten, die zu spät sind" etc. (vgl. Lk 2,15; 12,1; 24,32 – es gibt viele Beispiele, wo das Wort nicht ausschließlich wechselseitig ist). Ebenso ist es in Eph 5,21, wo sowohl der folgende Kontext als auch die Bedeutung von *hypotassō* erfordert, dass *allēlous* an dieser Stelle „einige – anderen" bedeutet. Der Vers könnte deshalb auch umschrieben werden mit „jene, die unter der Autorität sind, sollen sich anderen unter euch unterordnen, die Autorität über sie haben."

Darum scheint es dieser (alternativen) Auslegung entsprechend am Besten zu sein, wenn man sagt, dass es nicht die gegenseitige Unterordnung ist, die Paulus in Eph 5,21 anordnet, sondern die Unterordnung unter die angemessenen Autoritäten. Diese Sicht von Eph 5,21 würde übereinstimmen mit James Hurley und wie er die Struktur des Abschnitts sieht, wie oben in der Fußnote 5 erwähnt.

7. Vgl. z.B. Gilbert Bilezikian, Beyond Sex Roles, Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1985, S. 153 ff. Man kann bei Bilezikians Aussage über sein Verständnis der neutestamentlichen Lehre über die gegenseitige Unterordnung vieles empfehlen und vielem zustimmen. Sein furchtbarer Irrtum liegt jedoch darin, dass er dies gegen unterscheidbare Rollen ausspielt mit der Konsequenz, dass es ihm dazu dient, die unterscheidbaren und unterschiedlichen Rollen zu leugnen, die Paulus für Ehemann und Ehefrau darlegt. Auch wenn man sich nicht dafür entscheidet, das Wort hierarchisch

anzuwenden, so scheint es doch offensichtlich, dass Bilezikian versucht, die „gegenseitige Unterordnung" zu gebrauchen, um die Rollenunterschiede in den folgenden Zitaten auszuschließen: „Per Definition schließt gegenseitige Unterordnung hierarchische Unterschiede aus" (S. 154), und: „Wir fassen zusammen, dass gegenseitige Unterwerfung … hierarchische Unterschiede darstellt, die innerhalb christlicher Gemeinschaften von Gemeinde und Familie irrelevant sind" (S. 156; vgl. auch seinen Titel Beyond Sex Roles [„Über die sexuellen Rollen hinaus"]).

8. Vgl. J.E. Crough, The Origin and Intention of the Colossian Haustafel, FRLANT 109, Göttingen, Vanderhoeck und Ruprecht, 1972, S. 110. Er lässt erkennen, dass dies eine freiwillige Unterordnung ist, die auf der eigenen Anerkennung der Ordnung Gottes beruht.
9. Der betreffende Abschnitt in abgekürzter Form liest sich wie folgt: „Frauen, seid euren eigenen Männern untertan" (Eph 5,21-22); „Frauen, seid euren Ehemännern untertan" (hypotassesthe, Kol 3,18); „Frauen, seid euren eigenen Ehemännern gehorsam" (hypotassomenai, 1.Petr 3,1); „die jungen Frauen … untertan ihren eigenen Männern" (hypotassamenas, Tit 2,5). Wenn Paulus die Beziehungsrollen behandelt und die Führung in der Familie Gottes, der Gemeinde, dann benutzt er das verwandte Substantiv und drückt denselben Grundsatz aus: „Eine Frau soll in der Stille lernen, in aller Unterordnung [hypotage]. Ich erlaube aber einer Frau nicht, zu lehren, auch nicht, dass sie über den Mann herrscht" (1.Tim 2,11-12).
10. J.P. Sampley, And the Two Shall Become One Flesh: A Study of Traditions in Ephesians 5:21-23, NTSM 16, Cambridge, University Press, 1971, S. 29.
11. Walter Bauer, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, 2. Auflage, Übers. William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich, rev. F. Wilbur Gingrich and Frederick W. Danker, Chicago, University of Chicago Press, 1979, S. 848, Abschnitt 1bb.
12. Vers 24 beginnt mit dem Wort „aber" (alla), das Kommentatoren manche Schwierigkeiten beschert hat und in verschiedenen Übersetzungen weggelassen wurde. Die Darstellung von F.F. Bruce von der Bedeutung darüber ist so hilfreich, dass sich das ganze Zitat lohnt. Seine Abhandlung schließt die Aussagen von J.A. Robinson in St. Paul's Epistle to the Ephesians („Brief des Paulus an die Epheser"), London, James Clarke & Co., S. 124. 205, ein. Diese sind durch Anführungszeichen in dem nachfolgenden Zitat kenntlich gemacht:

    J.A. Robinson weist darauf hin, dass das Bindewort nicht die gegensätzliche Betonung haben muss. Es wird hier vielmehr benutzt, „um die Aufmerksamkeit auf den besonderen Punkt des unmittelbaren Interesses zu fixieren". Nachdem der Apostel die generelle Aussage gemacht hat, dass „es die Funktion des Hauptes

ist, für die Sicherheit des Leibes zu planen, diesen vor Gefahren zu schützen und für dessen Wohlergehen zu sorgen", prüft er sich selbst in einer umfassenderen Auslegung darüber und schließt seinen Hauptgedanken wie folgt: „Aber – das ist die vorliegende Tatsache – wie die Gemeinde sich Christus unterordnet, so lasst es in allem bei den Ehefrauen gegenüber ihren Ehemännern sein." Dies ist die Darstellung der Verbindung zwischen den Versen 23 und 24, die am meisten zufriedenstellt, zumal Vers 24 weitgehend eine Wiederaufnahme von Vers 22 ist und einen Bezug zur Unterordnung der Gemeinde unter Christus als ein Muster für die Unterordnung der Ehefrau unter ihren Ehemann hinzufügt.

13. Der Grundsatz, dass Gott von seinem Volk erwartet, den Gehorsam zu verweigern, wenn eine menschliche Autorität ihm befiehlt zu sündigen, wird in verschiedenen Abschnitten der Schrift bestätigt: siehe 2.Mose 1,17-21; Dan 3,12-18; 6,11; Hebr 11,23.
14. W.J. Larkin, Jr., Culture and Biblical Hermeneutics, Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1988, S. 109.
15. Einige Leute argumentieren, dass aufgrund der Abschaffung der mit der Sklaverei verbundenen Unterordnung durch die Sklaverei auch die Unterordnung der Ehefrauen ihren Ehemännern gegenüber aufgehoben werden sollte, weil beide Beziehungen in demselben ausführlichen Abschnitt gemeinsam behandelt werden (Eph 5,21-6,9). Später werden wir in diesem Kapitel über das Wesen der Sklaverei diskutieren und welches Verständnis wir davon haben und wie sich dieses auf unser Verständnis von der Beziehung zwischen Ehefrauen und Ehemännern auswirken kann oder auch nicht.
16. Vgl. P.T. O'Briens Kommentar darüber, was das Gebot für die Ehemänner in Kol 3,18 nach sich zieht, nämlich ihre Frauen zu lieben. Er sagt, dass die Liebe des Ehemannes „seine unaufhörliche Fürsorge und sein liebevoller Dienst für ihr gesamtes Wohlbefinden" nach sich zieht. In Colossians, Philemon, Word Bible Commentary, Waco, TX, Word 1982, S. 223. Es lohnt sich, seine ganze Abhandlung von Kol 3,18-19 (S. 214-224) zu lesen.
17. Bruce, Colossians, Philemon, and Ephesians, a.a.O., S. 391.
18. Das griechische Wort ist metadounai (von *metadidōmi*), das mit dem griechischen paredoken (von *paradidōmi*) verwandt ist und als Schlüsselwort in Eph 5,25 benutzt wird.
19. Das griechische Wort agapetoi (Geliebte) ist ein verwandtes Substantiv zum griechischen Verb *agapaō* und wird durchweg im Abschnitt von Eph 5 in den Versen 25 (zweimal), 28 (dreimal) und in Vers 33 überall verwendet.
20. Für die Aussage „in allem" siehe die Diskussion weiter oben.
21. Der Begriff wird von Paulus siebenundvierzigmal benutzt. Er erscheint im Kolosserbrief an folgenden Stellen: 3,18.20; 4,7.17, wobei die Bedeutung im engsten Sinne das nächste Vorkommen ist in Kol 3,20.
22. Das griechische Wort für „gebührt" heißt „*anēken*" (von „*anēkō*").

Zur Frage, ob dieses „gebührt" sich eher auf die kulturelle nicht-offensive Haltung bezieht, siehe den folgenden Abschnitt „Frauen, Kinder und Sklaven?"

23. Vgl. z.B. 1.Thess 5,12, wo Paulus die Thessalonicher daran erinnert, dass ihre geistlichen Leiter „euch im Herrn vorstehen".
24. Vgl. z.B. den Ausdruck in Röm 16,11: „Grüßt … die im Herrn sind."
25. Diese Aussage ist fast identisch mit der in Kol 3,18, indem sie dasselbe griechische Verb „*hypotassō*" im Sinne von „unterordnen unter" verwendet.
26. Beachte, wie Paulus dem Missverständnis in der frühen Kirche widerstehen musste (was praktisch identisch ist mit dem Argument unter den Feministen in der christlichen Gemeinde unserer Zeit), und zwar mit der Lehre anhand von 1.Kor 11,1-16, was die Korinther daran erinnerte, dass das Hauptsein des Mannes (1.Kor 11,3) zurückgeht auf Gottes entschiedenes Handeln in der Schöpfung (1.Kor 11,8-9).
27. Vergleiche das Wort an die Frauen in 1.Petr 3,2: „Das kann geschehen, wenn sie sehen, dass ihr ihnen Respekt [*en phobō*] erweist und ein vorbildliches Leben führt" (GNB).
28. Vgl. z.B. Virginia R. Mollenkott, Women, Men and the Bible, Nashville, Abingdon, 1977, S. 92 ff., die die Herrschaft von Königen mit der Sklaverei verbindet. Vgl. auch Paul King Jewett, Man as Male and Female, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1975, S. 137 ff.; Letha Scanzoni and Nancy Hardesty, All We're Meant To Be, Waco, TX, Word, 1974, S. 91, 107, 202-205.
29. Siehe auch des Autors Role Relationship of Men and Women, 1985, Neuauflage in Phillipsburg, NJ, Presbyterian & Reformed, 1989, S. 9-15, für eine vollständigere Behandlung dieser Frage, einschließlich der Fragen bezüglich Königen und der Regierung.

Endnoten zu Kapitel 9

1. Einige der letzten repräsentativen Beispiele dieser Sicht sind: Mary Hayter, The New Eve in Christ, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1987, S. 132-133, 142-143; Francis X. Cleary, „Women in the New Testament: St. Paul and the Early Pauline Churches", in: Biblical Theological Bulletin 10, 1980, S. 78-82. Das Extrem, bis zu dem dies getrieben werden kann, wird von William O. Walker dargestellt, der meint, dass alle neutestamentlichen Texte über weibliche Unterordnung nach Paulus entstanden sind. Abschnitte wie 1.Kor 11,2-16 seien Einfügungen in den Text von Paulus' eigenem Brief. „The ‚Theology of Woman's Place' and the ‚Paulinist Tradition'", in: *Sēmeia* 28, 1988, S. 101-112.
2. Siehe die Übersicht in Donald Guthrie, The Pastoral Epistles, Grand Rapids, Eerdmans, 1957, S. 32-38, und J.N.D. Kelly, A Commentary on the Pastoral Epistles, London, Black, 1963, S. 10-18. Kelly bemerkt, dass das Bild von der Irrlehre „unvollständig und auffallend verschwommen" ist (S. 11).
3. Zur Situation des 1.Korintherbriefes siehe besonders Anthony C. Thiselton, „Realized Eschatology at Corinth", in: New Testament Studies 24, 1977, S. 510-528. P.H. Towner stellt eine eindeutige und überzeugende These auf für die Hauptähnlichkeit zwischen den Problemen, die hinter dem 1.Korintherbrief und den Pastoralbriefen liegen, siehe „Gnosis and Realized Eschatology in Ephesus (of the Pastoral Epistles) and the Corinthian Enthusiasm" (Die Gnosis und die erfüllte Eschatologie in Ephesus [in den Pastoralbriefen] und der Enthusiasmus der Korinther), in: Journal for the Study of the New Testament 31, 1987, S. 95-124. Der obige Abschnitt ist besonders Towners Arbeit zu verdanken.
4. Siehe auch David M. Scholer, 1 Timothy 2:9-15 and the Place of Women in the Church's Ministry, Women, Authority and the Bible, Hrsg. Alvera Mickelsen, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 1985, S. 198.
5. Während einige denken, dieses Buch sei eine christliche Produktion, denken wir, dass es eine vorchristliche jüdische Arbeit mit kleineren christlichen Einschüben ist. Siehe die Anmerkungen von H.C. Kee in The Old Testament Pseudepigrapha, 2 Bände, Hrsg. J.H. Charlesworth, Garden City, NY, Doubleday, 1983, 1985, S. 1:775-780 (die Übersetzung in dem Text stammt auch aus diesem Band).
6. Als Beispiel der Autoren des Altertums siehe David Balch, Let Wives be Submissive:The Domestic Code in 1 Peter, Chico, CA, Scholars Press, 1981, S. 101-102. Über 1.Tim 2,9-10 siehe Scholer, 1 Timothy 2:9-15, S.201; Samuele Bacchiocchi, Women in the Church: A Biblical Study on the Role of Women in the Church, Biblical Perspectives 7; Berrien Springs, MI, Biblical Perspectives, 1987, S.

149.

7. Die Bedeutung dieses Wortes ist im Austausch zwischen Moo und Philip Payne ausführlich diskutiert worden. Moo, „1 Timothy 2:11-15", S. 64; Payne, „Libertarian Women at Ephesus: A Response to Douglas J. Moo's Article ‚1 Timothy 2:11-15: Meaning and Significance'", in: Trinity Journal, 1981, S. 169-170; Moo, „The Interpretation of 1 Timothy 2:11-15: A Rejoinder", in: Trinity Journal 2, 1981, S. 198-199; Payne, „The Interpretation of I Timothy 2:11-15: A Surrejoinder" (unveröffentlicher Beitrag, der enthalten ist in „What Does the Scripture Teach About the Ordination of Women?" Gedruckt vom Committee on Ministerial Standing of the Evangelical Free Church of America), S. 99-100. (Auf diese Reihe von Aufsätzen wird künftig einfach mit dem Namen der Autoren in der oben gewählten Reihenfolge hingewiesen.)
8. Aida Besançon Spencer, Beyond the Curse: Women called to Ministry, Nashville, Thomas Nelson, 1985, S. 75-79.
9. Ebd., S. 74-80.
10. Walter Bauer, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, zweite Auflage, Übers. William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich, rev. F. Wilbur Gingrich and Frederick W. Danker, Chicago, University of Chicago Press, 1979, S. 171. Bauer beschreibt das Wort wie folgt: „ … eines der am meisten gebrauchten griechischen Partikel, verband gewöhnlich einen Satzteil mit einem anderen, wenn man den Eindruck hatte, dass es einiges an Gegensätzlichem zwischen beiden gibt, obwohl der Gegensatz oft kaum wahrgenommen wird. Die meisten üblichen Übersetzungen: ‚aber', wenn eindeutig auf einen Gegensatz hingewiesen ist; ‚und', wenn eine einfache Verbindung gewünscht wird, ohne Gegensatz: häufig kann es überhaupt nicht übersetzt werden." Die Wiedergabe des Partikels im 1.Timotheusbrief in der NIV-Übertragung tritt für diese Anwendung ein: „de" wird achtmal mit „aber" übersetzt; „nun", „eigentlich", „wie für" und „und" jeweils einmal; und ohne Übersetzung sechzehnmal. Aufgrund der Form dieses Wortes kann daher nur mit größter Unsicherheit irgendeine exegetische Entscheidung getroffen werden, die auf einer exakten Bedeutung basiert. Trotzdem behaupten Spencer (S. 85) und Payne („Surrejoinder", S. 97), dass die Anwendung des Paulus von „de" an dieser Stelle „ein Bewusstsein des Gegensatzes zwischen dem Gebot zu lernen und dem vorliegenden Verbot des Lehrens zum Ausdruck bringt". Dennoch, auch wenn wir zugestehen, dass „de" hier als Adversativ steht, was im Lichte des oben Gesagten kaum etwas ist, worüber wir wirklich sicher sein können, entbehrt diese spezielle Auslegung dieses Gegensatzes jeglicher Grundlage in dem Text, wie Mary J. Evans anerkennt, die mit der Ansicht von Spencer und Payne sympatisiert. Evans, Woman in the Bible, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 1983, S. 103. Da ein solcher Beweis fehlt, sollte die leicht gegensätzliche Bedeutung, die in diesem

Kapitel empfohlen wird, übernommen werden.

11. Dieses Argument ist weit verbreitet. Siehe zum Beispiel Don Williams, The Apostle Paul and Women in the Church, Van Nuys, CA, BIM, 1977, S. 112.
12. Für eine weitere Erörterung dieses Punktes siehe Moo, S. 65; Payne, S. 170-173; Moo, S. 199-200; Payne, S. 100 f.
13. Dagegen zum Beispiel Payne, „Surrejoinder", S. 101-104.
14. Siehe Walter Liefeld, „Women and the Nature of Ministry", in: Journal of the Evangelical Theological Society 30, 1987, S. 51.
15. Siehe die Erörterung von K.H. Rengstorf, „*Didaskō*", Theological Dictionary of the New Testament, 10 Bände, Hrsg. O. Kittel and O. Friedrich, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1964-1976, Band 2, S. 157.
16. Trotz des Einwands von Payne („Surrejoinder", S.107 f.) ist Apg 8,21 eine stichhaltige Erklärung für den strittigen Punkt, dass zwei Wörter, die mit oudé („noch") verbunden sind, von einem Objekt, das nur dem zweiten folgt, abhängig sein können. Das Wesen der Beziehung von den beiden Wörtern und die Tatsache, dass das Objekt den Fall übernimmt, der nur beim zweiten Wort verlangt wird, ist unwesentlich. Zum letzten Punkt siehe Herbert Weir Smyth, Greek Grammar, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1920, der besonders erwähnt, dass in solch einem Fall das Objekt den Fall übernimmt, den ein näheres Verb erfordert (S. 1634). Payne hat als weiteren Einwand, dass die Wortstellung, dass „lehren" und „Mann" durch sechs Worte getrennt sind, dagegen spricht, sie zusammenzukonstruieren. Aber nicht nur, dass in diesen Bereichen der griechische Satzbau bekanntermaßen beweglicher ist, sondern Paulus hat wahrscheinlich „lehren" in dem Satz wegen des deutlichen Gegensatzes zu „lernen" in Vers 11 vorgezogen: „Eine Frau soll in der Stille lernen … ich erlaube aber einer Frau nicht, zu lehren."
17. Der Adverbialsatz in Tit 2,4 („ … damit sie die jungen Frauen dazu anleiten, ihre Männer und ihre Kinder zu lieben") zeigt, dass „lehren" in Vers 3 auf das Lehren von jungen Frauen beschränkt ist.
18. Siehe besonders George W. Knight III, „*Authenteō* in Reference to Women in 1 Timothy 2:12", New Testament Studies 30, 1984, S. 143-157, und Leland Edward Wilshire, „The TLG Computer and Further Reference to *Authenteō* in 1 Timothy 2:12", in: New Testament Studies 34, 1988, S. 120-134. Trotz der unterschiedlichen methodischen Annahmen – Knight schließt nur das Verb ein, Wilshire übernimmt alle Wörter des Wortstammes authen – und trotz der folgerichtig größeren Reichweite von Wilshires Arbeit, kommt er grundsätzlich zu demselben Ergebnis wie Knight, nämlich dass sich die Bedeutung des Verbs zur Zeit des Neuen Testaments zu „Autorität/Macht/Recht ausüben" entwickelte.

    Paynes Versuch, diese Entdeckungen abzustreiten (besonders im Fall des Papyrus BGU 1208 aus dem ersten Jahrhundert vor Christus) ist nicht überzeugend, „Surrejoinder", S. 108-110).

Insbesondere kommt er nicht mit der Tatsache zurecht, dass das Verb über die Maßen im Patristischen Griechisch benutzt wird und „Autorität haben/ausüben" bedeutet (siehe G.W. Lampe, Patristic Greek Lexicon, Oxford, Oxford University Press, 1968, S. 262). Und während Payne ein Vorkommen des Verbs bei Chrysostomos im Sinn von „beherrschen" erwähnt, verschweigt er die weiteren Verwendungen, mehrmals mit der neutralen Bedeutung „Autorität haben" (siehe Wilshire, „1 Timothy 2:12", S.131 f.).

19. Für diesen Einwand siehe Liefeld, Women and the Nature of Ministry, S. 52.
20. Payne, „Surrejoinder", S. 104-107; siehe auch seinen Beitrag im Evangelical Theological Society Meeting 1988, „Oude in 1 Timothy 2:12".
21. Payne, „Surrejoinder", S. 104.
22. Wir werden hier nicht alle Stellen überprüfen, aber es handelt sich um folgende: Röm 2,28; 3,10; 4,15; 8,7; 9,7.16; 11,21; 1.Kor 2,6; 3,2; 4,3; 5,1; 11,14.16; 14,21; 15,13.16.50; 7,12; Gal 1,1.12.17; 2,3.5; 3,28 (zweimal); 4,14; 6,13; Phil 2,16; 1.Thess 2,3; 5,5; 2.Thess 3,8; 1.Tim 2,12; 6,7.16. Als Beispiel möchten wir einen Vers zitieren, von dem Payne behauptet, dass er 1.Tim 2,12 entspricht, nämlich Röm 4,15: „Wo kein Gesetz ist, da ist auch keine [oude] Übertretung." Payne hat Recht, wenn er sagt, dass wir hier zwei einzelne Begriffe haben, die einen einzigen zusammenhängenden Gedanken bilden. Aber „Gesetz" und „Übertretung" bleiben getrennte Begriffe und legen sich nicht gegenseitig aus, wie Payne für 1.Tim 2,12 argumentiert. Das heißt, Paulus meint nicht ein „Gesetz in der Art von Übertretung"; die beiden modifizieren sich eindeutig nicht gegenseitig.
23. Russell C. Prohl, Woman in the Church, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1957, S. 31 f.; Joyce Baldwin, Women Likewise, London, Falcon, 1973, S. 21 f.; N. J. Hommes, „Let Women Be Silent in the Church: A Message Concerning the Worship Service and the Decorum to be Observed by Women", in: Calvin Theological Journal 4, 1969, S. 13.
24. Gordon Fee, „Reflections on Church Order in the Pastoral Epistles, with Further Reflections on the Hermeneutics of Ad Hoc Documents", in: Journal of the Evangelical Theological Society 28, 1985, S. 142-148. Diese Erklärung, die sich auch in Fees Kommentar über die Pastoralbriefe befindet, wird weitgehend zitiert.
25. Dies stellt den Wandel meiner früheren Sicht dar (siehe „Rejoinder", S. 203 f.).
26. Dieser allgemeine Ansatz wird von sehr vielen Auslegern vertreten. Siehe zum Beispiel Letha Scanzoni und Nancy Hardesty, All We're Meant to Be: A Biblical Approach to Women's Liberation, Waco, TX, Word, 1974, S. 37; Aida Besançon Spencer, „Eve at Ephesus (Should Women be ordained as pastors according to the First Letter to Timothy 2:11-15?)", in: Journal of the Evangelical Theological

Society 17, 1974, S. 216-222 und Beyond the Curse, a.a.O., S. 84-91; Payne, „Libertarian Women", S. 185-197; Scholer, „1 Timothy 2:9-15", S. 211; Evans, Women in the Bible, a.a.O., S. 104-106; Alan Padgett, „Wealthy Women at Ephesus, 1 Timothy 2:8-15 in Social Context", in: Interpretation 41, 1987, S. 25-27; Roger L. Omansen, „The Role of Women in the New Testament Church", in: Review and Expositor 83, 1986, S. 23-24; Gilbert Bilezikian, Beyond Sex Roles, Grand Rapids, MI, Baker, 1985, S. 179-181.

27. Siehe Towner, „Gnosis and Realized Eschatology", a.a.O., S. 110.
28. Vers 14 wird häufig entsprechend der weiteren Verwendung der Irreführung von Eva in 2.Kor 11,3 als „typologisch" bezeichnet (vgl. Padgett, „Wealthy Women at Ephesus", S. 25). Obwohl dies unserer Sicht nahekommt, müssen wir darauf hinweisen, dass 2.Kor 11,3 eine ausdrückliche „so wie …"-Konstruktion hat, die hier fehlt.
29. Siehe Spencer, Beyond the Curse, a.a.O., S. 89-91; Evans, Woman in the Bible, a.a.O., S. 104.
30. Obwohl argumentiert wird, dass gar („denn") einfach eine Erklärung einleitet, benutzt Paulus das Wort viel öfter, besonders in einem Kontext wie diesem, mit einer Kausalbedeutung („Ich erlaube aber nicht … weil …"). Siehe Moo, „Rejoinder", S. 202-204, in seinem Argument gegen Payne, „Libertarian Women", S. 175-177. Siehe auch Payne's „Surrejoinder", S. 110-111.
31. Paul King Jewett, Man as Male and Female, Grand Rapids, Eerdmans, 1975, S. 119-126; Karen W. Hoover, „Creative Tension in 1 Timothy 2:11-15", in: Brethren Life and Thought 22, 1977, S. 163-165; Catholic Biblical Association of America's Task Force on the Role of Women in Early Christianity, „Women and Priestly Ministry: The New Testament Evidence", in: Catholic Biblical Quarterly 41, 1979, S. 612.
32. Scholers Einwand, dass Paulus 1.Mose selektiv anwendet („1 Timothy 2:9-15", S. 208-211), ist kaum zutreffend. Das Neue Testament wendet das Alte Testament immer selektiv an, weil es nur um spezielle Punkte und nicht um die Auslegung alttestamentlicher Stellen an sich geht. Es ist die Frage, ob sich die ausgewählten alttestamentlichen Angaben wirklich auf das vorliegende Thema beziehen.
33. Einige argumentieren, dass Paulus die Verbote in Vers 12 als vorübergehende, kulturell bedingte Anpassungen des Status von Männern und Frauen unter dem Fluch von 1.Mose 3 gesehen hat. Aber diese Argumentation hinkt bei zwei Punkten: (1) Paulus beruft sich hier nicht auf den Zustand nach dem Sündenfall, sondern auf den davor (selbst Evas Betrug ist formal gesehen vor dem Sündenfall anzusetzen [Bacchiocchi, Women in the Church, S. 180]) und (2) Paulus, besorgt darum, dass Christen ein glaubwürdiges Zeugnis behalten und diejenigen ohne ein solches Zeugnis nicht kränken, würde nach unserer Meinung in dem neu angebrochenen Zeitalter die Leute nicht so behandeln und von ihnen Dinge

erwarten, als wären sie noch unter dem Fluch. Auch ist nicht klar, dass die Erlösung die Rollenbeziehung, die in der Schöpfung eingeführt wurde, null und nichtig macht, wie Ruth A. Tucker und Walter L. Liefeld behaupten: Daughters of the Church, Women and Ministry from New Testament Times to the Present, Grand Rapids, MI, Zondervan, 1987, S. 451. Es ist vielmehr so, dass die Erlösung Männern und Frauen ermöglicht, die Beziehung untereinander zu haben, die Gott ursprünglich geplant hatte (siehe Mt 19,1-9).

Darüber hinaus begründet Paulus die Unterordnung der Frauen unter die Männer laut Bertil Gärtner mit der Erlösung (Eph 5,22-24) und nicht mit dem Fluch oder sogar nur mit der Schöpfung: „Didaskalos: The Office, Man and Woman in the New Testament", in: Concordia Journal 8, 1982, S. 59 f.

34. Siehe zum Beispiel Scholer, „1 Timothy 2:9-15", S. 208-211.
35. Wenn allerdings festgestellt worden wäre, dass die Kopfbedeckungen der Frau mehr mit der Berufung auf die Schöpfung verbunden wäre, dann würden exegetische Zuverlässigkeit und hermeneutische Konsequenz nicht fordern, dass wir die Gebote sowohl in 1.Kor 11,2-16 als auch in 1.Tim 2,12 ignorieren, sondern dass wir beide befolgen. Wir alle sind für Konsequenz, aber diese kann viel besser dadurch erreicht werden, dass wir mehr biblische Gebote als jetzt befolgen, anstatt diese vermehrt als kulturelle Anpassungen zu verstehen (dagegen zum Beispiel Fee, „Reflections on Church Order", a.a.O., S. 150 f.).
36. Siehe Towner, „Gnosis and Realized Eschatology", S. 111; James G. Sigountos und Myron Shank, „Public Roles for Women in the Pauline Church: A Reappraisal of the Evidence", in: Journal of the Evangelical Theological Society 26, 1985, S. 289-298.
37. Grant R. Osborne, „Hermeneutics and Women in the Church", in: Journal of the Evangelical Theological Society 20, 1977, S. 348.
38. Siehe zum Beispiel H.P. Liddon, Explanatory Notes on St. Paul's First Epistle to Timothy, London, Longmans, Green, 1897, S. 20; Williams, Apostle Paul, S.113; Payne, „Libertarian Women", S. 177-179.
39. Henry Alford, The Greek Testament, 4 Bände, London, Rivingstons, 1865-1876, Band 3, S. 820.
40. Die Präposition dia („durch" bzw. „hindurch") würde „begleitende Umstände" bedeuten.
41. Siehe ausführlicher dazu meine „Interpretation", S. 70-72; Robert Falconer, „1 Timothy 2:14, 15: Interpretative Notes", in: Journal of Biblical Literature 88, 1941, S. 376-378; Scholer, „1 Timothy 2:9-15", S. 195-202.

Endnoten zu Kapitel 10

1. Etliche Abschnitte in diesem Kapitel stammen aus dem Buch von Wayne Grudem, The First Epistle of Peter: An Introduction and Commentary, Leicester, England, InterVarsity Press, und Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1988, S. 134-146, und haben eine Abdruckerlaubnis.
2. Beachten Sie auch in diesem Zusammenhang Kol 3,18: „Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter, wie sich's gebührt im Herrn!" Wie passt „im Herrn" zusammen mit „da ist weder Mann noch Frau … in Christus"? Das ist nur möglich, wenn wir verstehen, dass Gal 3,28 über den geistlichen Nutzen und Segen der Errettung spricht und nicht über all die geschaffenen geschlechtlichen Verschiedenheiten und die von Gott bestimmten Rollenunterschiede.
3. Dorothy Patterson sagt über diesen Abschnitt: „Unterordnung geht in Wirklichkeit weit über Gehorsam hinaus, der an sich Zwang zu äußerlicher Übereinstimmung sein kann." „Roles in Marriage: A Study in Submission: 1 Peter 3:1-7", in: The Theological Educator, New Orleans, LA, 13:2, Frühling, 1983, S. 71. Dieser gesamte Artikel bietet eine exegetisch begründete Sichtweise der Unterordnung, wie sie durch die Augen einer Ehefrau gesehen wird, die sich ihrer Berufung erfreut.
4. Das Neue Testament verwendet aphthartos nur für ewige, himmlische Gegebenheiten, wie Gott selbst (Röm 1,23; 1.Tim 1,17), Gottes Wort (1.Petr 1,23) und unsere Auferstehungsleiber (1.Kor 15,52; vgl. 9,25; 1.Petr 3,4).
5. Gilbert Bilezikian, Beyond Sex Roles, Grand Rapids, Baker Book House, 1992, S. 191. Patricia Gundry, Woman Be Free!, Grand Rapids, Zondervan, 1977, sagt auch zu diesem Abschnitt: „Der Punkt ist der, dass Sarah und Abraham in derselben Weise aufeinander reagierten. Abraham tat, worum Sarah bat, und sie tat dasselbe für ihn" (S. 83).
6. Bilezikian, ebd., S. 191.
7. Vgl. zum Beispiel Bilezikian, ebd., Seite 189. Sein Abschnitt über 1.Petr 3,1-8 ist überschrieben mit „Nochmals gegenseitige Unterordnung – 1.Petr 3,1-8".

   Auf Seite 190 schafft er eine Gegensätzlichkeit zwischen dem, was er „Unterordnung, die bloßer Gehorsam ist" nennt, und „einer Dienermentalität, die die zweite Meile geht und die andere Wange hinhält". Er billigt nur die zweite Art und sagt von der „Dienermentalität", dass „die Beweggründe für solch eine Unterordnung nichts gemein hat mit der Unterordnung, die als Gehorsam gegenüber Autoritäten definiert wird" (S. 190). Derartige Widersprüche gegen einen Gedanken von „Autoritätsgehorsam" findet sich im ganzen Buch von Bilezikian und ist ein wichtiges

Thema in seinen Schriften. (Auf Seite 249 sagt er, dass die Einführung irgendeiner Autorität in die Ehe „die Ehebeziehung heidnisch machen würde und das Christus/Gemeinde-Vorbild dafür bedeutungslos würde".)

Bilezikian scheint nicht verstehen zu können, dass Gehorsam einer Autorität gegenüber und eine Haltung von Liebe und gleichzeitiger Fürsorge desjenigen in Autorität möglich ist. Wie denkt er, dass Jesus sich zum Beispiel der Autorität seiner Eltern unterordnete (Lk 2,51), oder wie sollen christliche Kinder sich heute der Autorität ihrer Eltern unterordnen, oder wie sollen wir uns alle Gott unterordnen (Jak 4,7)? Eine Haltung der Liebe und bereitwilliger Unterordnung charakterisiert all diese Arten von Autoritätsgehorsam. Weiter scheint Bilezikian nicht verstehen zu können, dass jemand in Autorität mit Liebe und Rücksicht gegenüber jemandem unter seiner Autorität handeln kann (so wie Gott mit uns, Christus mit seiner Gemeinde und christliche Eltern oft mit ihren Kindern).

Außerdem stimmt Bilezikians Argument zu 1.Petr 3,1 nicht mit einer früheren Erklärung in seinem Buch überein. Auf Seite 154 sagt er, dass das Wort für „unterordnen" (*hypotassō*) bedeuten würde, „sich selbst unter die Autorität einer höheren Macht unter(zu)ordnen … wo immer das Wort im NT erscheint, außer in dem Fall, wo seine Bedeutung durch einen Modifikator wie in Eph 5,21 absichtlich verändert wurde". Aber hier in 1.Petr 3,1 gibt es keinen solchen Modifikator (so etwas wie „euch einander"). Trotzdem sagt er immer noch, es wäre „gegenseitige Unterordnung" gemeint.

Schließlich widerspricht er der Tatsache, dass seine Definition der „gegenseitigen Unterordnung" ohne jeglichen Autoritätsgehorsam in der Realität nicht umzusetzen ist, auf Seite 155. Er sagt: „Die Gemeinde zieht aus gegenseitiger Unterordnung großen Gewinn." Aber dann sagt er: „In einer vom Geist geleiteten Gemeinde ordnen sich die Ältesten der Gemeinde unter, indem sie verantwortlich sind für ihre Fürsorge; und die Gemeinde ordnet sich den Ältesten unter und erkennt ihre Leitung an." In einer Fußnote zu diesem Satz sagt er: „Die Gemeinde ordnet sich ihren Leitern unter, indem sie ihrer Leitung gehorcht und sie akzeptiert" (S. 289). Er möchte von einer „gegenseitigen Unterordnung" ohne Gehorsam gegenüber einer Autorität sprechen, aber er weiß, dass die Gemeinde nicht ohne den Gehorsam gegenüber der Autorität der Leiterschaft funktioniert. Wir müssen fragen: Wenn Gehorsam gegenüber den Leitern in einer vom Geist geleiteten Gemeinde erforderlich ist, warum dann nicht auch in einer vom Geist geleiteten Ehe?

8. So bei Bilezikian, ebd., S. 153-173.
9. Die nicht gestützte Annahme der feministischen Sicht von Eph 5,21 ist, dass das Wort *allēlous* („einander") immer „jeder zu jedem" bedeuten müsse. Natürlich hat das Wort oft diese Bedeutung, wie

in Eph 4,32: „Seid aber gegeneinander freundlich und barmherzig …“ oder in Joh 15,12: „ … dass ihr einander liebt, gleichwie ich euch geliebt habe.“ In diesen Fällen zeigt der Zusammenhang des Satzes, dass „(gegen)einander“ „jeder für jeden“ bedeutet. Aber in anderen Versen kann das Wort nicht einfach diese Bedeutung übernehmen und der Sinn ist stattdessen „einige zu anderen“. Zum Beispiel Offb 6,4: „ … damit sie einander hinschlachten sollten“ bedeutet: „einige schlachten andere“ (und nicht: „jeder schlachtet jeden“, oder „die Menschen, die geschlachtet werden, schlachten ‚gegenseitig' die, die sie schlachten“, was keinen Sinn machen würde). In Gal 6,2 bedeutet „einer trage des andern Last“ nicht: „Jeder soll seine Last mit jedem Anderen austauschen“, sondern: „Einige, die mehr tragen können, sollen helfen, die Lasten anderer zu tragen, die weniger tragen können.“ In 1.Kor 11,33 steht: „Wenn ihr zum Essen zusammenkommt, so wartet aufeinander.“ Das bedeutet: „Einige, die früher fertig sind, sollen auf andere warten, die später soweit sind“ etc. (vgl. Lk 2,15; 12,1; 24,32; es gibt viele Beispiele, in denen das Wort nicht ausschließlich wechselseitig ist). Ähnlich scheinen in Eph 5,21 sowohl der folgende Kontext als auch die Bedeutung von *hypotassō* zu fordern, dass *allēlous* „einige zu anderen“ bedeutet, sodass der Vers folgendermaßen umschrieben werden könnte: „Jene, die unter der Autorität stehen, sollen sich denen unter euch unterordnen, die Autorität über sie haben“.

Darum scheint es dieser Interpretation zufolge das Beste, wenn man sagt: Es ist nicht „gegenseitige Unterordnung“, die Paulus in Eph 5,21 befiehlt, sondern Unterordnung unter eine entsprechende Autorität.

10. Bilezikian, Ebd., S. 154-155, widerspricht eindeutig dem Hinweis in Eph 5,21-24 auf Gehorsam einer Autorität gegenüber.
11. Interessanterweise gibt Bilezikian zu, dass *hypotassō* im Neuen Testament bedeutet, „sich selbst der Autorität einer höheren Macht unterzuordnen … sich unter eine Herrschaft beugen“ (S. 154). Er sagt: „Dies ist eine natürliche Bedeutung von ‚unterordnen' wo immer das Wort im Neuen Testament erscheint, außer in dem Fall, wo seine Bedeutung durch einen Modifikator wie in Eph 5,21 bewusst geändert wurde. Die Hinzufügung … des gegenseitigen Fürwortes ‚euch einander' ändert gänzlich seine Bedeutung … Gegenseitige Unterordnung schließt per Definition hierarchische Unterschiede aus.“

    Bilezikian sieht den Punkt ganz klar. Wenn „unterordnen“ (*hypotassō*) bedeutet, sich einer höheren Autorität unterzuordnen, dann kann es in diesem Sinne keine gegenseitige Unterordnung geben. Er erkennt auch an, dass dies gewöhnlich die Bedeutung von *hypotassō* im Neuen Testament ist. Aber er nimmt fälschlicherweise an, dass die Bedeutung des Wortes geändert werden muss, wenn der Ausdruck „zueinander“ (*allēlous*) folgt. Dies ist zweifellos nicht notwendig, weil *allēlous* oft „einige zu anderen“ bedeuten kann, so

wie es in der Endnote 9 dieses Kapitels erklärt wurde. Dann würde Eph 5,21 mit anderen Worten heißen: „Ordnet euch einander unter (d.h. einige unter andere), wie es die Ehrfurcht vor Christus verlangt." (GNB)

Es ist unzulässige Exegese, wenn Bilezikian sagt, dass in Eph 5,21 ein Wort eine neue Bedeutung bekommen muss, die an keiner anderen Stelle bestätigt wird, wenn beide Wörter vom Sinn ausgesprochen gut in den Kontext passen. Warum sollten wir *hypotassō* hier eine Bedeutung zuschreiben, die es sonst nirgendwo hat? Sogar in Eph 5,22-24 sollen die Ehefrauen nicht jedem oder allen Ehemännern untertan sein, sondern „ihren eigenen Ehemännern". Die Unterordnung, die Paulus im Sinn hat, bedeutet keine allgemeine Rücksichtnahme anderen gegenüber, sondern meint eine spezielle Unterordnung unter eine höhere Autorität. Aber sollte nicht das Verb *hypotassō* in Vers 22 dieselbe Bedeutung haben wie in Vers 21? (Ob stillschweigend oder ausdrücklich; es erscheint in einigen griechischen Handschriften, aber in anderen nicht – in letzteren wird es eindeutig verstanden, weil es vom Leser gefolgert werden kann.)

Darum scheint es ein falsches Verständnis von Eph 5,21 zu sein, wenn man sagt, dass es gegenseitige Unterordnung voraussetzt. Und es ist mit Sicherheit unkorrekt, Bilezikians zweifelhafte Auslegung von Eph 5,21 anzuwenden, um damit den vier anderen Texten im Neuen Testament zu widersprechen (Eph 5,22-24; Kol 3,18; Tit 2,5; 1.Petr 3,1.5-6) die klar und ausschließlich von der Verpflichtung einer Frau sprechen, sich ihrem Ehemann unterzuordnen.

12. Da ist es wahrscheinlich, warum die neutestamentlichen Autoren den erweiterten Begriff von „unterordnen" benutzen, wenn sie auf die Ehefrauen in ihrer Beziehung zu den Ehemännern hinweisen, statt den besonderen Begriff „gehorchen" zu verwenden, wie sie es bei Kindern und Dienern tun. Das Fehlen des Begriffs „gehorchen" (außer 1.Petr 3,6) im Blick auf die Frauen bedeutet nicht, dass der Gedanke nicht vorkommt, sondern nur, dass der Gedanke in der breiter angelegten Haltung der Unterstützung der Führung des Mannes eingeschlossen ist.
13. Allerdings duldet oder unterstüzt die Schrift an keiner Stelle den Missbrauch der Ehefrauen durch die Ehemänner, sondern sie verbietet sogar ausdrücklich ein grobes Verhalten (Kol 3,19; 1.Petr 3,7), und darum verurteilt sie mit Sicherheit jegliche physische Gewalttätigkeit von Ehemännern gegenüber Ehefrauen. Evangelikale Gemeinden haben eine schwere Verantwortung, solchen Missbrauch zu verhindern und diejenigen zu schützen, die bedroht sind oder zu Schaden gekommen sind.
14. An diesem Punkt stimmt Bilezikian offensichtlich zu, denn er sagt von dem Wort: „Die Dienerhaltung, die durch Christus dargestellt wird und von den Sklaven verlangt wird, ist auch ein Beispiel für

Ehefrauen" (S. 189).

15. Der Aorist an dieser Stelle für „gehorchte" muss sich nicht nur auf ein Ereignis beziehen, denn der Aorist Indikativ wird häufig in einem konstatierten Sinn gebraucht, um einfach zu sagen, dass etwas „passierte", ohne Hinweis darauf, ob es an einem Punkt, zu einer Zeit oder über eine lange Zeitperiode passierte (vgl. den Aorist Indikativ in Eph 5,25 [„ … gleichwie auch der Christus die Gemeinde geliebt hat …"], Röm 5,14 [„ … herrschte der Tod von Adam bis Mose …"] oder Offb 20,4 [„ … und regierten die 1000 Jahre mit Christus"]; auch Blass-Debrunner-Funk, Grammar, Abschnitt 332).

    E.G. Selwyn, The First Epistle of St. Peter, London, Macmillan, 1949, S. 185, und J.N.D. Kelly, A Commentary on the Epistles of Peter and Jude, London, Black, 1969, S. 131, sagen mit einigen anderen Autoren gemeinsam, dass Petrus sich auf 1.Mose 18,12 bezieht; die einzige Selle im Alten Testament, wo von Sarah berichtet wird, dass sie den Titel kyrios benutzte („Herr" oder „Meister" – ein höflicher Begriff bei der Anrede von Menschen in einer Führungsposition oder Autorität, wie auch der hebräische Begriff adonai). Es ist möglich, dass sich Petrus auf diesen Abschnitt bezieht, aber die Schwierigkeit ist, dass in dem direkten Kontext kein Gehorsam gegenüber Abraham erwähnt wird. Es ist wahrscheinlicher, dass Petrus von diesem einen Beispiel ableitet, dass Sarah Abraham gewöhnlich ihren „Meister" oder „Herrn" nannte und dies ihre Einstellung in der Unterordnung und ihren Respekt Abraham gegenüber zeigte. Diese Ansicht würde weiter bedeuten, dass sich Petrus auf Sarahs gesamten Lebensstil bezieht und nicht nur auf einen Fall des Gehorsams.
16. Dies stimmt mit der Praxis des Petrus im gesamten Brief überein, in dem er die Gemeinde als das neue Israel, das wahre Volk Gottes, sieht und nicht die physischen Nachkommen von Abraham und Sarah (siehe z.B. 1,1 und 2,4-10).
17. Einige Kommentatoren bekräftigen, dass viele oder die meisten Ehefrauen, denen Petrus schreibt, ungläubige Ehemänner hatten. Zum Beispiel vermutet Mary J. Evans, dass „Petrus vorrangig besorgt ist um die, deren Ehemänner nicht gläubig sind" (Woman in the Bible, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 1983, S. 118). Ähnlich vermerkt E. Margaret Howe zu 1.Petr 3,1.6: „Hier wird angedeutet, dass die angesprochenen Ehefrauen solche sind, deren Ehemänner keine Christen sind" (Women and Church Leadership, Grand Rapids, Zondervan, 1982, S. 55 f.). Aber der griechische Text impliziert genau das Gegenteil: „ … wenn auch etliche sich weigern, dem Wort zu glauben …" Der Ausdruck „wenn auch" (kai ei) weist darauf hin, dass dies ein unerwartetes oder ungewöhnliches Ereignis wäre. Es impliziert, dass Petrus erwartet, dass die meisten christlichen Ehefrauen unter seinen Lesern christliche Ehemänner hatten.
18. F.J.A. Hort, The First Epistle of St. Peter 1:1-2:17, London,

Macmillan, 1898, sagt: „Im Großen und Ganzen … wird die biblische Anwendung am besten durch ‚rebellisch', ‚ein Rebell sein' ausgedrückt" (S. 122). Obwohl einige argumentiert haben, dass dieser Begriff ganz einfach „ungläubig, ein Ungläubiger sein" bedeuten kann (besonders in Joh 3,36), ist eine solche Sinngebung bei keinem Vorkommen des Wortes erforderlich.

Walter Bauer, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, 2. Auflage, Übers. William F. Arndt und F. Wilbur Gingrich, rev. F. Wilbur Gingrich and Frederick W. Danker, Chicago, University of Chicago Press, 1979, akzeptiert den Sinn „Unglaube" in Joh 3,36; Apg 14,2; 19,9; Röm 15,31, fügt aber hinzu, dass diese Meinung „stark angefochten" ist und „außerhalb unserer Literatur nicht zu finden ist" (S. 82). Außerdem muss angemerkt werden, dass „dem Evangelium nicht gehorchen" im Neuen Testament nicht nur „Unglaube", sondern eigentlich „Ungehorsam" bedeuten kann – die Verweigerung einer Antwort auf den Ruf zur Buße und zum Glauben an Christus.

19. Beachten Sie die Endnote 13 über den Missbrauch der Frau.
20. Der griechische Text enthält das Wort „ihre" nicht (Petrus hätte es mit „*autōn*" verdeutlichen können) und lässt die Möglichkeit offen, dass Petrus sagen wollte, dass die ungläubigen Ehemänner nicht einfach gewonnen werden, wenn sie an ihren eigenen Ehefrauen ein Verhalten sehen, wie sie ihnen untertan sind, sondern wenn sie das Vorbild einer christlichen Ehe durch die Frauen in der christlichen Gemeinde generell beobachten. Aber darin können wir nicht sicher sein, denn das Griechische lässt oft das Possessivpronomen aus, wenn der Autor denkt, dass die Bedeutung für den Leser klar ist.
21. Patterson, „Roles in Marriage", a.a.O., S. 73.
22. Ruth A. Tucker and Walter Liefeld, Daughters of the Church: Women in Ministry from New Testament Times to the Present, Grand Rapids, MI, Zondervan, 1987, sagen: „Dieser Abschnitt scheint weniger Probleme zu machen, weil die geforderte Unterordnung von den Frauen ein klares Ziel hat. Die gläubige Frau eines unbekehrten Mannes hat die Erwartungen der Unterordnung zu erfüllen, damit sie ihn für den Herrn gewinnen kann" (S. 462).

    Aber es ist gewiss unkorrekt zu sagen, dass dies der einzige Grund bei Petrus ist (falls sie das implizieren), denn Petrus wendet sich an alle christlichen Ehefrauen der Gemeinden in vier römischen Provinzen (vgl. 1.Petr 1,1) und nicht nur an die Frauen der ungläubigen Ehemänner (siehe Endnote 17 in diesem Kapitel über die Tatsache, dass Petrus von den meisten Frauen annimmt, dass sie gläubige Ehemänner haben). Außerdem weist die Tatsache, dass ein solches Verhalten den ungläubigen Ehemann gewinnen würde, nicht darauf hin, dass es unter Gottes Ideal lag, sondern genau das Gegenteil. Und schließlich, der Hinweis des Petrus auf Sarah (deren Ehemann die Rettung kaum nötig hatte) würde schlecht zu einem Gebot der Unterordnung passen, das nur zeitlich begrenzt ausgeübt

wurde, nur weil es der Missionsarbeit in einer Kultur helfen könnte.

23. Jemand könnte erwidern, dass die Unterordnung einer Frau zwar nicht gerade sündhaft, sondern nur moralisch neutral war, etwas, das in einer Kultur angenommen werden kann und in einer anderen nicht. Doch das ist wenig überzeugend, weil es kein moralisch neutrales Verhalten gibt, wodurch ein ungläubiger Ehemann gewonnen wird, sondern das moralisch „reine" (griechisch hagnos) Verhalten – es ist die eindeutig moralische Schönheit des christlichen Verhaltens, das einen Ungläubigen anzieht. Außerdem, falls es einfach die Tatsache gewesen wäre, dass der Gläubige selbstlos war, der den ungläubigen Ehepartner gewonnen hätte, würde es nicht erklären, warum Petrus nicht dasselbe auch den Ehemännern sagt. Es scheint da etwas moralisch Schönes – nicht nur Neutrales – an der Unterordnung einer Ehefrau unter ihren Ehemann zu geben.
24. Ebd., Seite 82.
25. Ebd., Seite 82 f. Dieses „Haustafel"-Argument wurde umfassend erarbeitet von David L. Balch, Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter, Chico, CA, Scholars Press, 1981. Balch sieht diese neutestamentlichen Lehren gänzlich in soziologischen Begriffen und analysiert die möglichen Motive dafür, wie Christen versuchten, der säkularen Gesellschaft kein Anstoß zu sein. Er zieht die Möglichkeit nicht in Betracht, dass diese neutestamentlichen Maßstäbe tatsächlich göttliche Gebote mit der damit verbundenen absoluten göttlichen Autorität sind.
26. Siehe auch die Erörterung dieser Frage in Kapitel 2 dieses Bandes, Frage 17. Balch, Let Wives Be Submissive, besonders S. 96 ff., zählt verschiedene bedeutsame Unterschiede auf, sogar in der Form, mit vielen heidnischen Tafeln. Er führt auch einige Parallelen an (S. 98-109), wenn nicht in der eigentlichen Haustafel, so zumindest in einigen alten platonischen und neopythagoranischen Schriftstücken, wie auch in der jüdischen Literatur. Das hatten wir von der heidnisch griechischen Kultur nicht anders erwartet aufgrund des Einflusses des Gewissens und der allgemeinen Gnade. Aber das unmittelbare Entlehnen von heidnisch-griechischen „Haustafeln" gab es einfach nicht.
27. Obwohl sich ein paar wenige alte Philosophen mit ähnlichen Ansichten wie Petrus finden; siehe Balch S. 101.
28. Es sollte angemerkt werden, dass es auch möglich ist, die beiden Aussagen „die Frau" und „dem schwächeren Geschlecht" eher in Beziehung zur Anweisung „zusammenleben" zu verstehen als mit „Ehre erweisen". Dies würde dann den Sinn geben: „Wohnt bei ihnen mit Einsicht als bei einem schwächeren Gefäß, dem weiblichen" (revElb). Es ist nicht möglich, zwischen dieser Lesart und der in der Lutherübersetzung (LÜ 84) auf grammatischer Ebene allein zu entscheiden; noch scheinen die Argumente vom Kontext her auf beiden Seiten schlüssig zu sein. Aber letztlich ist es kein großer

Unterschied, zumal die beiden Anweisungen „wohnt bei ihnen" und „gebt ihnen Ehre" Teile eines großen Gebotes sind. Das Wissen des Ehemannes um die Tatsache, dass Petrus die Frau „weiblich" und „das schwächere Gefäß" nennt, sollte in jedem Fall den ganzen Umfang an Handlungen näher bestimmen, was die Formulierungen „wohnt bei ihnen mit Einsicht" und „gebt ihnen Ehre" mit einschließt.

29. Für die Verwendung des Partizips als Imperativ siehe 1.Petr 2,18; 3,1.7; 4,8.10; auch David Daube, „Participle and Imperative in 1 Peter", in: Selwyn, First Epistle of St. Peter, S. 467-488.
30. Ein Buch, das es verdient, hier genannt zu werden (einfach, weil es so viel an praktischer Weisheit zu diesem Thema enthält) ist: James Dobson, What Wives Wish Their Husbands Knew About Women, Wheaton, IL, Tyndale, 1977.
31. Bilezikian stellt fest, dass die Anweisung für Ehemänner, ihren Frauen „Ehre zu erweisen", erkennen lässt, dass Petrus eine „traumatische Umkehrung der Rolle" anweist, weil „Ehre erweisen" bedeutet, „wie ein Diener dem Meister gegenüber" zu handeln (S. 192). Aber dies ist einfach falsch: Wenn Gott seinem Volk Ehre erweist, lässt das nicht „eine traumatische Umkehrung der Rolle" erkennen, wodurch er unserer Autorität unterworfen wird. Wieder lehnt Bilezikian es ab, zuzugeben, dass solche in Autorität selbstlos und mit Liebe denen gegenüber handeln können, die unter ihrer Autorität sind, und diese Ablehnung verdreht seine gesamte Erörterung.
32. „Weil" in der Schlachter 2000 drückt eine mögliche Beziehung zwischen dieser Erklärung und dem Rest des Verses aus, aber es könnte auch übersetzt werden mit: „Gebt ihnen Ehre als solchen, die auch Miterben der Gnade des Lebens sind" (revElb). Dies würde der Art und Weise etwas mehr Nachdruck verleihen, auf die Ehre erwiesen wird, statt auf den Grund für die Erweisung, aber der Unterschied in der Bedeutung ist nicht wesentlich.

Endnoten zu Kapitel 11

1. Das Argument im Blick auf die völlige Einbeziehung der Frauen in den Dienst, das hier vorgestellt wird, wurde von vielen Autoren dargelegt, obwohl unter ihnen Unstimmigkeiten bestehen. Für eine Verteidigung der völligen Einbeziehung von Frauen in jeden Dienst, ähnlich der hier umrissenen Position siehe: A.J. Gordon, „The Ministry of Women", in: Missionary Review of the World 7, 1894, 910-921; A.H. Stouffer, „The Ordination of Women: Yes", in: Christianity Today 20.02.1981, 256-259; S.S. Bartchy, „Power, Submission, and Sexual Identity Among the Early Christians", in: Essays on New Testament Christianity, Hrsg. C.R. Wetzel, Cincinnati, Standard Publishing, 1978, S. 64-67 und 70-74; L. Scanzoni and N. Hardesty, All We're Meant to Be, rev. ed., Nashville, Abingdon, 1986, S. 78-81 und 85-90; Patricia Gundry, Woman Be Free, Grand Rapids, MI, Zondervan, 1977, S. 89-104; E. Margaret Howe, Women and Church Leadership, Grand Rapids, MI, Zondervan, 1982, S. 30-36; Gilbert Bilezikian, Beyond Sex Roles: A Guide for the Study of Female Roles in the Bible, Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1985, S. 193-206; P.B. Payne, „Libertarian Women in Ephesus: A Response to Douglas J. Moo's Article, ‚1 Timothy 2:11-15: Meaning and Significance'", in: Trinity Journal 2, 1981, 173-175, 183-185, und 190-197; J. Sigountos and M. Shank, „Public Roles for Women in the Pauline Church: A Reappraisal of the Evidence", in: Journal of the Evangelical Theological Society 26, 1983, 283-295; K. Snodgrass, „Paul and Women", in: Covenant Quarterly 34, 1976, 3-13; A.B. Spencer, Beyond the Curse: Women Called to Ministry, Nashville, Thomas Nelson, 1985, S. 64-120.
2. Ein weiteres Argument für weibliche Diakone ist, dass Paulus in 1.Tim 3,1-7 nichts über die Ehefrauen der Ältesten sagt. Eine solche Auslassung ist schwer zu erklären, wenn er in 1.Tim 3,11 über die Ehefrauen der Diakone spricht. Man würde erwarten, dass von den Ehefrauen der Ältesten höhere Qualifikationen als von den Ehefrauen der Diakone gefordert würden. Wenn Paulus sich jedoch auf Frauen bezieht, die Diakone waren, dann geschieht das Auslassen von Frauen unter den Ältesten, weil Frauen keine Ältesten sein konnten, obwohl sie Diakone sein konnten. Natürlich wenden jene, die sich für die völlige Einbeziehung von Frauen einsetzen, nicht dieses spezielle Argument an, weil es Frauen als Älteste ausschließen würde, obwohl sie Diakone sein könnten.
3. Dass Prophetinnen im Alten Testament das Wort des Herrn nicht öffentlich verkündigten, ist auch ein Argument von Origenes. Er denkt, dass das Neue Testament demselben Beispiel folgte, aber 1.Kor 11,5 und 14,29-33a stellt letztere Behauptung in Frage. Der Originaltext der Kommentare des Origenes findet sich in „Origen

on 1 Corinthians", in: Journal of Theological Studies 10, 1908-09, 41-42, LXXIV.279-280. Die englische Übersetzung findet sich in R. Gryson, The Ministry of Women in the Early Church, Collegeville, MN, Liturgical Press, 1976, S. 28-29.

4. Weniger bekannte Richter werden nur in einer Zusammenfassung von ein bis drei Versen behandelt: Schamgar (3,31), Tola (10,1-2), Jair (10,3-5), Ibzan (12,8-10), Elon (12,11-12) und Abdon (12,13-15). Der Autor schenkt Abimelech (9,1-57) mehr Beachtung, aber er war eindeutig böse und es gibt keinen Hinweis, dass der Herr ihm Vollmacht gegeben oder ihn berufen hat.
5. Jesaja 3,12 sollte auch beachtet werden, wo Jesaja feststellt, dass es ein Zeichen des Gottesgerichts ist, wenn Männer von Frauen beherrscht werden: „Mein Volk wird von Mutwilligen bedrückt, und Frauen beherrschen es. Mein Volk, deine Führer verführen dich und haben den Weg verwüstet, den du wandeln sollst." Beachten Sie die Thematik des Gerichts in Jesaja 3,1-4. Zweifellos war Deboras Funktion als Richter nicht dieselbe, die Jesaja hier verurteilt. Wir können deshalb daraus schließen, dass Debora ihre Funktion als Prophetin und Richterin nicht in der Weise ausgeübt hat, dass sie über Männer herrschte.
6. Solch eine Unterscheidung wirft natürlich viele Fragen auf. Eine sorgfältige Erläuterung aller enthaltenen Punkte siehe Wayne Grudem, „Prophecy – Yes, But Teaching – No: Paul's Consistent Advocacy of Women's Participation Without Governing Authority", in: Journal of the Evangelical Theological Society 30, 1987, 11-23. Zur ausführlichen Behandlung derselben Frage siehe Grudem, The Gift of Prophecy in the New Testament and Today, Westchester, IL, Crossway, 1988.
7. Tertullian macht ebenfalls einen Unterschied zwischen Prophetie und Lehren und erlaubt Frauen zwar prophetische Beiträge aber nicht das Lehren. Siehe On the Veiling of Virgins, 9,1; Against Marcion, 5,8,11.
8. Dieselbe Aussage könnte im Blick auf Kol 3,16 getroffen werden. Jener Text bezieht sich nicht auf das öffentlich autoritative Lehren von Gläubigen, sondern auf die gegenseitige Unterweisung und Ermutigung, was geschieht, wenn die Gemeinde versammelt ist.
9. Dass das Haus des Stephanas die korinthische Gemeinde leitete, wird auch in 1.Klemens 42,4 (95 n.Chr.) angedeutet, wo die Korinther daran erinnert werden, dass die Apostel ihre „Erstlinge" (*aparchē*) zu Bischöfen und Diakonen einsetzten, ein offensichtlicher Hinweis auf das Haus des Stephanas, der in 1.Kor 16,15 als „der Erstling von Achaja" bezeichnet wird.
10. Außerdem stammt das Wort „mitwirken" (synergonti) in 1.Kor 16,16 nicht vom Substantiv synergos, welches dreizehnmal an anderer Stelle im Neuen Testament vorkommt. Stattdessen verwendet Paulus das Partizip des Verb *synergeō*. Diese Verbalform ist nicht notwendigerweise eine formale Bezeichnung für diejenigen,

die die Leitungsautorität in der Gemeinde innehaben, weil in anderem Zusammenhang im Neuen Testament das Verb in einem allgemeinen und nicht-formalen Sinn verwendet wird (vgl. Röm 8,28; Jak 2,22). Es ist auch im Kontext sehr wahrscheinlich, dass Mitwirkende des Paulus als „mein(e) Mitarbeiter" oder „unser(e) Mitarbeiter" bezeichnet werden (vgl. Röm 16,3.9.21; 2.Kor 8,23; Phil 4,3; 1.Thess 3,2; Phlm 24).

11. Ein Problem bei der ansonsten guten Studie von E.E. Ellis, „Paul and His Co-Workers", Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1978, S. 3-22, besteht darin, dass er die Begriffe diakonos und adelphos formaler interpretiert, als die Hinweise rechtfertigen. Beide Begriffe werden oft sehr allgemein angewandt und beziehen sich oft nicht auf besondere Aufgaben im Dienst. Weil diakonos für unsere Erörterung besonders relevant ist, führe ich die Stellen an, in denen der Begriff vorkommt, damit die Aussage überprüft werden kann: Mt 20,26; 22,13; 23,11; Mk 9,35; 10,43; Joh 2,5.9; 12,26; Röm 13,4 (2x);15,8; 16,1; 1.Kor 3,5; 2.Kor 3,6; 6,4; 11,15 (2x).23; Gal 2,17; Eph 3,7; 6,21; Phil 1,1; Kol 1,7.23.25; 4,7; 1.Tim 3,8.12; 4,6.
12. Walter Bauer, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, 2. Auflage, Übersetzung William F. Arndt und F. Wilbur Gingrich, Überarbeitung F. Wilbur Gingrich und Frederick W. Danker, Chicago, University of Chicago Press, 1979; weiterhin zitiert als BAGD, S. 718.
13. Wenn ich auch aus den in diesem Kapitel bereits erwähnten Gründen zur entgegengesetzten Sicht neige, gibt es einige gute Argumente dafür, dass Frauen keine Diakone sein können. Wir haben bereits erwähnt, dass die Verwendung des Wortes diakonos (Röm 16,1) mit dem Hinweis auf Phoebe nicht begründet, dass sie eine Diakonin war, weil das Wort viel mehr für den Dienst im allgemeinen Sinn ohne einen klaren Hinweis auf ein Gemeindeamt verwendet wird. Und eine Reihe von Argumenten kann als Beweis für die Sicht angeführt werden, dass die Frauen, auf die 1.Tim 3,11 hinweist, eher als Frauen von Diakonen anstatt als Diakone selbst verstanden werden sollten:

    (1) Die Voraussetzung in 1.Tim 3,12, dass „die Diakone ... jeder Mann einer Frau sein" sollen, würde Frauen zweifellos ausschließen.

    (2) Weil das Subjekt in den Versen 8-10 und 12-13 männliche Diakone sind, wäre es ungewöhnlich, mitten in der Erörterung (V. 11) das Subjekt auf weibliche Diakone zu ändern, ohne ausdrücklich darauf hinzuweisen, beispielsweise mit: „die Frauen, die als Diakone dienen, müssen ebenso ehrbar sein ..."

    (3) Eine Voraussetzung für die Ehefrauen von Diakonen wäre in diesem Kontext angemessen, weil Paulus die Stellung und das Verhalten in der Familie eines Mannes als wesentliche Eigenschaft für ein Gemeindeamt ansieht (1.Tim 3,2.4-5.12).

    (4) Das Wort „ebenfalls" (*hōsautōs*) in Vers 11 beweist nicht

notwendigerweise, dass Frauen Diakone waren, weil Paulus für die Ehefrauen dieselben Tugenden angeordnet haben könnte wie für die Diakone, ohne damit vorauszusetzen, dass sie dasselbe Amt ausüben. Zum Beispiel verwendet Paulus in 1.Tim 5,25 dasselbe Wort, „ebenfalls", um die guten Taten mit den Sünden zu vergleichen, die in Vers 24 beschrieben werden, aber niemand würde aufgrund dieses Vergleichs erklären, dass Sünden und gute Werke dasselbe sind. Ebenso bedeutet die Anweisung an alte Frauen in Tit 2,3, die mit „gleicherweise" eingeleitet wird, nicht, dass die alten Frauen den alten Männern in Tit 2,2 entsprechen.

(5) Außerdem schließt das Fehlen des possessiven Genitivs mit gynaikas die Möglichkeit nicht aus, dass diese Frauen die Ehefrauen von Diakonen sind, weil der possessive Genitiv an anderer Stelle im Neuen Testament nicht verwendet wird, wenn Frauen oder Männer, um die es geht, eindeutig Ehefrauen und Ehemänner sind (vgl. Kol 3,18-19; Eph 5,22-25; 1.Kor 7,2-4.11.14.33; Mt 18,25; Mk 10,2).

Schließlich kann nicht mit Sicherheit festgestellt werden, dass Frauen Diakone waren, obwohl ich aus den bereits erläuterten Gründen dazu neige, dass sie es waren.

14. Eigentlich wurden die Sieben in Apostelgeschichte 6 nicht Diakone genannt, aber sie scheinen die Funktion von Diakonen ausgeübt zu haben, und das Verb, das mit dem Substantiv „Diakon" verwandt ist, wird in 6,2 verwendet.
15. G.D. Fee argumentiert allerdings in 1 and 2 Timothy, Titus (NIBC, Peabody, MA, Hendrickson, 1988, S. 22), dass der Begriff „Älteste" als „Oberbegriff sowohl für „Aufseher" als auch „Diakone" verwendet wurde. Er sagt auf Seite 78: „Es ist alles in allem wahrscheinlich, dass sowohl ‚Aufseher' als auch ‚Diakone' unter die größere Kategorie der ‚Ältesten' (presbyteroi) fallen." Falls Fee Recht hätte, wäre es falsch, zwischen Ältesten und Diakonen zu unterscheiden, wie ich es oben getan habe, wenngleich man noch berechtigterweise zwischen Aufsehern und Diakonen unterscheiden könnte. Aber Fees Behauptung, dass sowohl Aufseher als auch Diakone unter die größere Kategorie der „Ältesten" fallen, ist schwer zu halten und sollte aus den folgenden Gründen abgelehnt werden: (1) Das Neue Testament setzt an keiner Stelle „Älteste" und „Diakone" gleich, sodass Letztere als Unterkategorie der Ersten ausgelegt werden könnten. (2) Aber es gibt eine klare und unbestrittene Unterscheidung zwischen „Aufsehern" (episkopoi) und „Diakonen" (Phil 1,1; 1.Tim 3,1-13). (3) Es ist jedoch auch klar, dass „Aufseher" und „Älteste" zwei Begriffe für dasselbe Amt sind. In Tit 1,5 wird Titus beauftragt, „Älteste" in jeder Stadt einzusetzen. Wenn aber Paulus von den Voraussetzungen für dieses Amt spricht, weist er auf den „Aufseher" in Tit 1,7 hin. Der Singular episkopos („Aufseher") in Tit 1,7 (und 1.Tim 3,1-2) ist allgemein und es gibt keinen Hinweis darauf, dass es nur um einen Aufseher geht. Darum beschreiben diese beiden Begriffe dasselbe Amt. Solch eine

Gleichsetzung wird in Apg 20,17-38 bestätigt. In Vers 17 ruft Paulus die „Ältesten" der Gemeinde in Ephesus, um mit ihnen zu reden. Allerdings werden dieselben „Ältesten" in Vers 28 als „Aufseher" bezeichnet. Somit sehen wir noch einmal, dass „Älteste" und „Aufseher" zwei Begriffe für dasselbe Amt sind. (4) Fee bleibt uns den Beweis schuldig, um seine Behauptung zu stützen, dass „Älteste" ein Oberbegriff sowohl für Aufseher als auch Diakone ist, und wir haben oben den Beweis in die entgegengesetzte Richtung erbracht. Darum liefert Fees unbegründete Behauptung keinen klaren Beweis dafür.

16. Als Verteidigung für diese Interpretation siehe: R.E. Brown, The Epistles of John, Anchor Bible, Garden City, Doubleday, 1982, S. 651-655; S.S. Smalley, 1, 2, 3 John, Word Bible Commentary, Waco, TX, Word, 1984, S. 318; J.R.W. Stott, The Epistles of John, Tyndale New Testament Commentary, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1964, S. 200-202.
17. A.T. Robertson zeigt in A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research, Nashville, Broadman, 1934, S. 171-173, dass eine solche Abkürzung von Namen im Griechischen nicht ungewöhnlich war und führt zahlreiche Beispiele im griechischen Neuen Testament an; vgl. F. Blass and A. Debrunner, A Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature, übersetzt von R.W. Funk, Chicago, The University of Chicago Press, 1961, von nun an zitiert als BDF, Abschnitt 125. A.B. Spencer, Beyond the Curse, a.a.O., S. 101, erwidert, dass Iounian in Röm 16,7 keine abgekürzte Form des üblichen Männernamens Junianus sein kann, weil lateinische Namen durch Verlängerung Diminutivs oder „Spitznamen" bildeten und nicht durch eine Verkürzung des Namens. Aber Spencer versteht die Daten hier ebenfalls falsch oder legt sie falsch dar, denn Paulus schreibt auf Griechisch, nicht auf Lateinisch, und Robertson (S. 171; ähnlich BDF, Abschnitt 125[2]) bemerkt, dass „diese Sitte der kurzen Kosenamen … nicht nur für griechische Namen galt, sondern auch für ausländische Namen, die ins Griechische übertragen wurden". Während Spencer James Hope Moulton and George Milligan, The Vocabulary of the Greek New Testament, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1930/1976, S. 306 zitiert, um zu zeigen, dass „Junias" als Männername in außerbiblischen Quellen noch nicht entdeckt wurde, unterlässt sie es zu erwähnen, dass in derselben Erklärung (S. 306) gesagt wird, dass Iounian in Röm 16,7 „wahrscheinlich eine abgekürzte Form von Junianus ist, was für Inschriften üblich ist". Kurzum, weder ein Lexikon noch die Grammatik vertreten Spencers Auffassung, dass Iounias in Röm 16,7 nicht eine Kurzform des Männernamens Junianus sein könnte, und alle, die dies kommentieren (Robertson, BDF, BAGD, Thayer und Moulton & Milligan), sagen nicht nur, dass es sein könnte, sondern dass es wahrscheinlich ein Männername ist. Siehe die weitere Erörterung dieser Frage in Kapitel 2 dieses Bandes, Frage 38.

18. Bilezikian, Beyond Sex Roles, a.a.O., S. 236.
19. Damit leugnen wir natürlich nicht, dass das Verhalten und die Einstellung der Männer ebenso wichtig ist. Es geht einfach darum, dass die Schrift lehrt, dass Frauen das männliche Hauptsein mit ihrem Verhalten und ihrer Einstellung unterstützen sollen; die Männer sollen ebenfalls demütig und Diener sein, aber ihre Haltung und Einstellung nicht Frauen in Autorität unterstützen.
20. Siehe E. Christenson und V. Blake, What Happens When Women Pray, Wheaton, IL, Victor Books, 1975.

Endnoten zu Kapitel 12

1. Wir können weder in 1.Mose noch an einer anderen Stelle in der Heiligen Schrift den Versuch erkennen, wo die Bedeutung vom „Bild Gottes" erläutert wird. Offensichtlich benutzte der Schreiber von 1.Mose einen Begriff, der seinen Lesern bekannt war. Zweifellos waren die hebräischen Grundbegriff für „Bild" und „Bildnis" wohlbekannt, wie andere Zusammenhänge zeigen.
2. Vergleichen Sie die Unterscheidung mit Anthony C. Hoekema, Created in God's Image, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1986, S. 65 ff.
3. D.J.A. Clines, „The Image of God in Man", in: Tyndale Bulletin 19, 1968, 53. Die hebräische Präposition beth, oft übersetzt mit „in", ist ein „beth essentiae".
4. Im Gegensatz zu G.C. Berkouwer, Man: The Image of God, Übers. Dirk W. Jellema, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1962, S. 56 ff.
5. Erkenntnis ist in der Heiligen Schrift eine moralische Eigenschaft. Sünder lehnen die wahre Erkenntnis Gottes ab (Röm 1,21-25; 1.Kor 2,14). Diese Erkenntnis wurde durch das erneuernde Werk des Heiligen Geistes wiederhergestellt. Eine solche Erkenntnis ist vom Gehorsam gegenüber den Geboten Gottes nicht zu trennen (1.Joh 2,3-6).
6. John Murray, Collected Writings, II, Edinburgh, Banner of Truth, 1977, S. 40.
7. Alle Christen tragen das Bild Christi von Beginn ihres Lebens in ihm (Eph 4,24). Es gibt auch einen Prozess der Erneuerung, durch den Gott allmählich und zunehmend mehr und mehr Übereinstimmung mit dem Bild Jesu entstehen lässt (2.Kor 3,18; Kol 3,10). Die Erfüllung dieses Prozesses, die Vollkommenheit des Bildes, erfolgt bei der Wiederkunft Jesu (1.Kor 15,49, im Zusammenhang betrachtet).
8. Mit Dank an meinen Kollegen Robert B. Strimple, der auf diesen Punkt in unveröffentlichten Vorlesungsnotizen hinweist.
9. Dies ist gewöhnlich der Standpunkt von lutherischen Theologen und auch die von G.C. Berkouwer. Siehe Murray, Collected Writings, a.a.O., im Blick auf eine Übersicht von Ansichten zu diesem Thema.
10. Siehe Endnote 5 dieses Kapitels in Bezug auf Erkenntnis als moralische Eigenschaft. Ungläubige wissen noch, dass Gott existiert, wer er ist (Röm 1,18-21) und was er erwartet (Röm 1,32), aber ihnen fehlt die völlige Erkenntnis (Freundschaft mit Gott), die Gehorsam hervorbringt (1.Joh 2,3-5). Um dies erhalten zu können, müssen sie durch die Gnade erneuert werden (Kol 3,10).
11. Die sogenannte „allgemeine Gnade" bewirkt sogar in Ungläubigen verschiedene Stufen von äußerlicher Anpassung an Gottes Maßstäbe. Trotzdem mangelt es Ungläubigen immer an der Gerechtigkeit des Herzens, an der allein Gott Gefallen hat (Röm

8,8); darum erkennt Gott ihre Gerechtigkeit oder Heiligkeit nicht an. Siehe Murray, Common Grace, in Collected Writings, a.a.O., S. 93-119.

12. Murrays exegetische Beobachtungen über diese Abschnitte sind nützlich; ebd., S. 35-41.
13. Natürlich braucht Gott in gewisser Hinsicht keine Hilfe. Aber er hat entschieden, seine großen Absichten (hier und in Mt 28,18-20) mit menschlicher Hilfe auszuführen und dabei ein Modell zu entwickeln, das auf menschlicher Ebene sein Bild widerspiegeln kann und sollte.
14. Mit Dank an meinen Kollegen Robert B. Strimple (durch seine unveröffentlichten Vorlesungsnotizen) für diese Einsicht.
15. Berkouwer, Man: The Image of God, a.a.O., S. 67 ff.
16. In diesem Abschnitt fasse ich Murrays Argument zusammen (S. 14-18). Für weitere interessante Erklärungen über einen körperlichen Aspekt des göttlichen Bildes siehe Meredith G. Kline, Images of the Spirit, Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1980.
17. James B. Hurley, Man and Woman in Biblical Perspective, Leicester, England, InterVarsity Press, 1981, S. 172.
18. A Commentary on the First Epistle of Paul to the Corinthians, New York, Harper and Row, 1968, S. 252.
19. Ich stimme mit denen überein, die sagen, dass „Gehilfin" an sich keine Unterordnung einschließt. Gott selbst ist der Helfer Israels (Ps 30,11; u.a.) Es ist jedoch von Bedeutung, dass Eva nach Adam besonders dazu geschaffen wurde, ihm zu helfen. Das kann über Gottes Beziehung zu Israel nicht gesagt werden (oder über Adams Beziehung zu Eva). Diese Tatsache steht, so glaube ich, hinter der Erklärung des Paulus in 1.Kor 11,8-9 und in 1.Tim 2,13. Beachten Sie auch, dass Paulus in 1.Kor 11,9 sein Argument nicht auf das Wort „Gehilfin" gründet, sondern auf die Tatsache, dass Eva für Adam geschaffen wurde.
20. Leon Morris, The First Epistle of Paul to the Corinthians, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1958, über 11,4. Auch James B. Hurley, „Did Paul Require Veils or the Silence of Women?", in: Westminster Theological Journal 35:2, Winter 1973, 205.
21. Selbst Könige müssen sich gewöhnlich jemandem gegenüber verantworten, und „absolute" Monarchen werden sogar gestürzt, wenn sie anderen mächtigen Gliedern der Gesellschaft nicht gefallen.
22. Noel Weeks tadelt auf weise Art viele in der feministischen Bewegung, weil sie „Wert" mit „Entscheidungskraft" verwechseln. Siehe sein bemerkenswertes Buch The Sufficiency of Scripture, Edinburgh, Banner of Truth, 1988, S. 137. Der Leser kann auch folgendes hilfreiche Buch lesen: The Trinity in the Gospel of John, Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1986, in dem er die Beziehung der „gegenseitigen Achtung" innerhalb der Trinität erforscht. Ich bin mit einigen seiner Punkte nicht einverstanden, aber es bietet viele Anregungen.

23. Karl Barth, Church Dogmatics, Übers. J.W. Edwards et al., Edinburgh, T. and T. Clark, 1958, III/1, S. 184 ff.
24. Kline, Images of the Spirit, a.a.O., S. 30 ff.
25. Barth, Church Dogmatics, a.a.O., S. 185.
26. Ich stimme mit Stephen B. Clark mit Folgendem überein: „Der Begriff ist eine moderne Voreingenommenheit und findet sich weder in der christlichen Tradition noch im Neuen Testament". Siehe Clark, Man and Woman in Christ, Ann Arbor, MI, Servant Books, 1980, S. 14 Fußnote.
27. Die Heilige Schrift betont zweifellos auch Gottes Männlichkeit gegenüber dem Polytheismus und der Degradierung zur heidnischen Anbetung als Göttin.
28. Siehe andere Abhandlungen in diesem Buch.
29. Darum der Titel meiner Reihe theologischer Bücher: A Theology of Lordship.
30. Aus diesem Grunde stimme ich mit Hurleys Erklärung von 1.Kor 11,7 nicht überein, die Frau sei „nicht berufen, Gott oder Christus in der Beziehung zu ihrem Ehemann abzubilden" (Man and Woman, a.a.O., S. 173). Die Abbildung ist nicht genau, aber wir haben gesehen, dass das nie der Fall ist. Ich denke, man kann die Problematik von 1.Kor 11,7 besser behandeln; siehe dazu meine frühere Erörterung.
31. Eine vollständige Darstellung der Sicht Barths kann nicht mit seiner Kennzeichnung des Bildes mit geschlechtlichen oder sogar sozialen Beziehungen enden. Barths letztgültige Sicht ist wie seine ganze Theologie christologisch: das Bild Gottes ist die Schöpfung des Menschen „in Christus" (siehe Barth, Church Dogmatics, III/1, 203 ff.). Er geht dann vom Bild als Abglanz der Trinität zum Bild als unsere Teilhaberschaft in Christus. Wie bereits hingewiesen, stimme ich damit überein, dass es einen christologischen Aspekt des Bildes gibt: durch die Errettung stellt Gott sein Volk wieder in das Bild Christi her. Barth betrachtet jedoch alle Menschen als „in Christus" ungeachtet ihres Glaubens oder Unglaubens. Diese Ansicht steht aus meiner Sicht im Widerspruch zur Heiligen Schrift und wird zweifellos nicht in 1.Mose 1,27 oder anderen biblischen Abschnitten gefunden, die sich mit dem Bild befassen.
32. Kline sieht das „Bild Gottes" als Abglanz dieser Ratsversammlung auf Erden; Images of the Spirit, a.a.O., S. 27 ff.
33. Die betreffende Form des Tempels ist sowohl gemeinschaftlich (1.Kor 3,16 ff.; 2.Kor 6,16; Eph 2,21) als auch (wie ich meine) persönlich (1.Kor 6,19).
34. Frame, The Doctrine of the Knowledge of God, Phillipsburg, NJ, Presbyterian and Reformed, 1987, S. 15-18.
35. Es gibt verschiedene Ansichten bezüglich der Autorität neutestamentlicher Prophetie. Siehe Wayne Grudem, The Gift of Prophecy in the New Testament and Today, Westchester, IL, Crossway Books, 1988. Ich versuche hier nur zu begründen, dass es

(a) weibliche Propheten in beiden Testamenten gab und (b) die Autorität der Prophetie, was auch immer sie in verschiedenen historischen Umständen bedeuten kann, mit männlichen wie weiblichen Propheten gleichermaßen verbunden ist.

36. Clark, Man and Woman in Christ, a.a.O., S. 171.

Endnoten zu Kapitel 13

1. Bei einer genaueren Untersuchung der Lehren des Neuen Testaments wäre der Versuch angemessen, die unterschiedlichen Beiträge der verschiedenen neutestamentlichen Schreiber zu beschreiben. Paulus betont unsere rechtmäßige Adoption und unsere gegenwärtige und zukünftige Teilhaberschaft an Gottes Erbe. Johannes betont, dass Gott uns neu geboren und und uns zu Menschen umgestaltet hat, die von Glauben und Liebe gekennzeichnet sind. Aber diese unterschiedlichen Betonungen sind sich gegenseitig ergänzende Beiträge einer einheitlichen göttlichen Lehre mit einem einzigen göttlichen Urheber.
2. „Aufseher" (episkopoi) und „Älteste" (presbyteroi) bezeichnen nach J.B. Lightfoot dieselben Personen, Saint Paul's Epistle to the Philippians, London, Macmillan, 1913, S. 95-99; und viele weitere Gelehrte des Neuen Testaments.
3. Auf eine gewisse begrenzte Weise müssen sowohl Männer als auch Frauen, Geschicklichkeiten in der Leitung ausüben. In 1.Tim 5,14 werden Frauen angewiesen, „den Haushalt zu führen". Spr 31,10-31 beschreibt detailliert den vortrefflichen Charakter und weiten Bereich der Leitung einer Frau. Aber diese Leitung ist nicht identisch mit der Verantwortung von Vätern. Eph 5,22-6,4 macht deutlich, dass, während Ehefrauen Autorität über die Kinder und Geschäftsbeziehungen ausüben, die Ehemänner sowohl über ihre Ehefrauen als auch in diesen anderen Bereichen Autorität ausüben. Darum unterscheidet sich der Umfang der Autorität von Ehemännern und Ehefrauen. Diese Unterscheidung muss verstanden werden, wenn wir 1.Tim 3,4-5 mit 1.Tim 5,14 vergleichen. Im folgenden Argument beabsichtige ich, zu zeigen, dass sich dieselbe Unterscheidung auf die Gemeinde erstreckt, weil die Gemeinde das Haus Gottes ist.
4. Die schwierigen Aussagen in 1.Kor 7,12.25.40 müssen meiner Meinung nach so verstanden werden.
5. Siehe S. 295 ff. für eine weitere Besprechung des Epheserbriefs und der Führungsaufgabe der Ehemänner in ihren Familien.
6. Siehe unten mein eigenes Verständnis von 1.Tim 2,11-14.
7. Siehe weiter unten von Gal 3,28.
8. Darum stimmt Gal 3,28 grundsätzlich mit der Lehre von Paulus an anderer Stelle überein. Nur durch das Hineinlesen einer sozialen Theorie über die abstrakte Auswechselbarkeit von Einzelnen in Gal 3,28 erklärt man danach ein Prinzip, das nicht mit der Lehre von Paulus an anderer Stelle übereinstimmt. Tatsächlich bekräftigt die Lehre des Paulus den Reichtum von Menschen und die verschiedenartige Komplexität der sozialen Beziehungen in der Schöpfung völlig.

9. Siehe die Erörterung von 1.Mose 1-2 in Kapitel 3 dieses Buches. Ebenfalls von Bedeutung, wenn auch an wenigen Punkten übertrieben dargestellt, ist der Artikel von David J.A. Clines, „What Does Eve Do to Help? and Other Irredeemably Androcentric Orientations in Genesis 1-3", in: Society of Biblical Literature paper, 7. Dezember, 1987.
10. Für eine ausführliche Erörterung von 1.Tim 2,8-15 und eine Auseinandersetzung mit widersprüchlichen Auslegungen dieses Abschnitts siehe Kapitel 9 in diesem Buch. Natürlich muss die Möglichkeit alternativer Auslegungen berücksichtigt werden. Aber meine Auslegung, die natürlich aus dem bedeutenden Thema über die Familie vom 1.Timotheusbrief hervorgeht, hat einen immanenten Vorzug den Auslegungen gegenüber, die höchst spekulative Rekonstruktionen über besondere Umstände in Ephesus vorstellen. Wenn das Argument von Paulus vor dem Hindergrund der Familienanalogie verstanden wird, wird deutlich, dass es auf jede Situation wie die in Ephesus passt, wo die Menschen Probleme hatten, die unterschiedlichen Verantwortungsbereiche von Männern und Frauen zu verstehen.
11. Über die Richtigkeit des Verständnisses von Hauptsein in Eph 5,22-33, das die Ausübung von Autorität mit einschließt, siehe Wayne A. Grudem, „Does *Kephalē* („Head") Mean ‚Source' or ‚Authority Over' in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples, Appendix 1 in George W. Knight III, The Role Relationship of Men and Women, Chicago, Moody, 1985, S. 49-80; erschienen auch im Trinity Journal 6 NS, 1985, 38-59. Grudem wird widersprochen durch Berkley und Alvera Mickelsen, „What Does *Kephalē* Mean in the New Testament?", in Women, Authority and the Bible, Hrsg. Alvera Mickelsen, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 1986, S. 97-110; Gilbert Bilezikian, „Hierarchist and Egalitarian Inculturations", in: Journal of the Evangelical Theological Society 30, 1987, 423-424; „A Critique of Wayne Grudem's Treatment of *Kephalē* in Ancient Greek Texts", ETS 0025, Theological Research Exchange Network, 1987; und Catherine Kroeger, „The Classical Concept of ‚Head' as ‚Source'", siehe S. 486, Fußnote 9, oben. Siehe die jüngste Beurteilung von H. Wayne House, „Should a Woman Prophesy or Preach before Men?", in: Bibliotheca Sacra 145, 1988, 146-148. Für eine gründliche Studie von *kephalē*, siehe Anhang 1 in diesem Buch.
12. 1.Mose 2 widersteht ihnen ebenfalls, wie Kapitel 3 in diesem Buch zeigt.

Endnoten zu Kapitel 14

1. Stephen Goode, „Fretful Murmur in the Cathedral", in: Insight on the News, Band 5, Nr. 17, 24. April, 1989, S. 46.
2. Earle E. Cairns, „Aimee Semple McPherson", The New International Dictionary of the Christian Church, Hrsg. S.D. Douglas, Grand Rapids, MI, Zondervan, 1979, S. 620.
3. Reduziert auf die einfachste Ebene, sind die drei Formen der Kirchenleitung: Episkopat (mit einem System von Bischöfen und örtlichen Geistlichen, die eine Priesterschaft im Unterschied zu den Laien darstellen), die Presbyterianer (mit einem System von Ältesten, die die örtliche Gemeinde leiten und auch zum regionalen Presbyterium und zur nationalen Generalversammlung gehören) und der Kongregationalismus (in welchem die letzte Führungsautorität auf der örtlichen Gemeinde als Ganzes ruht). Sowohl beim Episkopat als auch bei den Presbyterianern ist die Angelegenheit der Gemeindeautorität deutlicher definiert und geregelt, weil die Führungsautorität eindeutig auf der Priesterschaft (Episkopat) oder auf den Ältesten in der Generalversammlung (Presbyterium) ruht. Ersteres schließt eine umfassendere Autorität gehobener Geistlichkeit als Letzteres ein.

   Hinweise dafür, dass ein Modell von Kirchenleitung einem anderen vorgezogen wurde, können sowohl aus der Kirchengeschichte als auch aus bestimmten Bibeltexten entnommen werden. Diese verwirrende Missstimmung hat Leon Morris zweifellos zu folgender Beurteilung veranlasst: „Die Betrachtung all dieser Hinweise lässt uns deshalb zu dem Schluss kommen, dass es unmöglich ist, eines unserer heutigen Systeme in das apostolische Zeitalter zurückzuverfolgen. Wenn wir entschlossen sind, unsere Augen vor allem zu verschließen, das mit unserem System im Widerspruch steht, werden wir es dort finden, aber ansonsten kaum. Wir sollten uns besser eingestehen, dass es in der Gemeinde des Neuen Testaments Elemente gab, die imstande waren, sich zum episkopalen, presbyterianischen oder kongregationalen System zu entwickeln, was auch tatsächlich geschah.

   Aber während es keinen Grund gibt, warum nicht jeder Christ heute an seiner jeweiligen Gemeindeorganisation festhalten und sich an den Werten erfreuen sollte, die sie ihm sicherstellt, hat er nicht das Recht, anderen die Zugehörigkeit zum Leib Christi abzusprechen, deren Auslegung der Geschichte sich von seiner unterscheidet." Leon Morris, „Church Government", Baker's Dictionary of Theology, Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1978, S. 127.

   Trotzdem ist jegliches hochentwickelte System von Episkopaten

im Neuen Testament eindeutig nicht auffindbar. Im Neuen Testament sind keine monarchischen Bischöfe erkennbar. Ebenso befürwortet die Lehre vom Priestertum aller Gläubigen sicherlich Systeme, die die größte Beteiligung und Freiheit für örtliche Versammlungen und deren Einzelpersonen bietet.

4. A.H. Strong, Systematic Theology, Philadelphia, Judson Press, 1907, S. 919.
5. Rudolf Schnackenburg, The Church in the New Testament, New York, Herder and Herder, 1965, S. 23. Hans Küng stimmt grundsätzlich zu. Er sieht, dass sich die frühe Kirche in zwei verschiedene Richtungen entwickelt, aber er gibt zu, dass keine der beiden Formen hochentwickelt war. Er sieht nur Bischöfe und Diakone als die ersten Amtsinhaber und bezweifelt, dass die Ordination in den Briefen des Paulus überhaupt zu finden ist. Hans Küng, The Church, New York, Sheed and Ward, 1967, S. 388-480.
6. Walter Bauer, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, 2. Auflage, Übers. William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich, rev. F. Wilbur Gingrich and Frederick W. Danker, Chicago, University of Chicago Press, 1979; nachfolgend zitiert als BAGD, S. 881. Nach Moulton und Milligan trägt *cheirotoneō* die gewöhnliche Bedeutung von „Wahl durch Handzeichen". Manchmal ist auch „Ernennung" gemeint. Nur in der Literatur der Kirchenväter wird der Begriff für die Ordination von Bischöfen oder Diakonen verwandt, wie zum Beispiel auf den koptischen Ostrakon (Tonscherben, Anm. d. Ü.). James Hope Moulton and George Milligan, The Vocabulary of the Greek Testament, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1974, S. 687.
7. *Procheirotoneō* bedeutet „vorher erwählen oder ernennen" (BAGD, S. 724).
8. Ronald Y.K. Fung, „Ministry in the New Testament", in: The Church in the Bible and the World, Hrsg. D.A. Carson, Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1987, S. 168-169.
9. C.K. Barrett, The Pastoral Epistles, London, Oxford, 1963, S. 71-72.
10. F.J.A. Hort, The Christian Ecclesia, London, Macmillan, 1914, S. 187-188.
11. Rudolf Bultmann, Theology of the New Testament, New York, Charles Scribner's Sons, 1955, S. 107-108.
12. Die Apostolischen Väter. Der Text folgt der deutschen Übersetzung aus: Schriften des Urchristentums, 3 Bände, hrsg. von Joseph A. Fischer, Ulrich Körtner u.a., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Band 1: 10. durchges. Aufl. 1993, Band 2: 1984, Band 3: 1998, 1993-1998.
13. Die interessante Erörterung, was genau ein Apostolat oder das Amt eines Propheten ausmacht, geht über das Thema dieses Buches hinaus.
14. Die Festsetzung der Anzahl von Gemeindeämtern geht ebenfalls über die vorliegende Erörterung hinaus. Manche vertreten die

Auffassung, dass es nur zwei gibt, Pastoren und Diakone. Andere sehen drei oder sogar vier, indem sie die Ältesten und unter Umständen auch die Bischöfe hinzufügen. Befürworter des Zwei-Ämter-Modells weisen auf Bibelstellen wie 1.Petr 5,1-4 hin, wo die Begriffe Ältester, Pastor und Bischof austauschbar verwendet werden. Nur Älteste erscheint als Substantiv in dem Abschnitt. Aber die Verben, die mit „Aufsicht üben" und „hüten" übersetzt werden, stehen eindeutig im Zusammenhang mit den Substantiven Bischof bzw. Pastor. Auch in Phil 1,1 und 1.Tim 3 sind nur zwei Ämter aufgeführt. Andere Abschnitte scheinen auf eine Unterscheidung von Funktionen unter den Ältesten hinzuweisen, von denen einige „doppelter Ehre wert geachtet werden" (1.Tim 5,17). Aufgrund der Funktion von Timotheus in Ephesus und von Titus auf Kreta behaupten manche, dass das ein Beispiel für einen Regionalbischof sei. Die bekannten Verteidigungen der Sicht, dass nur zwei ständige Ämter für die Gemeinde gedacht waren, können in dem bekannten Werk von J.B. Lightfoot gefunden werden, Saint Paul's Epistle to the Philippians, Grand Rapids, MI, Zondervan, 1953, S. 95-99, und für einen eindeutig freikirchlichen Kontext in H.E. Dana, A Manual of Ecclesiology, Kansas City, Central Seminary Press, 1944.

15. Diese Anmerkung von Barth ist besonders wichtig, weil „ ... die Kirche ständig mit der Auslegung und Anwendung der Schrift beschäftigt sein muss. Wo die Bibel zu einem toten Buch mit einem Kreuz auf dem Deckel und Goldschnitt wird, schlummert die Kirchenordnung Jesu Christi." Karl Barth, Dogmatics in Outline, New York, Harper and Row, 1959, S. 146.
16. Henry George Liddell and Robert Scott, A Greek-English Lexicon, Oxford, The Clarendon Press, 1966, S. 1482-1483; auch BAGD, S. 707.
17. Bo Reicke, „*prohístēmi*", in: Theological Dictionary of the New Testament, Band 4, Hrsg. Gerhard Friedrich, New York, Harper and Row, 1959, S. 146.
18. C.K. Barrett, The Pastoral Epistles, Oxford, The Clarendon Press, 1963, S. 78.
19. William Hendriksen, New Testament Commentary: Exposition of the Pastoral Epistles, Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1957, S. 179-180.
20. F.F. Bruce, The Epistle to the Hebrews, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1977, S. 407. In der Anchor Bible ist George Wesley Buchanan ein Vertreter derer, die glauben, dass der Ausdruck „schaut das Ende ihres Wandels an" sich auf das Abscheiden aus dem Leben bezieht, möglicherweise sogar als Märtyrer. Siehe Buchanans To the Hebrews, Garden City, Doubleday, 1981, S. 233. B.F. Westcott bemerkt, dass Theodoret dies als noch spezifischeren Hinweis verstand, nämlich dass das Martyrium von Stephanus, Jakobus, den Sohn des Zebedäus, und Jakobus den Gerechten im Blick war. Siehe

B.F. Westcott, The Epistle to the Hebrews, Grand Rapids, MI, Eerdmans, o.J., S. 434.

21. Johannes Schneider, The Letter to the Hebrews, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1957, S. 132.
22. Für eine der objektivsten und schärfsten Analysen der Stelle in Matthäus siehe D.A. Carson, Matthew, Band 8 von The Expositor's Bible Commentary, 12 Bände, Hrsg. Frank E. Gaebelein u.a., Grand Rapids, MI, Zondervan, 1984, S. 367-374. Einsichten in die Interpretation von Joh 20,23 können gewonnen werden durch: Leon Morris, The Gospel According to John, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1971, S. 847-850; F.F. Bruce, The Gospel of John, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1983, S. 391-392; Brooke Foss Westcott, The Gospel According to St. John, Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1980, S. 352; und George R. Beasley-Murray, John, WBC, Waco, TX, Word Books, 1987, S. 382-384.
23. Westcott, The Gospel According to St. John, a.a.O., S. 352.
24. D.A. Carson, Hrsg., The Church in the Bible and the World, Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1987, S. 174-175. Für ein anderes Ergebnis siehe Robert L. Saucy, „Authority in the Church", in der Festschrift für John Walvoord, hrsg. von Donald K. Campbell. Saucy präsentiert nicht nur ein stichhaltiges und überzeugendes Argument für eine kongregationale Kirchenleitung, sondern er besteht auch etwas weniger überzeugend darauf, dass Bezeichnungen wie Bischof, Pastor, Diakon etc. rein formale Bezeichnungen ohne „offiziellen" Stellenwert waren. Walvoord: A Tribute, Hrsg. Donald K. Campbell, Chicago, Moody Press, 1982, S. 219-238.
25. Für die Sicht, dass die Stelle nur Ausschluss aus der Gemeinschaft bedeutet, siehe Leon Morris, The First Epistle of Paul to the Corinthians, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1980, S. 88, und Paige Patterson, The Troubled Triumphant Church, Nashville, Thomas Nelson, 1983, S. 86-91. Für die Sicht, dass Paulus ein apostolisches Urteil im Sinn hatte, das zum Tod führt, siehe Hans Conzelman, A Commentary on the First Epistle to the Corinthians, Philadelphia, Fortress Press, 1975, S. 97.
26. Cyril Eastwood, The Priesthood of All Believers, London, Epworth Press, 1960, S. 250.
27. Robert L. Saucy, „Authority in the Church", a.a.O., S. 234.
28. Die früheste nicht-kanonische Literatur der Kirche neigt dazu, dieses Bild ebenfalls zu bestätigen. Der erste Klemensbrief verweist auf den Klerus der frühen Kirche als Diakone, Bischöfe und Älteste. Siehe Alexander Roberts und James Donaldson, Hrsg., Ante-Nicene Fathers, Volume 1, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1973, S. 16 f. Dasselbe trifft für den Brief von Polykarp zu, der anordnet, dass die Ältesten „barmherzig sein, mitleidig gegen alle, das Verirrte auf den rechten Weg bringen, alle Kranken besuchen, eine Witwe, ein Waisenkind oder einen Armen nicht vernachlässigen" sollen (6,1; Die Apostolischen Väter, a.a.O.).

29. Calvin merkt an: „Nicht, dass er ihnen die Aufgabe abnimmt, ihre Familie zu lehren, sondern er schließt sie nur vom Lehrdienst aus, den Gott nur Männern übertragen hat." John Calvin, Commentaries on the Epistles to Timothy, Titus and Philemon, Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1979, S. 67.
30. Clark H. Pinnock, „Biblical Authority and the Issues in Question", in: Women, Authority and the Bible, Hrsg. Alvera Mickelsen, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 1986, S. 57-58.
31. C.K. Barrett legt den Fall folgendermaßen dar: „Die Vorschriften bezüglich der Handlungen von Frauen in der Öffentlichkeit wurden durch praktische Überlegungen bestimmt, aber ihre Beziehung zu Männern ruht auf besseren Fundamenten, die zur Schöpfungsordnung selbst gehören." The Pastoral Epistles, S. 56. Siehe auch Kapitel 9 in diesem Buch.
32. Siehe Kapitel 6 in diesem Buch.
33. James B. Hurley, Man and Woman in Biblical Perspective, Grand Rapids, MI, Zondervan, Academic Books, 1981, S. 192.
34. Für eine gegenteilige Meinung siehe Paul K. Jewett, The Ordination of Women, Grand Rapids, Baker, 1980. Für eine vermittelnde Position siehe Walter L. Liefeld, „Women and the Nature of Ministry", in: Journal of the Evangelical Theological Society, März 1987.
35. Calvin, a.a.O., S. 67.
36. Für eine sorgfältige Erörterung der theologischen Begründung dieser Einschränkung siehe H. Wayne House, „Should a Woman Prophesy or Preach Before Men?", in: Bibliotheca Sacra, April-Juni, 1988, S. 141-161.
37. Dorothy Kelley Patterson, „Why I Believe Southern Baptist Churches Should not Ordain Women", Baptist History and Heritage, Band xxiii, Nr. 3, Juli 1988, S. 61-62.

Endnoten zu Kapitel 15

1. Rosemary Radford Ruether und Rosemary Skinner Keller (Hrsg.): Women & Religion in America, 3 Bände, San Francisco: Harper & Row, 1982-1986; Sharon K. Elkins, Holy Women of Twelfth-Century England, Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press 1988. Die Bedeutung der Frauen in der Kirchengeschichte war nie ein völlig vernachlässigtes Thema. Bevor es in Mode kam, darüber zu schreiben, schrieb Roland H. Bainton sein dreibändiges Werk Women of the Reformation, Minneapolis: Augsburg, 1971-1977. Siehe auch Edith Deen, Great Women of the Christian Faith, New York, Harper & Brothers, 1959, und ihre Bibliografie, S. 411-415.
2. Ruth A. Tucker und Walter Liefeld, Daughters of the Church: Women and Ministry From New Testament Times to the Present, Grand Rapids, MI, Zondervan, 1987.
3. Inzwischen hat Ruth A. Tucker ein ähnliches, thematisch stärker eingegrenztes Buch über Frauen in der modernen Mission geschrieben: Guardians of the Great Commission: The Story of Women in Modern Missions, Grand Rapids, MI, Zondervan, 1988.
4. Siehe 1.Tim 5,3-10. Ignatius von Antiochia spricht von „Jungfrauen, genannt Witwen" (Smyrna 13,1), eine Formulierung, die darauf hinweist, dass mit Witwen eine bestimmte Gruppe von Frauen in der Kirche gemeint ist. Polykarp von Smyrna nennt die Witwe einen „Altar Gottes" (Phil 4,3), wahrscheinlich weil Witwen Empfänger christlicher Nächstenliebe waren.
5. R. Hugh Connolly, Didaskalia Apostolorum, Oxford, The Clarendon Press, 1929, S. 132.
6. Siehe auch Tertullian, De exhortatione castitas 13,4; De pudicitia 13,7; Ad uxorem 1,7.4. Dies impliziert nicht, dass Witwen „ordiniert" oder als Teil des Klerus angesehen waren. Tatsächlich verbietet die Apostolische Tradition des Hippolyt ausdrücklich das Auflegen der Hände auf die Witwe. Sie soll „allein durch das Wort" ernannt werden und unterscheidet sich vom Klerus (Apost. Trad. 11).
7. Connolly, a.a.O., S. 136, 138, 140.
8. Die Apostolische Verfassung (Syrien, 4. Jh.), die Kanones des Hippolyt (Ägypt. 4. Jh.) und das Testament unseres Herrn Jesus Christus (Syrien, 5. Jh.) beschreiben weiter die Witwe als dem Gebet und der Nächstenliebe hingegeben. Das Testament verleiht der Witwe eine Stellung von beachtlichem Ansehen und scheint sie sogar in den Klerus einzureihen. Zu beachten ist, dass der Dienst der Witwe ausschließlich anderen Frauen galt. Für eine allgemeine Diskussion des Themas der Witwe siehe Mary McKenna, Women of the Church: Role and Renewal, New York, P.J. Kennedy & Sons, 1967, S. 35-63; Bonnie Bowman Thurston, The Widows: A Women's Ministry in the Early Church, Minneapolis, Fortress Press, 1989;

Roger Gryson, The Ministry of Women in the Early Church, Collegeville, MD, The Liturgical Press, 1976, 1980, passim.

9. Dass die gesellschaftlichen Umstände die Einrichtung der Diakonin verlangten, ist aus der Didaskalia selbst ersichtlich: „ … denn es gibt Häuser, in die du [d.h. der Bischof] keinen [männlichen] Diakon zu den Frauen schicken kannst, um der Heiden willen, sondern du sollst eine Diakonin schicken" (Connolly, S. 146). Die beste Studie über die Diakonin stammt von Aimé Georges Martimort, Deaconesses: An Historical Study, San Francisco, Ignatius Press, 1986; siehe auch Gryson, Ministry of Women.
10. Connolly, a.a.O., S. 146-148.
11. Siehe auch die Gesetzgebung in Chaldäa und Persien im 5.-7. Jahrhundert, angeführt bei Martimort, Deaconesses, S. 52-58.
12. Für eine Besprechung davon siehe Gryson, Ministry of Women, S. 62-64; Kyriaki Fitzgerald, „The Characteristics and Nature of the Order of the Deaconess", Women and the Priesthood, hrsg. v. Thomas Hopko, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press 1983, S. 84-89. In Apost. Verf. 8.20 findet sich ein Ordinationsgebet für die Diakonin. Unbedingt zu beachten ist, dass eine Ordination jemanden in einen bestimmten Dienst einsetzte. Sie bedeutet nicht, dass jemand jedwede kirchliche Handlung ausüben konnte. Die Diakonin führte durch die Ordination die Funktionen einer Diakonin aus. Ihre Ordination berechtigte sie nicht dazu, die Aufgaben eines Ältesten oder Bischofs auszuführen. Keine zwei Ämter waren einfach austauschbar.
13. Für eine Besprechung der Diakonin-Äbtissin siehe Martimort, Deaconesses, S. 134-143; 205-206; Gryson, Ministry of Women, S. 90.
14. Siehe Martimort, Deaconesses, S. 136-137.
15. Palladius, Historia Lausiaca 56.
16. Martimort, Deaconesses, S. 125-126. Mit dem „Text des Apostels" ist höchstwahrscheinlich 1.Tim 5, 10 gemeint.
17. Siehe insbesondere Martimort, Deaconesses, S. 138-143.
18. Martimort, Deaconesses, S. 187-216.
19. Kathleen Bliss, The Service and Status of Women in the Church, London, SCM Press, 1952, S. 80-81.
20. Die vielleicht berühmteste der Kaiserswerther Schwestern war Florence Nightingale, die dorthin ging, nachdem sie in England keine vergleichbare Ausbildungsstätte finden konnte.
21. Für einen kurzen Abriss der Geschichte und des Einflusses des deutschen Typs der Diakonisse siehe Bliss, Service and Status of Women, S. 80-89.
22. Über die anglikanische Diakonin siehe a.a.O., S. 89-91. Bliss vermerkt auch noch einen dritten Typ der Diakonisse, einen, der in presbyterianischen, baptistischen und methodistischen Kirchen verbreitet war. Deren Arbeit reichte „von Gemeindearbeit bis zur Arbeit in Waisenhäusern, Altenheimen und anderen Institutionen mit

kirchlicher Trägerschaft" (S. 92-94).

23. A.a.O., S. 94-103. Dieser informative Bericht, der nun fast 40 Jahre alt ist, verdient eine Neuausgabe, falls er diese nicht bereits erhalten hat.
24. Barbara Misner, „Highly Respectable and Accomplished Ladies": Catholic Women Religious in America 1790-1850, New York/London, Garland, 1988. Die acht Gruppen, die Misner bespricht, sind die Karmeliterinnen, die Visitation Sisters, die Sisters of Charity – Emmitsburg, die Sisters of Loretto, die Sisters of Charity of Nazareth, die Dominican Sisters of St. Catherine Kentucky, die Oblate Sisters of Providence und die Sisters of Our Lady of Mercy.
25. Hieronymus, Briefe 28; 29. Diese zwei Briefe beantworten Marcellas Fragen über den „Ephod" (1. Sam 2,18) und die „Teraphim" (Ri 17,5).
26. J.N.D. Kelly, Jerome: His Life, Writings, and Controversies, New York, Harper & Row, 1975, S. 94. Hieronymus sagt, dass einige Personen, darunter auch Priester, Marcella über „zweifelhafte und obskure Punkte" befragten (Brief 127).
27. Diese Zitate siehe das Leben der Heiligen Lioba, in: The Anglo-Saxon Missionaries in Germany, hrsg. v. C.H. Talbot, London, Sheed and Ward, 1954, 1981, S. 215.
28. Leben der Heiligen Lioba, S. 223.
29. Beda, Geschichte von Kirche und Volk von England, 4,23. Whitby war ein Doppelkloster für Frauen und auch Männer. Im keltischen und angelsächsischen Mönchtum unterstanden solche Klöster normalerweise der Leitung einer Äbtissin.
30. Bonifatius' Brief ist zu finden in: Christianity and Paganism, 350-750: The Conversion of Western Europe, hrsg. v. J.N. Hillgarth, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1986, S. 175.
31. In der gegenwärtigen Form des Martyriums der Perpetua bilden die Kapitel 3-10 das Gefängnistagebuch der Perpetua. Das Martyrium des Montanus und Lucius und das Martyrium der Marianne und des Jakobus (beide um 250 n.Chr.) sind nach dem Muster des Martyriums der Perpetua aufgebaut.
32. John Wilkinson (Hrsg.), Egeria's Travels, London, SPCK, 1971, S. 5.
33. Die vergilische Cento-Lyrik existierte bereits zur Zeit Tertullians. Proba verwendete in ihrem Cento insbesondere Vergils Aeneis, die Eklogen und Georgien.
34. Hieronymus' Kritik siehe Brief 53.7, wo er christliche Cento-Literatur als „kindisch" bezeichnet (siehe auch Brief 130). Die am leichtesten zugängliche englische Übersetzung von Probas Cento findet sich in Patricia Wilson-Kastner, G. Ronald Kastner u.a.: A Lost Tradition: Women Writers of the Early Church, Washington, D.C.: University Press of America, 1981, S. 45-68. Das Cento war wahrscheinlich nicht Probas einziges Werk. Die Anfangszeilen weisen darauf hin, dass sie, als sie noch Heidin war, über einen Bürgerkrieg geschrieben hatte, vermutlich ein Hinweis auf den

Aufstand des Magnus Magnentius gegen den Kaiser Konstantin (351-353 n.Chr.).

35. Sokrates (Kirchengeschichte 7,21) spricht von einem „Gedicht in heroischem Versmaß", das Eudoxia über Theodosius' Sieg über die Perser (422 n.Chr.) dichtete. Evagrius Scholasticus (Kirchengeschichte 1,20) hat einen Vers aus einer poetischen Ansprache an die Leute von Antiochia überliefert. Photius, im 9. Jahrhundert Patriarch von Konstantinopel, erwähnt eine poetische Paraphrase der ersten acht Bücher der Bibel (Bibliotheca 183) und auch eine poetische Paraphrase der Prophetenbücher Daniel und Sacharja.
36. Eine englische Übersetzung des Martyriums des Cyprian von Eudoxia findet sich bei Wilson-Kastner u.a., Lost Tradition, S. 149-171.
37. Frances und Joseph Gies, Women in the Middle Ages, New York, Harper & Row, 1978, S. 84.
38. A.a.O., S. 78.
39. A.a.O., S. 81. Weitere Nonnen im 12. Jahrhundert, die Hildegard als intellektuelle Mystikerinnen und Schriftstellerinnen folgten, waren Herrad von Landsberg, Elisabeth von Schönau, Mechthild von Magdeburg, Mechthild von Hackeborn und Gertrud die Große (a.a.O., S. 85-86).
40. Siehe Robert E. Lerner, The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages, Berkeley, University of California Press, 1972, S. 68-78. Eine theologische Besprechung des Spiegels der einfachen Seelen findet sich bei Lerner, S. 200-208.
41. Beispiele für Lieddichterinnen vor dem 19. Jahrhundert sind Emilie Juliane (1637-1706), der um die 600 Lieder zugeschrieben werden, und Henriette Luise von Hayn (1724-1782), die über 400 Lieder geschrieben hat, wovon das bekannteste vielleicht „Ich bin Jesu kleines Lamm" ist. Zu diesem Thema siehe Tucker und Liefield, Daughters, S. 256-257.
42. Siehe Colleen B. Gilbert, A Bibliography of the Works of Dorothy Sayers, Hamden, CN, Archon Books, 1978.
43. Die Geschichte von Potamiaena wird auch bei Palladius, Historia Lausiaca 3 erzählt. Andere Märtyrerinnen sollen kurz erwähnt werden: zusammen mit Blandina starben ihre Herrin und eine gewisse Biblis den Märtyrertod (Eusebius, Kirchengeschichte 5.1.18,25 f.); zusammen mit Potamiaena wurden ihre Mutter Marcella und eine gewisse Herais zu Märtyrern (Eusebius, Kirchengeschichte 6.5.1). Bereits genannt wurde Perpetua, die über ihre Visionen schrieb. Zusammen mit ihr starb eine gewisse Felicitas den Märtyrertod. Eusebius zitiert einen Brief des Bischofs Dionysos von Alexandria an den Bischof Fabianus von Antiochia, in dem fünf Frauen, die unter Decius (gestorben 250 n.Chr.) den Märtyrertod starben, namentlich genannt werden: Quinta, Appollonia, Mecuria, Dionysia, Ammonarion (Kirchengeschichte

6.41). Zuletzt nennen wir Agape, Irene und Chione, die unter Diokletian in Thessalonich den Märtyrertod starben (304 n.Chr.). Im Martyrium dieser drei Frauen werden weitere vier Frauen genannt, die gefangengenommen, aber nicht getötet wurden (Agatha, Cassia, Philippa, Eutychia). Der Tod der Agape, Irene und Chione wurde im 10. Jahrhundert von der Nonne Hroswitha von Gandersheim in ihrem lateinischen Schauspiel Dulcitius verarbeitet.

44. Walter Nigg und H.N. Loose, Katharina von Siena, Freiburg, Herder, 1980, S. 8.
45. Bridget gründete die Bridgetinischen Schwestern (1370), die sich der Demut und Einfachheit weihten. Das erste Kloster in Vadstena, Schweden, richtete eine der ersten Druckerpressen in Schweden ein.
46. Siehe Jane Tibbets Schulenberg in Women & Power in the Middle Ages, hrsg. v. Mary Erler & Maryanne Kowaleski, Athens, GA, und London, England: The University of Georgia Press, 1988, S. 105-109. Viele dieser Edelfrauen, die als Äbtissinen Macht ausübten, wurden heilig gesprochen (Schulenberg, S. 105ff.).
47. R.W. Southern, Western Society and the Church in the Middle Ages, Baltimore, Penguin Books, 1970, S. 309-310.
48. Siehe Gregor von Tours, Geschichte der Franken 2,17; Beda, Geschichte von Kirche und Volk von England 4.6,19; auch die Besprechung bei Schulenberg, S. 110-112.
49. Im Leben des Hl. Wilfrid 60 wird Aelffled „allezeit die Trösterin und beste Ratgeberin der ganzen Provinz" genannt und macht deutlich, dass Aelffleds Rede der entscheidende Faktor in Nidda gewesen war.
50. Tucker und Liefeld, Daughters, S. 137.
51. Southern, Western Society, S. 310.
52. Siehe Jacqueline Smith, „Robert of Arbrissel: Procurator Mulierum", in: Medieval Women, hrsg. v. Derek Baker, Oxford, Basil Blackwell, 1978, S. 180, Fußnote 34. Smith weist darauf hin, dass das Gebäude in Fontevrault, das die Jungfrauen, Witwen und Matronen beherbergte, der Jungfrau Maria geweiht war, während die Männer in einem dem hl. Johannes geweihten Gebäude wohnten. Eine allgemeine Abhandlung über Prémontré, Fontevrault und ähnliche Einrichtungen für Frauen findet sich bei Brenda Bolton, „Mulieres Sanctae", in: Women in Medieval Society, hrsg. v. Susan Mosher Stuard, University Park, PA, University of Pennsylvania Press, 1976, S. 141-158.
53. Siehe Elkins, Holy Women, S. 130-134. Die utopisch-chiliastische Vision konnte häretische Extreme annehmen. Die Guglielmiten glaubten, dass eine gewisse Guglielma von Mailand die Inkarnation des Heiligen Geistes sei und eine Kirche mit einer weiblichen Päpstin und weiblichen Kardinälinnen gründen möchte. Stephen E. Wessley, „The Guglielmites: Salvation Through Women", in: Medieval Women, hrsg. v. Baker, S. 289-303.
54. Ida Raming, The Exclusion of Women From the Priesthood: Divine

Law or Sex Discrimination?, Metuchen, NJ, The Scarecrow Press, 1976, S. 73-74.

55. Elkins, Holy Women, S. 135-136.
56. Raming, Exclusion, S. 74.
57. Für diese Frauen und andere, die in der Reformation eine Rolle spielten, siehe Bainton: Women of the Reformation. Zu Renée von Ferrara siehe F. Whitfield Barton, Calvin and the Duchess, Louisville, KY, Westminster/John Knox Press, 1989.
58. Martha Tomhave Blauvelt und Rosemary Skinner Keller, „Women and Revivalism: The Puritan and Wesleyan Traditions", in: Ruether und Keller, Women & Religion in America, Band 2, S. 325.
59. Tucker und Liefeld, Daughters, S. 291-327.
60. Die Anomalien siehe Joan Morris, The Lady Was a Bishop: The Hidden History of Women with Clerical Ordination and the Jurisdiction of Bishops, New York, Macmillan, 1973, die die Bedeutung ihrer Indizien enorm überschätzt; die Sekten siehe Friedrich Weichert, „Der Dienst der Frau außerhalb der Großkirche", Eine Heilige Kirche 21 (1939), S. 129-139; Gottfried Koch, Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter, Berlin, Akademie-Verlag, 1962.
61. Die Illustrationen für diese Einstellung können leicht vervielfacht werden. Die Acts of Peter (2. Jh.) erzählt von Candida, die ihrem heidnischen Mann das Evangelium lehrte und ihn bekehrte (Kapitel 1). In Syrien konnte eine Witwe heidnischen Fragern Antwort geben, indem sie den Polytheismus widerlegte und die Einheit Gottes darlegte (Didaskalia, Connolly, S. 132, Apostolische Verfassung 3,5). Witwen konnten nicht über die „mystischen Punkte" der Inkarnation und Passion Christi lehren. Dafür sollte der Ungläubige zu den Ältesten geschickt werden.
62. Der Mönch Jesaja (um 1200 n.Chr.) stellte ein Meterikon („Sprüche der Mütter") zusammen, parallel zum Paterikon („Sprüche der Väter").
63. Manfred Hauke, Women in the Priesthood? A Systemic Analysis in the Light of the Order of Creation and Redemption, San Francisco, Ignatius Press, 1988, S. 401-402.
64. Die Simonianer hatten Helena (Irenäus, Adversus Haereses 1,23.2); die Naassener hatten Marianne (Hippolyt, Adversus Haereses 10,5); Maria Magdalena ist Offenbarungsträgerin geheimen Wissens in Pistis Sophia, dem Maria-Evangelium und dem Dialog des Erlösers. Im ägyptischen Evangelium ist Salome Trägerin einer geheimen Tradition.
65. Tertullian, Anweisungen gegen die Häretiker 41,1; „Ich darf des Weiteren nicht einen Bericht über die Häretiker auslassen – wie frivol das ist, wie weltlich, wie rein menschlich, ohne Autorität, ohne Zucht, wie es ihrem Bekenntnis entspricht" (kursiv von mir).
66. Fragmente über den 1.Korintherbrief 74. Das vollständige Zitat von Origenes siehe Gryson, Ministry of Women, S. 28-29.

67. Siehe insbesondere Ambrosiaster, Kommentar zum 1.Korintherbrief 14,34-35, und Pelagius, Kommentar über den 1.Korintherbrief 14,34-35. Über Ambrosiaster und Pelagius siehe Gryson, Ministry of Women, S. 92-99; Martimort, Deaconesses, S. 191-192; Hauke, Women, S. 421-423.
68. Zu den Konzilen von Saragossa und Nîmes siehe Gryson, Ministry of Women, S. 100-102.
69. Siehe Gryson, Ministry of Women, S. 106; Martimort, Deaconesses, S. 195.
70. Der Text siehe Hauke, Women, S. 423-424.
71. Hauke, Women, S. 424.
72. Suzanne Fonay Wemple, Women in Frankish Society: Marriage and Cloister 500-900, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1981, S. 138-140.
73. Tucker und Liefeld, Daughters, S. 132-133.
74. Gryson, Ministry of Women, S. 102.
75. Wemple, Women in Frankish Society, S. 138.
76. Gryson, Ministry of Women, S. 102-108; Martimort, Deaconesses, S. 193-200.
77. Zitiert bei Hauke, Women, S. 447.
78. Hauke, Women, S. 446-447.
79. Luthers Werke, American Edition, St. Louis, Concordia Publishing House, Philadelphia, Fortress Press, 1955ff, 40, 21-34; 36, 150+152; 39, 234-235.
80. A.a.O., 36, 152; 41, 154-155; 30, 55; 28, 276-277.
81. A.a.O., 36, 152; 30, 55. Eine Abhandlung der Position Luthers findet sich bei Wilhelm Brunotte, Das geistliche Amt bei Luther, Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1959, S. 193-199.
82. Johannes Calvin, Commentary on the Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians, übers. v. John Pringle, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1948, Band 1, S. 467-468.
83. Calvin, Corinthians, Band 1, S. 468.
84. Johannes Calvin, Commentary on the Epistles to Timothy, Titus, and Philemon, übers. v. William Pringle, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1948, S. 67.
85. Calvin, Timothy, S. 67.
86. John Wesley, Explanatory Notes upon the New Testament, 1754; Naperville: Alec R. Allenson, rpt. 1966, S. 632 (über 1.Kor 14, 34).
87. Wesley, Explanatory Notes, S. 632.
88. Über Wesleys Sichtweise und Praxis siehe insbesondere Earl Kent Brown, „Women of the Word: Selected Leadership Roles of Women in Mr. Wesley's Methodism", in: Women in New Worlds, hrsg. v. Hilah F. Thomas und Rosemary Skinner Keller, Nashville, Abingdon, 1981, S. 69-81. Obiges siehe S. 74-76.
89. Tucker und Liefeld, Daughters, S. 16.

Endnoten zu Kapitel 16

1. E.E. Maccoby und C.N. Jacklin, The Psychology of Sex Differences, Stanford, CA, Stanford University Press, 1974, S. 349-355.
2. James A. Doyle, Sex and Gender: The Human Experience, Dubuque, IA, William C. Brown, 1985; Laurel Richardson, Dynamics of Sex and Gender: A Sociological Perspective, New York, Harper and Row, 1988; Anne Fausto-Sterling, Myths of Gender: Biological Theories About Men and Women, New York, Basic Books, 1985; Ruth Bleier, Science and Gender: A Critique of Biology and Its Theories on Women, Elmsford, NY, Pergamon Press, 1984.
3. G. Siann, Accounting for Aggression: Perspectives on Aggression and Violence, Allen and Unwin, 1985, S. 82-92.
4. I.S. Bernstein, „Analysis of a Key Role in a Capuchin (Cebus albifrons) Group", in: Tulane Studies in Zoology 13, 1966, S. 49-54.
5. M. Daly und M. Wilson, Sex, Evolution, and Behavior, Boston, Duxbury Press, 1978, S. 55-79.
6. G. Murdock, „The Common Denominator of Cultures", in: The Science of Man in the World Crisis, hrsg. v. R. Linton, New York, Columbia University Press, 1945, S. 123-142.
7. A. Glucksman, Sexual Dimorphism in Human and Mammalian Biology and Pathology, Academic Press, 1981, S. 66-75.
8. A.a.O., S. 77-110.
9. A.a.O., S. 77-85.
10. J. Durden-Smith und D. Desimone, Sex and the Brain, New York, Arbor House, 1983, S. 71-73.
11. E.S. Gersh und I. Gersh, Biology of Women, Baltimore, University Park Press, 1981, S. 288-291.
12. J. Stein (Hrsg.), Internal Medicine, 2. Auflage, Boston, Little, Brown, 1987, S. 2331-2338.
13. Glucksman, Sexual Dimorphism, S. 66-86.
14. Durden-Smith und Desimone, Sex and the Brain, S. 71-73.
15. Glucksman, a.a.O., S. 100.
16. M. McLaughlin und T. Shryer, „Men vs. Women: The New Debate Over Sex Differences", in: U.S. News and World Report, 8. August 1988, S. 50-58.
17. B. McEwen, „Neural Gonadal Steroid Action", in: Science 211, 1981, S. 1303-1311.
18. K.E. Moyer, The Psychobiology of Aggression, New York, Harper and Row, 1976, S. 3-25.
19. R.W. Goy und B.S. McEwen, Sexual Differentation of the Brain, Boston, M.I.T.Press, 1980, S. 109-111.
20. A.P. Arnold, „Sexual Differences in the Brain", in: American Scientist 68, 1980, S. 165-173.
21. McEwen, „Neural Gonadal Steroid Action".

22. D.F. Swaab und E. Fliers, „A Sexually Dimorphic Nucleus in the Human Brain", in: Science 228, 1985, S. 1112-1114.
23. Arnold, „Sexual Differences in the Brain".
24. R.T. Rubin, J.M. Reinisch und R.F. Haskett, „Postnatal Gonadal Steroid Effects on Human Behavior", in: Science 211, 1981, S. 1318-1324.
25. Moyer, Psychobiology of Aggression, S. 3-25.
26. Goy und McEwen, Sexual Differentation of the Brain, S. 109-111.
27. K. Zinsmeister, „Brave New World: How Day-Care Harms Children", in: Policy Review Nr. 44, Frühling 1988, S. 40-48.
28. G.J. Tortora und N.P. Anagnostakos, Principles of Anatomy and Physiology, New York, Harper and Row, 1987, S. 323.
29. Durden-Smith und Desimone, a.a.O., S. 62-74.
30. J. McGlone, „Sex Differences in Human Brain Asymmetry: A Critical Survey", in: Behavioral and Brain Sciences 3, 1980, S. 21-263.
31. Sandra Witelsons und Doreen Kimuras Arbeit wird bei Durden-Smith und Desimone (a.a.O., S. 62-75) beschrieben.
32. McGlone, „Sex Differences in Human Brain Asymmetry".
33. Durden-Smith und Desimone, a.a.O., S. 162.
34. Gersh und Gersh, Biology of Women, S. 153-154.
35. Christine de Lacosta-Utamsing, „Sexual Dimorphism in the Human Corpus Callosum", in: Science 216, 1983, S. 1431-1432.
36. C. Dominique Toren-Allerand, „Gonadal Hormones and Brain Development: Cellular Aspects of Sexual Differentation", in: American Zoologist 18, 1978, S. 553-565.
37. C.P. Benbow und J.C. Stanley, „Sex Differences in Math Ability: Fact or Artifact?", in: Science 210, 1980, S. 1262-1265; auch: C.P. Benbow und J.C. Stanley, „Sex Differences in Mathemathical Reasoning Ability: More Facts", in: Science 222, 1983, S. 1029-1033.
38. McLaughlin und Shryer, „Men vs Women", S. 50-58.
39. Durden-Smith und Desimone, a.a.O., S. 86-88.
40. M.R. Rosenzweig, E.L. Bennett und M.C. Diamond, „Brain Changes in Response to Experience", in: Scientific American 226, 2, 1972, S. 22-29.
41. K.J. Flannelly, R.J. Blanchard und D.C. Blanchard, Biological Perspectives on Aggression, New York, Alan R. Liss, 1984, S. 207-260.
42. Durden-Smith und Desimone, a.a.O., S. 86-88.
43. A.a.O., S. 127.
44. A.a.O., S. 135-151.
45. E.O. Wilson, Sociobiology, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1980, S. 42-43.
46. Willard Harley, His Needs, Her Needs, Old Tappan, NJ, Fleming H. Revell, 1988.

Endnoten zu Kapitel 17

1. Mary Smith u.a., Revolution: Tomorrow is NOW, National Organization for Women, 1973, S. 9. Diese Veröffentlichung wird auf Seite 1 als „Zusammenfassung der bis dato bestehenden Beschlüsse und Politik" beschrieben.
2. A.a.O., S. 20-21. Siehe auch Seite 27 des National Plan of Action, Washington, DC: International Women's Year Commission, 1977, angenommen auf der National Women's Conference, 18.-21. November 1977 in Houston, Texas. Diese Veröffentlichung besagt: „Dieser Nationale Aktionsplan enthält die offiziellen Empfehlungen der National Women's Conference gemäß Zivilrecht § 94-167." Neuere durchdachte Aufsätze über Homosexualität und Gegenwartsgesellschaft siehe G.J.M. Aardweg, Homosexuality and Hope, Ann Arbor, MI: Servant Publications, 1985, und W. Dannemeyer, Shadow in the Land, San Francisco, Ignatius Press, 1989.
3. Siehe die ausführliche Besprechung der Beziehung zwischen dem säkularen Humanismus und dem feministischen Denken bei Michael Braun/George Alan Rekers, The Christian in an Age of Sexual Eclipse: A Defense Without Apology, Wheaton, IL, Tyndale House, 1981, Kapitel 2: „The Rhetoric of Revolt: The Sexual Propaganda of Humanism".
4. Siehe die Humanistischen Manifeste 1 und 2, Buffalo, NY, Prometheus Books, 1973. Im Humanistischen Manifest 2 steht z.B.: „Wir bejahen, dass moralische Werte ihren Ursprung aus der menschlichen Erfahrung ableiten. Die Ethik ist autonom und situationsbezogen ohne Bedarf nach einer theologischen oder ideologischen Rechtfertigung. Die Ethik entspringt den menschlichen Bedürfnissen und Interessen ... Wir streben hier und jetzt nach dem guten Leben" (S. 17); „Wir glauben an die größtmögliche individuelle Autonomie im Einklang mit sozialer Verantwortung. Obwohl die Wissenschaft die Ursachen des Verhaltens erklären kann, existieren die Möglichkeiten der individuellen Entscheidungsfreiheit und sollen vermehrt werden" (S. 18). Siehe auch David W. Ehrenfeld, The Arrogance of Humanism, New York, Oxford University Press, 1978.
5. Humanistisches Manifest 2, S. 18.
6. A. Simon, „Promiscuity as Sex Difference", in: Psychological Reports 64, 802; D.M. Weisbrot, „The Politics of Sexuality in Adolescent Psychiatry", in: International Journal of Adolescent Medicine and Health 2, 27-37.
7. J. Money, Venuses Penuses, Buffalo, NY, Prometheus Books, 1986.
8. 1978 Harris Poll und 1983 Gallup Poll. J.C. Pollock u.a., The Connecticut Mutual Life Report on American Values in the 80s. The Impact of Belief, Hartford, CT, Connecticut Mutual Life Insurance

Company, 1981. Siehe auch G.A. Rekers, Counseling Families, Waco, TX, Word, 1988.

9. Meine klinische Forschung in diesem Bereich wurde durch ein Forschungsstipendium der National Science Foundation an der University of California in Los Angeles, durch ein Forschungsstipendium des Foundations' Fund for Research in Psychiatry an der Harvard University und durch Zuschüsse aus dem Forschungsetat des Gesundheitssystems der USA (aus dem National Institute of Mental Health, Zuschüsse Nr. MH21803, MH28240 und MH29945) finanziert, woraus über 60 Veröffentlichungen über kindliche Störungen in der Geschlechteridentität entstanden sind. Einige ausgewählte Beispiele sind die folgenden Veröffentlichungen: G.A. Rekers, Pathological Sex-role Development in Boys: Behavior Treatment and Assessment, Ann Arbor, MI, Mikrofilme der Universität Nr. 72-33, 978; G.A. Rekers, „Sexual Problems: Behaviour Modification", in: B.B. Wolman (Hrsg.), Handbook of Treatment of Mental Disorders in Childhood and Adolescence, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1978; G.A. Rekers, B.F. Crandall, A.C. Rosen, P.M. Bentler, „Genetic and Physical Studies of Male Children with Psychological Gender Disturbances", in: Psychological Medicine 9, 1979, S. 373-375; G.A. Rekers und S.L. Mead, „Early Intervention for Female Sexual Identity Disturbances", in: Journal of Abnormal Child Psychology 7, 1979; A.C. Rosen, G.A. Rekers und S.L. Brigham, „Gender Stereotypy in Gender-dysphoric Young Boys", in: Psychological Reports 51, 1982, S. 371-374; G.A. Rekers, „The Family and Gender Identity Disorders", in: Journal of Family and Culture 2, 1986, S. 8-37; G.A. Rekers, „Cross-sex Behaviour Problems", in: R.A. Hoekelman, S. Blatman, S.B: Friedman, N.M. Nelson und H.M. Seidel (Hrsg.), Primary Pediatric Care, 2. Auflage, St.Louis, C.V. Mosby, 1990.
10. George Alan Rekers u.a., „Child Gender Disturbances", siehe auch G.A. Rekers, „Assessment and Treatment of Childhood Gender Problems", in: Advances in Clinical Child Psychology, hrsg. v. Benjamin B. Lahey und Alan E. Kazdin, New York, Plenum, 1977, Band 1 Kap.7. G.A. Rekers, „Therapies Dealing with the Child's Sexual Difficulties", in: Jean-Marc Samson (Hrsg.), Enfance et Sexualité/Childhood and Sexuality, Montreal und Paris, Les Editions Etudes Vivantes, Inc., 1990; G.A. Rekers, „Play Therapy with Cross-gender Identified Children", in: C.E. Shaefer und K.J. O'Connor (Hrsg.), Handbook of Play Therapy, New York, John Wiley and Sons, 1983, S. 369-385; G.A. Rekers, „Gender Identity Problems", in: P.H. Borstein und A.E. Kazdin (Hrsg.), Handbook of Clinical Behavior Therapy with Children, Homewood, IL, Dorsey Press, 1985, S. 658-699; G.A. Rekers, M. Kilgus und A.C. Rosen, „Long-term Effects of Treatment for Childhood Gender Disturbances", in: Journal of Psychology and Human Sexuality 3 (2), 1990.
11. G.A. Rekers, „Pathological Sex-role Development in Boys: Behavioral

Treatment and Assessment", Dissertation zum Ph.D., University of California, Los Angeles, 1972.
12. E. Bene und J. Anthony, „Bene-Anthony Family Relations Test: An Objective Technique for Exploring Emotional Attitudes in Children", erhältlich bei der National Foundation for Educational Research in England and Wales, Copyright, 1957.
13. P.M. Bentler, G.A. Rekers und A.C. Rosen, „Congruence of Childhood Sex-role Identity and Behavior Disturbances", in: Child: Care, Health and Development 5 (4), 1979, S. 267-284. G.A. Rekers, „Psychosexual Assessment of Gender Identity Disorders", in: R.J. Prinz (Hrsg.), Advances in Behavioral Assessment of Children and Families, Band 4, Greenwich, CT, JAI Press, Inc., 1988, S. 33-71; G.A. Rekers und S.M. Morey, „Personality Problems Associated with Childhood Gender Disturbance", in: Italian Journal of Clinical Psychology, 1990.
14. J.E. Bates, P.M. Bentler und S. Thompson, „Measurement of Deviant Gender Development in Boys", in: Child Development 44, 1973, S. 591-598.
15. J.E. Bates und P.M. Bentler, „Play Activities of Normal and Effeminate Boys", in: Developmental Psychology 9, 1973, S. 20-27.
16. G.A. Rekers und S.M. Morey, „The Relationship of Measures of Sex-typed Play with Clinician Ratings on Degree of Gender Disturbance", in: Journal of Clinical Psychology 46, 1990, S. 28-43.
17. G.A. Rekers und S.M. Morey, „Sex-typed Body Movements as a Function of Severity of Gender Disturbance in Boys", in: Journal of Psychology and Human Sexuality 2, 1989, S. 138-196.
18. G.A. Rekers und S.M. Morey, „Relationship of Maternal Report of Feminine Behavior and Extraversion to the Severity of Gender Disturbance", in: Perceptual and Motor Skills 69, 1989, S. 387-394.
19. G.A. Rekers, S.L. Mead, A.C. Rosen und S.L. Brigham, „Family Correlates of Male Childhood Gender Disturbance", in: The Journal of Genetic Psychology 142, 1983, S. 31-42.
20. U.S. Bureau of the Census, Statistical Abstracts of the United States: 1978, Washington, DC: U.S. Department of Commerce, 1978.
21. S.L. Mead und G.A. Rekers, „The Role of the Father in Normal Psychosexual Development", in: Psychological Reports 45, 1979, S. 923-931; Rekers u.a., „Family Correlates". G.A. Rekers, „Parental Involvement with Agencies Serving Adolescents in Crisis: Adolescent Sexuality and Family Well-being", aus Anhörungen vor dem Unterausschuss für Familienpolitik aus dem Ausschuss für Arbeit und Beschäftigung aus dem Senat der USA über den elterlichen Umgang mit Heranwachsenden in Krisensituationen, Washington, DC: U.S. Government Printing Office, 1984.
22. L.B. Apperson und W.G. McAdoo, „Parental Factors in the Childhood of Homosexuals", in: Journal of Abnormal Psychology 73, 1968, S. 201-206; Alan P. Bell und Martin S. Weinberg: Homosexualities: A

Study of Diversity Among Men and Women, New York, Simon and Schuster, 1978; A.P. Bell, M.S. Weinberg und S.K. Hammersmith, Sexual Preference, Bloomington, IN, Indiana University Press, 1981; E. Bene, „On the Genesis of Male Homosexuality: An Attempt at Clarifying the Role of the Parents", in: British Journal of Psychiatry 111, 1965, S. 803-813; Irving Bieber u.a., Homosexuality: A Psychoanalytical Study, New York, Basic Books, 1926; R.E. Billingham und S.L. Hockenberry, „Gender Conformity, Masturbation Fantasy, Infatuation, and Sexual Orientation", in: Journal of Sex Research 23, 1987, S. 368-374; D. Boyer, „Male Prostitution and Homosexual Identity", in: Journal of Homosexuality 17, 1989, S. 151-184; D.G. Brown, „Homosexuality and Family Dynamics", in: Bulletin of the Menninger Clinic 27, 1963, S. 227-232; J.A. Cates, „Adolescent Male Prostitution by Choice", in: Child and Adolescent Social Work Journal 6, 1989, S. 151-156; R.B. Evans, „Childhood Parental Relationships of Homosexual Men", in: Journal of Consulting and Clinical Psychology 33, 1969, S. 129-135; R. Green, The „Sissy Boy Syndrome" and the Development of Homosexuality, New Haven, CT, Yale University Press, 1987; J. Harry, „Parental Physical Abuse and Sexual Orientation in Males", in: Archives of Sexual Behavior 18, 1989, S. 251-261; C.H. Jonas, „An Objective Approach to the Personality and Environment in Homosexuality", in: Psychiatric Quarterly 18, 1944, S. 626-641; G.A. Rekers, „The Formation of Homosexual Orientation", in: P.F. Fagan (Hrsg.), Hope for Homosexuality, Washington, DC, Free Congress Foundation, 1988, S. 1-27; G.A. Rekers, „AIDS: Behavioral Dimensions of Medical Care", in: USC School of Medicine Report 6, 1989, S. 7; Marcel T. Saghir und Eli Robins, Male and Female Homosexuality: A Comprehensive Investigation, Baltimore, Williams and Wilkins, 1973; S.F. Signer, „Homo-erotomania", in: British Journal of Psychiatry 154, 1989, S. 729; Charles M. Socarides, The Overt Homosexual, New York, Grune and Stratton, 1968; W.G. Stephan, „Parental Relationships and Early Social Experience of Activist Male Homosexuals and Male Heterosexuals", in: Journal of Abnormal Psychology 82, 1973, S. 506-513; E.D. Wilson, Counseling and Homosexuality, Waco, TX, Word, 1988; B. Zuger, „Homosexuality in Families of Boys with Early Effeminate Behavior", in: Archives of Sexual Behavior 18, 1989, S. 155-156.

23. B.I. Fagot, „Sex Differences in Toddlers' Behavior and Parental Reaction", in: Developmental Psychology 10, 1974, S. 554-558; J.Z. Rubin, F.J. Provenzano und Z. Luria, „The Eye of the Beholder: Parents' Views on the Sex of Newborns", in: American Journal of Orthopsychiatry 44, 1974, S. 512-519.
24. David B. Lynn, The Father: His Role in Child Development, Monterey, CA, Brooks/Cole, 1974; G.A. Rekers, „Father Absence: The Effects on Children's Development", aus Anhörungen vor dem Unterausschuss für Familienpolitik aus dem Ausschuss für Arbeit

und Beschäftigung aus dem Senat der USA über die Aufsicht über den Zusammenbruch der traditionellen Familienstruktur, Washington, DC: U.S. Government Printing Office, 1983.

25. L. Carlsmith, „Effect of Early Father-absence on Scholastic Aptitude", in: Harvard Educational Review 34, 1964, S. 3-21; Lois H. Stolz u.a., Father Relations of War-Born Children: The Effect of Post-War Adjustment of Fathers on the Behavior and Personality of First Children Born While Fathers Were At War, 1954; Nachdruck hrsg. in Westport, CT, Greenwood, 1969.
26. Stolz u.a., Father-Relations of War-Born Children.
27. G.R. Bach, „Father-fantasies and Father-typing in Father-separated Children", in: Child Development 17, 1946, S. 63-80; W.N. Stephens, „Judgment by Social Workers in Boys and Mothers in Fatherless Families", in: Journal of Genetic Psychology 99, 1961, S. 59-64.
28. R.F. Winch, „The Relation Between the Loss of a Parent and Progress in Courtship", in: Journal of Social Psychology 29, 1949, S. 51-56.
29. A.C. Rosen und J. Teague, „Case Studies in Development of Masculinity and Femininity in Male Children", in: Psychological Reports 34, 1974, S. 971-983.
30. E.M. Hetherington, „Effects of Paternal Absence on Sex-typed Behaviors in Negro and White Preadolescent Males", in: Journal of Personality and Social Psychology 4, 1966, S. 87-91.
31. H.B. Biller, „A Multiaspect Investigation of Masculine Development in Kindergarten Age Boys", in: Genetic Psychology Monographs 78, 1968, S. 89-138; C.T. Drake und D. McDugall, „Effects of the Absence of the Father and Other Male Models in the Development of Boys' Sex Roles", in: Developmental Psychology 13, 1977, S. 537-538.
32. G.A. Rekers, „Research on the Essential Characteristics of the Father's Role for Family Strength", aus Anhörungen vor dem Spezialausschuss für Kinder, Jugend und Familie im Unterhaus der USA über die Vielfalt und Stärke der amerikanischen Familien, Washington, DC: U.S. Government Printing Office, 1986, S. 55-69. G.P. Matthews, „Father-absence and the Development of Masculine Identification in Black Preschool Males", in: Dissertation Abstracts International 37, Nr. 3A, 1976, S. 1458; G. Sutton-Smith, B.G. Rosenberg und F. Landy, „Father-absence Effects in Families of Different Sibling Compositions", in: Child Development 38, 1968, S. 1213-1221.
33. J.W. Santrock, „Paternal Absence, Sex Typing, and Identification", in: Developmental Psychology 2, 1970, S. 264-272.
34. Drake und McDugall, „Effects of the Absence of the Father".
35. H.B. Biller und R.M. Baum, „Father-absence, Perceived Maternal Behavior, and Masculinity of School Boys", in: Developmental Psychology 4, 1971, S. 178-181; Matthews, „Father Absence and the Development of Masculine Identification".

36. Santrock, „Paternal Absence"; Winch, „Loss of a Parent and Progress in Courtship".
37. G.A. Rekers und S.L. Mead, „Female Sex-role Deviance", in: Journal of Clinical Child Psychology 8, 1980, S. 199-203.
38. E.M. Hetherington, „Effects of Father-absence on Personality Development in Adolescent Daughters", in: Developmental Psychology 7, 1972, S. 313-326.
39. H.B. Biller, „The Father and Personality Development: Paternal Deprivation and Sex-role Development", in: The Role of the Father in Child Development, hrsg.v. Michael E. Lamb, New York, Wiley, 1976, S. 89-156: Lamb (Hrsg.), The Role of the Father in Child Development; Lynn, The Father; His Role in Child Development; D.B. Lynn, „Fathers and Sex-role Development", in: Family Coordinator 25, 1976, S. 403-409; G.A. Rekers u.a., „Family Correlates of Male Childhood Gender Disturbance", in: The Journal of Genetic Psychology 142, 1983, S. 31-42; S.L. Mead und G.A. Rekers, „The Role of the Father in Normal Psycho-sexual Development", in: Psychological Reports 45, 1979, S. 923-931; Rosen und Teague, „Case Studies in Development of Masculinity and Femininity".
40. P.H. Mussen und E. Rutherford, „Parent-Child Relation and Parental Personality in Relation to Young Children's Sex-role Preferences", in: Child Development 34, 1963, S. 589-607.
41. E.M. Hetherington, „A Developmental Study of the Effects of Sex of the Dominant Parent on Sex-role Preference, Identification, and Imitation in Children", in: Journal of Personality and Social Psychology 2, 1965, S. 188-194; Lamb, Role of the Father in Child Development; P.H. Mussen und L. Distler, „Child Rearing Antecedents of Masculine Identification in Kindergarten Boys", in: Child Development 31, 1960, S. 89-100; D.E. Payne und P.H. Mussen, „Parent-child Relations and Father Identification Among Adolescent Boys", in: Journal of Abnormal and Social Psychology 52, 1956, S. 358-362.
42. Mussen und Distler, „Child Rearing Antecedents"; P.H. Mussen und L. Distler: „Masculinity, Identification, and Father-son Relationships", in: Journal of Abnormal and Social Psychology 59, 1959, S. 350-356.
43. S. Gray, „Perceived Similarity to Parents and Adjustment", in: Child Development 30, 1959, S. 91-107.
44. M. Reis und D. Gold, „Relation of Paternal Availability to Problem Solving and Sex-role Orientation in Young Boys", in: Psychological Reports 40, 1977, S. 823-829.
45. Biller, „The Father and Personality Development"; F. Earls, „The Fathers (not the mothers): Their Importance and Influence with Infants and Young Children", in: Psychiatry 39, 1976, S. 209-226.
46. Hetherington, „Developmental Study of the Effects of Sex".
47. A.a.O.
48. L.W. Hoffmann, „The Father's Role in the Family and the Child's

Peer-group Adjustment", in: Merrill-Palmer Quarterly 7, 1961, S. 97-105.

49. J.M. Greenstein, „Father Characteristics and Sex Typing", in: Journal of Personality and Social Psychology 3, 1966, S. 271-277.
50. Lynn, The Father: His Role in Child Development.
51. E.M. Hetherington und J.L. Deur, „The Effects of Father Absence on Child Development", in: Young Children 26, 1971, S. 233-248.
52. Biller, „The Father and Personality Development"; Lamb, The Role of the Father in Child Development.
53. L.W. Hoffman, „Changes in Family Roles, Socialization, and Sex Differences", in: American Psychologist 32, 1977, S. 644-657; G.A. Rekers, „Adolescent Development in American Culture", in: Contemporary Psychology 31, 1986, S. 122-123; G.A. Rekers, Counseling Families, Waco, TX, Word, 1988; G.A. Rekers und A.P. Jurich, „Development of Problems of Puberty and Sex-roles in Adolescence", in: C.E. Walker und M.C. Roberts (Hrsg.), Handbook of Clinical Child Psychology, New York, John Wiles and Sons, 1983, S. 785-812.
54. C.S. Chilman, „Some Major Issues Regarding Adolescent Sexuality and Childbearing in the United States", in: Journal of Social Work and Human Sexuality 8, 1989, S. 3-25; C.S. Chilman, Adolescent Sexuality in a Changing American Society, New York, John Wiley and Sons, 1983; A. Parrot, „Acquaintance Rape Among Adolescents", in: Journal of Social Work and Human Sexuality 8, 1989, S. 47-61; A.C. Salter, Treating Child Sex Offenders and Victims, Newbury Park, CA, Sage Publications, 1988; D.A. Schetky, „Child Pornography and Prostitution", in: D.H. Schetky und A.H. Green (Hrsg.), Child Sexual Abuse, New York, Brunner/Mazel, 1988.
55. P. Allen-Meares, „Adolescent Sexuality and Premature Parenthood: Role of the Black Church in Prevention", in: Journal of Social Work and Human Sexuality 8, 1989, S. 133-142; J. McDowell und D. Day, Why Wait?, San Bernardino, CA, Here's Life, 1987; J. McDowell, How to Help Your Child Say „No" to Sexual Pressure, Waco, TX, Word, 1987.
56. A.W. Burgess und M.L. Clark, Child Pornography and Sex Rings, Lexington, MA, Lexington Books, 1984; E. Coleman, „The Development of Male Prostitution Activity Among Gay and Bisexual Adolescents", in: Journal of Homosexuality 17, 1989, S. 131-139; C.A. Gidycz und M.P. Koss, „The Impact of Adolescent Sexual Victimization", in: Violence and Victims 4, 1989, S. 139-149; D.B. Goldston, D.C. Turnquist und J.F. Knutson, „Presenting Problems of Sexually Abused Girls Receiving Psychiatric Servies", in: Journal of Abnormal Psychology 98, 1989, S. 314-317; M. Hancock und K.B. Mains, Child Sexual Abuse, Wheaton, IL, Harold Shaw Publishers, 1987; J.J. Haugaard und N.D. Repucci, The Sexual Abuse of Children, San Francisco, Jossey-Bass, 1988; G.E. Wyatt und G.J. Powell, Lasting Effects of Child Sexual Abuse, Newbury Park, CA, Sage

Publications, 1989.

57. G.A. Rekers, Counseling Families, Waco, TX, Word, 1988; G.A. Rekers, „Developmental and Cultural Counters for Disorders in Adolescence", in: Contemporary Psychology 30, 1985, S. 813-814.
58. Es gibt auch geschlechtsbedingte Unterschiede in Fähigkeiten und körperlichen und psychologschen Eigenschaften, die hier nicht ausführlich besprochen werden (siehe Kapitel 16 in diesem Buch). Die offensichtlichsten biologischen Unterschiede sind die, dass Schwangerschaft, Milchabsonderung und Menstruation nur bei Frauen und Spermienproduktion nur bei Männern vorkommt. In zahlreichen Studien wurde außerdem festgestellt, dass Männer allgemein hinsichtlich körperlicher Stärke und Schnelligkeit (aufgrund von Geschlechterunterschieden im Muskelaufbau), bei bestimmten mathematischen Fertigkeiten, bei visuell-räumlichen Fertigkeiten und in der Grobmotorik besser abschneiden. Andererseits schneiden Frauen allgemein hinsichtlich bestimmter verbaler Fähigkeiten, der Widerstandskraft gegenüber bestimmten Krankheiten, der Feinheit des Tastsinns und der Feinmotorik, die für die Geschicklichkeit der Hände wesentlich ist, besser ab. Hinsichtlich der psychologischen Eigenschaften sind Jungen im Durchschnitt aggressiver und bei rauen Spielen aktiver als Mädchen. Andererseits schneiden Mädchen allgemein hinsichtlich der Fürsorglichkeit, der sozialen Anpassungsfähigkeit und des Einfühlungsvermögens besser ab. Die Studien, die diese Geschlechterunterschiede zeigen, werden in mehreren neueren Berichten zitiert, unter anderem in J.H. Block, Sex-role Identity and Ego Development, San Francisco, Jossey-Bass, 1984; J. Brooks-Gunn und A.C. Petersen (Hrsg.), Girls at Puberty: Biological and Psychosocial Perspectives, New York, Plenum Press, 1983; D.B: Carter (Hrsg.), Current Conceptions of Sex Roles and Sex Typing: Theory and Research, New York, Praeger, 1987; C. Hutt, „Biological Bases of Psychological Sex Differences", in: American Journal of Diseases in Childhood 132, 1978, S. 170-177; R.M. Lerner und T.T. Roch (Hrsg.), Biological-Psychosocial Interactions in Early Adolescence, Hillsdale, NJ, Lawrence Erlbaum Associates, 1986; L.B. Lueptow, Adolescent Sex Roles and Social Change, New York, Columbia University Press, 1984; Eleanor E. Maccoby und Carol N. Jacklin, The Psychology of Sex Differences, Stanford, CA, Stanford University Press, 1974; Diane McGuinness und Karl H. Pribram, „The Origins of Sensory Bias in the Development of Gender Differences in Perception and Cognition", in: Cognitive Growth and Development – Essays in Honor of Herbert G. Birch, hrsg. v. Morton Bortner, New York, Brunner/Mazel, 1978.
59. Man vergleiche die theologischen Wahrheiten in 1.Mose 1,27-28; 3,16; 2.Mose 20,14; 21,22-25; Ps 22,9-10; Phil 2,3-4; Tit 2,3-5 und 1.Tim 5,14. Die Verantwortung der Frau für den Schutz und die Bewahrung des Lebens des Ungeborenen wird detaillierter bei

Clifford E. Bajema, Abortion and the Meaning of Personhood, Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1974, besprochen, siehe auch Braun und Rekers, The Christian in an Age of Sexual Eclipse; Harold O.J. Brown, Death Before Birth, New York, Thomas Nelson, 1977; Francis A. Schaeffer und C. Everett Koop, Whatever Happened to the Human Race?, Old Tappan, NJ, Revell, 1979. Siehe auch den Artikel von Harold O.J. Brown, „Abortion and Child Abuse", in: Christianity Today, 7. Oktober 1977, S. 34.

60. G.A. Rekers, J.A. Sanders und C.C. Strauss, „Developmental Differentation of Adolescent Body Gestures", in: Journal of Genetic Psychology 138, 1981, S. 123-131.
61. G.A. Rekers, J.A. Sanders, W.C. Rasbury, C.C. Strauss und S.M. Morey, „Differentation of Adolescent Activity Participation", in: Journal of Genetic Psychology 150, 1989, S. 323-335; Ray Raphael, The Men from the Boys: Rites of Passage in Male America, Lincoln, NB, University of Nebraska Press, 1988.
62. Siehe Braun und Rekers, The Christian in an Age of Sexual Eclipse, Kapitel 2: „The Rhetoric of Revolt: The Sexual Propaganda of Humanism" und Kapitel 3: „Drawing the Battle Lines: The Radical Challenge of Sexual Extremists".

Endnoten zu Kapitel 18

1. Diese Professorin gab in einer privaten Diskussion eine solche Universalität von „stereotypen" Geschlechterunterschieden zu. Sie konnte das nicht allein durch kulturelle Mittel erklären (das hat noch niemand geschafft), aber sie war sich sicher, dass solche Erklärungen doch das Phänomen erklärten.
2. Das änderte sich vielleicht später; ich bin mir da nicht sicher.
3. Ich habe das „neu" in Anführungszeichen gesetzt, weil die feministische Ideologie frappierend der „alten" christlichen Irrlehre der Gnosis ähnelt. Siehe June Singer, Androgyny: Toward a New Theory of Sexuality, New York, Anchor, 1976, S. 125-135, ein feministisches Werk. Sie feiert diese Wiedergeburt des Gnostizismus in der feministischen Wiederauferstehung eines Ideals der Androgynität. Siehe auch Allan Carlson, „The Androgyny Hoax", in: Persuasion at Work, Rockford, IL, The Rockford Institute, 9. Jg., Nr. 3, März 1986, S. 4.
4. Claudia Wallis, „Onward Women", in: Time, Jg. 134 Nr. 48, Dezember 1989, S. 80-89.
5. Dies wird bei der Lektüre jedes feministischen Klassikers deutlich. Ein erstklassiges Beispiel für solche Ansichten von einer angeblich moderaten Feministin ist Betty Friedans The Feminine Mystique, New York, W.W. Norton, 1963. Eine herausragende Zusammenfassung der wichtigsten feministischen Schriften bis hin zu den neuesten bietet Nicholas Davidson, The Failure of Feminism, Buffalo, Prometheus, 1988.
6. Davidson, The Failure of Feminism, S. 17.
7. A.a.O., siehe auch die Analysen des Kampfes der ERA in June Mansbridge, Why We Lost the ERA, Chicago, University of Chicago Press, 1986; und Kristin Luker, Abortion and the Politics of Motherhood, Berkeley, University of California Press, 1984. Beide sind von Feministinnen geschrieben, doch beide betonen die enorme Antipathie und Angst, die traditionelle Frauen dem Feminismus entgegenbringen. Die antifeministische Vorhut wird traditionell von Frauen angeführt. Siehe auch Susan E. Marshall, „Ladies Against Women: Mobilization Dilemmas of Antifeminist Movements", in: Social Problems, 32. Jg., Nr. 4, April 1985, S. 348-362.
8. Davidson, The Failure of Feminism, S. 325-356. [Walter Mondale und Geraldine Ferraro traten in den US-Wahlen 1984 als Präsidentschafts- bzw. Vizepräsidentschaftskandidaten der Demokraten an, unterlagen aber Ronald Reagan und George Bush sen. (Anm.d.Ü.)].
9. Mansbridge, Why We Lost the ERA. Mansbridge weist darauf hin, dass Umfragen, die vorgeben, die grenzenlose Unterstützung der Frauen für die ERA zu zeigen, nicht auf den wahren Komplex an

Gefühlen in Bereichen eingegangen sind, von denen die Feministinnen behaupteten, die ERA würde sie ändern, wie z.B. die Vorrangigkeit der heterosexuellen Ehe, Frauen in der Armee, Gesetze zur Kinderbetreuung usw.

10. Steven Brint, „New Class and Cumulative Trend Explanations of the Liberal Attitudes of Professionals", in: American Journal of Sociology, 9. Jg., Nr. 1, Juli 1984, S. 30-71; Michael W. Macy, „New Class Dissent Among Social-Cultural Specialists: The Effects of Occupational Self-Direction and Location in the Public Sector", in: Sociological Forum, 3. Jg., Nr. 3, Frühling 1988, S. 325-356; S. Robert Lichter, Stanley Rothman und Linda S. Lichter, The Media Elite, Bethesda, MD, Adler & Adler, 1986.
11. Nicholas Davidson (Hrsg.), Gender Sanity, Lanham, MD, University Press, 1989, S. v.
12. Davidson (Hrsg.), Gender Sanity, S. v. Siehe auch George Gilder, Men and Marriage, Gretna, LA, Pelican, 1986, S. viii, dort findet sich ein ernüchternder Bericht über die Macht feministischer Redakteurinnen in großen Verlagshäusern, um die Veröffentlichung antifeministischer Werke zu verhindern.
13. Michael Levin, „The Feminist Mystique", in: Commentary, Jg. 70, Nr. 6, Dezember 1980, S. 25.
14. A.a.O., Hervorhebungen des Autors.
15. Wallis, „Onward Women", S. 80.
16. Siehe Davidson, The Failure of Feminism, S. 215-231, über „Die neue weibliche Psychologie".
17. Die biologischen und psychologischen Indizien sind anderswo in diesem Band ausreichend dargestellt worden. Zusätzlich zu der hervorragenden Arbeit und Bibliografie von Gregg Johnson (Kapitel 16) empfehle ich folgende Werke: Melvin Konner, The Tangled Wing, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1982, S. 106-126; Stephen Goldberg, „Reaffirming the Obvious" und „Utopian Yearning versus Scientific Curiosity", in: Society, Jg. 23, Nr. 6, September/Oktober 1986, S. 4-7; 29-39; James C. Neely, Gender: The Myth of Equality, New York, Simon and Schuster 1981; Corinne Hunt, Males and Females, Baltimore, Penguin, 1973; Gilder, Men and Marriage; Davidson, The Failure of Feminism; Yves Christen, „Sex Differences in the Human Brain", in: Gender Sanity, hrsg. v. N. Davidson, S. 146-161; Michael Levin, Feminism and Freedom, New Brunswick, NJ, Transaction, 1987, insbesondere S. 70-97. Alle diese zitieren wiederum viele weitere wertvolle Arbeiten.
18. Goldberg, „Reaffirming the Obvious", S. 5.
19. Eine gute Zusammenfassung und Widerlegung der Argumente, die zu einer Universalität stehen, aber versuchen, die Erklärung dafür in der „Sozialisation" zu finden, findet sich bei Stephen Goldberg, „The Universality of Patriarchy", in: Gender Sanity, hrsg. v. N. Davidson, S. 133-146. Siehe auch Levin, „The Feminist Mystique", S. 25; 27-28.
20. Levin, „The Feminist Mystique", S. 27.

21. William N. Stephens, The Family in Cross-Cultural Perspective, Lanham, MD, University Press, 1963, S. 305.
22. Goldberg, The Inevitability of Patriarchy; Goldberg, „Reaffirming the Obvious" und „Utopian Yearning versus Scientific Curiosity"; Goldberg, „The Universality of Patriarchy"; siehe auch Konner, The Tangled Wing, S. 112-113; und Gilder, Men and Marriage, S. 21.
23. Goldberg, The Inevitability of Patriarchy, S. 42; Stephens, The Family in Cross-Cultural Perspective, S. 306.
24. Zitiert in Davidson, The Failure of Feminism, S. 168.
25. A.a.O., S. 170.
26. Gilder, Men and Marriage, S. 42.
27. Eine weitere Widerlegung von Meads Entdeckung eines angeblich geschlechtsneutralen Stammes, der Tschambuli, findet sich bei Goldberg, The Inevitability of Patriarchy, S. 43-44, und Davidson, The Failure of Feminism, S. 170.
28. Cynthia Fuchs Epstein, „Inevitabilities of Prejudice", in: Society, 23. Jg., Nr. 6, September/Oktober 1986, S. 8.
29. Die Zusammenstellung dieser Fakten stammt von James Q. Wilson und Richard J. Hernnstein, Crime and Human Nature, New York, Simon and Schuster, 1985, S. 104-125. Wilson ist gegenwärtig einer der weltbesten Kriminologen. Die Argumente der beiden Autoren sind außerordentlich gut dokumentiert, und ich kann zwar die Komplexität ihrer Analysen hier nicht wiedergeben, präsentiere hier aber eine faire und genaue Zusammenfassung ihrer Arbeit über den Zusammenhang von Geschlecht und Verbrechen.
30. A.a.O., S. 124-125.
31. Levin, „The Feminist Mystique", S. 25.
32. Davidson, The Failure of Feminism, S. 233-234.
33. Lionel Tiger and Joseph Shepher, Women in the Kibbutz, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1975, S. 206-207.
34. Davidson, The Failure of Feminism, S. 366.
35. Diese Themen werden in Tiger and Shepher, Women in the Kibbutz, gründlich besprochen, siehe insbesondere S. 242-281.
36. A.a.O., S. 260.
37. A.a.O., S. 276-281.
38. Zitiert in Goldberg, „Utopian Yearning versus Scientific Curiosity", S. 31.
39. Epstein, „Inevitabilities of Prejudice", S. 12. Irreführenderweise setzt Epstein voraus, dass Mead nicht an die Universalität des Patriarchats und der Geschlechterunterschiede glaubte. Sie sagte, dass Meads Arbeiten über die völlige Austauschbarkeit von Geschlechterrollen zwar „in Frage gestellt" worden seien, dass diese Kritiken aber nicht von „ausreichendem Gehalt" seien. Sie weist nicht darauf hin, dass Mead auf Goldbergs Seite war und nicht daran glaubte, dass ihre Forschung überhaupt eine Nicht-Universalität demonstrierte. Eine ähnlich irrige Behandlung von Meads Arbeit aus einer „evangelikalen" Perspektive findet sich bei

Winston Johnson, „Gender, Society, and Church", in: Gender Matters: Women's Studies in the Christian Community, hrsg. v. June Steffensen Hagen, Grand Rapids, MI, Zondervan/Academie, 1990, S. 228. Wenngleich auch Mead inkonsequent sein konnte (siehe Davidson, The Failure of Feminism, S. 361), sind ihre Aussagen bezüglich der Geschlechterunterschiede auch für andere führende Anthropologen ziemlich repräsentativ, wie z.B. George P. Murdock (z.B. Altas of World Cultures, Pittsburgh, PA, University of Pittsburgh Press, 1981; und Atlas of Social Structure, New York, Free Press, 1965) und Stephens (The Family in Cross-Cultural Perspective).

40. Goldberg, The Inevitability of Patriarchy, S. 44.
41. A.a.O., S. 47.
42. Eine Grundthese in Gilder, Men and Marriage, reichlich gestützt durch Statistiken über Verbrechen, uneheliche Geburten, Drogenmissbrauch und den Rückgang der wirtschaftlichen Produktivität bei stabilen Familien im Vergleich mit zerrütteten, ledigen Männern im Vergleich mit verheirateten usw.
43. Eine brillante und gut dokumentierte Verteidigung der „bürgerlichen" Familie entsprechend diesen Vorgaben findet sich bei Brigitte Berger und Peter L. Berger, The War Over the Family, Garden City, NY, Anchor, 1983.
44. Levin, „The Feminist Mystique", S. 25.
45. Allan Bloom, The Closing of the American Mind, New York, Simon and Schuster, 1987, S. 100.
46. Siehe Zillah R. Eisenstein, Feminism and Sexual Equality, New York, Monthly Review Press, 1984; Rosalind Brunt und Caroline Rowan (Hrsg.), Feminism, Culture, and Politics, London, Lawrence and Wishart, 1982. Über das feministische Misstrauen insbesondere gegenüber „Privatsphären" (wie der Familie) siehe Diane Polan, „Toward a Theory of Law and Patriarchy", in: The Poltics of Law: A Progressive Critique, hrsg. v. David Kairys, New York, Pantheon, 1982, S. 294-303, besonders S. 297-298.
47. Siehe die Besprechung einer großen Vielfalt von christlichen Feministinnen in Mary Pride, The Way Home, Westchester, IL, Crossway Books, 1985, S. 3-23.
48. Singer, Androgyny: Toward a New Theory of Sexuality.
49. Siehe das sehr einflussreiche Buch von Elinor Lenz und Barbara Myerhoff, The Feminization of America: How Women's Values are Changing Our Public and Private Lives, Los Angeles, Tracher 1985, S. 138-156.
50. Pride, The Way Home, S. 4-9.
51. Sara Evans, Personal Politics, New York, Vintage, 1979, S. 166; 214-215.
52. Lenz und Myerhoff, The Feminization of America; siehe insbesondere ihr Kapitel „Protecting Life!" Ausführlich besprochen auch in Davidson, The Failure of Feminism.

53. Edward Shorter, A History of Women's Bodies, New York, Basic, 1982.
54. Luker, Abortion and the Politics of Motherhood, S. 176.
55. Siehe Letha Scanzoni und Nancy Hardesty, All We're Meant to Be, Waco, TX, Word, 1974, S. 143; zitiert in Pride, The Way Home, S. 9. Ein weiteres gutes Beispiel ist ein neuer Artikel von Virginia Mollenkott, „Reproductive Choice: Basic to Justice for Women", in: Christian Scholar's Review, Band xvii, Nr. 3, März 1988, S. 286-293.
56. Ladies Home Journal, Band cvi, Nr. 11, November 1989, S. 58.
57. William R. Mattox, Jr., „Is the Traditional Family Dead?", in: Family Policy, September/Oktober 1988, S. 1-5.
58. Family Policy, „Who Will Care for the Children?", Mai/Juni 1988, S. 2.
59. Family Policy, „Day Care Attitudes", Mai/Juni 1989, S. 5. Dennoch hat es in der Inanspruchnahme staatlicher Kinderbetreuung einen starken Anstieg gegeben, und Kindertagesstätten leisten 15 Prozent der Betreuung der Kinder voll berufstätiger Mütter. William Dreskin und Wendy Dreskin, „Day Care and Children", in: Gender Sanity, hrsg. v. N. Davidson, S. 71.
60. Nicholas Davidson, „The Myths of Feminism", in: National Review, Band xli, Nr. 9, 19. Mai 1989, S. 44.
61. Unter gemäßigten Feministinnen sind einige Korrekturen vorgenommen worden. Friedan spricht sich jetzt für die staatliche Unterstützung von „Müttern (oder Vätern)" aus, die zu Hause bei den Kindern bleiben. Beachten Sie aber die Denkansätze dafür: die Favorisierung staatlichen Eingreifens (sozialistische Politik) wie z.B. direkte Auszahlungen für die Kinderbetreuung für zu Hause bleibende Eltern; eine antibiologische Sichtweise, in der Mann und Frau gleichermaßen die Mutterrolle ausfüllen können; und eine starke Erwartungshaltung, dass die meisten Paare den Weg der doppelten Berufstätigkeit einschlagen, für den eine staatlich finanzierte Kinderbetreuung erforderlich ist (ansonsten wäre diese Politik offensichtlich nicht bezahlbar). Zitiert in: Family Policy, Mai/Juni 1988, S. 7.
62. Jay Belsky, „Infant Day Care: A Cause for Concern?", Washington, DC, Family Research Council, 1986; Neudruck 0-3, Band 7, Nr. 1, September 1986, S. 1-2.
63. Family Policy, Mai/Juni 1989, S. 5.
64. Patricia A. Farnan, „Day Care Diseases", in: Family Policy, Mai/Juni 1989, S. 1-7.
65. Belsky, „Infant Day Care: A Cause for Concern?"; Otto Weininger, „The Daycare Dilemma; Some Reflections on the Current Scenario", unveröffentlichtes Redemanuskript, gehalten auf einer Konferenz des North American Social Science Network 1986; Dreskin und Dreskin, „Day Care and Children", S. 71-81.
66. Gilder, Men and Marriage, S. 151-153.
67. A.a.O., S. 153; William R. Mattox Jr., „The ‚Parenting Penalty': How the Tax Code Discourages Parental Care", in: Family Policy,

März/April 1989, S. 1-7.

68. Gilder, Men and Marriage, S. 147-148; 130-131;144.
69. Über die Probleme mit Frauen in der Armee siehe Brian Mitchell, Weak Link: The Feminization of the American Military, Washington, DC, Regnery, 1989; Gilder, Men and Marriage, S. 127-136; James Webb, „Women Can't Fight", in: Gender Sanity, hrsg. v. N. Davidson, S. 208-223; zum Problem der Quotenregelung siehe E.J. Mishan, „Was the Women's Liberation Movement Really Necessary?", in: Encounter, Band lxiv, Nr. 1, Januar 1985, S. 14; Levin, „The Feminist Mysique", S. 28; und Levin, Feminism and Freedom, S. 98-130. Eine vernichtende und gründlich dokumentierte Kritik an der Quotenregelung allgemein siehe Thomas Sowell, „Affirmative Action: A Worldwide Disaster", in: Commentary, 70. Jg., Nr. 6, Dezember 1989, S. 21-41.
70. Mishan, „Was the Women's Liberation Movement Really Necessary?", S. 14-15; Gilder, Men and Marriage, S. 149-151; Michael Levin, „Comparable Worth: The Feminist Road to Socialism", in: Commentary, 74. Jg., Nr. 3, September 1984, S. 13-19; Levin, Feminism and Freedom, S. 131-155 (das Kapitel „Comparable Worth"); Davidson, The Failure of Feminism, S. 137-142; Allan Carlson, „Toward ‚The Working Family': The Hidden Agenda Behind the Comparable Worth Debate", in: Persuasion at Work, 7. Jg., Nr. 7, Juli 1984, Rockford, IL, The Rockford Institute, (gesamtes Heft).
71. Gilder, Men and Marriage, S. 151.
72. Michael Levin, „The Impact of Feminism on Primary Education", in: Gender Sanity, hrsg. v. N. Davidson, S. 82. Siehe auch Levin, Feminism and Freedom, S. 157-207, für eine breitere Diskussion des feministischen Programms für Bildung jedes Niveaus.
73. Levin, „The Feminist Mystique", S. 26-27; siehe auch Kapitel 16 in diesem Buch; Hunt, Males and Females, S. 87-105; Goldberg, The Inevitability of Patriarchy, S. 187-218; Christen, „Sex Differences in the Human Brain", S. 158.
74. Christen, „Sex Differences in the Human Brain", S. 158.
75. Chronicles, 13. Jg., Nr. 10, Oktober 1989, S. 7.
76. Christen, „Sex Differences in the Human Brain", S. 153; Gilder, Men and Marriage, S. 81; Levin, „The Impact of Feminism on Primary Education", S. 92.
77. Chronicles, 13. Jg., Nr. 10, Oktober 1989. Siehe auch die hervorragende Besprechung in Jopseph M. Horn, „Truth, Gender, and the SAT", in: Academic Questions, 3. Jg., Nr. 1, Winter 1990, S. 35-39.
78. Levin, „The Impact of Feminism on Primary Education", S. 89-92.
79. A.a.O., S. 89.
80. Obige Besprechung und Zitate stammen aus Levin, „The Feminist Mystique", S. 29; siehe auch Levin, „The Impact of Feminism on Primary Education", insbesondere S. 82-89.

81. A.a.O., S. 95-96.
82. Darauf wird weiter unten in diesem Kapitel noch näher eingegangen.
83. Judith M. Bardwick, In Transition: How Feminism, Sexual Liberation, and the Search for Self-Fulfillment Have Altered Our Lives, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1979, S. 15.
84. Carlson, „The Androgyny Hoax", S. 8; Davidson, The Failure of Feminism, S. 242-243.
85. Siehe die absurden Beispiele, die Levin anführt: „The Impact of Feminism on Primary Education", S. 89-91.
86. Wallis, S. 85.
87. Siehe Midge Decter, The New Chastity and Other Arguments Against Women's Liberation, New York, Coward, McCann and Geoghegan, 1972; auch Bardwick, In Transition, S. 104-105.
88. Siehe unser Time-Artikel, S. 85, verglichen mit Davidson, The Failure of Feminism, S. 314-315.
89. Scott J. South und Glenna Spitze, „Divorce Determinants", in: American Sociological Review, 51. Jg., Nr. 4, August 1986, S. 583-590.
90. Siehe Davidson, The Failure of Feminism, S. 283.
91. Bardwick, In Transition, S. 120-121, Hervorhebungen des Autors.
92. Zitiert in: Pride, The Way Home, S. 18, 21.
93. Siehe Judith S. Wallerstein, Second Chances: Men, Women, and Children a Decade After Divorce, New York, Ticknor & Fields, 1989.
94. Neil Kalter, „Long-Term Effects of Divorce on Children: A Development Vulnerability Model", in: American Journal of Orthopsychiatry, 57. Jg., Nr. 3, Oktober 1987, S. 595-597. Siehe auch Wilson und Hernnstein, Crime and Human Nature, S. 252; obwohl diese der Ansicht sind, dass die Indizien für solche Verwirrung nicht eindeutig sind, gibt es in der Forschungsliteratur eher die Tendenz dafür als dagegen. Siehe auch Kapitel 17 in diesem Buch.
95. Wallis, „Onward Women", S. 85-86; Wilson und Hernnstein, Crime and Human Nature, S. 124, 245-253, 476-481. Der Zusammenhang zwischen Straffälligkeit und zerrütteten Familien ist komplex und mehrdeutig, scheint aber mehr auf eine Verschlimmerung hinzudeuten als auf das Gegenteil.
96. Carlson, „The Androgyny Hoax", S. 6; Diana Baumrind, „Are Androgynous Individuals More Effective Parents?", in: Child Development, 53. Jg., Nr. 1, Februar 1982, S. 45.
97. Singer, Androgyny: Toward a New Theory of Sexuality.
98. Baumrind, „Are Androgynous Individuals More Effective Parents?"
99. A.a.O., Carlson, „The Androgyny Hoax", S. 7.
100. John J. Ray und F.H. Lovejoy, „The Great Androgyny Myth: Sex Roles and Mental Health at Large", in: The Journal of Social Psychology, 124. Jg., Nr. 2, Dezember 1984, S. 237.
101. Carlson, „The Androgyny Hoax", S. 8.
102. Sarah Bonnet Stein, Girls and Boys: The Limits of Nonsexist Childrearing, New York, Charles Scribner's Sons, 1983,

zusammengefasst in Davidson, The Failure of Feminism, S. 241-246.

103. A.a.O., S. 234-243; Carlson, „The Androgyny Hoax", S. 8.
104. Davidson, The Failure of Feminism, S. 245-246.
105. A.a.O., S. 187; Gilder, Men and Marriage, S. 61-68.
106. Carol Gilligan, In a Different Voice, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

Endnoten zu Kapitel 19

1. Siehe S.T. Foh, „What Is the Woman's Desire?" WTU 37, 1974: 376-385, außerdem Kapitel 3 dieses Bandes.
2. Siehe ausführliche Diskussion der unterschiedlichen Rollen von Mann und Frau in 1.Mose 1 und 2 im Kapitel 3 dieses Bandes.
3. Vgl. Beobachtungen von Allan Bloom, The Closing of the American Mind, New York: Simon & Schuster, 1978, S. 97-132.
4. Möglicherweise hat die KJV-Übertragung „keepers at home" zu dieser Fehlinterpretation geführt.
5. Siehe Kapitel 1, Diskussion über männliche und weibliche Schwächen.
6. Aus dem Text in 1.Mose geht klar hervor, dass Eva zum falschen Handeln ermutigte, als sie Adam die Frucht gab. Es ist ebenso offensichtlich, dass sie damit die Leiterschaftsrolle übernahm und Adam ihr einfach folgte. Sie ließ es also zu, durch die Schlange in die Rolle des Sprechers hineingezogen zu werden. Sie wandte sich nicht an ihren Mann, von dem sie Gottes Gebot erhalten hatte (vgl. 1.Mose 2,16-17, wo Gott dem Mann das Gebot übergab, bevor die Frau erschaffen wurde, und 1.Mose 3,2-3, wo die Frau dieses Gebot zitiert), um ihn danach zu fragen, was Gott gesagt und mit seinem Gebot gemeint hatte, sondern handelte vielmehr einseitig gegen das Gebot, das ihr Mann ihr gegeben hatte (1.Mose 3,6). Weiterhin führte sie ihren Mann, indem sie die Frucht nahm und sie ihm zu essen gab (1.Mose 3,6). Sowohl in 1.Mose 3,6 als auch in 1.Mose 3,17 sind die Bemerkungen über die Frau keine überflüssigen Nebensächlichkeiten – sie hätten ja sonst leicht weggelassen werden können –, wie eine Untersuchung des Textes zeigt, sondern sie sind dazu da, genau aufzuzeigen, was passierte und wer die Verantwortung übernommen hatte, die Entscheidung zu treffen, von der Frucht zu essen. Die Tatsache, dass Adam der Leiterschaft Evas gefolgt war und nicht einfach von der Schlange getäuscht worden war, wird von Paulus' inspirierter Auslegung in 1.Tim 2,14 bestätigt: „Es war auch nicht Adam, der vom Verführer getäuscht wurde; die Frau ließ sich täuschen und übertrat das Gebot Gottes" (GN). So scheint es angemessen zu sagen, dass Gottes erste Bemerkung zu Adam, „weil du der Stimme deines Weibes gehorcht hast" (1.Mose 3,17), eine Zurechtweisung Adams für sein Versagen ist, die ihm von Gott angeordnete Leiterschaftsrolle auszuüben, und nicht nur eine Erinnerung Adams daran, dass er auf einen schlechten Rat Evas gehört hatte.
7. 1.Kor 7,5 sagt, dass Ehemann und Ehefrau zeitweise auf ihre ehelichen Rechte in beiderseitigem Einverständnis für eine bestimmte Zeit verzichten dürfen, um Gott zu dienen. Nach diesem Prinzip kann eine Frau sehr wohl die primäre Brotverdienerin sein,

indem sie ihren Ehemann darin unterstützt, seine Ausbildung sicherzustellen, sodass er, besser ausgerüstet, diese Verantwortung übernehmen kann, die ihm von Rechts wegen zusteht. Wenn der Mann aus Gesundheitsgründen oder wegen Arbeitslosigkeit davon abgehalten ist, diese Verantwortung auszuüben, wird die Ehefrau selbstverständlich dankbar zum Wohle der Ehe und zu ihrer beiden Wohle das tun, was er nicht tun kann. Aber dies sollten Abweichungen von der Norm sein, die entweder durch Notwendigkeit (Letzteres) oder als Übergangssituation gerechtfertigt sind, die die Norm ermöglichen (Ersteres).

8. Da die erste Wahrheit, insbesondere die Aussage in Gal 3,28 oft dazu benutzt wird, um die zweite Wahrheit zu verleugnen, ist es nötig, nicht nur die Bandbreite dessen zu verstehen, was Paulus in Gal 3,28 mit einschließt, sondern auch was nicht eingeschlossen ist. Ronald Y.K. Fung warnt in der folgenden Schlussfolgerung weise vor einem ungerechtfertigten Verweisen auf diesen Vers, die er aus einer sorgfältigen Exegese dieses Verses in seinem Zusammenhang gezogen hat: „Es scheint prekär, wenn man sich zur Unterstützung irgendeiner Ansicht über die Rolle der Frau in der Gemeinde auf diesen einen Vers beruft, und zwar aus zwei Gründen: (a) Paulus' Aussage beschäftigt sich nicht mit dem Rollenverhältnis zwischen Mann und Frau innerhalb des Leibes Christi, sondern vielmehr mit ihrer gemeinsamen Einführung in ihn durch (Glaube und) Taufe; (b) die Mann-/Frau-Unterscheidung, anders als die anderen beiden, hat ihre Wurzeln in der Schöpfung, sodass der Parallelismus zwischen dem Mann-/Frau-Paar und den anderen Paaren nicht überstrapaziert werden darf" (The Epistle to the Galatians, NICNT, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988, S. 176, Anm. 44).

   Siehe auch Kapitel 6 dieses Bandes.

9. Bibelschüler sollten in dieser argumentativen Vermutung nicht Gordon Fee folgen, einem sehr fähigen Exegeten und Textkritiker und außerdem einem „evangelikalen Feministen", dass 1.Kor 14,34-35 nicht authentischer Teil des 1.Korintherbriefes sei und daher „keinesfalls bindend für Christen" wäre. Wie er selbst anerkennt, „findet man diese beiden Verse in allen bekannten Manuskripten" (The First Epistle to the Corinthians, NICNT, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988, S. 708 bzw. S. 699). Trotz dieses einhelligen Zeugnisses für die Authentizität des Textes holt Fee Argumente heran, in denen er sich auf Überlieferungsunsicherheiten bezieht, auf die passend geantwortet werden kann (siehe Kapitel 6 dieses Bandes), die die meisten Textkritiker jedoch nicht überzeugt haben; das jüngste und erwähnungswürdigste Beispiel ist das Expertenteam, das den Kommentar für United Bible Societies herausgegeben hat, die diesen Versen die Note „B" gab, d.h. die zweitbeste Note für Wahrscheinlichkeit und Authentizität. Unglücklicherweise wird der Leser des Kommentars viele dieser Antworten nicht wahrnehmen, weil Fee sie dem Leser nicht zur

Verfügung gestellt hat oder die Gültigkeit einiger verleugnet, auf die er sich bezieht, ohne dies jedoch zu beweisen.

10. Siehe Kapitel 6 in diesem Band, welches 1.Kor 14,33b-36 anders versteht, welches jedoch mit der Gesamtansicht dieses Kapitels und des Buches als Ganzes übereinstimmt.
11. George W. Knight III, The Role Relationship of Men and Women, 1985; wieder aufgelegt in Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1989, S. 27ff. Siehe außerdem Kapitel 11 dieses Bandes.
12. Die männliche Beschreibung, „Mann einer Ehefrau", ist nicht nur eine Beschreibung der üblichen Situation, so wie der Bezug darauf, verheiratet zu sein und Kinder zu haben, denn es folgt gleich nach der Erklärung des Prinzips in 1.Tim 2,12 und ist daher Norm gebend, so wie die anderen Anforderungen, die wesensmäßig keine mögliche Alternative zulassen. Das Neue Testament gibt das Ledigsein als mögliche Alternative vor (vgl. Mt 19,12 und 1.Kor 7,7 ff.) und gibt Paulus, der Single war, wie Petrus, als „Mitältester" zu erkennen (1.Petr 5,1). Daher wird verheiratet sein und mehrere Kinder haben nicht zu einer Anforderung an einen Ältesten erklärt, sondern die Anforderung, von der die Rede ist, ist die der Treue zur Ehefrau, wenn er verheiratet ist, und ein göttliches Vorstehen vor seinen Kindern, wenn er Kinder hat. Dennoch ist es fair zu sagen, dass der männliche Aspekt dieser Aussage, „Mann einer Ehefrau", tatsächlich ausschließlich männliche Älteste impliziert, und besonders, da (wie bereits angemerkt) dies gleich nach 1.Tim 2,12 folgt.
13. Siehe nachfolgenden Kommentar des Autors über The Pastoral Epistles in der NIGTC-Serie, der sich mit dieser Frage ausgiebig beschäftigt. Siehe auch die Diskussion dieser Passage in Kapitel 11 dieses Bandes.
14. Vergleiche z.B. die früheren und weitere Erwähnungen des griechischen Begriffes diakonos im Römerbrief, z.B. Röm 13,4 (zweimal) und 15,8.
15. Diejenigen, die 1.Kor 14,34-35 als ein Verbot von Paulus verstehen, dass Frauen die Propheten nicht „richten" sollen (vgl. z.B. das sehr hilfreiche Buch von J.B. Hurley, Man and Woman in Biblical Perspective, Grand Rapids, MI: Zondervan und Leicester, England: InterVarsity Press, 1981, S. 188-194), eine Sicht, die ich selbst nicht teile, stimmen dem auch noch zu, dass eine Handlung oder eine Funktion verboten ist und dass der Text sagt, dass Frauen nicht die Beteiligung an dieser Handlung anstreben sollen. Da das Verbot sich nur auf die Frauen bezieht, könnte man sagen, dass Paulus die Männer nicht grundsätzlich von diesem Amt ausschließt. Der gesamte Abschnitt aus 1.Kor 14 handelt von der Beteiligung der Mitglieder einer Versammlung an einem Gottesdienst (siehe besonders Vers 26). Die Schlussfolgerung, die meiner Meinung nach daraus gezogen werden muss, ist die, dass Frauen selbst von einem gelegentlichen Lehren in der Gemeinde ausgeschlossen sind, aber dass Männer, selbst wenn sie keine Vorsteher sind, von dieser

Handlung nicht ausgeschlossen sind. Diese genaue Betrachtung des Textes stellt klar, dass Paulus darum bemüht war, die Handlung des Lehrens zu verbieten und nicht nur um ein Verbot des Lehramtes in der Gemeinde, wie manchmal angenommen wird; selbstverständlich verbietet das Vorherige das Letztere.

16. Ein anderes Beispiel: Diejenigen, die sich dazu halten, dass nur solche getauft werden sollen, die ihren Glauben an Christus bezeugen, werden nicht anderweitig zu überzeugen sein, nur weil diejenigen, die die Kindertaufe praktizieren, geistlich erfolgreiche Dienste ausüben und umgekehrt. Gottes allgemeiner Segen einer Person beweist nicht, dass eine bestimmte Handlung in seinem oder ihrem Leben mit der biblischen Lehre übereinstimmt.

Endnote zu Kapitel 20

1. Patricia Gundry, Neither Slave nor Free: Helping Women Answer the Call to Church Leadership, San Francisco: Harper and Row, 1987, S. 120.

Endnoten zu Kapitel 21

1. Alle Schriftstellen wurden, sofern nicht anders angegeben, im Ausgangstext der New International Version entnommen.
2. Frank Zepezauer, „The Masks of Feminism", in: The Human Life Review, Herbst 1988, S. 31.
3. „My Turn", in: Newsweek, 17. Oktober 1988, S. 14.
4. Paul Fussell, „What Happened to Mother?", in: The Wilson Quarterly, Vol. xii, Nr. 5, Winter 1988, S. 154.
5. George Gallup, „Intangibles Rated Highest by Americans", in: The Dallas Morning News, 28. Januar 1982, S. 24D.
6. Hymen E. Goldin, The Jewish Woman and Her Home, New York: Hebrew Publishing Co., n.d., S. 130-131.
7. Francis Brown, S.R. Driver und Charles Briggs, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Oxford: Clarendon Press, 1962, S. 298-299.
8. Elizabeth Dodds, Marriage to a Difficult Man, Philadelphia: Westminster Press, 1976, S. 84.
9. The Dallas Morning News, 22. September 1981.
10. The Dallas Morning News, 11. März 1989.
11. Abigail Van Buren, „Dear Abby", in: The Northwest Arkansas Times, 28. September 1974.
12. Rebecca Lamar Harmon, Susanna, Mother of the Wesley's, London: Hodder & Stoughton, 1968, S. 57.
13. San Francisco Examiner, 28. Dezember 1977.
14. „An Interview with Kate Hepburn", in: Ladies Home Journal, März 1977, S. 54.
15. „Joanne and Paul", in: Ladies Home Journal, Juli 1975, S. 62.
16. „Books", in: Newsweek, 3. November 1975, S. 88.
17. Kim A. Lawton, „Politicians Discover Children", in: Christianity Today, 17. März 1989, S. 34.
18. Sandra Evans, „Study Shows Negative Effects of Full-Time Child Care", in: Washington Post, 23. April 1988, S. A10.
19. Victor Wilson, „Book Garners Facts, Fancies about Mom", in: Dallas Morning News, 13. Mai 1984, S. 10F.
20. Dodds, Marriage to a Difficult Man, S. 209.
21. Megan Rosenfeld, Washington Post (9. November 1986).
22. Associated Press, 11. Juni 1988.
23. Michael Gorbatschow, „In His Words", in: U.S. News and World Report, 9. November 1987, S. 70-79.
24. Kristin M. Foster, „Ministry and Motherhood: A Collision of Callings?", in: Currents in Theology and Mission, Vol. 16, Nr. 2, April 1989, S. 102.
25. W.R. Stephens, Saint John Chrysostom, London: John Murray, 1880, S. 9-12.

26. „What Is Christian Marriage: a Debate between Larry and Nordis Christenson and Berkeley and Alvera Mickelsen", in: Transformation, Vol. 55, Nr. 3, Juli/September 1988, S. 3; siehe auch Kapitel 12 in diesem Band.
27. Wird definiert als „einer, der in der Ordnung oder im Rang unter einem anderen steht". Webster's Third New International Dictionary, Springfield: G & C Merriam, 1971, S. 2277.
28. „Subordinationismus", in: Oxford Dictionary of the Christian Church, Hrsg. F.L. Cross, London: Oxford University Press, 1958, S. 1301.
29. Augustus Hopkins Strong, Systematic Theology, Philadelphia: Judson Press, 1960, S. 342.
30. „Books", in: Newsweek, 3. November 1975, S. 88.

Endnoten zu Kapitel 22

1. Ein großer Teil des in dieser Abhandlung verwendeten Materials ist dem Buch Missing from Action: Vanishing Manhood in America von Weldon Hardenbrook entnommen, Nashville, Thomas Nelson, 1987. Die Herausgeber empfehlen sehr dieses Buch und ermutigen alle Leser dazu, das Thema der fehlenden Väter durch die Lektüre von Hardenbrooks Buch weiterzuverfolgen.
2. Clayton Barbeau, The Head of the Family, Chicago: Henry Regnery, 1961, S. xiii.
3. Lawrence Fuchs, Family Matters, New York: Random House, 1972, S. 109.
4. Zitiert nach Kevin Perrotta, „Why Bother About Modernization?", in: Pastoral Renewal, Vol. 4, Nr. 11, Mai 1980, S. 90c-d.
5. Zitiert nach Alvin P. Sanoff, „Our Neglected Kids", in: U.S. News and World Report, 9. August 1982, S. 58.
6. Edwin Louis Cole, Maximized Manhood, Springdale, PA: Whitaker House, 1984, S. 142.
7. Hans Sebald, Momism, Chicago: Nelson-Hall, 1976, S. 111–112.
8. Daniel Amneus, Back to Patriarchy, New Rochelle, NY: Arlington House, 1979, S. 26, 64.
9. U.S. Department of Commerce, Bureau of the Census, Statistical Abstract of the United States 1985, S. 182.
10. Donald MacGillis and ABC News, Crime in America, Radnor, PA: Chilton Book Co., 1983, S. 143.
11. Natalie Gittelson, Dominus, New York: Farrar, Straus and Giroux, 1978, S. 35.
12. Statistical Abstract, S. 182.
13. Statistical Abstract, S. 173.
14. „Demography Is Destiny", National Association of State Directors of Special Education, Inc., Januar 1989, S. 3.
15. Richard Stengel, „When Brother Kills Brother", in: Time, 16. September 1985, S. 32.
16. MacGillis and ABC, Crime in America, S. 40.
17. Abigail Wood, „The Trouble with Dad", in: Seventeen, Oktober 1985, S. 38.
18. Präsidentenansprache (Presidential Proclamation) Nr. 3736, 15. Juni 1966, wie im Federal Register vom 17. Mai 1966 aufgezeichnet.

Endnote zu Kapitel 23

1. Formuliert nach Christian Allies in a Secular Age, Hrsg. Kevin Perrotta und John C. Blattner, Ann Arbor, MI: Servant Books, 1987, S. 61-71.

Endnoten zu Kapitel 24

1. C.S. Lewis, „Priestesses in the Church?“, in God in the Dock: Essays on Theology and Ethics, Hrsg. Walter Hooper, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1970, S. 238.
2. Ebd. S. 239.
3. Ich möchte nicht in der Weise missverstanden werden, dass ich die Hingabe der Frau an böse Dinge wie etwa Nötigung oder Gewaltanwendung befürworte.

Endnoten zu Kapitel 25

1. Eine ausführlichere Beschreibung über den Ursprung, das Glaubensbekenntnis und die Ziele der CBE findet sich in „New Organization Formed", Priscilla Papers, Vol. 1, Nr. 4, Herbst 1987, S. 1-3. Weitere Informationen sind zu beziehen bei: CBE, 7433 Borman Ave. E., Inver Grove Heights, MN 5076, USA.
2. Virginia Mollenkott schrieb in einem Brief an Christian Century (vom 7. März 1984, S. 22): „Ich fange an, mich zu fragen, ob das Christentum tatsächlich bis zum tiefsten Grund patriarchalisch ist. Wenn ja, bin ich draußen. Einige von uns mögen gezwungen werden, das Christentum zu verlassen, um an Jesu Jüngerschaft der Gleichen teilzunehmen." Clark Pinnock merkte als Antwort darauf an: „Anscheinend übersteigt ihr Engagement für den Feminismus selbst ihre Verbundenheit mit dem christlichen Glauben." „Biblical Authority and the Issues in Question", in: Women, Authority and the Bible, Hrsg. Alvera Mickelsen, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1986, S. 51.
3. Christianity Today, 16. Oktober 1987, S. 44.
4. Der Wortlaut, der hier für die gesamte Erklärung verwendet wird, ist der veröffentlichten Anzeige in Christianity Today vom 9. April 1990 entnommen.
5. Mary Stewart Van Leeuwen, Gender and Grace, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1990, S. 235. Sie gibt ihrer Zuversicht Ausdruck, dass die Bibel sich „hauptsächlich gegen die Nivellierung und nicht die Aufrechterhaltung von geburtsbedingten Statusunterschieden wendet". Dies ist eine Illustration für das „Pilgerprinzip" der Bibel, durch das wir aufgefordert werden, Fremde in unserer Gesellschaft zu sein und Gottes Sichtweise gegen die gesellschaftlichen Strömungen in einer gefallenen Welt zum Tragen zu bringen. Aber es gibt auch ein „Missionsprinzip", das besagt, „dass um der Ausweitung des Reiches Gottes willen zu einer gegebenen Zeit und an einem gegebenen Ort zeitweilige Kompromisse mit dem gesellschaftlichen Status quo gemacht werden können und häufig gemacht werden müssen" (S. 236). Das ist das, was bei Paulus' Einschränkung in Bezug auf Frauen geschah. Sie waren ein zeitweiliger Kompromiss mit dem Status quo um der Ausbreitung des Evangeliums willen. Wenn wir fragen, wie wir wissen, was ein zeitweiliger Kompromiss ist und was ein zeitloser Rat ist, lautet die Antwort: Das größere „Thema" oder „Ganze" oder die „Hauptstoßrichtung" der Bibel sagt es uns. Das ist sehr prekär. Was die biblischen Themen in Bezug auf das Mann- und Frausein angeht, so denken wir, dass es daraus resultiert, dass entscheidende Texte ausgeblendet werden, die aber genau heute gebraucht werden als Anklagen der Pilgerschaft gegen die feministische Ausrichtung an

der egalitären Kultur. (Siehe Kapitel 2, Frage 15.)

6. Dies ist, so scheint uns, die Achillesferse des hermeneutischen Ansatzes, den Gretchen Gaebelein Hull in Equal to Serve verfolgt, Old Tappan, NJ: Fleming H. Revell, 1987. (Siehe Kapitel 2, Frage 50.)
7. Dies war die frustrierendste Sache beim Lesen von Gretchen Gaebelein Hulls Equal to Serve. Eigentlich nirgends interagierte sie mit einer Sichtweise vom Mann- und Frausein wie der unseren – einer, die sich auf die primäre Verantwortung des Mannes zu führen konzentriert und nicht auf die Suche nach Macht oder Kontrolle oder Dominanz oder Vorherrschaft. Sie beschrieb durchgehend den „Patriarchalismus" und „Traditionalismus" wie folgt: Er sei „fixiert auf [starre, künstliche] Rollenspiele" (S. 34, 119, 128); er propagiere die „männliche Vorherrschaft" (S. 84) und schreibe weniger Wert und Würde Frauen zu (S. 87); er beanspruche, dass „eine Person immer dominant sein müsse" (S. 104, 197), er trete für „rigide berufliche Rollen" ein sowie „rigide Dienstbereiche" (S. 124); er befürworte eine „eng begrenzte Rolle der Frau" (S. 125) und nenne Hausfrauen „nicht arbeitende" Mütter (S. 157), wobei die „mit dem Kind verbundenen Pflichten" einzig der Frau zukämen (S. 160); er lehre eine „Befehlskette" (S. 192) und empfehle, dass Männer „sich nie unterordnen" dürfen (S. 194); er stelle die Unterordnung mit „einen Kniefall machen" gleich (S. 195); er suche für den Mann eine „erhabene Position" (S. 198); er stelle das Hauptsein mit „Macht über" gleich und damit eine „machtorientierte" Sichtweise von dem Hauptsein zu haben (S. 205-206); er verweise „Frauen in die Kinderstube" (S. 289) und schließe sie vom Dienst aus (S. 222). Was wir sagen wollen, ist nicht, dass es nicht auch Menschen gab, die sich all dieser Dinge schuldig gemacht haben. Wir wollen vielmehr sagen, dass man seine Position nicht derart vertreten kann, dass man impliziert, dass die eigene die allein richtige und selig machende Alternative zu der verworfenen Sichtweise ist. Dieser Trugschluss des ausgeschlossenen Mittels zieht sich durch die ganze CBE-Erklärung, wie wir noch sehen werden.
8. Dies ist ein Zitat von einem der Autoren des CBE-Papiers „Men, Women and Biblical Equality", Gilbert Bilezikian, Beyond Sex Roles, Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1986, S. 154. Wenn natürlich das Einzige, was mit „hierarchischen Differenzen" gemeint ist, missbräuchliche, herrschsüchtige, arrogante oder unsensible Formen der Macht sind, würden wir zustimmen, dass die gegenseitige Unterordnung diese ausschließt. Aber das ist nicht alles, was das CBE-Papier (oder Bilezikian) damit meint. Es meint, dass die gegenseitige Unterordnung Beziehungsformen ausschließt, in denen der Mann der Leiter sein soll, nur weil er der Mann ist, egal, wie liebenswert oder feinfühlig er ist.

   Aber was Bilezikian hier über die Ehe sagt, scheint nicht wahr zu sein, wenn die Rede auf die Kirche kommt. So sagt er: „Die Kirche baut auf der gegenseitigen Unterordnung auf und wächst

dadurch. In einer vom Geist geleiteten Gemeinde ordnen sich die Ältesten der Gemeinschaft unter, indem sie rechenschaftspflichtig für ihr Wächter-Sein sind, und die Gemeinschaft ordnet sich den Ältesten unter, indem sie ihre Führung akzeptiert" (S. 155, kursiv hinzugefügt). Weiter sagt er: „Leitern wird insbesondere verboten, ‚Herrschaft' über die Gemeinschaft auszuüben. Stattdessen sollen sie ihr Führung geben durch ein beispielhaftes, authentisches Christsein (1.Petr 5,1-4). Im Gegenzug ordnet die Gemeinschaft sich ihren Leitern unter, indem sie ihrer Führung gehorcht und diese akzeptiert (1.Thess 5,12-13; Hebr 13,17), wobei alle Gemeindeglieder – die Ältesten eingeschlossen – in einer Haltung der Demut aufeinander zugehen (1.Petr 5,5)" (S. 251). Was in diesen Zitaten klar wird, ist, dass die gegenseitige Unterordnung mit einer Hierarchie vereinbar ist – das heißt mit einer Differenzierung der Rollen, wobei eine Gruppe dazu aufgefordert ist, „Leiterschaft anzubieten" (d.h. Leiter zu sein), und die andere, zu „gehorchen und ihre Leiterschaft anzunehmen". Wenn dies in der Gemeinde so vorstellbar ist, wie Bilezikian dies so gut beschreibt, warum ist es dann in der Ehe unvorstellbar?

9. Jonathan Edwards, Religious Affections, in Works, Vol. 1, Edinburgh: Banner of Truth Trust; 1974, S. 286.
10. Ebd. S. 286. Wenn man sich fragt, wie dieser geistliche Geschmack, der direkt die Schönheit einer Handlung erkennt, sich zu der Autorität und Herrschaft des Wortes Gottes verhält, dann gibt Edwards hierzu eine Antwort: „Die Heiligen, die das Handeln durch einen geistlichen Geschmack beurteilen, haben keinen besonderen Zugriff auf die ausdrücklichen Regeln von Gottes Wort, was jedes Wort oder Tat, die vor ihnen liegt, betrifft: Und doch ist ihr Geschmack selbst im Allgemeinen der Ordnung von Gottes Wort unterstellt und muss daran festgemacht werden und ein rechtes Verstehen sich darauf gründen. Ein Mann mit einem veränderten Gaumen beurteilt bestimmte Bissen anhand seines Geschmacks. Und doch muss sein Gaumen selbst beurteilt werden. Es muss anhand bestimmter Überlegungen und Regeln gesehen werden, ob er richtig ist oder nicht. Aber ein geistlicher Geschmack hilft der Seele enorm in ihrem Verständnis des Wortes Gottes und bei der Beurteilung der richtigen Bedeutung ihrer Regeln; denn es beseitigt die Voreingenommenheit eines verdorbenen Appetits, führt ganz natürlich die Gedanken in die richtige Bahn, wirft ein Licht auf das Wort und bewirkt, dass die wahre Bedeutung auf ganz natürliche Weise in den Sinn kommt, und zwar durch die Harmonie, die zwischen der Veranlagung, dem Geschmack einer geheiligten Seele und der wahren Bedeutung der Regeln von Gottes Wort besteht. Ja, diese Harmonie neigt dazu, die Texte selbst zur rechten Gelegenheit in Erinnerung zu rufen, so wie der besondere Zustand des Bauches und des Gaumens dazu neigt, solch besondere Gerichte und Getränke in Erinnerung zu rufen, wie sie für diesen Zustand

angenehm sind. So werden die Kinder Gottes durch den Geist Gottes geführt, ein bestimmtes Handeln selbst zu beurteilen, und in ihrem Nachsinnen über die Regeln von Gottes heiligem Wort: Und so lehrt Gott sie seine Statuten und bringt sie dazu, den Weg seiner Grundsätze zu verstehen, wofür der Psalmist so oft betet" (S. 287).

Endnoten zu Anhang 1

1. Richard S. Cervin, „Does *Kephalē* Mean ‚Source' or , Authority' in Greek Literature? A Rebuttal", in: Trinity Journal, 10 NS, 1989, S. 85-112.
2. Trinity Journal, 6 NS, 1985, S. 38-59; Nachdruck aus dem Anhang von George W. Knight III, The Role Relationship of Men and Women, überarbeitete Auflage, Chicago: Moody Press, 1985, S. 49-80.
3. Betonung hinzugefügt.
4. In diesem Artikel zitiere ich die Seitenangaben nach meinem ursprünglichen Artikel im Trinity Journal und nicht nach dem Artikel in der Form, wie er als Anhang zum Buch von George Knight erschien (siehe Endnote 2).
5. Später in diesem Artikel diskutiere ich die Behauptung einiger neuerer Ausleger, dass *kephalē* in dieser und in anderen Stellen, die sich mit der Herrschaft Christi beschäftigen, nicht „Autorität über" bedeute. Meines Wissens nach hat kein Kommentar und kein Lexikon in der Geschichte der Kirche bis 1981 die Bedeutung „Herrscher" oder „Autorität über" geleugnet, als Berkeley und Alvera Mickelsen in ihrem Artikel „The , Head' of the Epistles", (in: Christianity Today, February 20, 1981, S. 22) die Bedeutung „Spitze" oder „Krone" vorschlugen. Allerdings geben sie kein Argument für diese Interpretation an, als nur, sie zu behaupten. Und sie geben zu, dass der Kontext „die Autorität Christi über alles in der Schöpfung" diskutiere (ebd.).
6. Cervin erwähnt auch kurz das Argument, dass *kephalē* in der LXX nur selten das hebräische Wort ro'sh übersetze, wenn es sich auf Führer beziehe. Weil dieses Argument von den Mickelsens ausführlicher entwickelt wird, behandle ich es unten (S. 450-453).
7. Walter Bauer, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, 2. Auflage, übersetzt von William F. Arndt/F. Wilbur Gingrich, revised by F. Wilbur Gingrich and Frederick W. Danker, Chicago: University of Chicago Press, 1979, S. xxi (hinfort als BAGD abgekürzt).
8. Siehe unten, S. 444, für eine ausführlichere Diskussion der Einwände Cervins gegen diese Stelle bei Plutarch.
9. In diesem Zitat stammt die Hervorhebung des Wortes Theologen von mir. Cervin scheint entschlossen zu sein, aufzuzeigen, dass solche, die auf die Auslegung des Neuen Testaments spezialisiert sind, keine Kompetenz beim Verständnis der Bedeutung von Begriffen hätten. Doch warum sollte die Tatsache, dass jemand sich auf das Studium der neutestamentlichen Literatur spezialisiert, automatisch bedeuten, dass er inkompetent in der Lexikografie oder Linguistik oder dem klassischen Griechisch wäre? Insbesondere im

Falle von Bauers Lexikon ist dies sicherlich eine falsche Annahme. Solche Wissenschaftler weiterhin als „Theologen" zu bezeichnen, wenn ihre Spezialität die Lexikografie ist, ist sowohl ungenau als auch für die Leser irreführend.

10. Moises Silva, Biblical Words and Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics, Grand Rapids: Zondervan, 1983, S. 172.
11. Silva, Biblical Words, S. 171.
12. Peter Cotterell/Max Turner, Linguistics and Biblical Interpretation, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1989, Anmerkung zu Herodot 4,91: „Im Singular wird das Wort aber auch für die Mündung eines Flusses gebraucht … und die leichteste Erklärung von diesen beiden Verwendungen von *kephalē* ist, dass sie sich von ‚äußerstem Ende', dem etablierten Sinn des Lexems, ableiten … Wir brauchen nicht zu postulieren, dass sie für neue Sinne stehen würden, sei es für ‚Quelle' und ‚Mündung', für welche wir keine erhärtenden Beweise haben …" (S. 142).
13. Philip Payne, „Response", in:Women, Authority and the Bible, ed. Alvera Mickelsen, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1986, S. 118-136.
14. Er sagt, dass eine Fundstelle überhaupt keine Metapher sei, sondern ein Gleichnis und „überhaupt nichts mit ‚Quelle' oder ‚Autorität' zu tun hat." Bezüglich einiger anderer Stellen bei Artemidorus sagt er: „Mehrere der Stellen, die von Payne zitiert worden sind, lassen jedoch die Auslegung als ‚Quelle' nicht zu" (S. 92).
15. Manche (allerdings nicht Cervin) haben auch (in persönlicher Korrespondenz mit mir, ohne definitive Zuschreibung) gemeint, dass ein Beispiel für *kephalē* in der Bedeutung „Quelle" in Das Leben von Adam und Eva 19, 3 zu finden sei, welches die sündige Begierde (griechisch: epithumia) „das Haupt jeder Sünde" nennt. Doch einmal mehr ist dieser Text mehrdeutig: „Haupt" könnte hier sehr wohl einfach „Anfang" oder „Ausgangspunkt, Erster in einer Reihe" bedeuten. Außerdem ist das Beispiel für neutestamentliche Belegstellen kaum verlässlich, da es lediglich in zwei italienischen Handschriften aus dem 13. Jahrhundert zu finden ist, die von R.H. Charles (The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, 2 Bände.; Oxford: Clarendon Press, 1913, Band 1, S. 146, als A und B bezeichnet werden; vgl. seine Diskussion der Handschriften auf S. 124-125). Charles selbst hält die Lesart *kephalē* hier für nicht korrekt und folgt der Handschrift C in ihrer Lesart rhiza kai *archē*, weshalb er diesen anderen Ausdruck mit „Wurzel und Anfang" übersetzt (S. 146). James H. Charlesworth (The Old Testament Pseudepigrapha, 2 Bände., Garden City, NY: Doubleday, 1983-85, Band 2, S. 279) übersetzt mit „Ursprung", stellt aber fest, dass *kephalē* hier dem hebräischen Wort ro'sh entspreche, das „Haupt" oder „Erster" bedeute (S. 279, Fußnote e). Der griechische Text findet sich bei Constantin von Tischendorf, Apocalypses Apocryphae, Leipzig, 1866, S. 11.

16. Wir können natürlich die zusätzliche Frage stellen, ob, selbst wenn die Metapher *kephalē* im Sinne von „Führer" nicht eine einheimische griechische Metapher war, nicht jüdische Sprecher des Griechischen sie dennoch verstanden hätten. Es erscheint ziemlich wahrscheinlich, dass sie sie verstanden hätten, weil (1) das Zitat von Platon, Timaeus 44d, das sich weiter unten findet (Beispiel 3), zeigt, dass die Vorstellung vom Haupt, das über den Körper herrscht, in der griechischen Kultur lange vor der Zeit des Neuen Testaments verstanden wurde; (2) die Zitate von Plutarch (meine Beispiele 23, 24, 25, 26, 27, unten angegeben) starke Beweise für den Gebrauch von *kephalē* im Sinne von „Führer" bei einem Schreiber, der nicht vom hebräischen Alten Testament oder der Septuaginta beeinflusst wurde, liefern; (3) der Gebrauch des Adjektivs kephalaios, „zum Haupt gehörig", in dem Ausdruck ho kephalaios, „der zum Haupt Gehörige" im Sinne von „Führer" oder „Autorität", zeigt, dass eine eng verwandte adjektivische Form dieses Wortes mit dieser Bedeutung im nicht-biblischen Griechisch verwendet wurde (siehe Henry George Liddell/Robert Scott, A Greek-English Lexicon, revised by Henry Stuart Jones/Roderick McKenzie, supporting editors E.A. Barber et al., Oxford: Clarendon Press, 1968, S. 944-945 [hinfort als LSJ oder Liddell/Scott abgekürzt]: „metaphorisch für Personen, das Haupt oder das Oberhaupt").
17. Wiederum folgt die Nummerierung der Belegstellen derjenigen in meinem ursprünglichen Artikel.
18. Es ist mir bewusst, dass dieser Punkt nicht direkt auf Cervins Argument zutrifft, weil er für seine Darlegung nicht von den Orphischen Fragmenten 21a abhängig ist, aber dennoch erwähne ich es wegen seiner Relevanz für die weitere Diskussion.
19. Eine weitere Frage nach einer Lesart erhebt sich, als Cervin mein Beispiel untersucht (9), 1.Könige (LXX 3. Könige) 8, 1 (Alexandrinus): „Damals versammelte Salomo die Ältesten von Israel und alle Häupter der Stämme." Bevor er den Text selbst kommentiert, behauptet Cervin: „Das Wort *kephalē* kommt noch nicht einmal vor; allerdings taucht es in einer Lesart von Origenes auf" (S. 97). Cervin lässt es so klingen, als ob ich ein Beispiel zitiert hätte, in dem das Wort nicht in der Septuaginta vorkommt, sondern vielmehr von Origenes eingefügt wurde (frühes 3. Jahrhundert n.Chr.). Doch tatsächlich findet sich das Wort *kephalē* im Alexandrinus als Handschrift der Septuaginta (siehe H.B. Swete, The Old Testament in Greek According to the Septuagint, Cambridge: University Press, 1909, Band 1, S. 691; vgl. E. Hatch/H.A. Redpath, A Concordance to the Septuagint, 2 Bände, Oxford: Clarendon Press, 1897-1906, Band 2, S. 761 (hinfort abgekürzt als Hatch-Redpath).
20. Es ist für mich verblüffend, in Cervins Artikel mehrere Male zu lesen, dass ich den Kontext für ein Zitat nicht mit angegeben hätte.

In diesem Beispiel (welches einigen anderen nicht unähnlich ist), hatte ich ursprünglich drei Zeilen zitiert, und Herr Cervin sagt, dass ich den Kontext nicht mitgeliefert hätte. (Das Zitat von Plutarch oben beispielsweise ist ein wörtliches Zitat aus meinem ursprünglichen Artikel.) Es scheint aus meinem ursprünglichen Zitat recht deutlich geworden zu sein, dass Plutarch ein Gleichnis gebraucht, und mir scheint nicht, dass ich irgendetwas für den Leser Wesentliches ausgelassen hätte. Natürlich gibt es in diesen Fällen immer Einschätzungsfragen in Bezug auf das, was unbedingt in einen Artikel mit einbezogen werden muss, ohne dessen Lesbarkeit völlig einzubüßen, aber ich denke nicht, dass ich dem Leser gegenüber unfair gewesen wäre oder dass ich, wie Cervin – so in diesem Fall – suggeriert, unverzichtbare Informationen über den Kontext vorenthalten hätte.

21. Siehe für eine Diskussion der Lesart oben, Endnote 19.
22. Philip Payne, „Response", in: Women, Authority and the Bible, ed. Mickelsen, S. 123, nimmt in Bezug auf diesen Vers dieselbe Auslegung wie Cervin an.
23. R.H. Charles, Pseudepigrapha of the Old Testament, Oxford: Clarendon Press, 1913, S. 297.
24. So auch der Herausgeber in der Loeb Classical Library Ausgabe, S. 388, Fußnote c.
25. „History of the Septuagint Text", in: Alfred Rahlfs, Septuaginta, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1965, S. xxvi.
26. H.B. Swete, An Introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge: University Press, 1900, S. 31.
27. Ebd., S. 39-40.
28. Diese Beispiele bezog ich in meinem ursprünglichen Artikel nicht mit ein, weil sie, wie mir schien, möglicherweise eher auf Berühmtheit anstatt auf Herrschaft oder Autorität hinzudeuten schienen. Doch die nähere Untersuchung des Zusammenhangs und das Bewusstsein, dass die Erhöhung in eine hohe Position im Alten Testament unweigerlich auch den Gedanken der Autorität mit einzuschließen scheint, haben mich davon überzeugt, dass in diesen Beispielen auch Autorität mit in Betracht kommt.
29. In einer sich anschließenden persönlichen Korrespondenz mit mir (vom 6. Mai 1990) stimmt Dr. Cervin zu, dass „Vorrangstellung" keine Bedeutung sei, die in LSJ angegeben werde, und deutet an, dass er nach näherem Nachdenken jetzt meine, dass die Bedeutung „Berühmtheit" angemessener sei, weil diese Bedeutung „nicht den Unterton der Überlegenheit in sich trägt, der in der Bedeutung Vorrangstellung impliziert ist". Cervin deutet an, dass, obgleich diese Bedeutung „Berühmtheit" ebenfalls nicht in LSJ angegeben werde, sie seines Erachtens ein „gültiger Aspekt" des griechischen metaphorischen Gebrauchs von *kephalē* zu sein scheine, weil sie eng mit dem Gedanken des natürlichen „Gipfels" oder „Endes" einer Person oder eines Gegenstandes verwandt zu sein scheine, weshalb

der Gedanke der Berühmtheit „in der Metapher implizit enthalten ist". Darauf möchte ich erwidern, dass dieselben oben angegebenen Einwände, wie mir scheint, auch auf diesen neuen Vorschlag zutreffen: Obgleich sie ein „Unterton" der Metapher sein mag, ist sie keine notwendige Bedeutung, ist sie nie in irgendeinem Lexikon angegeben worden, und kann sie, wenn sie auf Personen angewandt wird, nicht von dem vorherrschenden Sinne von „Autorität, Führer, Herrscher" losgelöst werden. Warum müssen Menschen nach einer anderen Bedeutung als „Autorität über" suchen?

30. Berkeley Mickelsen/Alvera Mickelsen, „Does Male Dominance Tarnish Our Translations?", in: Christianity Today, 5. Oktober 1979, S. 23.
31. Das Vorhandensein dieser ungewöhnlichen Beschuldigung in Dr. Cervins Artikel ist besonders verblüffend, da ich ihn ausführlicher über meine Vorgehensweise informiert hatte, bevor er seine Korrekturen an seinem Artikel vor dessen Veröffentlichung vornahm. Tatsächlich führte diese Korrespondenz anscheinend zu einer weiteren Fußnote (S. 111, Fußnote 38), in welcher er sagt: „Grudem erklärt (Seite e), dass er seine Zählung auf englischen Übersetzungen und nicht auf dem griechischen Text basiert habe." Dem Leser wird der Eindruck vermittelt, dass meine gesamte Zusammenfassung auf dem Zählen englischer Übersetzungen „basiert" habe, wohingegen das, was ich in dem Brief an Dr. Cervin erklärt hatte, lediglich das war, was ich oben in Bezug auf die beiden Beispiele, die nicht existieren, sagte (siehe oben, S. 445-446), nämlich, dass meine Zählung, nachdem ich alle meine Beispiele für den Artikel aufgelistet hatte, irrtümlicherweise zwei Beispiele mit einschloss, in denen das Wort „Haupt" im englischen Text ein zweites Mal wiederholt worden war. Doch die gesamte Zusammenstellung von Beispielen „basierte" sicherlich auf ursprünglichen griechischen Texten.
32. Dies war eine Rede, die bei der Versammlung der Evangelikalen Theologischen Gesellschaft am 20. Oktober 1986 gehalten wurde und auf die ich eine der eingeplanten Antworten gab. (Meine schriftliche Kritik unten enthält den wesentlichen Inhalt meiner mündlichen Antwort, die ich seinerzeit gegeben hatte.)
33. Man sollte beachten, dass, obgleich das Erscheinungsdatum von Women, Authority and the Bible, in welchen die Artikel 1-4 erschienen, 1986 ist, die Aufsätze für eine Konferenz im Jahre 1984 geschrieben wurden, bevor die meisten der Autoren Zugang zu meinem Artikel von 1985 hatten.
34. S. 46-47, 52-53.
35. Philip B. Payne, „Response", in: Women, Authority and the Bible, ed. Mickelsen, S. 121-124.
36. Gordon D. Fee, First Corinthians, NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987, S. 502-503.
37. Die Mickelsens benutzen die Nummer 8 von 180; Payne (S. 123)

benutzt die Nummer 9, doch die Form des Arguments ist dieselbe.

38. Berkeley und Alvera Mickelsen, „What Does *Kephalē* Mean in the New Testament?", in: Women, Authority and the Bible, ed. Mickelsen, S. 104.
39. Payne, „Response", ebd., S. 123. In Fußnote 35, S. 123, erklärt Payne, dass er lediglich „neun Ausnahmen" zähle (Verse, in denen *kephalē* „Führer" bedeutet): Ri 11,11; 2.Sam 22,44; Ps 18,43; Jes 7,8-9; Klgl 1,5; 5.Mose 28,13.44 und Jes 9,14, weil fünf andere in Lesarten stünden, die in manchen, aber nicht allen Handschriften stehen (Ri 10,18; 11,8-9; 1.Kön (LXX 3.Kön) 8,1; 20,12), und er meint, dass sich das Wort in noch drei weiteren Schriftstellen (5.Mose 32,42; 1.Chr 12,19; Ps 140,10) auf das natürliche Haupt beziehe und keine Metapher für „Führer" oder „Autorität" sei (bei diesen letzen drei Stellen hat er recht, und ich zählte sie auch nicht als Belege für „Führer").
40. Fee, First Corinthians, S. 503.
41. Dies ist auch der Fall, wenn es sich auf eine damit zusammenhängende Vorstellung bezieht, den „Anfangspunkt" von etwas, wie den „Anfang" einer Nachtwache (Ri 7,19; Klgl 2,19), oder den „Anfang" einer Zeitspanne (Jes 40,21; 41,4.26; 48,16; 1.Chr 16,7 usw.).

    Dies ist im Lichte des Gebrauchs von *kephalē* in den Orphischen Fragmenten 21a interessant, wo *kephalē* „Anfang" oder „Erster in einer Reihe" (siehe unten) zu bedeuten scheint. Wenn diese Bedeutung zur Zeit der Septuaginta allgemein anerkannt war, dann könnte *kephalē* auch in diesen Texten gebraucht worden sein, doch wurde *archē* von den Übersetzern vorgezogen.

    Wir sollten auch beachten, dass wenn das Neue Testament sagen will, dass Christus der „Urheber ewigen Heils" geworden ist (Hebr 5,9), es nicht *kephalē* gebraucht, sondern ein ausgesprochen gutes griechisches Wort mit der Bedeutung „Quelle", aitios, „Quelle, Ursache". Dies beweist natürlich nicht, dass *kephalē* nicht auch in einem metaphorischen Sinne „Quelle" bedeuten könnte, aber es zeigt, dass sowohl im Alten Testament (1.Mose 2,10) als auch im Neuen Testament (Hebr 5,9), wenn ein Text vorliegt, der unzweideutig von „Quelle" in dem Sinne spricht, von dem die Mickelsens und andere behaupten, dass *kephalē* ihn annehme, der verwendete Begriff nicht *kephalē* ist, sondern etwas, was fraglos „Quelle" bedeutet.

    Philip Payne, „Response", S. 119, Fußnote 21, zitiert S.C. Woodhouse, English-Greek Dictionary, London: Routledge & Kegan Paul, 1932, um zu zeigen, dass *kephalē* nicht „Autorität" oder „Oberhaupt" bedeute. Obwohl wir meinen, dass dies im Lichte der Beispiele, die wir bereits angeführt hatten, ein Versehen sein könnte, sollte Payne vielleicht auch erwähnt haben, dass Woodhouse unter „Quelle von Flüssen" usw. *pēgē*, *krēnē* und krounos, und unter „Ursprung" *archē*, *pēgē* und rhiza („Wurzel"), aber in keinem Falle

Kephalē auflistet. Es scheint nicht fair zu sein, Woodhouse zu zitieren, um mangelnde Belege für die eine Seite aufzuzeigen, aber nicht zu erwähnen, dass er auch für die andere Seite keine unterstützenden Belege anführt.

Außerdem sagt Payne dem Leser nicht, dass das Lexikon von Woodhouse geschrieben wurde, um Studenten dabei zu helfen, Beiträge im Attischen Griechisch zu schreiben, und speziell aus dem Wortschatz von Autoren „von Aeschylos bis Demosthenes" genommen ist (S. v, vi), etwa 500 v.Chr. bis 322 v.Chr.). Es deckt das Koine Griechisch des Neuen Testaments überhaupt nicht mit ab. Solch ein Zitat ist in einem weithin gelesenen, populären Buch beunruhigend, denn es suggeriert dem nicht spezialisierten Leser einen Anschein von wissenschaftlicher Analyse, obwohl es in Wirklichkeit kaum eine substantielle Relevanz für die aktuelle Diskussion aufweist.

42. Die Mickelsens tun tatsächlich sechs Texte ab, weil es zu ihnen unterschiedliche Lesarten gibt (S. 104), geben aber nicht an, um welche es sich dabei handelt. Ich gebrauche hier die Zahl fünf aus der Reaktion von Philip Payne (S. 122-123).
43. Sie geben nicht genau an, welche Texte sie wegen abweichender Lesarten nicht mitzählen, doch weisen diese Abweichungen in den Lesarten des Codex Alexandrinus auf, eines der wichtigsten antiken Manuskripte der Septuaginta.
44. Das zweite Vorkommnis in Jesaja 7, 8 findet sich in mehreren Manuskripten und wird unter den wichtigsten Handschriften nur vom Sinaiticus weggelassen.
45. Einmal mehr stimmt die Aufzählung zwischen den Mickelsens und Payne nicht genau überein. Die Mickelsens sagen, dass vier Beispiele die Haupt-Schwanz-Metapher hätten, listen diese aber nicht auf. Payne nennt in seiner Reaktion diese drei Texte ausdrücklich, und ich habe hier seine Zahl gebraucht.
46. Mickelsen/Mickelsen, „What Does *Kephalē* Mean ...?", S. 103.
47. Payne, „Response", S. 123, Fußnote 35.
48. Siehe Fußnote 38 in Bezug auf meine Einbeziehung von 5.Mose 28,13.44; Jer 31,7 (LXX 38,7).
49. Zusätzlich zu den drei in der vorherigen Fußnote aufgeführten Versen haben die Artikel von Payne und den Mickelsens mich davon überzeugt, noch einmal einen näheren Blick auf Klgl 1,5 zu werfen („Ihre Bedränger sind zum Haupt geworden; ihre Feinde gedeihen.") und dies als ein legitimes Beispiel für *Kephalē* in der Bedeutung „Führer" oder „Autorität über" zu sehen. Diese vier Beispiele, einschließlich der Weglassung des einen, das ich irrtümlicherweise mitgezählt hatte (siehe oben, S. 445, für eine weitere Diskussion), bringen meine Gesamtsumme auf sechzehn Vorkommnisse in der Septuaginta anstatt der dreizehn, die ich zuvor aufgelistet hatte.
50. Philip Payne (Artikel 3, S. 123) stimmt dem Sinn „Autorität über" in diesem Text nicht zu, weil er sagt, dass die Übersetzer den

Gedanken an den „Führer" durch „Häupter (im Sinne von Spitzen) der Stäbe, die sie trugen", ersetzt hätten. Diese Auslegung diskutierte ich auf den Seiten 546-548, oben, in meiner Reaktion auf Richard Cervin.

51. Bei diesem zweiten Vorkommen von Haupt in diesem Vers hat die LXX *archē* (hier im Sinne von „Führer, Herrscher"), nicht *kephalē*.
52. Joseph Fitzmyer sagt über diese Stelle: „Der Gedanke der Vorherrschaft oder Autorität ist hier sicherlich vorhanden und wird durch *kephalē* ausgedrückt" („Another Look", S. 508).
53. Tatsächlich kommt „Tante" in der englischen Bibel nur einmal vor (Revised Standard Version), nämlich in 3.Mose 18,14. Es gibt viele andere, allgemein verständliche englische Worte, die in der Bibel nur einmal vorkommen, wie z.B. (nach der Revised Standard Version): Verzicht, Vertrautheit, Nachmittag, Vertreter, Fußkettchen, Amboss, Achselhöhle, Aroma, Waffenarsenal, Publikum. Andere gängige Worte kommen nur zweimal vor: Botschafter, Ameise, Antilope, Affe, Pfriem.
54. Das Fehlen der Bedeutung „Führer, Autorität über" bei Liddell/Scott diskutiere ich im nächsten Abschnitt des vorliegenden Artikels.
55. Seite 107.
56. Die Berechtigung der Verwendung von Liddell/Scotts Definition von „Quelle" diskutierte ich oben, S. 432-433, 453-454.
57. Mein ursprünglicher Artikel (S. 47-48) zitiert Definitionen von BAGD, Thayer, Cremer, New International Dictionary of New Testament Theology (hinfort abgekürzt als NIDNTT), und (für die Septuaginta) das Theological Dictionary of the New Testament (hinfort abgekürzt als TDNT). Siehe auch Fußnote 69.
58. Joseph A. Fitzmyer, „Another look at *Kephalē* in 1 Corinthians 11:3", in: NTS 35, 1989, S. 511.

    Richard Cervin hat kaum recht, wenn er sagt: „Zu den Mitarbeitern und Herausgebern von [Liddell/Scott] gehörte ein Team von Theologen, Milligan unter ihnen" (S. 86). In Wirklichkeit erwähnt das Vorwort zu Liddell/Scott kein „Team von Theologen", sondern sagt einfach, dass die Ergebnisse der Studie zu den Bedeutungen von Worten im Neuen Testament „leicht zugänglich" seien, und erwähnt einige Lexika, die „allgemein ausreichend" sind (S. ix). H. Stuart Jones, der Herausgeber der neuesten Auflage von Liddell/Scott, erwähnt lediglich, dass Professor Milligan ihm im Vorfeld einige Druckerfahnen seines spezialisierten Lexikons der Papyri zusandte, da sie den neutestamentlichen Sprachgebrauch illustrierten. Jones erwähnt auch A.H. McNeil und A. Llewellyn Davies in Bezug auf ihre Beratung zur Septuaginta und der Hexapla, das Vorwort aber erwähnt nichts Weiteres bezüglich irgendeines „Teams von Theologen".
59. Diese Übersetzung wird aus Artemidorus Daldianus, The Interpretation of Dreams (= Oneirocritica), übersetzt von Robert J. While, Park Ridge, NJ: Nooyes, 1975, S. 34-35 zitiert; der

griechische Text ist in Artemidori Daldiani Oneirocriticon Libre V, ed. Robert A. Pack, Leipzig: Teubner, 1963, S. 43-45 zu finden.

60. Obgleich Payne sich einer falschen Argumentation bedient, um die Bedeutung „Quelle" aus diesen Verwendungen bei Artemidorus abzuleiten, ist es zusätzlich noch enttäuschend, zu sehen, dass er diesen weithin unbekannten Text zitierte (der nur in hoch spezialisierten Bibliotheken zugänglich ist), um Beispiele aufzuzeigen, wo Artemidorus sagte, dass das Haupt die „Quelle" von etwas symbolisiere, aber den Leser nicht darüber informierte, dass Artemidorus in demselben Abschnitt, den er zitierte (Oneirocritica 1,35), auch sagte, dass das Haupt den „Vorgesetzten" eines Matrosen und den „Gebieter" eines Sklaven symbolisiere und dass das Haupt der „Gebieter des Leibes" sei – allesamt Bedeutungen, die Payne bestreitet.

    Außerdem zitiert Payne zum Beleg für seine Behauptung, dass „die antike griechische Welt während der Zeit des Paulus gemeinhin geglaubt habe, dass das Herz, nicht das Haupt, das Zentrum der Emotionen und des Geistes sei, die zentrale Regierungsstätte des Körpers" (S. 119-120), nur einen antiken Schriftsteller, Aristoteles, und zitiert danach den Artikel im Oxford Classical Dictionary über „Anatomy and Physiology", als ob dieser über Aristoteles sagte, dass, „nachdem er herausgefunden habe, dass das Gehirn ohne Gefühle sei, er schlussfolgerte, dass es nicht damit verbunden sein könne. Die Funktion des Gehirns sei es, das Herz vor der Überhitzung des Blutes zu bewahren" (Payne, S. 120, Fußnote 26, Zitat aus OCD, S. 59). Was Payne dem Leser nicht erzählt, ist, dass die unmittelbar vorausgehenden zwei Sätze im Artikel im OCD besagen, dass diese Sichtweise des Aristoteles im Gegensatz zur gemeinhin vertretenen Auffassung in der antiken Welt gestanden habe: „Unter den bemerkenswerten Irrtümern des Aristoteles ist seine Weigerung, dem Gehirn Bedeutung beizumessen. Intelligenz setzte er im Herzen an. Dies stand im Gegensatz zu den Auffassungen mancher seiner medizinischen Zeitgenossen, im Gegensatz zu populären Auffassung und im Gegensatz zur Lehre des Timaeus" (OCD, S. 59, kursiv von mir).

    Also gab Payne beim Gebrauch sowohl von Artemidorus als auch dem OCD irreführende und selektive Zitate an, und zwar aus Fachbüchern, die nicht einmal von einem unter tausend Lesern eines solch weit verbreiteten und populär geschriebenen Buches nachgeprüft werden wird.

61. Peter Cotterel/Max Turner, Linguistics and Biblical Interpretation, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1989, S. 144, stimmen dieser Analyse zu: „Am wenigsten nützlich unter den vorgebrachten Beweistypen ist die Behauptung, dass unter den Alten das Haupt oft als die Quelle einer Vielzahl von Substanzen und Einflüssen betrachtet worden sei, die sich auf das Leben auswirkten. Diese Behauptung selbst braucht nicht angezweifelt zu werden, aber

inwiefern ist sie relevant? Bloß weil beispielsweise Artemidorus ... behauptet, dass ‚das Haupt die Quelle des Lichtes und Lebens für den Körper ist', bedeutet dies nicht, dass der Schreiber ‚Quelle' als einen möglichen Sinn des Wortes ‚Haupt' betrachtet hätte. Unsere Arbeitgeber sind die Quelle unseres Einkommens, Bücher sind die Quelle unseres Wissens, und das gute, bewässerte Land die Quelle unserer Nahrung, aber niemand, der noch einigermaßen bei Verstand ist, wollte suggerieren, dass ‚Quelle' ein Sinn der Worte ‚Arbeitgeber', ‚Bücher' oder ‚Land' sei. Solches wäre ein klassischer Fall für die Verwechslung des Sinnes eines Wortes mit den „zusätzlichen" Eigenschaften der Sache, die das Wort noch mit andeutet."

62. Siehe die Diskussion oben, S. 433.

62a. Systematic Theology, 3 Bände.; Grand Rapids: Eerdmans, 1970 (Nachdruck), Band 1, S. 460-462 (Betonung hinzugefügt).

62b. Systematic Theology, Valley Forge, PA: Judson, 1907, S. 342.

63. Daher ist es beunruhigend, zu sehen, wie die evangelikalen Feministen Richard und Catherine Kroeger, die den Artikel „Subordinationism" im Evangelical Dictionary of Theology, ed. Walter Elwell, Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1984, schrieben und im ersten Satz behaupteten, dass der Subordinationismus eine Lehre sei, „die dem Sohn oder dem Heiligen Geist innerhalb der Dreieinigkeit eine Unterlegenheit des Seins, der Stellung oder der Rolle zuschrieb. Obgleich von zahlreichen Konzilen der Kirche verurteilt, hat diese Lehre sich in der einen oder anderen Form während der gesamten Kirchengeschichte gehalten" (S. 1058, Betonung hinzugefügt). Mit ihrer Hinzufügung des Ausdrucks „oder Rolle" zu ihrer Definition verurteilen die Kroegers alle orthodoxe Christologie vom Nizäischen Glaubensbekenntnis an und verurteilen dadurch eine Lehre, von der Charles Hodge sagt, dass sie eine Lehre der „universalen Kirche" sei.

Ein ähnliches Missverständnis findet sich bei Gretchen Gaebelein Hull, Equal to Serve, Old Tappan, NJ: Fleming H. Revell, 1987, die sagt: „Wenn wir Haupt als ‚Autorität über' definieren, dann kann 1.Korinther 11, 3 bedeuten, dass es in der Trinität eine dominante bis subordinatianische Hierarchie gäbe, ein Standpunkt, welcher der Gleichheit der Personen der Gottheit Gewalt antun. Schon früh in seiner Geschichte nahm das rechtgläubige Christentum einen deutlichen Standpunkt gegen jede Lehre ein, die Christus zu einer untergeordneten Person machen wollte. Die Behauptung, dass Gott irgendwie Autorität über Christus ausübe, untergräbt die volle Gottheit des Heilandes und stellt einen Christen auf einen gefährlichen theologischen Boden" (S. 193-194). Und Katherine Kroeger sagt in ihrem Anhang zu demselben Buch: „Die Häretiker würden argumentieren, dass, obgleich der Sohn des gleichen Wesens wie der Vater sei, er ihm untergeordnet sei" (S. 283). Doch diese Aussagen von Hull und Kroeger sind schlichtweg

falsch. (Eine scharfe Warnung gegen diese theologische Tendenz des evangelikalen Feminismus sehen wir in Robert Lethams jüngstem Artikel: „The Man-Woman Debate: Theological Comment", in: Westminster Theological Journal 52, 1, Spring 1990, S. 65-78.

Ein solcher Versuch, das Verständnis der Trinitätslehre, so wie sie im Laufe der Kirchengeschichte vertreten worden ist, zu verzerren, scheint jedoch kein Zufall zu sein, denn die Tatsache, dass Gott der Sohn mit Gott dem Vater in der Gottheit und im Wesen ewig gleich sein kann, aber dennoch dem Vater in Autorität untergeordnet ist, macht die feministische Behauptung zunichte, dass eine untergeordnete Rolle notwendigerweise eine geringe Bedeutung oder eine geringere Persönlichkeit impliziere. (Überraschenderweise bringt Millard Erickson, Concise Dictionary of Christian Theology, Grand Rapids, MI: Baker, 1986, S. 161, ähnlich in seiner Christian Theology, Grand Rapids, MI: Baker, 1983-85, S. 338, 668, hier eine mit derjenigen der Kroegers verwandte Position zum Ausdruck, indem er die Unterordnung in der Rolle als nicht-ewig sieht, sondern vielmehr als eine vorübergehende Aktivität der Glieder der Dreieinigkeit für eine Phase des Dienstes [ähnlich in seiner Christian Theology, S. 338, 698]).

64. In Mickelsen/Mickelsen, Women, Authority and the Bible, S. 134-154.
65. S. 447-448.
66. Anhang in: Gilbert Bilezikian, Beyond Sex Roles, Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1990, S. 215-252.
67. Obgleich Dr. Bilezikian diese Kritik vor Herrn Cervins Artikel schrieb, brachten sie ihre Kritik anscheinend unabhängig voneinander vor, weil Herr Cervin nicht angibt, dass er den Artikel von Dr. Bilezikian gesehen hätte.
68. Siehe oben, S. 445-446.
69. Mein ursprünglicher Artikel (S. 47-48) zitiert Definitionen aus BAGD, Thayer, Cremer, NIDNTT und (für die Septuaginta) TDNT. Seither sind zwei weitere Lexika veröffentlicht worden: Die sechste Auflage von Walter Bauers Griechisch-Deutschem Wörterbuch, hrsg. von Kurt and Barbara Aland, Berlin: Walter De Gruyter, 1988, S. 874-875, gibt keine solche Bedeutung wie „Quelle" an, nennt aber die Bedeutung „Oberhaupt" (S. 875). Und das neue Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains, 2 Bände, ed. Johannes P. Louw/Eugene E. Nida, New York: United Bible Societies, 1988, listet für *kephalē* die Bedeutung „jemand, der im Hinblick auf Befehlsgewalt von höchstem oder berühmtem Status ist" – „jemand, der das Haupt von jemandem ist, der jemandem überlegen ist" (Band 1, S. 739), doch geben die Autoren keine Bedeutung wie „Quelle, Ursprung" an. Im Lichte solcher Einstimmigkeit des Zeugnisses für eine Bedeutung und des Fehlens eines Zeugnisses für eine andere ist es für mich schwierig nachzuvollziehen, wie Dr. Bilezikian von einem „Mangel an

lexikalischer Übereinstimmung über die Bedeutung von *kephalē* sprechen kann" (S. 218).

70. Siehe die Diskussion oben, S. 440.
71. Siehe oben die Zitate von Platon, Philo und Plutarch (Zitate (3), (18), (19), (20), (28) und (29)), S. 440-442.
72. Bilezikians Einwand, dass der griechische Ausdruck hyper panta, „über alles", nicht „Autorität über alles" bedeuten könne, weil hyper eher „oben über" und nicht so sehr „über" bedeute (S. 244), hat kaum Beweiskraft: So oder so ist Christus das Haupt „über alles" und hat immer noch Autorität über alles. Außerdem sagt Paulus im selben Satz, dass Gott „alles seinen Füßen unterworfen" (Eph 1,22) habe. Paulus gebraucht hyper hier, um zu sagen, dass Christus „über alles" sei, und knüpft damit wahrscheinlich an seinen Gebrauch der verwandten Präposition hyperanou, „hoch über", in Vers 21 an, wo es von Christus heißt, dass er „hoch über jedes Fürstentum und jede Gewalt, Macht und Herrschaft" gesetzt sei. Vergeblich versucht Bilezikian, aus Eph 1,22 das Konzept der universalen Autorität Christi herauszunehmen.
73. Anhang 3 in Hull, Equal to Serve, S. 267-283.
74. Siehe oben, S. 454.
75. Mickelsen/Mickelsen, Women, Authority and the Bible, S. 100.
76. Siehe BAGD, S. 112; G.W. Lampe, Patristic Greek Lexicon, Oxford: Oxford University Press, 1968, S. 235-236; Liddell/Scott, S. 252, für *archē* in der Bedeutung „Herrscher, Führer, Autorität". Für die Texte, die Kroeger von Chrysostomos und Athanasius zitiert, steht in den Übersetzungen bei Philip Schaff (Hrsg.), A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, 28 Bände. in zwei Reihen, 1886-1900; Nachdruck, Grand Rapids: Eerdmans, 1952 ff., nicht „Quelle" (wie Kroeger übersetzt), sondern „erstes Prinzip" (Chrysostomos, Homilie 26 zu 1.Kor 11, NPNF, erste Reihe, 12, 151, Sp. 2) und „Anfang" (Athanasius, De Synodis 27, 26, NPNF, zweite Reihe, 4, 465, Sp. 2).
77. Reihe New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987, S. 501-505 (Kommentar zu 1.Kor 11, 3).
78. Diese vier Einwände stehen auf S. 502-503, Fußnote 42.
79. Siehe oben.
80. NTS 35, 1989, S. 503-511. Fitzmyer erwidert in erster Linie Behauptungen von R. Scroggs und J. Murphy-O'Connor, dass *kephalē* in 1.Kor 11,3 „Quelle" bedeute.
81. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1989, S. 141-145.
82. Siehe oben, S. 535, Fußnote 12, für ihre Bemerkung zu Herodot 4, 91.

Endnoten zu Anhang 3

1. EEOC gegen Pacific Press Publishing Association, 676 F.2d 1272, 1982, bei 1280. Siehe auch der Senatsbericht Nr. 872, 88. Kongress, 2. Sitzung, Pkt. 1, 11, 24, 1964.
2. Titel VII, Abschnitt 702, 78 Stat. 255, 1964.
3. Diese Erweiterung der Ausnahme zu Abschnitt 702 auf alle Aktivitäten religiöser Gemeinschaften hielt der verfassungsrechtlichen Anfrage im Fall Vorsitzender Bischof gegen Amos, 107 S.Ct. 2862, 1987, stand. Der Oberste Gerichtshof der Vereinigten Staaten entschied, dass der Zusatz von 1972 nicht die Einführungsklausel des Ersten Zusatzes verletzt. Die gegenwärtige Fassung des Abschnitts 702 lautet folgendermaßen: „Dieses Unterkapitel gilt nicht für einen Arbeitgeber in Bezug auf die Beschäftigung von Nicht-US-Bürgern, oder für eine religiöse Vereinigung, Bildungseinrichtung oder Gesellschaft in Bezug auf die Beschäftigung von Personen einer bestimmten Religion für eine Aufgabe, die mit der Ausführung der Tätigkeiten dieser Vereinigung, Bildungseinrichtung oder Gesellschaft verknüpft ist."
4. 460 F.2d 553, 1972.
5. A.a.O., 555.
6. A.a.O., 558+559.
7. 772 F.2d 1164, 1985.
8. Die Kirche der Siebenten-Tages-Adventisten erlaubt die Frauenordination nicht.
9. A.a.O., 1169. Die Zurückhaltung des Gerichts gegenüber dem Recht einer Kirche auf Entscheidungsfreiheit in Personalfragen spiegelt sich in der folgenden Aussage über die gerichtliche Auffassung: „Es ist unumstößlich, dass die Führung des Staates nicht die des Heiligen Geistes ersetzen kann und dass ein Gerichtssaal nicht der Ort ist, um die Entscheidungen einer Kirche bezüglich „Gottes Berufenen" zu überprüfen" (1170).
10. 651 F.2d 277, 1981.
11. A.a.O., 281.
12. „Der Präsident und der Vizepräsident des Seminars, der Seelsorger, die Vorstände der Männer und Frauen, die Leiter der Fakultäten und alles weitere Personal, das Lehrkräften gleichgestellt oder diesen übergeordnet ist, sollen auch als Geistliche betrachtet werden. Andererseits sind die Verwaltungskräfte, deren Aufgaben ausschließlich die Finanzen, die Verwaltung und andere nichtakademische Abteilungen des Seminars betreffen und die zwar vom Seminar als Geistliche betrachtet werden, nicht in dem Sinne Geistliche, wie wir diesen Begriff im Fall McClure verwendet haben", a.a.O., 285.
13. 626 F.2d 477, 1980.

14. A.a.O., 485.
15. A.a.O., 487.
16. A.a.O.
17. 676 F.2d 1272, 1982.
18. A.a.O., 1278.
19. A.a.O., 1282.
20. A.a.O., 1279.
21. A.a.O.
22. 781 F.2d 1362, 1986.
23. „Zu den Lehraussagen [der Fremont Assembly of God Church] gehört die Überzeugung, dass die Bibel wörtlich zu nehmen ist. Unter den Lehrmeinungen der Kirche findet sich die Überzeugung, dass die Geschlechter zwar in ihrer Würde vor Gott gleich, aber in ihren Aufgaben unterschiedlich sind. Im Licht dieser Überzeugung glaubt die Kirche, unter anderem aufgrund von Eph 5, 23, dass in jeder Ehe der Mann der Haushaltsvorstand ist und für diesen Haushalt sorgen muss", a.a.O., 1364.
24. 29 U.S.C.A., Abschnitt 206(d).
25. 609 F.Supp. 344, D.C. Cal., 1984, 349.
26. Alle in diesem Abschnitt besprochenen Fälle wurden vor nationalen Berufungsgerichten verhandelt, den Gerichten direkt unterhalb des Obersten Gerichtshofes der Vereinigten Staaten. Diese Urteile tragen großes Gewicht und es ist wenig wahrscheinlich, dass sie völlig auf den Kopf gestellt werden – wobei auch sie der Begrenzung und der Präzisierung durch den Obersten Gerichtshof unterliegen.
27. 15 U.S.C.A., Abschnitt 1-7.
28. 221 U.S. 106, 1911.
29. A.a.O., 179.
30. Der Fall Eastern States Retail Lumber Dealers Association gegen Vereinigte Staaten, 234 U.S. 600, 1914; American Tobacco Co. gegen Vereinigte Staaten, 328 U.S. 781, 1946.
31. Jerald A. Jacobs, Association Law Handbook, Rockville, MD, BNA, 1981, S. 216-223.
32. Marjorie Webster Jr. College gegen Middle States Association of Colleges & Secondary Schools, 432 F.2d 650, D.C.Cir., 1970.
33. A.a.O., 655.

Bestellanschrift:

3L Verlag gGmbH
Auf der Lind 9
D-65529 Waldems

Telefon: 0 61 26 - 2 24 68 30
Telefax: 0 61 26 - 2 24 68 96
E-Mail: info@3Lverlag.de
www.3Lverlag.de