

GESCHICHTE EVANGELISCHER FRAUEN – WAHRNEHMUNG UND PERSPEKTIVEN

Ute Gause

In der kirchengeschichtlichen Forschung der letzten zwanzig Jahre ist die Geschichte der evangelischen Frauen in vielerlei Hinsicht und unter vielerlei Aspekten aufgearbeitet worden: Eine Fülle von Monographien, Sammelbänden und Aufsätzen lässt, um das gleich vorab zu resümieren, eine nicht nur vorläufige Bilanz zu: Hatte in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts zunächst stark die These reüssiert, dass Frauen als Unterdrückte und Opfer anzusehen seien, so zeigen die neueren und neuesten Forschungen deutlich, dass nicht allein die Kategorie »gender« für sich genommen und ausschließlich die gesellschaftliche Rolle bestimmt, sondern dass die soziale Zugehörigkeit (»class«) ebenfalls von großer, wenn nicht sogar entscheidenderer Bedeutung ist. So hatte eine adlige Frau des 16. Jahrhunderts stets Gestaltungsräume, die leibeigene Bauern – um das etwas holzschnittartig zu illustrieren – selbstverständlich nie erlangen konnten. Die Forschungen jedenfalls der letzten beiden Jahrzehnte zeigen mindestens, dass evangelische Frauen durch die Jahrhunderte hindurch gestaltend und literarisch bzw. theologisch hervorgetreten sind, und dies meist im Sinne der herrschenden gängigen Frömmigkeitsformen. Das heißt, im 16. Jahrhundert dominiert die Rezeption der Theologie Luthers, im 17. die der Orthodoxie und im 18. die des Pietismus. Eine Pluralisierung setzt im 19. Jahrhundert ein, wobei das diakonische Engagement der evangelischen (und katholischen) Frauen analog zur Entstehung der Inneren Mission einen Schwerpunkt bildet. Losgelöst aus einem solchen breiteren Mainstream erfolgen erhebliche Diversifizierungen der theologischen und kirchlichen Positionen von Frauen und schließlich auch ihres Rollenbildes seit dem 20. Jahrhundert.

Der folgende Beitrag will diese Entwicklungen an einigen Beispielen illustrieren und versucht anhand einiger theologisch arbeitender Frauen, deren Theologie zu umreißen sowie zumindest Seitenblicke auf die Alltagsfrömmig-

keit und das religiöse Alltagsleben zu werfen. Bewusst wird der Akzent auf das 16. und das 20. Jahrhundert gelegt. In den Anfängen der Reformation schlägt sich einerseits das Selbstverständnis der Anhängerinnen in dezidierten Stellungnahmen nieder; im 20. Jahrhundert erlangen die evangelischen Frauen durch den Zugang zum Pfarramt die rechtliche Gleichstellung. Genderaspekte bleiben nicht völlig ausgeblendet, insofern das Konzept der »Priesterehe« als neuartiges Modell der Reformation den Pfarrer als verheirateten Mann auf dieses Rollenbild und neue Rollenerwartungen verpflichtet sowie als geschlechtliches Wesen akzeptiert. Analog dazu wird für das 20. Jahrhundert zumindest die veränderte Sexualethik der evangelischen Kirche skizziert, die ebenfalls Veränderungen für die Rollenbilder und -erwartungen impliziert.

I SCHRIFT UND GEWISSEN – DAS JAHRHUNDERT DER REFORMATION

1.1 THEOLOGISCHE PUBLIKATIONEN UND REFORMATORISCHES HANDELN VON FRAUEN

Der Umbruch durch die Reformation setzt mit Betonung der Gewissensfreiheit der Christenmenschen und der Orientierung am biblischen Wort Impulse frei, die jenseits der gelehrten Institutionen Kirche, Universität und Schule offene Ohren finden. Handwerker veröffentlichen Flugschriften, Bauern nehmen am Disput um Ablass und Gnade teil, Flugschriften und Holzschnitte veranschaulichen die Botschaft der Reformation, die mit dem Priestertum aller Gläubigen bzw. Getauften einen egalisierenden Impuls freisetzt.

Frauen, die in der Reformationszeit publizierten, sahen sich autorisiert durch das Schriftprinzip – auch sie waren in der Lage, die Bibel zu lesen, und fühlten sich durch das Priestertum aller Getauften legitimiert. Ihre Anliegen waren das Eintreten für die Reformation, die religiöse Erbauung und Belehrung. Sie stellten sich damit bewusst in die reformatorische Bewegung hinein. Somit resultiert ihr Sendungsbewusstsein aus der Verantwortung für die Sache der Reformation und nicht aus einem emanzipativen Bewusstsein, das sie gleichwohl mit vorbereitet haben, insofern die Reformation im Sinne eines Individualisierungsprozesses und des Mündigwerdens des und der Einzelnen in seinem und ihrem religiösen Selbstverständnis gewirkt hat.¹

¹ Vgl. WILMA RADEMACHER-BRAICK, Reformatorische Theologie in Texten von Frauen

Elisabeth Cruziger veröffentlicht im Enchiridion von 1524 das Lied »Herr Christ, der einig Gottes Sohn, Vaters in Ewigkeit« und ist damit eine der Ersten, die dem Appell Luthers, dass für den deutschsprachigen Gottesdienstgesang der Gemeinde neue Lieder gebraucht würden, Folge leistet. Ebenfalls in den 20er Jahren tritt Argula von Grumbach (gest. 1568) als Verteidigerin der Reformation in einem Protestbrief an die Universität Ingolstadt in die Öffentlichkeit und veröffentlicht weitere Flugschriften, die eine breite Rezeption erfahren.² Das Schriftprinzip ist das Mittel, dessen sie sich bedient, um ihr Eintreten für die Reformation zu legitimieren:

»Darum wer ain Christ will seyn, muß ye, so vil er kann, de, die Gottes Wort wölen widersprechen, aber nit mit fechten, sondern mit dem wort Gottes.«³

Als Herrscherinnen gelang es zahlreichen Herzoginnen und Fürstinnen, die Reformation in ihrem Territorium einzuführen: Elisabeth von Rochlitz (gest. 1557) führte im albertinischen Sachsen im Dezember 1537 die Reformation ein. 1538 trat sie als Vollmitglied dem Schmalkaldischen Bund bei.⁴ Mit ihrem Bruder, dem Landgrafen Philipp von Hessen, führte sie einen Briefwechsel, in dem er ihr nach dem Marburger Religionsgespräch 1529 ausführlich mitteilte, wieso er selbst zum symbolischen Verständnis des Abendmahls tendierte.⁵ Er geriet erneut unter Rechtfertigungsdruck, als er – mit Billigung

(1523–1558), Diss. phil. Koblenz 2001 (ungedruckt); DOROTHEE KOMMER, Reformatorische Flugschriften von Frauen. Flugschriftenautorinnen der frühen Reformationszeit und ihre Sicht von Geistlichkeit, Leipzig 2013.

² Vgl. PETER MATHESON (Hrsg.), Argula von Grumbach, Schriften, Gütersloh 2010, 189.

³ ARGULA VON GRUMBACH, An ain Ersamen Weysen Rat der stat Ingolstat (1523), in: MATHESON [s. Anm. 2], 98. Vgl. zu ihr als grundlegende Information: SILKE HALBACH, Argula von Grumbach als Verfasserin reformatorischer Flugschriften, Frankfurt 1992. Vgl. außerdem: UTE GAUSE, Schrift und Gewissen – Frauen und ihre Auseinandersetzung mit dem »sola scriptura«, in: SIMONA SCHELLENBERGER u. a. (Hrsg.), Eine starke Frauengeschichte. 500 Jahre Reformation, Markkleeberg 2014, 37–39.

⁴ Vgl. GÜNTHER WARTENBERG, Herzogin Elisabeth von Sachsen als reformatorische Fürstin, in: MARTINA SCHATTKOWSKY (Hrsg.), Witwenschaft in der Frühen Neuzeit. Fürstliche und adlige Witwen zwischen Fremd- und Selbstbestimmung, Leipzig 2003, 191–201; hier: 195.

⁵ Vgl. Brief Landgraf Philipps vom 20. Februar 1530, in: ANDRÉ THIEME (Hrsg.), Die Korrespondenz der Herzogin Elisabeth von Sachsen, Bd. 1, Die Jahre 1505–1532, Leipzig 2010, 285–290. Zu Elisabeth von Rochlitz vgl. auch: ELISABETH WERL, Herzogin Elisabeth

Luthers und Melanchthons – 1540 eine zweite Ehe einging, obwohl er gleichzeitig mit seiner ersten Ehefrau Christina von Sachsen, seit 1523 verheiratet blieb. Argumentierte Philipp selbst hier mit der Polygamie der Erzväter, so führte seine Schwester gegen diese Position kritisch Paulus und Christus an.⁶

Elisabeth von Calenberg-Göttingen (gest. 1558) führte nach dem Tod ihres Mannes im Jahr 1542 mit der von Anton Corvinus verfassten Kirchenordnung die Reformation in Calenberg-Göttingen ein. Zwar konnte sie nur vier Jahre lang eigenständig regieren, bevor ihr Sohn Erich, nachdem er 18-jährig die Regentschaft übernommen hatte, das Territorium zum alten Glauben zurückführte. Jedoch verfasste sie 1545 den Fürstenspiegel für ihren Sohn – sie ist damit die erste Verfasserin eines evangelischen Fürstenspiegels – und versuchte so, ihn auf den neuen Glauben einzuschwören. Neben diesem Fürstenspiegel sind zahlreiche Lieder, ein Regierungshandbuch, ein Sendbrief an ihre Untertanen, eine Ehestands- und ein Witwentrostbuch erhalten.⁷ Elisabeth ist auf dem Titelblatt der Kirchenordnung abgebildet. Sie hat die Einleitung der Kirchenordnung selbst verfasst und stellt in ihr die bisherige Situation der Kirche und der Christenheit dar:

»Nu ists aber jhe am tage und klagens viel verstendiger leut, das die arme christenheit lange zeit mit viel irthumben durch die irrigen geister, von welchen Paulus sagt 1. Timot [1 ff.], beladen und umbgefurt worden sey. Denn seind wir nicht durch menschengebote und -lehr von dem evangelio und der warheit schentlich abgefurt? Und das wir etliche artickel erzeien, was haben wir, ehe denn das evangelium widerumb aufkam, gewust vom catechismos, das ist von der kinderzucht? Was wusten wir vom rechten brauch des hochwirdigen abendmahls? Wo lerete

von Sachsen (1502–1557) als Schwester Landgraf Philipps d. Gr. von Hessen, in: Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 7 (1957), 199–229.

⁶ Vgl. WERL (s. Anm. 5), 218. Zur Doppelhehe vgl. UTE GAUSE, Durchsetzung neuer Männlichkeit? Ehe und Reformation, in: Evangelische Theologie 73 (5/2013), 326–338; hier: 326f.

⁷ Vgl. UTE GAUSE, Domestizierung oder Emanzipation. Frauen und ihre Lebenswelt(en), in: STEFAN FISCHER u. a. (Hrsg.), Reformation und Politik, Thalhofen 2014, 85–98; hier: 94–97. Vgl. auch: INGE MAGER, Das Vermächtnis der Laientheologin Elisabeth von Calenberg-Göttingen (1510–1558) für ihre Untertanen und für ihre Kinder, in: DANIEL GEHRT u. a. (Hrsg.), Fürstinnen und Konfession. Beiträge hochadliger Frauen zu Religionspolitik und Bekenntnisbildung, Göttingen 2015, 151–167.

man recht von der wirde der heiligen tauf? Wo hat man recht gehandelt den artikel von vergebung der sünde? Von der justification? Von rechtschaffen guten werken? Von dem heiligen kreuz? Seind nicht die geistlichen mit lautern fabeln umbgangen? War es nicht dahin komen, das man vergebung der sunde umb gelt, nicht on merklichen nachteil des verdinsts Christi, verkauft hat? Wölte aber jhemand solchs leugnen, so sage er uns, warumb denn der ablas in Deutschland so gemein worden sey?«⁸

Ganz im Sinne des lutherischen *sola scriptura* setzt sie mit dem 1. Timotheusbrief ein, in dessen erstem Kapitel Paulus vor falschen Gesetzeslehrern warnt, um in Folge die Erneuerungen aufzuzählen, die die Wiederentdeckung des Evangeliums mit sich gebracht hat: An erster Stelle steht für sie der Katechismusunterricht, konkretisiert als maßgeblich für die Kindererziehung. Es folgen die Sakramente, bei denen das Abendmahl an erster Stelle vor der Taufe steht. Sündenvergebung und Rechtfertigung, gute Werke und das Kreuz müssen im Mittelpunkt der Lehre stehen – der Ablass als Erlass der Sündenstrafe mit Hilfe von Geld wird als vormals gängiges Mittel der Sündenvergebung dagegengestellt. Zentrale Topoi lutherischer Lehre sind damit prägnant zusammengefasst. Im Vorwort betont sie, als *tutrix*, als Vormünderin ihres Sohnes, zu handeln, die sich aufgrund der ungeklärten Situation zwischen Altgläubigen und Protestanten nach dem Reichstag von Regensburg 1541 entschlossen hat, für Klarheit in Religionsdingen zu sorgen, und sich dabei am Vorbild ihres Bruders, Joachim II. von Brandenburg, orientiere, der sich 1539 auf die Seite der Reformation gestellt hatte.⁹ Aus diesem Grund habe sie befohlen, dass die falschen Gottesdienste aufzuhören haben und dass das Wort Gottes »rein und lauter zu predigen« sei.¹⁰

Um die Ordnung durchzusetzen, ließ sie vom 17. November 1542 bis zum 30. April 1543 eine Visitation der Klöster und Pfarrkirchen des Landes durchführen.¹¹ Vom 4. November 1542 ist außerdem eine Klosterordnung datiert,

⁸ ELISABETH VON CALENBERG-GÖTTINGEN, VORWORT, in: EMIL SEHLING (Hrsg.), Die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Bd. VI/2: Niedersachsen: Die Welfischen Lande, Tübingen 1957, 708–710; hier: 708.

⁹ Vgl. a. a. O., 709.

¹⁰ A. a. O., 709 – Der Anklang an Artikel VII der Confessio Augustana, in der bestimmt wurde, dass Kirche dort sei, wo das Evangelium rein gepredigt wird (»pure docetur«), ist sicher nicht zufällig.

¹¹ Vgl. PAUL TSCHACKERT, Herzogin Elisabeth von Münden, geborene Markgräfin von

die keine Auflösung verfügte, sondern eine Umgestaltung in evangelischem Sinne. Zum Teil kam es zu Umwandlungen in evangelische Damenstifte.¹² Elisabeth nahm am 8. Dezember 1542 persönlich an einer solchen Visitation im Nonnenkloster Weende teil. Es kam weder zu Schließungen noch zu Vertreibungen von Nonnen oder Mönchen. Am 16. März 1543 erließ sie ein allgemeines Mandat an alle Obrigkeiten über die Bestrafung von Unzucht und Ehebruch und zeigte damit ihr Bestreben, auch auf die sittliche Besserung ihrer Untertanen Einfluss nehmen zu wollen.¹³

In Genf tritt als erste reformierte Chronistin der Reformation Marie Dentière (gest. 1560) hervor.¹⁴ 1539 schreibt sie an Königin Margarete von Navarra, um sich gegen die Ausweisung Calvins, Farels und Couraulds aus Genf auszusprechen. Selbstverständlich beruft sie sich auf das Priestertum aller Gläubigen und darauf, dass die Botschaft Jesu allen Menschen gilt:

»Ich frage: Ist Jesus nicht ebenso für die armen Unwissenden und Dummen, wie für die rasierten, kahl geschorenen Herren mit den Bischofsmützen gestorben? Ist etwa gesagt worden: Geht und predigt mein Evangelium den weisen Herren und großen Doktoren? Ist nicht gesagt worden: allen? (Mk. 16,15) Haben wir zwei Evangelien, eins für Männer und eins für die Frauen? Eins für die Weisen und eins für die Verrückten? Sind wir nicht eins in unserem Herrn? (Gal. 3,28)

Brandenburg, die erste Schriftstellerin aus dem Hause Brandenburg und aus dem braunschweigischen Hause, ihr Lebensgang und ihre Werke, Berlin/Leipzig 1899, 9.

¹² Vgl. a. a. O., 9 und 16f.

¹³ Vgl. EMIL SEHLING (Hrsg.), Die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Bd. VI/2: Niedersachsen: Die Welfischen Lande, Tübingen 1957, 704.

¹⁴ Die um 1490 in Nordflandern geborene Marie Dentière war bis 1521 Äbtissin der Augustinerinnengemeinschaft von Tournai, ihrem Geburtsort. Ihre Konversion zum evangelischen Glauben im Sinne Luthers fand um 1524 statt. Sie verließ ihr Kloster und ihre Heimat, heiratete den ehemaligen Priester Simon Robert (der ebenfalls aus Tournai stammte) und ging mit ihm nach Straßburg, wo sie bis zum Jahr 1526 lebten. Simon Robert war ein Anhänger Guillaume Farels, der an der Genfer Reformation maßgeblichen Anteil hatte. Marie Dentière wurde Mutter zweier Töchter. Später ging die Familie nach Aigle. Dort war Simon Robert bis zu seinem Tod im Jahr 1532 Pastor. Nach dem Tod des ersten Mannes heiratete sie Antoine Froment, der bereits 1532 nach Genf ging – Froment war einer der Hauptakteure der Genfer Reformation. Sie folgte ihm mit nunmehr drei Kindern. 1536 veröffentlichte sie anonym eine Chronik der Ereignisse in Genf zwischen 1504 und 1536, also in der Zeit vor dem Wirken Calvins. Vgl. UTE GAUSE, Reformation, geschlechtergeschichtlich – auch ein notwendiger Nachtrag zum Calvinjahr 2009, in: Evangelische Theologie 70 (4/2010), 293–309; hier: 305.

In wessen Namen sind wir getauft worden, im Namen von Paulus, Apollon, des Papstes oder Luther? Nicht im Namen Christi? Er ist sicher nicht aufgeteilt. (1Kor. 1,12f.; 3,5f.)¹⁵

1.2 KONKRETE ALLTAGSFRÖMMIGKEIT

Im 16. Jahrhundert muss der Protestantismus als Konfession gewissermaßen etabliert werden, muss aus der neuen Theologie eine neue Frömmigkeit entstehen. Dieser Tatsache ist es zu verdanken, dass eine Fülle evangelischer Gebetbuchliteratur entsteht, die versucht, für alle Widerfahrnisse eines christlichen Lebens Trost durch das auf die Situation zugespitzte Gebet zuzusprechen und dabei auch Anweisungen für das angemessene christliche Leben zu geben. In einer Schrift von 1542 heißt es als Trost für Frauen, deren Kind direkt nach der Geburt gestorben ist:

»Wie wol man nicht wissen sol noch kan Gottes heimlich Gericht in solchem fall, warumb er solche Kindlein, da bey aller müglicher vleis geschehen ist, nicht hat lassen lebendig geborn und getaufft werden, So sollen sich die Mütter doch des zufrieden geben und gleuben, das Gottes wille allzeit besser sey weder unser wille ist, ob uns nach fleischlichem dunckel viel anders ansihet, und zufferst daran nicht zweifeln, das Gott darumb weder über die Mütter noch andere, so dazu gethan, erzürnet sey. Sondern sey eine versuchung zur gedult.«¹⁶

Es ist der undurchschaubare Wille Gottes, der hier geschieht, den die Mütter akzeptieren müssen, der auf jeden Fall besser ist als alles fleischliche Wollen. Die Mütter trifft keine Schuld, und sie dürfen sich dessen gewiss sein, dass ihr Kind durch ihr Gebet bei Gott angenommen ist. Niemand Geringerer als Luther selbst hat diesem Thema eine kleine Trostschrift gewid-

¹⁵ MARIE DENTIÈRE, Epistel an Margarethe von Navarra (1539), in: DORIS BRODBECK (Hrsg.), Dem Schweigen entronnen. Religiöse Zeugnisse von Frauen des 16. bis 19. Jahrhunderts, Markt Zell 2006, 314–320; hier: 316. Béatrice Acklin Zimmermann charakterisiert Marie Dentières Theologie: »Die theologische Programmatik, die Marie in ihrer Epistel vertritt, liegt denn auch durchgängig auf der Linie der Reformatoren: Hervorgehoben wird Jesus als der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen, das Kreuz als das einzige Opfer für die Sünden der Menschen, der Glaube als der einzige Weg zum Heil, die Bibel als einzige Quelle göttlicher Wahrheit und somit als einzige Autorität« (in: BRODBECK, 309).

¹⁶ MARTIN LUTHER, Ein Trost den Weibern, welchen es ungerade gegangen ist mit Kindergebären, 1542 (WA 53, 205–208; hier: 205).

met, die nicht moralisiert, sondern zum Vertrauen auf das Gebet auffordert. Sie schließt:

»Summa, sihe du allermeist darauff, das du ein rechter Christen seist / und also im rechten glauben zu Gott beten vnd herzlich seufftzen lereest, es sey in dieser oder allen anderen nöten. Als denn las dir nicht leide sein und Sorge nichts, wider für dein Kind noch für dich selbst, Und wisse, das dein gebet angenehm ist und Gott alles viel besser machen wird, weder du begreifen oder begeren kanst.«¹⁷

Es gibt keinen moralisierenden Unterton, sondern die Klage ist erlaubt, und das Gottvertrauen äußert sich in dem Vertrauen, dass, wenn Gottes Handeln die menschliche Vernunft übersteigt, die Menschen sich dennoch geborgen fühlen dürfen, auch im Hinblick auf das verlorene Kind. Noch deutlicher äußert dies der Augsburger Pfarrer Jeremias Schweiglin, der in einem Trostbuch für schwangere und gebärende Frauen bei Tod des Kindes folgendes Gebet vorschlägt:

»Ach getreuer Gott, barmherziger Vater / wir klagen dir unser ängstliches Betrübniß: Es hat leider der bitter Tod unser liebes Erblein / der Sünde halben / [...] in Mutterleibe jämmerlich ermordet [...] auch ungezweifelt hoffen, wir werden es dermal einst bei dir in ewiger Gesundheit und englischer Klarheit selig finden und anschauen.«¹⁸

Hieran sieht man, wie eminent praktisch ausgerichtet diese Literatur ist; sie will sowohl trösten als auch die durch die Situation angefochtene Gottesbeziehung wiederherstellen. Der Tod des Kindes wird beklagt, der Grund für seinen Tod liegt in der nicht näher bezeichneten Sünde, im Prinzip in der Erbsündhaftigkeit aller, dennoch ist es ein jämmerlicher Mord! Der Tod wird nicht relativiert. Jedoch ist das Kind nicht verloren, die Eltern dürfen hoffen, es im Eschaton wohlbehalten, selig und gesund zu treffen.

Zu dieser Gebrauchsliteratur, die man im weiteren Sinne als Ratgeberliteratur bezeichnen könnte, zählt gleicherweise die christliche Hausväterliteratur, die nicht nur den Hausvätern, sondern insgesamt den Eheleuten genaue

¹⁷ A. a. O., 207.

¹⁸ JEREMIAS SCHWEIGLIN, Ein trefflicher Schöner Lere und Trostspiegel / Auß Gottes Wort / D. Luthers seligen / vnd anderer Euangelischer Lehrer Büchern / Schrifften / vnd Sendbriefen / ec., Frankfurt 1580, 418.

Anweisungen gibt, wie sie ihre Ehe zu verstehen haben. Hieran wird deutlich, wie die Frömmigkeit mit dem weltlichen Leben verbunden, aus der Kirche hinaus in den Raum des Privaten geholt wird. Diese Privatheit spiegelt sich dann auch in den Gebeten und Ratschlägen bzw. Verständnishilfen, die den Menschen gegeben werden.

Ein Augsburger Pfarrer lässt in einem Trostspiegel, der 1580 veröffentlicht wurde – und in dem gerne auch aus Jesus Sirach und den Proverbia zitiert wird (aber auch aus Augustin, Plinius und Livius) –, den christlichen Ehemann ein recht pragmatisches Gebet sprechen:

»Almechtiger gütiger Gott / der du den H. Ehestand selbst eingesezet und durch
deines lieben Sons Jesu Christi erstes wunderzeichen / verehret und gezieret
hast / als ein solchen stand / der dir angenehm ist [...]. Wehre dem Eheteuffel /
dass er nit zwitracht und zanck / zwischen uns erzeuge / vnnd einmenge / vnd
wo wir etwan auß Schwachheit vbereilet / uneins würden / so hilf / dass wir
vns / baldt miteinander wider versöhen.

Gibt auch weiter gnad / dass ich mich keins andern Ehegemals und Weibesbilde
gelüsten lasse / oder dasselbige mit einem bösen auge / ihr zu begeren anschae.
Behüte auch mein Weib / Kinder / vnnd Gesinde / für krankheit / unnd allem
ungemach / nach deinem Göttlichen vätterlichen Willen.

Du wöllest auch mich / durch deinen Geist dermassen regieren / dass ich meines
beruffs fleissig warte / im schweiß menes Angesichts mein brote esse / auch
mich nichts lasse verdriessen / ob es mir schon blutsauwer muß werden/seitmal
du es dergestalt / als zur straffe der sünden / verordnet hast / [...].

Hilff auch das Creutz (so nicht aussen bleibt / etc.) mit gedult tragen / vnnd
nach diesem gantz kurzem Leben versamble uns in dein Reich / zu allen Gottse-
ligen Eheleuten / Amen.«¹⁹

Auffällig ist hier, dass die Einsetzung des Ehestandes durch Gott allein nicht ausreicht, sondern noch durch Christi Wunder auf der Hochzeit zu Kana zusätzlich legitimiert wird. Schlimmstes Eheproblem sind Uneinigkeiten und Zankereien, an zweiter Stelle steht die Untreue, von der an anderer Stelle steht, dass sie sowohl bei Frauen wie bei Männern immer mehr zunehme. Der Ehemann trägt nicht nur Verantwortung für die Ehefrau, sondern auch für Kinder und Gesinde – das Konzept des ganzen Hauses und des Patriarchats des Hausvaters wird vorausgesetzt. Konsequenz des Sündenfalls ist für den Mann die Mühsal der Arbeit, die ebenfalls im Gebet bedacht wird. Im

¹⁹ A. a. O., 373–375.

Reich Gottes – so die Hoffnung – werden dereinst die Eheleute, die eine christliche Ehe geführt haben, wieder vereint.

Gebetbücher zeigen somit zum einen die Interessenlagen der damaligen Gesellschaft: Ratgeber für das christliche Ehe- und Familienleben, Sterbetrost und Haushaltsführung, das sind Zentralthemen. Zum anderen jedoch setzen sie eine Praxis des Gebets voraus, die in Beispielen entfaltet wird und letztlich zur Selbstreflexion und Gottesbeziehung führt, wie es ansatzweise auch im obigen Gebet schon deutlich wurde. Anfang und Ende des Gebets verweisen jeweils auf Anfang und Vollendung christlichen Lebens bei Gott bzw. im Reich Gottes. Innerhalb dieser Rahmung soll dann offen über eigene Probleme und eigene Gefährdungen reflektiert werden.

Bezeichnenderweise heißt ein evangelisches Gebetbuch aus dem Jahr 1537, das höchstwahrscheinlich von einer Frau verfasst worden ist, »Feuerzeug christlicher Andacht«, d. h., das Gebetbuch soll ein Hilfsmittel sein, um den Glauben zu entzünden und zu verifizieren.²⁰ Wörtlich heißt es in der Vorrede:

»Zu sollichem werck das hertz zubewegen / wirdt diß büchlein fast [= sehr] wohl dienen / als das in sonderheytt die begird vnnd andacht zu Gott erregt vnnd anzündt / also das man in lerne fürchten / lieben / loben vnd für augen haben. Möchte auch wol genent werden / Itinerarium salutis / ein wegbericht zum heyl vnnd seligkeytt. Weyl David Gottes lob ein weg zum heyl nennet / aber doch wöllen wirs anders tauffen vnd nennen ein feüerzeug etc. Als das ein feür im herzen anzündt / welliches vnnsrer lieber Herr Jesus Christus auff erden hat wöllen senden / das es brennen solt / vnnd die menschen zu Gott treybenn.«²¹

1.3 EHE UND NEUE, NICHT ASKETISCHE MÄNNLICHKEIT

In neue Darstellungen muss die Ehe als neue Lebenskategorie für die ehemals zum Zölibat verpflichteten Priester einbezogen werden.²² Die Inszenierung der Ehe ist ein Phänomen des reformatorischen Umbruchs, die etwas für die Reformation Elementares deutlich machen wollte: die Weltzuwendung und demonstrative Sinnlichkeit des neuen Glaubens – eigentlich ein Motiv, das

²⁰ Feuerzeug Christenlicher andacht, Nürnberg 1537, drei weitere Auflagen: Leipzig 1546, Leipzig 1557, Nürnberg 1559.

²¹ A. a. O., Aiii.

²² Vgl. als Überblick – wenn auch nicht geschlechtergeschichtlich orientiert: STEPHEN E. BUCKWALTER, Die Priesterehe in Flugschriften der frühen Reformation, Gütersloh 1998.

man dem Protestantismus gemeinhin nicht unterstellt.²³ Im 16. Jahrhundert zeigt die Diskussion um die Priesterehe, dass sie einen Tabubruch, einen Skandal bedeutete, um dessen Anerkennung durch die Laien gekämpft werden musste. Die angloamerikanische Forschung vertritt hier häufig die These, es handele sich bei der reformatorischen Aufwertung der Ehe vornehmlich um eine Bändigung der Sexualität (»taming the beast of sexuality«).²⁴ Im Vordergrund steht anfangs, jedenfalls bezogen auf die Priesterehe, die Anerkennung der männlichen Sexualität überhaupt.

Erste Diskussionen um die Priesterehe beginnen um 1520. Martin Luther hatte 1520 in seiner Adelschrift bereits merken lassen, dass er ein genaues Bild der Situation hatte, die faktisch darin bestand, dass viele Priester im Konkubinat lebten, weil ihnen die Ehe verboten war und sie deswegen schwere Skrupel hatten. Obwohl Luther hier bereits für das Ausleben natürlicher Bedürfnisse plädiert, bezieht er noch keine eindeutige Position.²⁵ Eindeutig ist für ihn, dass der Papst über die Ehelosigkeit eines Priesters nicht verfügen könne, »als wenig er macht hat zuuerpieten / essen / trinken / vnd den naturlichenn auszugang / odder feyst werdenn / drumb ists niemandt schuldig zuhaltenn / unnd der Bapst schuldig ist aller sund / die dawider geschehen / aller seelen / die dadurch verloren sein«.²⁶ Sexualität gehört für Luther zu den natürlichen Bedürfnissen des Menschen. Er sieht anhand einiger Pastoralbriefstellen (1Tim 3,2; Titus 1,6) eine eindeutige biblische Fundierung der Priesterehe.²⁷

Noch schritten allerdings nicht die Wittenberger Reformatoren selbst, sondern nur ihre Schüler zur Tat. Sie wurden jedoch von den Wittenbergern juristisch und in schriftlichen Stellungnahmen unterstützt: Im Mai 1521 heiratete der Kemberger Priester Bartholomäus Bernhardi, der in Wittenberg

²³ Vgl. auch THOMAS KAUFMANN, *Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung*, Tübingen 2012, der in seiner dortigen Darstellung von Luthers Eheologie von einer »Reformation der Lebenswelt« spricht (a. a. O., 551–564).

²⁴ Vgl. SUSAN KARANT-NUNN, *Reformation of Ritual*, London 1997, 6–42; vgl. LYNDAL ROOPER, Einleitung, in: DIES., *Ödipus und der Teufel. Körper und Psyche in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt 1995, 35f., und im selben Band: *Sexualutopien in der deutschen Reformation*, 78–106.

²⁵ Vgl. MARTIN LUTHER, *An den christlichen Adel*, in: StA Bd. 2, hrsg. v. H.-U. DELIUS, Berlin 1982, 134–137.

²⁶ A. a. O., 137.

²⁷ Vgl. BUCKWALTER (s. Anm. 22), 64–66.

ausgebildet worden war und dort an der Artistenfakultät gelehrt hatte.²⁸ Insofern als die Kemberger Propstei dem Wittenberger Allerheiligenstift inkorporiert war, waren Stift und Universität von diesem Schritt betroffen. Luthers Freund und Kollege in Wittenberg, Andreas Bodenstein von Karlstadt, erzielte dann mit seiner schriftlichen Verteidigung dieser Ehe einen publizistischen Erfolg.²⁹ Die Druckorte seiner ›Apologie‹ zwischen Paris und Königsberg, die zahlreichen Neuauflagen und Neubearbeitungen zeigen ein vitales Interesse an ihr und eine »geradezu europäische Wirkung der Schrift«.³⁰

Bereits im Januar 1522 inszenierte Karlstadt seine eigene Hochzeit als »propagandistische Aktion« mit öffentlichem Einladungsschreiben an die weltlichen Obrigkeiten und lud die »gantz universitet« ein. Bernd Moeller urteilt: »Der Wittenberger Theologieprofessor und Stiftsherr hatte aus ihr eine propagandistische Großaktion gemacht, er hatte ›eine Show abgezogen.«³¹ Justus Jonas kommentierte das *Spectaculum* folgendermaßen: »die meisten ahmen ihn glücklich und tapfer nach«.³²

Als Wenzel Linck 1523 als einer der ersten reformatorischen Prediger in Altenburg öffentlich heiratete, reiste die Wittenberger Prominenz, sprich: Luther, Melanchthon, Jonas, Schurff, Bugenhagen, Lukas Cranach – um nur die Bekanntesten zu nennen – nach Altenburg, um ihn zu unterstützen bzw. den offenen Widerruf der Mönchsgelübde Lincks fürbittend zu begleiten und zu bekräftigen, dass er damit den evangeliumsgemäßen Weg einschläge.³³ Zudem war es wohl Luther selbst, der die Ehe einsegnete und eine Predigt hielt, die leider nicht überliefert ist. Bernd Moeller spricht von einer »Rebellion gegen das herkömmliche Verständnis der Gottesbeziehung selbst«, weil Wenzel Linck nicht Zölibatsbruch beging, sondern sein Mönchsgelübde öffentlich widerrief. Luther qualifizierte den frisch Verheirateten dann als einen ›neuen Mann‹, ja, als einen ›neuen Menschen‹ und ›neuen

²⁸ Vgl. MARJORIE PLUMMER, *From Priest's Whore to Pastor's Wife. Clerical Marriage and the Process of Reform in the Early German Reformation*, Farnham 2012, 51f.

²⁹ Vgl. a. a. O., Fußnote 40; vgl. auch ULRICH BUBENHEIMER, Streit um das Bischofsamt in der Wittenberger Reformation 1521/22, Teil 1, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 104 (1987), 155–209, der ausführlich die Auseinandersetzungen um Bernhardi darstellt.

³⁰ BUBENHEIMER (s. Anm. 29), 189.

³¹ BERND MOELLER, Wenzel Lincks Hochzeit. Über Sexualität, Keuschheit und Ehe in der frühen Reformation, in: *ZThK* 97 (2000), 317–342, hier 325.

³² Zitiert nach BUBENHEIMER (s. Anm. 29), 200.

³³ Vgl. MOELLER (s. Anm. 31), 331.

Mann.«³⁴ Offensichtlich vollendet für Luther nun die Ehe die Bestimmung des Menschseins. Analog kann er sagen: »Wer sich der Ehe schämt, schämt sich auch, dass er ein Mensch ist.«³⁵ Diese Ebene der Argumentation zeigt ein Verständnis von Männlichkeit und (männlicher) Menschlichkeit, die die Sexualität akzeptiert und als elementar empfindet.

Der Straßburger Pfarrer Matthäus Zell verheiratete am 9. November 1523 den Leutpriester Anton Firn unter großer Beteiligung der Bevölkerung vor dem Münster. Im November veröffentlichte Zell die gehaltene Predigt, in der er die Priesterehe als dem *sola scriptura* gemäß rechtfertigt. Die Heilige Schrift entlarve die Unzucht des Klerus als Sünde.³⁶ »Durch ihre Heirat hätten Anton und Katharina Firn ›der teufels vn des Antichrists bande starckmütiglich zerrissen / vn das schwert des gottsworts dapfferlich in die hend genommen.«³⁷

Am 3. Dezember 1523 heiratete Zell selbst und wurde von Martin Bucer getraut. Die Brautleute erhielten das Abendmahl in beiderlei Gestalt – dies war das erste Mal, dass das in Straßburg geschah. Damit wurden sowohl der Öffentlichkeitscharakter dieser Handlung als auch die demonstrative Aufwertung der Ehe nochmals gestärkt. Katharina Zell, die Ehefrau, verteidigte 1524 selbst ihre Eheschließung. Dass hier eine Priester-Ehefrau erstmals und wohl singulär für das 16. Jahrhundert das Wort ergreift, steht ebenfalls im Kontext der ›Umwertung der Werte‹ innerhalb der Reformation.³⁸ Bei Katharina Zell handelte es sich um eine ausgesprochen gebildete Straßburgerin, die aus der führenden Handwerkerschicht der elsässischen Reichsstadt stammte. Der Vater war im Rat der Stadt vertreten. Sie selbst bewegte sich im Umkreis frommer, angesehener Bürgerfrauen.³⁹ Die Lektüre von Luther-schriften führte schließlich zu ihrer entschiedenen Wende zur Reformation. Ihre Eheschließung war für sie ein »Bekennnisakt im Einsatz für das Evangelium«.⁴⁰

³⁴ A. a. O., 326.

³⁵ Zitiert nach A. a. O., 333.

³⁶ Vgl. BUCKWALTER (s. Anm. 22), 230f.

³⁷ A. a. O., 233.

³⁸ Instruktiv zu Katharina Zell: THOMAS KAUFMANN, Pfarrfrau und Publizistin – Das reformatorische »Amt« der Katharina Zell, in: Zeitschrift für historische Forschung 23 (1996), 169–218.

³⁹ A. a. O., 179.

⁴⁰ A. a. O., 181.

Katharina Zell setzte sich unter anderem mit den Gerüchten auseinander, die in Straßburg über ihre Ehe bzw. über sie und ihren Mann kolportiert wurden. Damit wird deutlich, dass der Angriff auf das Zölibat von der altgläubigen Seite wahrgenommen, relativiert und desavouiert wurde. Die Glaubwürdigkeit ihrer beider Ehe wird angetastet. Dagegen wehrt sie sich. Folgende Gerüchte hat sie gehört: Sie sei ihrem Mann weggelaufen. Er habe sich erhängt, aus Leid, dass er sie geheiratet habe. Er habe eine Bürgerin in einem Garten verführt. Er habe sie [d. i. Katharina Zell] geschlagen. Sie habe ihn bei einer Magd liegend gefunden, und weil sie das nicht akzeptiert habe, habe er sie wiederum geschlagen und aus dem Haus gejagt.⁴¹ Damit wird von der Gegenseite unterstellt, dass die nun verheirateten Priester aufgrund ihrer Aufgabe des Keuschheitsgelübdes insgesamt die Kontrolle über ihre Emotionen und ihre Sexualität verloren hätten. Katharina Zell schlägt argumentativ zurück. Kurz dementiert sie die Unterstellungen, aber ausführlich und schonungslos schildert sie die bisherige Situation der Kleriker, die sie der »sündtflüssige[n] Sodomitische[n] Noezytische[n] hurerey«⁴² bezichtigt. Ihrer Zustandsbeschreibung mangelt es nicht an Drastik: »o blintheit der häupter / wie sehen jr hie einander zu / die aller erberkeit sollten geneigt sein / und die helfen hanthaben die miessen [= müssen] selbs von inen sagen / das einer fünf / sechs huren hab / der ander syben kindbetterin uff ein zyt / und dennoch ein hüpsche metzen [= mädchen] im huß auch«⁴³. Sie unterstellt den Priestern, dass sie sich gegen eine Änderung wehren, weil das für sie bedeuten würde, sich auf die Monogamie einzulassen und nicht mehrere Frauen gleichzeitig zu haben und sie wechseln zu können.⁴⁴ Auch würden die ehelichen Pfarrer endlich den Ehebruch strafen. Katharina Zell spricht damit schonungslos die Zölibatsvergehen der Priester an. Sie sieht sich gemeinsam mit ihrem Mann als »Arbeitsgemeinschaft für den Glaubenskampf« in seelsorgerlicher Verantwortung für die Gemeinde und ergreift als »Kirchenmutter« - so eine Selbstbezeichnung - und Seelsorgerin das Wort. Ihre Kontrastierung der frommen Pfarrerehe einerseits, die sie mit ihrem Mann führt, und dem zuchtlosen Leben der Priester andererseits dient selbstverständlich auch der Stabilisierung ihres eigenen Status.

⁴¹ Vgl. KATHARINA ZELL, *An Apologia for Matthew Zell*, in: DIES., *The Writings*, ed. by ELSIE ANN MCKEE, 40f.; vgl. dazu auch KAUFMANN (s. Anm. 38), 186.

⁴² ZELL, *Apologia* (s. Anm. 41), 36.

⁴³ A. a. O., 36.

⁴⁴ Vgl. a. a. O., 37.

2 DAS 20. JAHRHUNDERT: AUFBRÜCHE

Weitgehend unbemerkt geblieben und meist nicht in den kirchengeschichtlichen, geschweige denn in den geschichtswissenschaftlichen Darstellungen des 20. Jahrhunderts reflektiert, gab es eine Revolution des protestantischen Frauenbildes – und damit Jahrhunderte langer evangelischer Tradition –, die ich exemplarisch anhand von drei Entwicklungen charakterisieren werde.

Das 20. Jahrhundert eröffnete erstens den protestantischen Frauen den Weg ins Theologiestudium und in den 60er Jahren auch die Ordination. Protestantische Frauen schlugen den Weg ins Theologiestudium ein, obwohl es für sie zunächst keine Berufsaussichten gab. In zähem Ringen wurde die Männerdomäne Pfarramt erobert.

Die evangelische Kirche gab zweitens ihre repressiven Moralvorstellungen in Hinblick auf vorehelichen Geschlechtsverkehr auf und zog sich, wie Simone Mantei es plakativ gesagt hat, »aus den Schlafzimmern der Nation« zurück.⁴⁵ Das heißt, sie überließ mündigen Frauen und Männern die Entscheidung, zu welchem Zeitpunkt ihrer Partnerschaft sie eine sexuelle Beziehung eingehen, und verwies hierfür nicht mehr strikt auf die Ehe – die mindestens im Luthertum doch bis weit in die Mitte des 20. Jahrhunderts geradezu als existenzbestimmend für die protestantische Frau galt. Hier geschah meines Erachtens eine entscheidende Wandlung im evangelischen Frauenbild, das zwar in den protestantischen Dogmatiken und Ethiken des 20. Jahrhunderts keinen Eingang fand, aber deutliche gesellschaftliche Veränderungen spiegelt, die bewirkten, dass sich protestantische Frauen auf den Weg in die Gleichberechtigung machten. Sinnfällig wird diese revolutionäre Veränderung am Rollenmodell Diakonisse, das als Erfolgsmodell des 19. Jahrhunderts nicht mehr weitertransportiert werden kann. Das ist eine Revolution, auch wenn sie als solche nicht wahrgenommen wird.

Mit diesen beiden parallelen Aufbrüchen ging schließlich drittens die Entstehung einer feministischen Theologie einher, die auf Gemeinde- bzw. Verbandsebene dezidiert aus einem politischen Engagement von Frauen entstand – allerdings beschäftigten sich längst nicht alle kirchlich gebundenen

⁴⁵ SIMONE MANTEI, Protestantismus und sexuelle Revolution in Westdeutschland – ein Schlaglicht, in: SIEGFRIED HERMLE / CLAUDIA LEPP / HARRY OELKE (Hrsg.), Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren, Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, i. A. der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, B/47, Göttingen ²2012, 163–175; hier: 173.

Frauen mit diesen Fragen. Während die feministische Theologie zunächst einer Repristinaton betont weiblicher positiver Eigenschaften verpflichtet war, entwickelte sie sich zur Genderforschung weiter und stellt nun zunehmend ontologische Vorstellungen von Weiblichkeit und Männlichkeit infrage.

2.1 INKLUSION UND PROFESSIONALISIERUNG:

DER WEG INS GLEICHBERECHTIGTE PFARRAMT

Erst im 20. Jahrhundert öffneten sich für Frauen auch die Universitäten. Seit 1908 konnten sich in Preußen Frauen für ein Studium, und damit auch für das Theologiestudium einschreiben.⁴⁶ Ihre einzige Abschlussmöglichkeit war die Promotion. Sie hatten noch keine Möglichkeit, ein kirchliches Examen abzulegen. 1922 wurde in der Verfassung der Kirche der Altpreußischen Union erstmals erwähnt, dass man theologisch gebildeten Frauen eine kirchliche Anstellung gewähren solle.⁴⁷ Zwischen 1924 und 1927 waren an allen deutschen Universitäten 65 Frauen für Theologie eingeschrieben – zum Vergleich:⁴⁸ Im Jahr 1925 standen dem 1811 männliche Theologiestudierende gegenüber.⁴⁹ Seit 1927 bestand in der Kirche der Altpreußischen Union die Möglichkeit eines kirchlichen Abschlusses für Frauen. Sie wurden als voll ausgebildete Theologinnen als »Vikarinnen« eingeseget, nicht ordiniert. Sie konnten in einem Vertrags- oder Beamtenverhältnis eingestellt werden. Sowohl in der Dienstbezeichnung wie in der Bezahlung als auch in der Einsetzung ins Amt geschah keine Gleichstellung mit den männlichen Pfarrerkollegen. Ein »Geistlicher« konnte nur männlichen Geschlechts sein.⁵⁰ Die Vikarinnen durften nicht die Sakramente verwalten. Zusätzlich galt für sie die Zölibatsklausel: Frauen, die heirateten, mussten den Beruf aufgeben. In anderen Landeskirchen wurden diese theologisch ausgebildeten Frauen als »Pfarramtshelferin« oder »Pfarramtshelfin« bezeichnet.

Im Zweiten Weltkrieg übernahmen viele Vikarinnen den vollen Dienst in Kirchengemeinden, wurden aber nach dem Krieg trotzdem nicht zum vollen Pfarramt zugelassen, sondern erhielten in den meisten Landeskirchen gegen Ende der 40er Jahre den Titel »Pfarrvikarin«. Immerhin weitete die Kirche

⁴⁶ EVA SENGHAAS-KNOBLOCH, Die Theologin im Beruf. Zumutung - Selbstverständnis - Praxis, München 1969, 13.

⁴⁷ Vgl. a. a. O., 16.

⁴⁸ Vgl. a. a. O., 17.

⁴⁹ Vgl. a. a. O., 16.

⁵⁰ Vgl. a. a. O., 29.

der APU 1944 ihre Bestimmungen – sicher notgedrungen – folgendermaßen aus:

»(1) Bibelstunden, Andachten und Mithilfe in der Gemeindegottesdienste werden ihr allgemein zuerkannt; in besonderen Situationen darf sie darüber hinaus Gemeindegottesdienste halten, Sakramente geben und die herkömmlich vom Pfarrer zu vollziehenden Amtshandlungen vornehmen. (2) Eine Vikarin im Dienst einer Kirchengemeinde soll an den Sitzungen des Gemeindekirchenrats mit beschließender Stimme teilnehmen.«⁵¹

Allerdings änderten diese Bestimmungen nichts am Status der Theologinnen, selbst innerhalb der Teile der Kirche, die sich zur Bekennenden Kirche zählten.⁵²

In den Kirchengesetzen der APU von 1952/53 wird von dem »Amt der Vikarin in einer besonderen Gestalt« gesprochen. Sie wird zwar als Pfarrvikarin ordiniert, bekommt aber ihren Tätigkeitsbereich vorgeschrieben. Sie hat nur mit Antrag eine Stimme im Gemeindekirchenrat. Sie muss, wenn sie heiratet, das Amt verlassen.⁵³ Von der Arbeit der Theologinnen wird weiterhin als »kirchlicher Dienst besonderer Art« oder »geistliches Amt besonderer Art« gesprochen, d. h., in der Nachkriegszeit wurden den Theologinnen erneut Beschränkungen auferlegt.⁵⁴ Faktisch arbeiteten die Theologinnen nach dem Kriege in Sonderpfarrstellen im Bereich der Landeskirchlichen Frauenarbeit, der Krankenhaus- und Gefängnisseelsorge, als Kreiskatechetinnen und Stadtvikarinnen – das reguläre Gemeindepfarramt blieb ihnen noch vorbehalten.⁵⁵

⁵¹ Zitiert nach: SENGHAAS-KNOBLOCH (s. Anm. 46), 31. Wichtig ist hier noch der Beschluss der 11. Bekenntnissynode der Ev. Kirche der APU im Oktober 1942, dass »[i]n Zeiten der Not, in denen die geordnete Predigt des Evangeliums aus dem Munde des Mannes verstummt, [...] die Kirchenleitung gestatten [kann], dass Frauen, die dazu geeignet sind, auch im Gemeindegottesdienst das Evangelium verkünden« (a. a. O., 44).

⁵² Vgl. DAGMAR HERBRECHT u. a. (Hrsg.), *Der Streit um die Frauenordination in der Bekennenden Kirche. Quellentexte zu ihrer Geschichte im Zweiten Weltkrieg*, Neukirchen-Vluyn 1997.

⁵³ Vgl. SENGHAAS-KNOBLOCH (s. Anm. 46), 32. Vgl. auch CHRISTIANE DRAPE-MÜLLER, *Frauen auf die Kanzel? Die Diskussion um das Amt der Theologin von 1925 bis 1942*, Pfaffenweiler 1994.

⁵⁴ Vgl. SENGHAAS-KNOBLOCH (s. Anm. 46), 31 f.

⁵⁵ Anschauliche Erfahrungsberichte liefert ANNA PAULSEN (Hrsg.), *Die Vikarin*, Gelnhausen/Berlin 1956.

Die faktische Gleichstellung wurde erstmals 1962 innerhalb der Kirche der APU auf dem Gebiet der DDR erreicht. Die Diskussionen um das volle Pfarramt hielten unterdessen an.⁵⁶ Am 1. Januar 1978 kam es schließlich zur vollen rechtlichen Gleichstellung der Frau in allen Gliedkirchen der EKD bis auf die lutherische Landeskirche von Schaumburg-Lippe, die die Frauenordination erst 1991 einführte.⁵⁷ Die Berufung von Maria Jepsen zur ersten Bischöfin einer Landeskirche schließlich im Jahr 1992 und die Ernennung der hannoverschen Bischöfin Margot Käßmann zur EKD-Ratsvorsitzenden 2009 zeigen, wie relativ schnell der Weg in die Gleichstellung gegangen wurde. Indem die Kirchen also – wenn auch zunächst eingeschränkt – eine Professionalisierung ermöglichten, betraten sie langfristig den Weg zur vollen Gleichstellung. Dies gehört zu den »revolutionären Strukturänderungen« der evangelischen Kirche im 20. Jahrhundert.⁵⁸

Im Vergleich mit anderen christlichen Kirchen und Denominationen haben die deutschen evangelischen Landeskirchen damit eine progressive Haltung eingenommen, die weder gesamteuropäisch oder gar weltweit verwirklicht ist. Diese Veränderungen stehen selbstverständlich in Zusammenhang mit der veränderten staatlichen Gesetzgebung, vor allem dem staatlichen Gleichberechtigungsgesetz von 1957.⁵⁹

2.2 SELBSTBESTIMMUNG IN HINBLICK AUF EHE UND SEXUALITÄT

In Auseinandersetzung mit der »sexuellen Revolution« votierten die Protestanten seit den 1960er Jahren – wenn auch nicht im absoluten Konsens und u. a. unter Protest evangelikaler Gruppen – für die sexuelle Selbstbestimmung von Frau und Mann – während Papst Paul VI. mit der am 31. Juli 1968 als Ansprache gehaltenen Enzyklika *Humanae Vitae* genau diese sexuelle Selbstbestimmung, die auch den Gebrauch von Verhütungsmitteln erlaubte, nicht akzeptierte, sondern sich explizit gegen jede Form künstlicher Empfängnisverhütung aussprach. Mit Bezug auf die Enzyklika *Casti Conubii* von Papst Pius XI. aus dem Jahr 1930 hielt er daran fest, dass »jeder eheliche Akt« von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeordnet bleiben

⁵⁶ Vgl. z. B. LEONORE VOLZ (Hrsg.), *Frauen auf der Kanzel? Eine brennende Frage unserer Kirche*, Stuttgart 1967.

⁵⁷ Vgl. den Überblick von HELGA KUHLMANN, *Protestantismus, Frauenbewegung und Frauenordination*, in: HERMLE u. a. (Hrsg.) (s. Anm. 45), 147–162.

⁵⁸ WOLF-DIETER HAUSCHILD, *Evangelische Kirche in der BRD zwischen 1961 und 1979*, in: HERMLE u. a. (Hrsg.) (s. Anm. 45), 51–90; hier: 67.

⁵⁹ Vgl. ebd.

muss«. ⁶⁰ Einzig sei »nach kirchlicher Lehre den Gatten erlaubt, dem natürlichen Zyklus der Zeugungsfunktion zu folgen, dabei den ehelichen Verkehr auf die empfängnisfreien Zeiten zu beschränken und die Kinderzahl so zu planen, daß die oben dargelegten sittlichen Grundsätze nicht verletzt werden«. ⁶¹

Wiederum setzte sich die evangelische Kirche mit der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung in der Bundesrepublik auseinander. Sehr schnell wurde deutlich, dass hier die bisherige christliche Normenstruktur infrage gestellt wird. Seit 1962 ist mit der sogenannten Antibabypille ein Kontrazeptivum für Frauen auf dem Markt, das fast 100 Prozent sicher Sexualität von Fortpflanzung trennt. Die Reformen des Sexualstrafrechtes 1969 und 1973 schließlich stellen Unzucht - d. h. Sexualität vor bzw. außerhalb der Ehe und Homosexualität - nicht mehr unter Strafe. Eine breite Sexuaufklärung, die in den Schulen verankert und medial vermittelt wird - beispielsweise durch den durch das Bundesgesundheitsministerium 1967 hergestellten Aufklärungsfilm »Helga«, den über sechs Millionen Deutsche in den Kinos sahen -, sowie die Experimente der Studentenbewegung (Kommune I) führten insgesamt zu einem liberaleren Umgang mit Sexualität, auf den auch die Kirche reagieren musste. ⁶² Der Rat der EKD berief deshalb 1966 ein Gremium, das sich mit sexualethischen Fragen befassen sollte. Die Denkschrift des Gremiums, die 1971 verfasst wurde, machten sich die Kirchenleitungen jedoch - als zu fortschrittlich - nicht zu eigen, und sie erschien auch nicht als offizielle Denkschrift des Rates der EKD. Unter anderem wurde dort formuliert:

»Der Mensch lebt nur als Mann oder als Frau; er ist also durch seine Sexualität bestimmt. Das geschlechtliche Gegenüber und die Begegnung von Männern und Frauen haben ihren Sinn in sich selbst.« ⁶³ Deshalb diene Sexualität nicht in erster Linie der Fortpflanzung. Konsequenterweise wird auch die Empfängnisverhütung anerkannt. ⁶⁴ Selbstverständlich erfolgt ein breites Plädoyer für die Ehe. Partnertausch und Gruppensexualität werden ausdrücklich abgelehnt. ⁶⁵

⁶⁰ Akten PAPST PAUL VI., Enzyklika Papst Pauls VI. über die rechte Weitergabe menschlichen Lebens, Trier 1968, 23.

⁶¹ A. a. O., 31.

⁶² Vgl. hierzu MANTEI (s. Anm. 44), 166.

⁶³ KIRCHENKANZLEI DER EKD (Hrsg.), Denkschrift zu Fragen der Sexualethik, Gütersloh 1971, 17.

⁶⁴ Vgl. MANTEI (s. Anm. 45), 170.

⁶⁵ Vgl. EKD (s. Anm. 63), 24.

»Ebenso geht wechselnder Geschlechtsverkehr mit verschiedenen Personen an der Erfahrung einer vertieften Partnerschaft vorbei. Er mißachtet fast stets die Person des anderen und dient, auch wenn gegenseitige Übereinstimmung vorliegt, lediglich der Befriedigung eigener Wünsche, die den anderen Menschen zum Objekt machen.«⁶⁶

Allerdings wird es der Gewissensentscheidung der Partner überlassen, zu welchem Zeitpunkt innerhalb ihrer Beziehung es zum Geschlechtsverkehr kommt, der damit nicht auf die Ehe beschränkt wird, auch wenn dies verklausuliert formuliert wird:

»In der christlichen Ethik herrscht die einhellige Überzeugung, daß volle geschlechtliche Partnerschaft ihren Ort in der Ehe hat. Doch wird auch die Notwendigkeit anerkannt, sexuelle Entwicklungsprozesse differenziert zu sehen. Daher wird Geschlechtsverkehr verlobter oder fest befreundeter Paare in einer ganzheitlich-personalen Beziehung, die mit der Absicht auf Dauer verbunden ist, anders gesehen als das »Ausprobieren« mit wechselnden Partnern.«⁶⁷

Innerhalb der universitären Theologie gab es eine auf wenige Personen (Siegfried Keil, Hermann Ringeling, Gyula Barczay, Joachim Scharfenberg, Wolfgang Trillhaas) beschränkte Zustimmung zu dieser Denkschrift, weder in den Kirchenleitungen noch auf der Gemeindeebene machte man sie sich entschieden zu eigen. Dennoch stellte sie ein Votum dar, das den Christinnen und Christen Selbstbestimmung erlaubte und, wie der Ethiker Siegfried Keil es betonte, nicht eine »Revolution der Unmoral«, sondern eine »Herausbildung personaler Verantwortungsstrukturen« fördern wollte.⁶⁸ Dennoch ist in dieser Zeit – und die kontroverse Diskussion um die Sexualdenkschrift zeigt es – von einem Normendissens im kirchlichen Raum auszugehen, der jedoch nach und nach zu immer größerer Toleranz gegenüber nichtehelichen Partnerschaften und damit einer gelebten Sexualität außerhalb der Ehe führte.⁶⁹ Es gab – und gibt bis heute – entschiedene Gegner dieser Öffnung, die sich nun zu evangelikalen Kreisen orientierten oder ganz von der evangelischen Kirche abwandten, wie die EKD-Synodale und Psychotherapeutin Christa Meves, die

⁶⁶ Vgl. EKD (s. Anm. 63), 26 f.

⁶⁷ A. a. O., 27.

⁶⁸ Vgl. MANTEI (s. Anm. 45), 172.

⁶⁹ Vgl. die instruktive Untersuchung von BERND BUSCHE, *Sexualethik kontrovers. Analyse evangelischen Schrifttums zu Sexualität, Partnerschaft und Ehe*, Essen 1989.

in den 1970er Jahren zahlreiche Schriften zur Ehe in der Moderne und ihren Gefährdungen veröffentlichte⁷⁰ und schließlich 1987 zum Katholizismus konvertierte.⁷¹ Die Debatten um Ehe und Sexualität, wie sie vornehmlich durch evangelisches Schrifttum verbreitet wurden, zeigten starke Divergenzen der Argumentation zwischen den sich von den gesellschaftlichen Entwicklungen negativ abgrenzenden evangelikalen und den nichtevangelikalen Verlagen.⁷² Im Hinblick auf eine unbedingt positive Bewertung der Ehe und einer Skepsis gegenüber der Zunahme nichtehelicher Lebensgemeinschaften blieben sich evangelikale und nichtevangelikale ähnlich: So richtete sich die 1985 erschienene Schrift der EKD »Ehe und nichteheliche Lebensgemeinschaften. Positionen und Überlegungen aus der Evangelischen Kirche in Deutschland« gegen die »zunehmende Ehemüdigkeit«.⁷³ Auch wenn die in solchen Gemeinschaften lebenden Paare nicht aus der christlichen Gemeinde ausgeschlossen werden, bleibt die »Ehe Grundgestalt für das Zusammenleben von Mann und Frau, gegen deren Entwertung und Relativierung sich die Kirche wendet«.⁷⁴

Im Hinblick auf die Debatten um die Reform des Paragraphen 218 in den 1970er Jahren votierte der landeskirchliche Protestantismus ebenfalls pluralismus-konform, d. h., er passte sich der gewandelten Rechtslage an – diese Haltung wurde jedoch in einem mühsamen Prozess der Auseinandersetzung, u. a. zwischen dem EKD-Ratsvorsitzenden Dietzfelbinger und dem EKD-Sachverständigen für die Strafrechtsreform Erwin Wilkens, errungen.⁷⁵ In den Reflexionen spiegelte sich zum Teil ein deutliches Bewusstsein für die veränderte Lage der Frauen in zweiten Drittel des 20. Jahrhunderts wider, die zunehmend versuchten, Beruf und Familie miteinander zu vereinbaren, und ein Verständnis dafür, dass es Notlagen der werdenden Mutter gab, die eine Notlagenindikation als zulässig erscheinen ließen.

⁷⁰ Z. B. CHRISTA MEVES, Chancen und Krisen der modernen Ehe. Um unsere Grundwerte, Kassel-Harleshausen 1977; DIES., Ehe-Alphabet, Freiburg 1973 (über 20 weitere Auflagen!); DIES., Jugend und Ehe. Die Frühehe – Gefährdungen und Chancen, Wuppertal 1979.

⁷¹ Vgl. MANTEI (s. Anm. 45), 171, dort Fn. 35.

⁷² Vgl. BUSCHE (s. Anm. 69), 142–151.

⁷³ KIRCHENAMT DER EKD (Hrsg.), Ehe und nichteheliche Lebensgemeinschaften. Positionen und Überlegungen aus der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 1985. Vgl. ebenso die gemeinsam mit der katholischen Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene Schrift »Ja zur Ehe« von 1981. Vgl. auch BUSCHE (s. Anm. 68), 299–301.

⁷⁴ EKD (s. Anm. 73), 17.

⁷⁵ Vgl. hierzu ausführlich SIMONE MANTEI, Nein und Ja zur Abtreibung. Die Evangelische Kirche in der Reformdebatte um § 218 StGB (1970–1976), Göttingen 2004, hier: 151–153.

Auch die protestantischen Frauen meldeten sich zu Wort: Der Rechtsausschuss der Evangelischen Frauenarbeit unter der Leitung der damaligen Oberkirchenrätin im Kirchlichen Außenamt Elisabeth Schwarzhaupt veröffentlichte eine Stellungnahme, in der es im Einleitungsteil zwar hieß, »Abtreibung bleibt Tötung«, aber zugleich betont wurde, dass eine solche Entscheidung nicht mit Hilfe des Strafgesetzes gefällt werden könne. Es gebe »Situationen, welche die Frau schwer belasten und in denen sie sich - wenn nicht frei von Schuld, so doch mit einem getrösteten Gewissen - dazu entschließen darf, ihre Schwangerschaft abbrechen zu lassen.«⁷⁶

Die Denkschrift von 1971 ließ die medizinische oder »mütterliche« Indikation gelten, lehnte die soziale Indikation ab und stellte die ethische Indikation oder »Vergewaltigungsindikation«, die genetische und kindliche Indikation in die Gewissenentscheidung der Einzelnen, allerdings unter der deutlichen Prämisse, dass »[j]eder Eingriff, der das beginnende Leben vernichtet, [...] Tötung werdenden Lebens« sei.⁷⁷

2.3 FEMINISTISCHE THEOLOGIE

Mit der Politisierung der protestantischen Frauen auf Gemeindeebene begann seit den 70er Jahren eine feministische Bewegung, die, neben der faktischen beruflichen Gleichstellung der Frau im Pfarramt, nun insgesamt für eine geschlechtersensible und Gleichstellung fordernde Kirche und Theologie vortierte. Nicht nur auf der offiziellen Ebene der Kirche und der Kirchenleitungen geschahen revolutionäre Entwicklungen, sondern gerade an der Basis entstanden neue Bewegungen. Seit den 70er Jahren meldete sich eine feministische Bewegung innerhalb der Kirche und später auch innerhalb der universitären Theologie zu Wort, die auf vielfältige Weise die bisher schweigenden christlichen Mitschwestern und ihre Perspektiven in Hinblick auf Glauben, Theologie und Kirche in die Debatten einbrachte. Die kirchlich engagierten Frauen auf der »Laienebene«, die die Mühsal der Emanzipation von verkrusteten Strukturen nochmals auf einer persönlichen Ebene reflektierten und erlebten, emanzipierten sich zunehmend und verschafften sich Gehör. Jedoch begann dieser Aufbruch zunächst nicht als ein feministischer, sondern als ein politisch-befreiungstheologisch motivierter.

Mit dem Politischen Nachtgebet entstand 1968 zunächst in Köln, später in zahlreichen anderen Städten der Bundesrepublik, Hollands und der

⁷⁶ Zitiert nach MANTEL, (s. Anm. 75), 155.

⁷⁷ EKD (s. Anm. 63), 31.

Schweiz, eine ökumenische Veranstaltung, die großes Aufsehen in der medialen Öffentlichkeit erregte und mit ihrem politischen Fokus Debatten um den Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen anregte.⁷⁸ Dieses Engagement war motiviert durch Theologinnen und Theologen beider Konfessionen, die nicht zuletzt durch die Auseinandersetzung mit einer »Theologie nach Auschwitz« politisch sensibilisiert worden waren. 1968 formulierte die evangelische Theologin Dorothee Sölle⁷⁹ zusammen mit anderen für eine solche Veranstaltung folgenden liturgischen Text:

»wir haben gelernt

sorgfältig und genau zu unterscheiden
zwischen persil cascade und den anderen waschmitteln
zwischen katholischen und evangelischen schulgebeten für kinder
zwischen empfängnisfreien und empfängnisgünstigen tagen

wir haben nicht gelernt

sorgfältig und genau zu unterscheiden
zwischen dem kommunismus und dem stalinismus
zwischen der sozialisierung des eigentums
und der blinden gewalt der panzer
zwischen der gerechten verteilung der bildung
und des wissens und der imperialistischen anmaßung
der parteibürokratie

zwischen dem sozialismus den ein ganzes volk
bejaht und will und dem terror seiner unterdrücker

wir haben gelernt worauf es ankommt

auf die ordnung die darin besteht
daß die produktion läuft und die studenten büffeln
die schüler parieren die gammler sich waschen
die kirchen beten und sich nicht einmischen

wir haben nicht gelernt worauf es ankommt

daß ein christliches leben ohne politisches handeln
eine heuchelei ist

⁷⁸ Vgl. PETER CORNEHL, Dorothee Sölle, das »Politische Nachtgebet« und die Folgen, in: HERMLE u. a. (Hrsg.) (s. Anm. 45), 265–284.

⁷⁹ Vgl. zu ihr: RALPH LUDWIG, Die Prophetin: Wie Dorothee Sölle Mystikerin wurde, Berlin 2008; und RENATE WIND, Dorothee Sölle – Rebellin und Mystikerin, Freiburg 2012; zu ihrer Theologie: MICHAEL KORTE, »Gott um Leben bitten hören jeden Tag«. Zur Theologie Dorothee Sölles, Bonn 2001.

daß jeder religiöse satz zugleich ein politischer sein muß
 daß in den generalstäben und planungsbüros
 über christus entschieden wird
 [...] wir haben nicht gemerkt worauf es ankommt
 daß christus uns für seine revolution braucht⁸⁰

Was hier pathetisch artikuliert wird, ist die Forderung nach politischer Einmischung der Christinnen und Christen. Dabei wird mit einer kritischen Beschreibung bundesdeutscher Wirklichkeit 1968 begonnen. Konsum- und Kapitalismuskritik klingt an, indem die Warevielfalt als ein prägendes Merkmal bundesdeutscher Existenz beschrieben wird. Die Menschen, besonders die Frauen, beschäftigen sich mit den Überlegungen, welches Waschmittel (Persil oder Cascade) sie kaufen sollen – diese Entscheidungen nehmen Zeit und Raum ein, während andere, wichtige gesellschaftliche und politische Entscheidungen und Einstellungen unhinterfragt bleiben. Die nach wie vor herrschende Trennung zwischen evangelischen und katholischen Schulen bzw. Gebeten wird benannt. Auch diese Frage erscheint den ökumenisch orientierten Verfassern und Verfasserinnen nicht relevant, in dem Moment, in dem politische Positionen nicht mindestens ähnlich intensiv reflektiert werden. Schließlich wird die allein von der katholischen Kirche akzeptierte natürliche Methode der Empfängnisverhütung erwähnt. Hier ist der zeitgeschichtliche Bezug besonders deutlich, hatte doch der Papst mit seiner Enzyklika »Humanae Vitae« deutlich jede Form künstlicher Empfängnisverhütung zurückgewiesen. Für die katholischen Frauen, die seit dem II. Vatikanum (1962–1965) mit der Stärkung der Laien und der Aufbruchstimmung in ihrer eigenen Kirche die Hoffnung auf baldige Zulassung von Frauen zum Priesteramt verbunden hatten, bedeutete diese Enzyklika einen herben Rückschlag. Diese vergleichsweise banalen Fragen beschäftigen die Menschen, die gleichzeitig politisch wenig differenziert urteilen, indem sie Kommunismus mit Stalinismus gleichsetzen und nicht unterscheiden zwischen einer – augenscheinlich von den Verfassern erwünschten – Sozialisierung des Eigentums und der blinden Gewalt der Panzer – damit ist auf die gewaltsame Niederschlagung des Prager Frühlings 1968 angespielt. Der Konflikt zwischen Herrschenden und Beherrschten wird beschrieben als einer von einem Volk, das den Sozialismus will, und einer Regierung, die ihn unterdrückt. Wiederum antithetisch argumentierend, wird nun erneut bundesdeutsche Ge-

⁸⁰ DOROTHEE SÖLLE u. a. (Hrsg.), Politisches Nachtgebet, Stuttgart 41971, 21f.

genwart ironisch kommentiert: Ordnung, die darin besteht, dass die Wirtschaft läuft, das Bildungssystem mit seinen autoritären Strukturen (»die Schüler parieren«) funktioniert und Sauberkeit (»die gammler sich waschen«) werden als basale Strukturelemente einer offensichtlich repressiven Gesellschaft genannt, die von der Kirche spirituelle Dienstleistungen erwartet, aber keine politische Einmischung will. Es ist diese Politisierung, aus der eine Sensibilisierung für Repression auch in der Geschlechterfrage erwächst. Verknüpfungen zur Frauenbewegung ergeben sich allenfalls dadurch, dass diese sich ebenfalls mit einem entsprechenden Medienecho zu Gehör bringt.

Flankierend zu diesen beiden Entwicklungen, aber unabhängig davon initiierten die evangelischen Frauen ein Jahrzehnt später eine konkrete Boykottaktion: 1978 begann die Unterstützung des gewaltlosen Kampfes der schwarzen Südafrikaner und -afrikanerinnen mit der Aktion »Kauft keine Früchte aus Südafrika« der evangelischen Frauenarbeit in Deutschland – sie erhielten allerdings keine offizielle kirchliche Unterstützung. Der Weg in die Politisierung wurde von den protestantischen Frauen u. a. im Engagement gegen die Apartheid in Südafrika sowie mit der Beteiligung an den Politischen Nachtgebeten beschritten. Aus dieser Politisierung erwuchs eine Sensibilisierung für die eigene Diskriminierung. Die Frauen in den Gemeinden entdeckten, dass sie gehört werden wollen und eigene Anliegen haben.

Eine bedeutende Protagonistin dieser ersten Frauenaufbrüche war neben Dorothee Sölle, mit eindeutig feministischer Stoßrichtung, Elisabeth Moltmann-Wendel, die die Bücher »Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus« und »Menschenrechte für die Frau« veröffentlichte, die die Fragen der »Frauenbefreiung« und die des eigenen Weges thematisierten und die historischen Grundlagen der Frauenemanzipation aufarbeiteten. Frauenliturgien, feministische Exegese und Predigtarbeit, feministische Gottesdienste – eine Vielfalt von neuen »spezifisch weiblichen« Formen und Inhalten drang in Theologie und Kirche ein.⁸¹ Viele Impulse kamen nicht zuletzt durch die USA, bzw. den transatlantischen Austausch: Unter anderem katholische Theologinnen wie Mary Daly, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Rosemary Radford Ruether wurden auch in Deutschland breit von feministisch orientierten Frauen rezipiert, was den dezidiert ökumenischen Charakter der Bewegung unterstreicht.

⁸¹ Vgl. als umfassende Bestandsaufnahme: ELISABETH GÖSSMANN u. a. (Hrsg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 2. überarbeitete und grundlegend erweiterte Auflage 2002.

Die Einrichtung von Frauenreferaten stellte einen weiteren Schritt in die intendierte Gleichberechtigung der Frauen in der Kirche dar. Die Evangelische Akademie in Hofgeismar und die evangelischen Akademien thematisierten Frauenfragen, Fragen einer weiblichen Spiritualität und einer feministisch orientierten Theologie. Die Gründung der European Society of Women in Theological Research (ESWTR) (Europäische Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen) im Jahr 1986 zeigt, dass die Institutionalisierung der feministischen Theologie als einer wissenschaftlich ernst zu nehmenden Forschungsrichtung weiter voranschritt. Seit den 1990er Jahren kann man von einer Etablierung der feministischen Theologie auch an den Universitäten sprechen. In der wissenschaftlichen Theologie hat sie mittlerweile einen festen Platz – dies zeigt sich an den zahlreichen Publikationen und Themen –, auch wenn ihr nach wie vor eher der Status der Nische zugeordnet wird.

2.4 1968 UND DIE FRAUEN IN DER KIRCHE

In den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts begannen somit vielfältige Neuaufbrüche in der evangelischen Kirche, die das Frauenbild und die Rollenbilder für evangelische Frauen fundamental veränderten. Die Modernisierungskraft und Fortschrittsaffinität, die dem Protestantismus gemeinhin unterstellt wird, brach sich auch in den kirchlichen und theologischen Neuaufbrüchen der protestantischen Frauen Bahn. Hier geschahen nun weitreichende Ablösungsprozesse von bisherigen Normen. Die gesellschaftlichen Entwicklungen im Nachkriegsdeutschland spiegelten sich auch in den gezeichneten Veränderungen, jedenfalls in Hinblick auf das Pfarramt und die »sexuelle Revolution«. Anders verhielt es sich bei der Politisierung der Frauen auf Kirchen- bzw. Verbandsebene. Dorothee Sölle spielte hier meines Erachtens eine Vorreiterrolle, weil sie von der Frage einer »Theologie nach Auschwitz« geprägt war. Über den Weg der Politisierung wurde dann auch die Frage nach Gleichberechtigung und Partizipation unter den protestantischen Frauen virulent.

Diese Aufbrüche standen in engem Zusammenhang sowohl mit rechtlichen (Zulassung von Frauen zum Universitätsstudium, Überarbeitung des Strafrechts) und gesamtgesellschaftlichen (Stichwort: 1968) Veränderungen. Wenngleich manche dies als Zeitgeistanfälligkeit des Protestantismus und Anpassung an gesellschaftliche Entwicklungen kritisieren, kann der beschriebene Wandel aus evangelischer Sicht uneingeschränkt positiv als Aufbruch und Modernisierung gewertet werden. Jahrhundertelange Traditionen wurden aufgebrochen, und eine Neuorientierung in Hinblick auf Gleichberechtigung begann.