

„Explosion der Moderne“? (Kurt Nowak)

Der Wandel des evangelischen Frauenbildes in Deutschland im 20. Jahrhundert

Ute Gause

Inhalt

I.	Einleitung	69
II.	Inklusion und Professionalisierung: der Weg ins gleichberechtigte Pfarramt	71
III.	Selbstbestimmung im Hinblick auf Ehe und Sexualität	73
IV.	Feministische Theologie	76
V.	Schluss: 1968 und die Frauen in der Kirche	79

I. Einleitung

In seinem grundlegenden, 1995 erschienenen Werk zur Geschichte des Christentums hat der verstorbene kirchliche Zeithistoriker *Kurt Nowak* als Signatur des 20. Jahrhunderts nach dem Ersten Weltkrieg und, vor allem bezogen auf die Weimarer Republik, von einer „Explosion der Moderne“ gesprochen. Damit hat er u. a. die fundamentalen Umwälzungen, die sich nach dem Ersten Weltkrieg für die evangelischen Landeskirchen durch den Verlust des landesherrlichen Kirchenregiments vollzogen hatten, charakterisiert, die Brüche in der Theologie und im Gottesverständnis aufgezeigt und die vielfältigen Formen „religiösen Aufbegehrens“ beschrieben.¹ Der entschiedene Wandel des (nicht nur) evangelischen Frauenbildes im 20. Jahrhundert wurde jedoch nicht berücksichtigt, der mit den zeitgenössischen Veränderungen, nämlich der Einführung des Frauenwahlrechts und der Öffnung des Universitätsstudiums für Frauen, einherging.

Martin Greschat, emeritierter kirchlicher Zeithistoriker aus Gießen, überschrieb seinen Quellenband zur Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts mit dem Titel „Das Zeitalter der Weltkriege und Revolutionen“.² Mit diesem Titel implizierte

¹ Vgl. *Kurt Nowak*, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, S. 205–242.

² Vgl. *Martin Greschat/Hans-Walter Krumwiede* (Hrsg.), *Das Zeitalter der Weltkriege und Revolutionen, Neukirchen-Vluyn 1999, Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen*, Bd. V.

Greschat eine entscheidende Wende nach dem „langen“ 19. Jahrhundert. Auch die von ihm gesetzte markante Bezeichnung eines kirchengeschichtlichen Jahrhunderts, das durch fundamentale Umwälzungen gekennzeichnet ist, kann für einen geschlechtergeschichtlichen Blick fruchtbar gemacht werden.

Tatsächlich gibt es, weitgehend unbemerkt geblieben und meist nicht in den kirchengeschichtlichen, geschweige denn in den geschichtswissenschaftlichen Darstellungen des 20. Jahrhunderts reflektiert, eine Revolution auch des protestantischen Frauenbildes, – und damit Jahrhunderte langer evangelischer Tradition – die ich exemplarisch anhand von drei Entwicklungen, zwangsläufig grob, 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.³ 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 Existenz bestimmend 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, das sich protestantische Frauen auf den Weg in die Gleichberechtigung aufmachten. 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 Frauen mit diesen Fragen. Während die feministische Theologie zunächst einer Repristinatio betont weiblicher positiver Eigenschaften verpflichtet war, entwickelte sie sich aber zur Genderforschung weiter und stellte zunehmend

³ *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, 2. Aufl. 2012, S. 163–175, hier S. 173.

insgesamt ontologische Vorstellungen von Weiblichkeit und Männlichkeit in Frage.

Auf diese drei Entwicklungen gehe ich nun etwas ausführlicher ein:

II. 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.⁴ 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.⁵ Zwischen 1924 und 1927 waren an allen deutschen Universitäten 65 Frauen für Theologie eingeschrieben⁶ – zum Vergleich: Im Jahr 1925 standen dem 1811 männliche Theologiestudierende gegenüber.⁷ 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.⁸ 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 der APU 1944 ihre Bestimmungen – sicher notgedrungen – folgendermaßen aus: „(1) Bibelstunden, Andachten und Mithilfe in der Gemeindegottesorge 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 Gemeindegemeinderats mit

⁴ *Eva Senghaas-Knobloch*, *Die Theologin im Beruf. Zumutung – Selbstverständnis – Praxis*, München 1969, S. 13.

⁵ Vgl. *Senghaas-Knobloch* (Fn. 4), S. 16.

⁶ Vgl. *Senghaas-Knobloch* (Fn. 4), S. 17.

⁷ Vgl. *Senghaas-Knobloch* (Fn. 4), S. 16.

⁸ Vgl. *Senghaas-Knobloch* (Fn. 4), S. 29.

beschließender Stimme teilnehmen.“⁹ Allerdings änderten diese Bestimmungen nichts am Status der Theologinnen, selbst innerhalb der Teile der Kirche, die sich zur Bekennenden Kirche zählten.¹⁰

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 Gemeindegottesdienst. Sie muss, wenn sie heiratet, das Amt verlassen.¹¹ Von der Arbeit der Theologinnen wird weiterhin als „kirchlicher Dienst besonderer Art“ oder als „geistliches Amt besonderer Art“ gesprochen, d. h., in der Nachkriegszeit wurden den Theologinnen erneut Beschränkungen auferlegt.¹² Faktisch arbeiteten die Theologinnen nach dem Kriege in Sonderpfarrstellen im Bereich der Landeskirchlichen Frauenarbeit, der Krankenhaus- und Gefängnis-seelsorge, als Kreiskatechetinnen und Stadtvikarinnen – das reguläre Gemeindepfarramt blieb ihnen noch vorbehalten.¹³

Die faktische Gleichstellung wurde erstmals 1962 innerhalb der Kirche der APU auf dem Gebiet der DDR erreicht. Die Diskussionen um das volle Pfarramt hielten unterdes an.¹⁴ 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.¹⁵ 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, betreten sie langfristig den Weg zur vollen Gleichstellung. Dies gehört zu den „revolutionären Strukturänderungen“ der evangelischen Kirche im 20. Jahrhundert.¹⁶

⁹ Zitiert nach: *Senghaas-Knobloch* (Fn. 4), S. 31. Wichtig ist hier noch der Beschluss der 11. Bekenntnissynode der Ev. Kirche der APU im Oktober 1942, dass „In 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.“ (Ebd., S. 44)

¹⁰ 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.

¹¹ Vgl. *Senghaas-Knobloch* (Fn. 4), S. 32. Vgl. auch *Christiane Drape-Müller*, *Frauen auf die Kanzel? Die Diskussion um das Amt der Theologin von 1925 bis 1942*, Pfaffenweiler 1994.

¹² Vgl. *Senghaas-Knobloch* (Fn. 4), S. 31 f.

¹³ Anschauliche Erfahrungsberichte liefert Anna Paulsen (Hrsg.), *Die Vikarin*, Gelnhausen/Berlin 1956.

¹⁴ Vgl. z. B. Leonore Volz (Hrsg.), *Frauen auf der Kanzel? Eine brennende Frage unserer Kirche*, Stuttgart 1967.

¹⁵ Vgl. den Überblick von *Helga Kuhlmann*, *Protestantismus, Frauenbewegung und Frauenordination*, in: Hermle u. a. (Hrsg.) (Fn. 3), S. 147–162.

¹⁶ *Wolf-Dieter Hauschild*, *Evangelische Kirche in der BRD zwischen 1961 und 1979*, in: Hermle u. a. (Hrsg.) (Fn. 3), S. 51–90; hier S. 67.

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 1957.¹⁷

III. Selbstbestimmung im 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 hingeeordnet bleiben muss.“¹⁸ 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.“¹⁹

Wiederum setzte sich die evangelische Kirche mit der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung in der Bundesrepublik auseinander. Sehr schnell wurde deutlich, dass hier die bisherige christliche Normenstruktur in Frage gestellt wird. Seit 1962 ist mit der sog. Antibabypille ein Kontrazeptivum für Frauen auf dem Markt, das fast 100 % 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 Sexualaufklärung, 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.²⁰ Der Rat der EKD berief deshalb 1966 ein Gremium, das sich

¹⁷ Vgl. *Hauschild* (Fn. 16), S. 67.

¹⁸ Akten Papst *Paul VI.*, Enzyklika Papst Pauls VI. über die rechte Weitergabe menschlichen Lebens, Trier 1968, S. 23.

¹⁹ Ebd., S. 31.

²⁰ Vgl. hierzu *Mantei* (Fn. 3), S. 166.

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.“²¹ Deshalb diene Sexualität nicht in erster Linie der Fortpflanzung. Konsequenterweise wird auch die Empfängnisverhütung anerkannt.²² Selbstverständlich erfolgt ein breites Plädoyer für die Ehe. Partnertausch und Gruppensexualität werden ausdrücklich abgelehnt.²³ „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.“²⁴

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 klausuliert 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.“²⁵

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.²⁶ 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 nicht-ehelichen Partnerschaften

²¹ Kirchenkanzlei der EKD (Hrsg.), Denkschrift zu Fragen der Sexualethik, Gütersloh 1971, S. 17.

²² Vgl. *Mantei* (Fn. 3), S. 170.

²³ Vgl. Fn. 21, S. 24.

²⁴ Vgl. Fn. 21, S. 26 f.

²⁵ Ebd., S. 27.

²⁶ Vgl. *Mantei* (Fn. 3), S. 172.

und damit einer gelebten Sexualität außerhalb der Ehe führte.²⁷ Es gab – und gibt bis heute – verschiedene 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 in den 1970er Jahren zahlreiche Schriften zur Ehe in der Moderne und ihren Gefährdungen veröffentlichte,²⁸ und schließlich 1987 zum Katholizismus konvertierte.²⁹ Die Debatten um Ehe und Sexualität, wie sie vornehmlich durch evangelisches Schrifttum verbreitet wurden, zeigten starke Divergenzen in der Argumentation zwischen den sich von den gesellschaftlichen Entwicklungen negativ abgrenzenden evangelikalen und den nicht-evangelikalen Verlagen.³⁰ Im Hinblick auf eine unbedingt positive Bewertung der Ehe und einer Skepsis gegenüber der Zunahme nicht-ehelicher Lebensgemeinschaften blieben sich evangelikale und nicht-evangelikale 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“.³¹ 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.“³²

Im Hinblick auf die Debatten um die Reform des § 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.³³ In den Reflexionen spiegelte sich zum Teil ein deutliches Bewusstsein für die veränderte Lage der Frauen in zweiten Drittel des 20. Jahrhunderts, 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.

²⁷ Vgl. die instruktive Untersuchung von *Bernd Busche*, *Sexualethik kontrovers. Analyse evangelischen Schrifttums zu Sexualität, Partnerschaft und Ehe*, Essen 1989.

²⁸ 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.

²⁹ Vgl. *Mantei* (Fn. 3), S. 171, dort Fn. 35.

³⁰ Vgl. *Busche* (Fn. 27), S. 142–151.

³¹ 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* (Fn. 27), S. 299–301.

³² EKD (Fn. 31), S. 17.

³³ Vgl. hierzu ausführlich *Mantei*, *Nein und Ja zur Abtreibung. Die Evangelische Kirche in der Reformdebatte um § 218 StGB (1970–1976)*, Göttingen 2004, hier S. 151–153.

Auch protestantische 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.“³⁴

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 werden den Lebens“ ist.³⁵

IV. Feministische Theologie

Mit der Politisierung der protestantischen Frauen auf Gemeindeebene begann seit den 60er 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 votierte. Nicht nur auf der offiziellen Ebene der Kirche und der Kirchenleitungen geschahen revolutionäre Entwicklungen, sondern gerade an der Basis entstanden neue Bewegungen. Seit den 60er 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 Mitschwesterinnen 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 Schweiz, eine ökumenische Veranstaltung, die großes Aufsehen in der medialen Öffentlichkeit erreichte und mit ihrem politischen Fokus Debatten um den Öffentlichkeitsauftrag

³⁴ Zitiert nach *Mantei*, (Fn. 33), S. 155.

³⁵ Fn. 21, S. 31.

der Kirchen anregte.³⁶ 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 Sölle*³⁷ 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 katholischem 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
 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 braucht“³⁸

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 Warenvielfalt als ein prägendes Merkmal bundesdeutscher Existenz beschrieben wird. Die Menschen, besonders die Frauen, beschäftigt

³⁶ *Peter Cornehl*, Dorothee Sölle, das „Politische Nachtgebet“ und die Folgen, in: Hermele u. a. (Hrsg.) (Fn. 4), S. 265–284.

³⁷ 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.

³⁸ Dorothee Sölle u. a. (Hrsg.), Politisches Nachtgebet, Stuttgart 1971⁴, S. 21 f.

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 Gegenwart 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“) als basale Strukturelemente einer offensichtlich repressiven Gesellschaft, 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 drangen in Theologie und Kirche ein.³⁹ Viele Impulse kamen nicht zuletzt durch die USA, bzw. den transatlantischen Austausch: Unter anderem katholische Theologinnen wie *Mary Daly*, *Elisabeth Schüssler Fiorenza*, *Rosemary Radford Ruther* wurden auch in Deutschland breit von feministisch orientierten Frauen rezipiert, was den dezidiert ökumenischen Charakter der Bewegung unterstreicht.

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.

V. Schluss: 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

³⁹ Vgl. als umfassende Bestandsaufnahme: Elisabeth Gössmann u. a. (Hrsg.), Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 2. überarbeitete und grundlegend erweiterte Auflage 2002.

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 positiv als Aufbruch und Modernisierung gewertet werden. Jahrhunderte lange Traditionen wurden aufgebrochen und eine Neuorientierung in Hinblick auf Gleichberechtigung begann.